

Alfred Weber und Oswald Spengler. Soziologie der Freiheit gegen pessimistische Kulturkreislehre¹

Der Titel dieses Beitrages scheint eine gewisse Diskrepanz aufzuweisen: er setzt einer Geschichtsphilosophie eine Soziologie entgegen. Das darf aber nicht verwirren. Ist doch die Soziologie für Alfred Weber nicht zu trennen von der Geschichte bzw. von der Kulturgeschichte, wie der Titel seines Hauptwerkes „Kulturgeschichte als Kultursoziologie“ (1935) besagt: „Da es also um das Schicksal des Menschen geht und da dieses Schicksal ein geschichtliches ist und sich die Daseinsstruktur in der Geschichte wandelt, ist die Soziologie nicht zufällig in ihrem Ursprung Geschichtssoziologie gewesen“.² Beide Denker interessierten sich für das Schicksal des Menschen. Beide entstammten dem wilhelminischen Bildungsbürgertum, in dem ungeachtet des zeitgenössischen großen materiellen Fortschritts ein starkes Krisenbewusstsein herrschte. Sie wollten mit ihrer Kultursoziologie bzw. Kulturmorphologie den Standort ihrer Zeit im Rahmen der Gesamtgeschichte der Menschheit bestimmen. Jede Geschichtsphilosophie wird in einer bestimmten „Absicht“ erdacht, die in der Gegenwart dem Menschen zur Orientierung dienen soll. Sie läuft stets auf eine praktische bzw. politische Philosophie hinaus. Zu untersuchen ist also, wie sich aus Webers Verständnis der Geschichte eine mehr oder weniger optimistische „Soziologie der Freiheit“³

- 1 Das Thema dieses Aufsatzes wurde mir einerseits im Rahmen eines Symposiums über „Liberalismus als Politik und Lebensform. Alfred Weber und seine Zeitgenossen“ aufgetragen. Es erforderte die Fokussierung auf die Geschichtsschau beider Denker als Ursprung ihrer politischen Einstellung, welche von den anderen Referaten aus verschiedenen Perspektiven analysiert wurde. Den Leser dieses Beitrages wird es andererseits vielleicht erstaunen, dass Spengler-Zitate praktisch nicht vorkommen, während Zitate und Belege von Weber häufig erwähnt werden. Dies kommt daher, dass es hauptsächlich darum ging, Webers Denken zu beleuchten und diesen Autor zu Worte kommen zu lassen, während Spengler gleichsam nur als Folie dienen sollte. Außerdem habe ich kaum zur Sekundärliteratur gegriffen. Ich habe es vorgezogen, mich direkt mit den Texten von Weber auseinanderzusetzen, wie sie in der Alfred Weber-Gesamtausgabe (Marburg, 1997) ediert worden sind. In den Anmerkungen verweise ich auf sie.
- 2 Alfred-Weber-Gesamtausgabe (im Folgenden: AWGA), Bd. IV, S. 29. Vgl. auch Eberhard Demm: AWGA I, S. 31 (Einleitung): „Für ihn war die ahistorische systematische Soziologie, wie sie zu seiner Zeit Leopold von Wiese vertrat, nur eine Nebenstraße, die geschichtliche Orientierung aber der ‚Königsweg der Soziologie‘“.
- 3 So wurde sie von Alfred Weber und Arnold Bergstraesser charakterisiert. Eberhard Demm: Ein Liberaler in Kaiserreich und Republik. Der politische Weg Alfred Webers bis 1920. Boppard am Rhein 1990, S. 1.

ergibt, und wie umgekehrt Spenglers Geschichtsmorphologie in einem Fatalismus mündet, der die menschliche Freiheit negiert. Der Vergleich ihrer jeweiligen Geschichtsschau drängt sich umso mehr auf, als Alfred Weber behauptet hat, die Lektüre des „Untergangs des Abendlandes“ (1918-1922) habe ihm „zu endgültiger Erleuchtung verholfen.“⁴ Ich will diesen Vergleich nun vornehmen und Punkt für Punkt Konvergenzen und Divergenzen nachzeichnen.

I. Geschichtsphilosophie

Beide zum Umfeld der Lebensphilosophie gehörenden Denker haben eine ganzheitliche, polydisziplinäre Herangehensweise an die Geschichte. Sie werfen der Geschichtsschreibung oder der Soziologie ihrer Zeit ihre Fragmentierung in verschiedene Teildisziplinen oder ihre Zuflucht zu abstrakten Systematisierungen vor. Sie gliedern die Universalgeschichte in sogenannte „Hochkulturen“ bzw. „Geschichtskörper“. Diese Hochkulturen stellen die eigentliche signifikante Geschichte der Menschheit dar.⁵ Vor ihnen findet man primitive Kulturen, die historisch nicht viel zu bedeuten haben. Im „Untergang“ erwähnt Spengler diese ganz kurz. In seiner zweiten Geschichtsphilosophie, an der er ab 1924 unter dem Einfluss von Eduard Meyer und Leo Frobenius zu arbeiten begann, widmete er ihnen seine ganze Aufmerksamkeit. Er entdeckte so eine Reihe von Kulturen, die er nach der Art von Kurt Breysig⁶ oder Franz Müller-Lyer⁷ gemäß ihrem Entwicklungsstadium in Stufen einordnete: a, b, c, d, wobei die Hochkulturen die d-Stufe repräsentieren und alle gleichen Rangs sind. Zu Spenglers Lebzeiten zeugen nur seine Technik-Schrift („Der Mensch und die Technik“, 1931) und ein paar Aufsätze⁸ von der Wandlung seiner Geschichtsphilosophie, die eine gewisse geschichtliche Kontinuität wiederherstellt. Einen ähnlichen Stufenbau der Geschichte findet man bei Weber wieder, der in seiner schon erwähnten Hauptschrift nach einem der Prähistorie und den Primitiven gewidmeten ersten

4 Eberhard Demm: Von der Weimarer Republik zur Bundesrepublik. Der politische Weg Alfred Webers 1920-1958. Düsseldorf 1999, S. 271. Demm erwähnt eine von Else Jaffé arrangierte Zusammenkunft Webers mit Spengler, über die wir leider nichts Präzises wissen (AWGA I, S. 33, Anm. 19).

5 AWGA VIII, S. 136: „Wenn man von Hochkultur redet, so tut man das zweckmäßig erst da, wo das kulturelle Wollen eine bestimmte Gestalt angenommen und eine bestimmte Höhe erlangt hat“.

6 Kurt Breysig: Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte. Berlin 1905, 2., stark vermehrte Aufl. 1927, 3. Aufl. 1950.

7 Franz Carl Müller-Lyer: Phasen der Kultur und Richtungslinien des Fortschritts. München 1911.

8 Aufgenommen in Oswald Spengler: Reden und Aufsätze. München 1937, 3. vermehrte Auflage 1951.

Kapitel zwischen primären Hochkulturen und sekundären Hochkulturen erster und zweiter Stufe unterscheidet.

II. Auffassung der Hochkultur

Beide vertreten eine vitalistische, an den aristotelischen Begriff der Entelechie angelehnte Emanationslehre, die durch Hans Driesch (und für Weber auch durch Richard Woltereck)⁹ in die Naturwissenschaften Eingang gefunden hatte. Die Kultur entsteht zufällig als „Kulturseele“ (Spengler) oder „seelische Entelechie“ (Weber) inmitten einer mütterlichen Landschaft und prägt von nun an die „Daseinshaltung“ (bzw. den Habitus)¹⁰ und somit Werke und Werte des betreffenden Kulturvolkes.¹¹ Außer Driesch oder Woltereck wären noch andere Filiationen zu erwähnen, die der platonischen Idee, der Goetheschen Morphologie, des objektiven Geistes eines Hegel, der Ausdruckslehre eines Dilthey, der Kulturobjektivationen eines Simmel, der Physiognomik usw. Spengler beruft sich für seinen Teil ausschließlich auf Goethes Morphologie. Er nennt „Ursymbol“ ein bestimmtes Erlebnis der Tiefe oder des Raums, das für jede Hochkultur spezifisch ist. Sofern Weltgeschichte das Ursymbol der verschiedenen Hochkulturen und ihre Ausdrucksformen an den Tag bringen soll, ist sie universelle Symbolik. Mit dem Weltbild, das aus diesem primären Tiefenerlebnis resultiert, versucht der Mensch sich von seiner Weltangst zu befreien – eine Erklärung, die Weber wieder aufnimmt, wenn er von der „kathartischen“ Funktion der Kultur spricht.¹² Nach diesem Weltbild – das dem von Weber sogenannten intellektuellen „Beherrschungskosmos“ entspricht – unternimmt dann der Geist, seine eigene Welt aufzubauen.

In diesem Punkt gibt Weber, der wie die meisten Bildungsbürger seiner Zeit Spenglers Goethe-Verehrung teilte, seine grundsätzliche Übereinstimmung mit dem Autor des „Untergangs des Abendlandes“ zu: „Auch für uns sind alle kulturellen Emanationen nur Symbole.“¹³ Trotzdem erwähnt er an-

9 Siehe Roland Eckert: Kultur, Zivilisation und Gesellschaft. Die Geschichtstheorie Alfred Webers. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Soziologie. Basel/ Tübingen 1970, S. 27 f.

10 Ein Wort, das Weber von Spengler übernimmt und das dann auch von seinem Schüler Norbert Elias wieder aufgenommen werden wird.

11 Siehe AWGA VIII, S. 134 f., wo Spengler erwähnt wird. Siehe auch ebd., S. 184, wo Weber die Verwandtschaft seines Kulturbegriffs mit dem der Morphologie anerkennt.

12 Vgl. Max-Weber-Gesamtausgabe, Bd. VIII, S. 136, diese Passage, in der von der Lebensangst bei den Primitiven die Rede ist, worauf der Mensch dann „[...] vermöge der Art seiner Daseinshaltung in seiner Kultur gewissermaßen eine zweite höhere Natur aufbaut, beruhend auf Angstbefreiheit, also Erlösung (Katharsis).“

13 AWGA VIII, S. 184.

dere Faktoren als nur diese geistig-seelische Triebkraft, um Entstehung und Charakter der Hochkulturen zu erklären, nämlich die im Kampf ums Dasein entstandenen oder erworbenen technischen und sozial-politischen Lebensbedingungen, die im Laufe der Geschichte immer neue „Lebensaggregationen“ als Basis entstehender Hochkulturen hervorbringen. Davon ist bei Spengler kaum die Rede.

Die Kulturseele oder die Kulturentelechie verleiht der Hochkultur ihre „Stileinheit“, durchdringt alle ihre Bereiche, macht also ihre Identität aus, einen irreduziblen Kern, der sich nicht übertragen lässt. Beide glauben, die „Seele“ der Hochkultur lasse sich nicht durch kausal-rationale Erklärungen erfassen, sondern nur durch Intuition. Beide sind also der „verstehenden Soziologie“ ihrer Zeit zuzuordnen.¹⁴ Für Spengler kann die positivistische Geschichtsschreibung nur Hilfswissenschaft sein. Bloß dank seinem „physiognomischen Takt“ kann der „geborene Historiker“ (der er selbst zu sein beansprucht) bis zum Wesen der Hochkulturen eindringen. Auch für Weber, der sich wie der „Weltbilddichter“ Spengler eher als Künstler denn als Wissenschaftler empfand, und dessen spekulative Kultursoziologie sich eben von der modernen empirischen abhebt, kann diese Wesensschau nur (oder erst) durch „innere“ oder „unmittelbare“ Erfahrung gelingen. Trotzdem ist er bei der Definition seiner Methode nicht so antirationalistisch eingestellt wie Spengler: „Die Methode ist dabei intuitionistisch und synthetisch. Sie ist aber gleichzeitig bewusst analytisch“.¹⁵

III. Diskontinuierliche Geschichte

Spenglers Hochkulturen sind „fensterlose Monaden“, die aufeinander folgen (oder nebeneinander bestehen), ohne einander fortzusetzen. Sie können einander nicht verstehen, einander nicht beerben. Und das betrifft alle Bereiche der Hochkultur, auch den wissenschaftlich-technischen. Da Spengler Beziehungen oder Entlehnungen zwischen den Hochkulturen doch nicht ganz leugnen kann, greift er zu dem aus dem Bereich der Kristallographie stammenden Begriff der Pseudomorphose, um ihre Tragweite herabzusetzen: sie seien rein instrumentell-technische, nie sinn- oder werthafte. Trotz ihrer Teilhabe am selben „Ursymbol“ postuliert Spengler dieselbe Kommunikationslosigkeit zwischen Nationen oder Völkern derselben Hochkultur. Der Spenglersche Relativismus treibt so die vom Historismus im Geschichtsverlauf festgestellte Relativität der Kulturwerte auf die Spitze (wenn er sie nicht ad absurdum führt). Er wird noch durch die agonale Weltsicht des Heraklit- und

14 Siehe hier Eckert (wie Anm. 9), S. 13 f.

15 AWGA VIII, S. 193.

Nietzsche-Schülers gesteigert. Krieg sei, wiederholt Spengler, der Vater aller Dinge. Und Politik nichts anderes als die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Daraus ergibt sich eine nominalistische, antihumanistische Geschichtsschau, die an psychischen Rassismus grenzt, denn sie löst die ganze Menschengeschichte in einander völlig fremde Kollektive auf. Spengler verkürzt außerdem das Konzept des Abendlandes. Indem er die moderne „faustische“ Hochkultur von der antiken und der mittelalterlichen arabisch-magischen (diese sei seine Entdeckung) scharf unterscheidet, bestreitet er die Möglichkeit eines Humanismus, der sich auf antike und jüdisch-christliche Wurzeln beruft.

Spenglers These von der Abgeschlossenheit der Hochkulturen und ihrem Mangel an Kommunikation und Vererbbarkeit stützt sich auf eine organologische Konzeption. Bei Spengler kann man aber kaum von einer organischen „Metapher“ reden. Die Hochkulturen sind wirkliche Organismen, die innerhalb einer bestimmten Lebenszeit (ungefähr tausend Jahre) entstehen, wachsen, blühen und sterben. Alle Hochkulturen durchlaufen dieselben organischen Phasen, die sich von einer Kultur zur anderen vergleichen lassen. Dies bildet die Grundlage von Spenglers vergleichender Geschichtsmorphologie, welche die in der relativen Zeit der Hochkultur „gleichzeitigen“ Epochen parallelisiert. Analogien (Funktion) oder besser Homologien (Form) werden so herausgestellt, bei gleichzeitiger Hervorhebung des Unterschieds im mit dem jeweiligen Ursymbol zusammenhängenden Stil oder Sinn. Innerhalb der Hochkultur ist die Entwicklung monolithisch: Alles, auch die Erkenntnisse der Naturwissenschaften und die Errungenschaften der Technik, schreitet im selben Tempo voran – und stirbt zugleich, ohne Nachfolge und ohne die Möglichkeit einer Renaissance. Diese strikte, unentrinnbare organische Periodisierung hat Spengler den Vorwurf des Biologismus zugezogen.

Die zyklische organische Phaseologie wird im „Untergang“ durch eine andere überlagert: die in der Entwicklung jeder Hochkultur stattfindende Abfolge von Kultur und Zivilisation. Diese Antithese gehört seit Kant zum begrifflichen Arsenal der deutschen Geistesgeschichte bzw. der konservativen Kulturkritik. Sie wurde zu einem der Grundideologeme der sogenannten „Ideen von 1914“. Ihre Vertreter stellten den Krieg als den der „deutschen Kultur“, die durch ihre affektive Tiefe und ihre Eigentlichkeit gekennzeichnet war, gegen eine rein materialistische, seichte westliche „Zivilisation“ vor.¹⁶ Die Originalität von Spengler besteht darin, dass er diese Antithese in die Zeit projiziert. Kultur ist die aufsteigende Phase der Hochkultur, in der sie durch die Schaffung großer Religionen, Philosophien, Künste und politi-

16 Vgl. Olivier Agard/Barbara Beßlich (Hrsg.): Krieg für die Kultur? Une guerre pour la civilisation? Intellektuelle Legitimationsversuche des Ersten Weltkrieges in Deutschland und Frankreich (1914-1918). Frankfurt/M. 2018.

scher Ordnungen ihre spezifisch-qualitative, identitätsstiftende Kreativität entfaltet. Zivilisation ist hingegen das „Klimakterium“ der Hochkultur, die nieder gehende Phase, in der der theoretische und praktische Rationalismus triumphiert und die Kultur sich in rein materiell-expansiven utilitaristischen Aufgaben und somit in der Produktion von übertragbaren Gütern erschöpft, bis sie endgültig erstarrt und ihre historische Rolle aufgibt. Erst im Stadium der Zivilisation können die Hochkulturen sich miteinander austauschen, erst hier erscheinen Phänomene wie Internationalismus oder Kosmopolitismus. Sie sind aber für Spengler Symptome des Untergangs.

Die „Erleuchtung“, die Weber durch die Lektüre von Spenglers „Untergang“ bekam, betrifft sowohl den Gebrauch der Antithese als auch die Art der Entwicklung in den verschiedenen Bereichen. Eine direktere Inspirationsquelle mögen die vergleichenden Tabellen am Ende der Einleitung des „Untergangs“ gewesen sein.¹⁷ Diese „Erleuchtung“ mündet nicht in eine Gefolgschaftserklärung, sondern in eine kritische Distanzierung. Der Fehler von Spengler sei, dass er die Kultur verabsolutiert habe.¹⁸ Weber glaubt hingegen, in der Untersuchung der „Geschichtskörper“ zwischen Kultur, Zivilisation und Gesellschaft unterscheiden zu müssen, „drei in der Bewegungsart, aber auch dem Wesen nach prinzipiell ganz verschiedene Sphären“.¹⁹ Diese Dreigliederung ist nach Weber eine rein methodische, da diese Bereiche in der geschichtlichen Wirklichkeit immer in einer „Konstellation“, das heißt in einer engen Verflochtenheit erscheinen. Aber sie erlaubt ihm, Spenglers Relativismus zu relativieren.

In der Kultur und durch sie drückt sich die irreduzible Originalität der Hochkultur aus: „Kulturgestaltung, das heißt eben in diese Luft eingetauchte Formung und Durchdringung der von den beiden anderen Sphären dargebotenen Daseinselemente aus einer seelisch-geistigen Mitte oder Stellungnahme zu ihnen aus dieser.“²⁰ Kultur gehört also nicht zum Überbau der Gesellschaft, wie die Marxisten behaupten, sondern bildet ihren schöpferischen identitätsstiftenden Kern.²¹ Hier bleibt Weber auf der Linie Spenglers. Er weist wie Spengler jede linear-teleologische Geschichtskonzeption zurück, die alle Bereiche des Lebens in einem gleichmäßigen Entwicklungstempo

17 In diesen Tafeln, die „gleichzeitige Epochen“ parallelisieren, unterscheidet Spengler drei Bereiche: Kultur, Kunst und Politik.

18 AWGA IV, S. 148: „Die methodische Schwäche der Spenglerschen Geschichtsphilosophie liegt auch in ihrer Unfähigkeit, von der in ihrer morphologischen Eigenart richtig gesehene Kulturbewegung die Eigenbewegung des Zivilisationsprozesses und die gleichfalls dem kulturellen Ausdruckswillen gegenüber selbstständige Realität des Gesellschaftsprozesses zu trennen.“

19 AWGA VIII, S. 125 (Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie).

20 Ebd., S. 132 f.

21 Ebd., S. 135: „Kultur ist niemals Überbau über Gesellschaft oder was sonst, sondern deren von innen vor sich gehende Formung“.

mitziehen würde. Wie Spengler leugnet er die Möglichkeit einer wirklichen Renaissance.²² Er setzt auch dem primitiven Christentum das germanische entgegen.²³ Jede Hochkultur besitzt ihre unverwechselbare Identität, die vorzüglich im Bereich der Religion, der Kunst und der Philosophie an den Tag kommt.

Weber sträubt sich dennoch gegen Spenglers integralen Relativismus, der alle Aspekte einer Kultur als unmittelbaren Ausdruck ihrer Seele deutet: „Die Geschichte ist vielgestaltig und doch eine Einheit.“²⁴ Das Abendland geht für ihn trotz aller Unterschiede „in einer riesigen Wanderungskrise aus der Antike hervor“.²⁵ Der Stufenbau der Hochkulturen, den er zeichnet (primäre Hochkulturen, Sekundärkulturen erster und zweiter Stufe), setzt schon an sich eine gewisse Kontinuität bzw. Fortschrittlichkeit voraus.²⁶ Diese wird in erster Linie durch den technisch-wissenschaftlichen Zivilisationsprozess gewährleistet. Sie hat einen instrumentellen Charakter: er liefert die Mittel, die dem Menschen im Kampf ums Dasein notwendig sind. Zweckrationalität ist also sein Handlungsmodus. Der relative Wahrheitsgehalt der in den verschiedenen Hochkulturen gemachten, wissenschaftlich-technischen „Entdeckungen“ verhindert nicht ihren Ewigkeitswert.²⁷ Trotz historisch bedingter Rückschläge in dieser Fortentwicklung schlägt sich der einheitliche, fortschrittliche Zivilisationsprozess subjektiv in einer wachsenden Bewusstseinsaufhellung des Menschen und objektiv in einer fortschreitenden Akkumulation von wissenschaftlichen Erkenntnissen und technischen Errenschaften nieder.

Die Kulturbewegung ist hingegen von einem „protuberanzenartigen Herausbrechen der Produktivität“²⁸ bei Einzelnen gekennzeichnet. Ihre einmal-

22 Ebd., S. 165: „Jede Renaissance [...] führt zu etwas total Anderem als der Erneuerung des kulturellen Griechentums [...] die angebliche Renaissance [ist] in Wirklichkeit Neuschöpfung von etwas anderem [...]“.

23 Ebd., S. 420: „Und der abendländische Westen hat auch das Christentum, sobald er es seit etwa 1000 von innen her erlebte, sofort in streitbares Rittertum und Mönchtum mit Kreuzzugexpansion und ähnlichem umgebogen, was auf der gleichen Linie liegt“.

24 Ebd., S. 120.

25 Ebd., S. 121.

26 Die Kontinuität in der Relativität kommt auch in solchen Sequenzen zum Ausdruck: „[...] der geschichtliche Prozeß als eine Abfolge, ein Nebeneinanderbestehen und ein teilweises Aufeinander-Aufgebautsein verschiedener großer Kulturen [...]“ (AWGA VIII, S. 129).

27 Ebd., S. 163: „Wenn man aber gesagt hat, die ‘Erkenntnisse’“ seien deshalb nur „Symbole der Seele“ der verschiedenen Geschichtskörper, nur für sie gültig und es gebe z. B. eine abendländische-faustische, eine arabisch-magische und eine antik-apolinische Mathematik mit je begrenztem Anwendungs- und Wahrheitsgehalt für diese Körper, oder wenn man diese Konsequenz wenigstens angedeutet hat, so verkennt man die Sache. Die Herausbildung der euklidischen Geometrie mag [...] Resultat der apollinischen Seele des Griechentums gewesen [...] sein. Ihr Wahrheits- und Erkenntnisgehalt ist im menschlichen Sinn ewig, d.h. für alle Menschen allgemein gültig und notwendig, in den Grenzen ihrer Axiomatik“.

28 Ebd., S. 168.

gen unzweckmäßigen geistig-seelischen „Schöpfungen“ lassen sich unmöglich in ein linear-progressives Geschichtsschema pressen, wozu die Fortschrittstheorien neigen. Doch besitzen auch diese originellen „Kulturemanationen“ für Weber trotz ihres Ausschließlichkeits- und Einzigartigkeitscharakters²⁹ Wahrheits- und Ewigkeitsgehalt.³⁰ Das heißt, sie lassen sich vermitteln an die Menschen folgender Epochen oder Hochkulturen. Webers Relativität ist eher mit dem des jungen Herder zu vergleichen, von dem er übrigens das Wort „Fortgang“ statt Fortschritt übernimmt: die Erbschaften werden von der empfangenden Kultur ausgelesen und umgeformt bzw. angeeignet.³¹ Sie sind keine direkten Filiationen, aber sie sind möglich und fruchtbar und tragen auf diese Weise zur historischen Kontinuität bei.³² Darüber hinaus darf man ein weiteres Kontinuitätselement nicht außer Acht lassen: In der „Konstellation“ wird die Kultur auch von den anderen Sphären beeinflusst und muss sich somit auch als Reaktion darauf an ihre Entwicklung anpassen.

Die Art und Weise, wie jede „Lebensaggregation“ ihre politisch-sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse gestaltet, gehört zur Gesellschaft. Auch in dieser Sphäre erkennt Weber eine Relativität der Formen und der Werte. Besonders hier verzeichnet er „typische Formen und Entwicklungsstufen“, für die sich in anderen Geschichtskörpern Entsprechungen und Parallelen finden lassen. Er bemerkt auch Höhenstufen, „die zu einer dauernden Formerstarrung oder zu einer Altersauflösung oder zu einer Weltexpansion zu leiten scheinen“.³³ Feststellungen, die Spenglers kulturmorphologischen Ansichten nahestehen und zeigen, dass der Gesellschaftsprozess im Gegensatz zum Zivilisationsprozess kein weltgeschichtlicher Einheitsprozess ist, sondern nur innerhalb der einzelnen Geschichtskörper zu ermitteln ist.³⁴ Da aber die gesellschaftliche Evolution in der Neuordnung und Neufärbung von allge-

29 Ebd. „Wir haben in der Kulturbewegung der verschiedenen Geschichtskörper tatsächlich die Herausgestaltung von ganz verschiedenen ‚Welten‘ vor uns, die durchaus einzigartig und ausschließlich sind und gänzlich wesensverschieden von dem Ausbau des einheitlichen Kosmos, den der Zivilisationsprozeß hervorbringt.“

30 Ebd., S. 174: „[...] der protuberanzenartige Charakter des Herausspringens großer, Ewigkeitsgehalt besitzender Kulturemanationen, die immer jene gänzliche Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit besitzen, welche die Kulturbewegung in einen so polaren Gegensatz zur Zivilisationsentwicklung stellt.“

31 Ein echt Herderscher Satz: „Der Antritt jeder Hochkultur bezahlt sich mit Rücktritten, Verlusten, die aber schließlich aufgeholt werden und durch andere, weitere Fortschritte kompensiert werden“ (ebd., S. 162).

32 „Das Frankenreich hatte am konsequentesten und fruchtbarsten die Elemente der Antike in sich eingebildet“ (AWGA I, S. 299).

33 Vgl. Eckert (wie Anm. 9), S. 69.

34 Karl Mannheim, ein rebellischer Schüler Alfred Webers, rechnete ihm als Verdienst an, kulturmorphologische Kategorien wie „Aufstieg“/ „Verfall“ sowie Beginn/ Ende in die Soziologie eingeführt zu haben. Vgl. Reinhard Blomer, Intellektuelle im Aufbruch. Karl Mannheim, Alfred Weber, Norbert Elias und die Heidelberger Sozialwissenschaften der Zwischenkriegszeit. München/Wien 1999, S. 190.

meinen Formen (Familie, politische und wirtschaftliche Strukturen) abläuft, ist auch hier die Idee einer gewissen sozialen Kontinuität nicht von der Hand zu weisen. Darüber hinaus steht der Gesellschaftsprozess so sehr unter dem Einfluss des Zivilisationsprozesses, dass er dem gerichteten Prozess der Rationalisierung nicht entzogen ist, so dass sie konvergieren und als zwei Aspekte einer Entwicklung erscheinen. Was die Gesellschaft betrifft, schwankt Weber oft zwischen den Begriffen „Prozess“ oder „Bewegung“. Das Problem ist häufig bei ihm, ob die historische „Konstellation“ nicht ständig die prinzipielle Unterscheidung der drei Lebenssphären in Frage stellt. Auch der technische Fortschritt ist nicht ohne unzweckmäßige, übervitale Kräfte zu denken (z.B. Dynamik der Seele). Im Glauben an die Wirksamkeit geistig-seelischer Faktoren auch im Zivilisationsprozess macht sich der Einfluss Henri Bergsons bemerkbar.

Wichtig ist vor allem: Weber verwirft den naturalistischen Schematismus und Determinismus Spenglers. Die historischen Entwicklungsstufen und -formen lassen sich nicht, wie Spengler es wahrhaben möchte, in eine organisch-einförmige, sich stets und überall wiederholende Abfolge hineinzwängen. Sie sind vielmehr meistens komplex und unvorhersehbar. Daher Webers scharfe Abweisung der Homologie und der Prognose, von denen Spengler reichlich Gebrauch macht.³⁵ Er vertraut immer der Spontaneität und Produktivität „seelisch-geistiger“ Menschen, die als Gegenpol zu dem mehr oder weniger automatischen Fortgang im Zivilisations- und Gesellschaftsprozess immer wieder in der Geschichte Neues schaffen (wie bei Bergson scheint mir die menschliche Freiheit für ihn eben in dieser Fähigkeit zu bestehen).³⁶ Deshalb gibt es schließlich keine Möglichkeit, apriorische allgemeine Gesetze für die Geschichte aufzustellen.

IV. Anthropologie

Die Unterschiede in der Geschichtsschau gehen auf einen Grundunterschied in der Anthropologie zurück. Die Spenglersche historische Diskontinuität paart sich mit einer Konzeption, die die Menschheit als bloße zoologische Größe versteht. *Der Mensch* existiere nicht, er sei nur in der Partikularität einer Kultur zu erfassen. Nach dem Tod der Hochkulturen kämen „biologi-

35 „Man glaube nicht, es solle versucht werden, mit den Beiträgen zur Gegenwartsorientierung ‚Kulturprognosen‘ zu stellen [...]. Die Geschichte als Ganzes hat mit Analogie und Homologie nichts zu tun und sie kann in ihrem wesentlichen Gehalt aus solchen auch weder zusammengesetzt noch begriffen werden“ (AWGA VIII, S. 192 f.).

36 Daher die interessante Frage, die der Satz von Eckert (wie Anm. 9), S. 36, stellt: „Nicht in, bzw. als Gesellschaft, sondern ihr gegenüber existiert dann der Mensch bzw. die Menschheit“. Behält Weber die Eigenschaft des Menschlichen einzelnen Ausnahmemenschen vor?

sche Probleme“ wieder zur Geltung. Auch den Kulturmenschen scheint Spengler, den Thomas Mann „Nietzsches klugen Affen“ nannte,³⁷ auf seinen Willen zur Macht reduzieren zu wollen. In „Der Mensch und die Technik“ bezeichnet er ihn als „erfinderisches Raubtier“. Außerdem glaubt Spengler wie Frobenius, dass die Kultur „über dem Menschen steht“ und seine Freiheit stark einschränkt, wenn sie sie nicht negiert. Der *Untergang* schließt mit einem Seneca-Zitat: „Fata volentem ducunt nolentem trahunt“. Bei Spengler verschwindet die Idee der menschlichen Freiheit hinter der der historischen Notwendigkeit.

Bei Weber ist auch das Menschsein selbstverständlich nicht außerhalb der Zugehörigkeit zu einer Kultur zu denken. Es gibt also die Menschen. Es gibt aber auch über alle Differenzen der Völker und Kulturen hinaus *den* Menschen und *die* Menschheit, und also die Menschlichkeit.³⁸ In der Natur und in der Geschichte sind nicht nur vitale, im Kampf ums Dasein zweckmäßige, sondern auch übervitale geistige Kräfte am Werk.³⁹ Besonders der Mensch ist ein transzendenzbezogenes Wesen, eine Transzendenz, die ihm aus seelischen, der historischen Relativität enthobenen Tiefenschichten zuteilwird. Weber hat sich vom christlichen Glauben seiner Jugend entfernt, bekannte sich aber zu dieser „Philosophie der immanenten Transzendenz“, die an Karl Jaspers „philosophischen Glauben“ und an ihre „Chiffren“ der Transzendenz erinnert. Die „immanente Transzendenz“ ist vornehmlich in der Kulturbewegung erfahrbare, aber „den um Freiheit und Menschlichkeit integrierten dritten Menschen“ der Hochkulturen der Sekundärstufe und besonders der abendländischen, in der Freiheit und Menschlichkeit zu Wesensmerkmalen des Menschen geworden sind, kann man sich schwer ohne diese übervitalen transzendenten Mächte vorstellen, die somit auch Gesellschaft und Zivilisation durchdringen, welche umgekehrt auf die Kultur einwirken.⁴⁰ Wo Spengler nur Andersartigkeit erblickt, sieht Weber in der „Transzendenzdurchflochtenheit des Daseins“, im „Konsensus über das, was erhaben, schön, heilig usw. ist“, den Grund einer universellen „unterirdischen“ Verbundenheit der Menschen.⁴¹ Mit dieser Sicht der Menschheit und des Menschen erweist er sich als ein Erbe des deutschen Idealismus, wenn nicht der Aufklärung.

37 Thomas Mann: *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin 1948, S. 40.

38 Siehe „Was ist der Mensch?“ 1938 (AWGA VIII, S. 446-456).

39 Weber spricht von einer immanenten Transzendenz, die angesichts mancher Erscheinungen der Natur oder der menschlichen Welt (Schönheit, Güte usw.) erfahren werde.

40 Eckert (wie Anm. 9), S. 109, sieht da einen wesentlichen Unterschied zu Spengler, der die Kultur nur als partikuläre einbahnige Selbstentfaltung der Seele darstellt.

41 AWGA VIII, S. 137 f.

V. Die Rationalisierung der Welt

Der Lebensphilosoph Spengler teilt mit Georg Simmel eine tragische Auffassung der Kultur. Hochkulturen sind Vergeistigungsversuche des Lebens. In ihnen ist eine tragische Dialektik am Werke. Der Versuch des Geistes, kulturelle Formen, das heißt „mehr als Leben“ zu produzieren, muss scheitern, weil sich der Geist ab einem gewissen Stadium genug „aufgeklärt“ wähnt, um das Leben nach seinen eigenen abstrakten Gesetzen zu gestalten und sich so von den vitalen Kräften abspaltet, die ihn zu seinem Versuch angetrieben hatten. Der sich so vom Leben trennende Geist entfremdet sich selbst und erstarrt dann in seinen eigenen Produktionen. Die Hochkulturen sind in diesem Sinn ebenso viele Niederlagen. Dieser tragische Übergang (und Ausgang) setzt für Spengler bei der Wende von der Kultur zur Zivilisation ein, die notwendigerweise in jeder Hochkultur stattfindet, wobei die Züge, die Spengler jeder Zivilisation verleiht, weitgehend einer Projektion der Züge unserer von der Aufklärung ausgegangenen modernen Zivilisation entsprechen.

Eine ähnliche tragische Auffassung der Kulturentwicklung klingt auch ab und zu bei Weber an. Auch bei ihm scheint der Grund des Kulturverfalls die Entfernung vom ursprünglichen „kathartischen“, das heißt geistig-seelischen, Impuls zu sein, dem die Kultur ihre Entstehung verdankt: „Es gibt vielmehr nur verschiedene Kulturphysiognomien der verschiedenen Geschichtskörper und -zeiten und in ihnen Aufstiegs-, Abstiegs- und Vollendungsepochen, je nach der Annäherung zu oder der Entfernung von der jeweils verschieden möglichen kathartischen Gestalt der Epoche. Woraus sich ohne weiteres ergibt, daß man z. B. unsere Zeit als eine geradezu ungeheure, vielleicht in der Welt einzigartige tellurische Rebarbarisierungsepoche anzusehen hat, einen Rückfall in fast durchgehenden Naturalismus, in dem fast jede Kathartik verschwindet oder nur als Überrest alter seelisch-geistiger Inkrustationen weiterbesteht. Die äußere Rebarbarisierung ist dabei nur das Korrelat der inneren“.⁴²

Bei beiden Denkern ist die konservative Kulturkritik Ausgangspunkt der Geschichts- und Kulturphilosophie. Beide heben mit Bewunderung die Dynamik und den Drang zur Grenzenlosigkeit der abendländischen Zivilisation hervor, welche von einem dem griechischen Agon ähnlichen Kampfgeist be-seelt sei.⁴³ Weber sieht in den hier entstandenen Spannungen zwischen einem Herrenmentum und der christlichen „Demutsreligion“ die Quel-

42 AWGA VIII, S. 138.

43 AWGA I, S. 381-383, AWGA III, S. 22.

le dieser „Explosivkraft“. ⁴⁴ Aber sie beschreiben und beklagen beide die Übel, zu denen die „Extravertierung“ (so Weber) dieser Zivilisation geführt hat und die die Moderne charakterisieren: Triumph des „Nutzens“, des Erwerbstriebs, Schwinden der desinteressierten „inneren“ Kultur, ⁴⁵ Auflösung der Werte bzw. Nihilismus (Prophet Nietzsche), Aufstieg des Individualismus und Materialismus (Hedonismus), Kulturverfall in der Massengesellschaft, Rationalisierung, Technisierung, Urbanisierung, Bürokratisierung der Welt usw. Die Themen dieser Kulturkritik wurden in der damaligen Soziologie wissenschaftlich erarbeitet: die affektive Gemeinschaft weicht vor der vertraglichen Gesellschaft zurück (Tönnies), der Mensch gerate „in das stahlharte Gehäuse der Hörigkeit“ (Max Weber), werde in der „Mechanisierung der Welt“ (Rathenau), in der „technischen Massenordnung“ (Jaspers) „in der technokratischen Gesamtverapparatur“ (Alfred Weber) funktionalisiert. Kultur (Kunst, Religion, Philosophie) und Zivilisation haben bei Weber und Spengler ungefähr den gleichen Inhalt. Die Kultur spricht die unübertragbare übervitale Sprache der Seele, die Zivilisation kennzeichnet sich durch das Überwiegen der vital-materiellen Besorgnisse und die Produktion übertragbarer Güter. Dieses Bild wurde bei beiden weitgehend von dem Zustand oder besser den Missständen unserer abendländischen Moderne inspiriert.

Alfred Weber, der noch mehr als sein Bruder Max an der Bürokratisierung der Welt in der Moderne litt, war also nicht frei von Kulturpessimismus. Die Unterscheidung, die er zwischen seelisch-geistig und intellektuell-geistig trifft, zeugt schon von einem gewissen Antiintellektualismus. Bei ihm ist das Motiv eines sich selbst entfremdenden, verratenden Geistes nicht abwesend. Er prangert Szientismus und Positivismus des 19. Jahrhunderts an, die zur „Verschüttung der Wesenssphäre des Daseins“ und zum „Überwuchern des äußerlichsten Teils des Zivilisationsprozesses über alles Kulturelle innerhalb der Gesamtgestalt der Daseinsformung“ ⁴⁶ geführt hätten. Die „seelische Schrumpfung“, das „Durchreflektiertwerden des Daseins“, der Durchbruch des theoretischen und praktischen Rationalismus, der auf rein materielle Interessen ausgerichtet ist, sind auch für ihn das Symptom des Kulturverfalls,

44 „Es lässt sich behaupten, dass die dynamische Explosivkraft des Abendlandes sich aus den Spannungen ergeben hat, die eine antihierarchische Demutsreligion, erlebt und rezipiert von aristokratischen Herrenmenschen stets von Neuem in diesen auslösen musste. So wurde der Abendländer seelischer Vertiefter, bohrender Wissenschaftler, Techniker, kapitalistischer Unternehmer, Weltoberer, der dynamischste Mensch“ (Zitiert nach E. Demm, AWGA I, S. 30).

45 AWGA III, S. 393. Auch AWGA VIII, S. 145.

46 AWGA III, S. 319.

ja der „Rebarbarisierung“.⁴⁷ Im Anschluss an die Kapitalismusanalyse seines Bruders Max brandmarkt Alfred Weber den modernen Kapitalismus, der zu dieser Rationalisierung des Lebens und Funktionalisierung des Menschen wesentlich beigetragen habe. Wie sein Bruder Max – und parallel zu Klages – erklärt er die „innerweltliche“ christliche Askese für schuldig an dieser Entzauberung der Welt und Instrumentalisierung des Daseins.⁴⁸ Er bedauert, dass die „hochmütige westliche Zivilisation, die mit ihrer Beherrschung des Daseins durch den Intellekt kein unmittelbares fruchtbares Leben aus den Kräften des Daseins vermitteln kann“, im Zuge ihrer Weltexpansion (ihrer „Globalisierung“) originelle Kulturen zerstöre.⁴⁹ Gleichzeitig plädiert er in der Art von Nietzsche für eine „lebenspositive Religion“, deren Ziel die „Steigerung des Lebens, das Wachsenlassen seiner Kräfte, die Erhöhung seiner Inhalte“⁵⁰ sein soll.

Im Hinblick auf die Rationalisierung der Welt ist es interessant festzustellen, dass Spenglers integraler Relativismus, an dem er zumindest auf der Ebene der Hochkulturen auch in seiner „zweiten Geschichtsphilosophie“ festhielt, ihn daran gehindert hat, die Weltzivilisation als weitere Stufe der Weltgeschichte aufzufassen. Andere Denker wie kurz nach ihm Ernst Jünger im „Arbeiter“, oder später Karl Jaspers oder Arnold Gehlen werden im Erscheinen der technischen Weltzivilisation eine dem Neolithikum vergleichbare historische Schwelle erblicken. Spenglers eigene theoretische Konzepte hätten ihm erlaubt, dieses Phänomen treffend zu erfassen. Ist doch die heutige Globalisierung nichts anderes als eine weltweite Pseudomorphose, die die wirtschaftlichen und technischen Formen des Abendlandes allen verschiedenen Kulturen der Welt aufgedrängt hat. Die Welt pseudomorphose wurde verbreitet und gesteigert durch von Spengler sogenannte „Mondlichtzivilisationen“ wie die japanische oder die chinesische, welche die „Sonnenzivilisation“ des Abendlandes derart „reflektiert“ haben, dass sie zu ihren Rivalen geworden sind. In der relativistisch-agonalen Sicht Spenglers bleibt aber diese Weltzivilisation das Produkt der abendländischen Dynamik und eröffnet kein neues Weltalter. Auf die Dauer, so meint er, können die anderen „farbigen

47 AWGA VIII, S. 145: „[...] dass alle kulturell großen Perioden von wirklichen Ideen und nicht vom Affenspiel der als Interessen demaskierbaren Schattenbilder der Ideen gestaltet worden sind [...]“.

48 Ebd., S. 331: „der moderne Kapitalismus und die generelle rationalistische Versachlichung des Daseins, ein ungeheurer Apparat, der die Menschen in sich aufsaugt, ein breitgelagertes System, in dem die Mittel auf dem Thron der Zwecke sitzen, ein Etwas ohne tieferen Sinn, viel gottloser und schlechter, weil toter und dem Inneren entfremdeter, als die durch eben dieses Christentum entgöttlichte Natur“.

49 AWGA I, S. 118.

50 Ebd., S. 337.

Völker“⁵¹ diese wissenschaftlich-technischen faustischen Errungenschaften nicht aufrechterhalten, weil sie bei ihnen keinem „seelischen“ Bedürfnis entsprechen. Im Kampf der Kulturen gebrauchen sie sie nur, um das früher hegemoniale Abendland niederzuschlagen. In ein paar Jahrhunderten werden unsere Nachfahren die Ruinen dieser brillanten technischen Zivilisation bewundern, wie wir heute die römischen Ruinen bewundern.

Für Weber ist hingegen das Ergebnis des Zivilisationsprozesses „die Bildung eines gesamt menschlichen Zivilisationskosmos, der über der Gesamtmenschheit steht.“⁵² Diese Entwicklung ist nicht rückgängig zu machen und eröffnet ein neues Weltalter, in dem sich die Frage nach dem Schicksal des Menschen noch akuter stellt. In diesem Globalisierungsprozess wächst nämlich die Gefahr seiner Nivellierung und Funktionalisierung.

VI. Praktische Philosophie

Man übersieht sehr oft, dass Spengler den „Untergang“ während des Ersten Weltkriegs als Beitrag zur deutschen Kriegsideologie und in der Perspektive eines deutschen Sieges geschrieben hat. Wie schon sein Biograph Anton Mirko Koktanek richtig erkannte, wiegt bei ihm der nationalistische Macht-optimismus stets den Kulturpessimismus auf. Daher der gar nicht resignativ klingende Schlusssatz seines 1921 veröffentlichten Aufsatzes „Pessimismus?“: „Zu einem Goethe werden wir Deutschen es nicht wieder bringen sondern zu einem Cäsar“.⁵³ Der Untergang des Abendlandes ist für Spengler die Bedingung des Aufstiegs Preußen-Deutschlands zu einem imperium germanicum, das das morphologische Pendant (das „gleichzeitige“ Phänomen) des imperium romanum in der Antike sein soll. Deshalb versucht Spengler seine Landsleute davon zu überzeugen, dass sie aufhören sollen, ein Volk von Dichtern und Denkern zu sein, um die Römer des Abendlandes, das heißt ein imperialistisches Volk von großen Organisatoren, Ingenieuren, Industriellen, Kriegsherren zu werden. Spengler erklärt die Antiquiertheit der Kultur, ihrer Werke und Werte. Es gibt kein Zurück. Die Maxime scheint für ihn zu lauten: Die Kultur ist tot, es lebe die Zivilisation. In einer Art salto mortale bejaht er schließlich das, was der Kulturkritiker in ihm als Quelle des Untergangs beschrieben hatte: die freilich preußisch-sozialistisch disziplinierte bzw. funktionalisierte Masse, die militärisch-rationale Organisation und die damit verbundene Technik. Bei gleichzeitiger Ablehnung der norma-

51 Spengler rechnet die Russen zu den „farbigen Völkern“. Die Bezeichnung hat also im Prinzip keine rassistische Konnotation. Man kann aber denken, dass sie Anfang der dreißiger Jahre recht unglücklich und dubios gewirkt haben mag.

52 AWGA VIII, S. 164.

53 Spengler: Reden (wie Anm. 8).

tiven emanzipatorischen Moderne bejaht er also die instrumentale Moderne, weil sie Macht verspricht. Und Macht ist das einzige, was im modernen Nihilismus übrig bleibt, also der nackte Kampf ums Überleben. Weil er sich mit diesem Nihilismus abfindet, hat ihn Thomas Mann einen „Defätisten der Humanität“ genannt.⁵⁴ Spengler schmückt mit dem heldischen Ausdruck „tapfere Skepsis“ (seine Version des „heroischen Realismus“) diese realistische Haltung, zu der er die Deutschen anregen will. Thomas Mann hat sein Verhalten am besten charakterisiert:

„Eine so grausame Selbstüberwindung und Selbstverneinung scheint der kalt-heroische Denker sich zuzumuten. Ein heimlicher Konservativer, scheint er, der Kulturmensch, verdrehterweise die Zivilisation zu bejahen; allein, das ist nur der Anschein eines Anscheines, eine doppelte Vexation, denn er bejaht sie wirklich, nicht nur mit seinem Wort, dem etwa sein Wesen widerstrebte, sondern auch mit seinem Wesen.“⁵⁵

Die Erfahrung der sowohl braunen als auch schwarzen und roten Totalitarismen des 20. Jahrhunderts sowie der Verbrechen gegen die Menschlichkeit im Zweiten Weltkrieg steigerten Webers Sorge um die Funktionalisierung des Menschen und die damit verbundene Heraufkunft des Nihilismus.⁵⁶ Eberhard Demm stellt Webers Position treffend dar: „Am meisten beunruhigte Weber die Entstehung eines neuen Menschentyps, des „vierten Menschen“, wie er ihn nannte, eines völlig angepassten und manipulierbaren Wesens, das als Bürokrat im totalitären Regime blindlings selbst die unmenschlichsten Befehle seiner Vorgesetzten befolgt, aber auch als Manager in wirtschaftlichen Großorganisationen den Arbeitsprozess enthumanisiert und die Umwelt zerstört. Deshalb definierte er in seinem ersten Aufsatz nach dem Krieg als die wichtigste Aufgabe des neuen Deutschland die Umwandlung des deutschen Massenmenschen aus einem geduldig gehorsamen Massentier in einen Typus der Zusammenordnung charakterlich selbstständiger, aufrechter, selbstbewusster, auf ihre Freiheitsrechte eifersüchtiger Menschen. Nur politisch bewusste Staatsbürger mit „antiautoritärem“ Engagement – das spätere Modewort hat Weber bereits 1949 verwandt – könnten verhindern, dass Staat und Bürokratie wieder die Freiheit des Individuums antasten oder sich gar von neuem totalitäre Strukturen entwickeln würden.“⁵⁷

54 Thomas Mann: Über die Lehre Spenglers. In: Ders.: Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie. Frankfurt am Main 1968, S. 225.

55 Ebd., S. 228.

56 Dies hatte er schon in einem in der „Neuen Rundschau“ erschienenen Aufsatz aus dem Jahre 1910 „Der Beamte“ beschrieben. Nach Demm hatte dieser Aufsatz eine große Resonanz und beeinflusste sogar Franz Kafka (AWGA I, S. 16). Aber die Funktionalisierung des Menschen wurde schon von Schiller in dem 6. Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen befürchtet und denunziert!

57 AWGA I, S. 20.

1946 veröffentlichte Weber „Abschied von der bisherigen Geschichte“, in dem er sich fragt, ob die bisherige Geschichte der Hochkulturen, die, wie schon gesagt, vom Erscheinen und allmählichen Durchbruch eines um Freiheit und Menschlichkeit besorgten Menschentyps charakterisiert war, nicht zu Ende gegangen sei, um einem vom funktionalisierten „vierten“ Menschen geprägten neuen Weltalter Platz zu machen. 1950 ergänzte er seine 1935 erschienene „Kulturgeschichte als Kultursoziologie“ mit einem „Zur Gegenwartslage. Kommt der vierte Mensch?“ betitelten letzten Kapitel, bevor er zwei Jahre später in „Der dritte oder der vierte Mensch“ noch einmal auf diese für ihn zentrale Problematik zurückkam. Interessant ist dabei festzustellen, dass Weber hier die Geschichte anthropologisch, das heißt sie als eine Abfolge von geschichtlich fixierten Menschentypen erfasst. Im Grunde hatte Spengler schon eine ähnliche Einteilung der Weltgeschichte (der antike, chinesische, ägyptische, faustische Mensch usw.) vorgenommen, die schließlich in der Akzeptanz der instrumentalen nihilistischen Moderne endete. Diese typologische Geschichtsschau finden wir wieder bei Ernst Jünger mit dem „Arbeiter“ (1932) und bei Ernst Niekisch mit „Die dritte imperiale Figur“ (1935). Bei ihnen wird die Heraufkunft des funktionalisierten „Arbeiters“ als dominierende Gestalt einer heroischen neuen Zeit begrüßt, die zu Zwecken der imperialistischen Machtsteigerung die Figur des verhassten, auf sein kleinliches materielles Wohl erpichten Bourgeois endgültig austicht. Weber erblickt aber in dieser Perspektive die größte Gefahr für unsere Kultur.

Weber ist zwar kein naiver Optimist. Wie Walter Benjamin in seinen „Thesen über die Geschichte“ stellt er den „Bankrott“ der bisherigen Geschichte fest.⁵⁸ Aber er ist kein „Defätist der Humanität“ und will für die Rettung der von der nihilistischen Rationalisierung der Welt gefährdeten menschlichen Freiheit kämpfen. Das Bewusstsein, dass der Mensch von Natur aus zu Freiheit und Gleichberechtigung bestimmt ist, hat sich vorzüglich im Abendland seit der Aufklärung durchgesetzt.⁵⁹ Die abendländische Geschichte ist gekennzeichnet vom Gegensatz zwischen einer wachsenden „Gesamtverapparatur“ des Daseins (Bürokratisierung/Technisierung), die die menschliche Freiheit erstickt, und dem wachsenden Bedürfnis, die freiheitliche Bestimmung des Menschen umzusetzen. Die zentrale Frage lautet also für Weber: „[...] soll die Menschheit ihre im Laufe der Geschichte schwer errungene Freiheit am Ende an einen von ihr selbst geschaffenen Kerker verlieren, so wie sie ehemals ihre barbarische Ungebundenheit an eine ihr Dasein leitende und tragende Hierokratie hingab“?⁶⁰

58 AWGA III, S. 386.

59 Ebd., S. 279: „[...] den Menschen als ein von Natur zu Freiheit und Gleichberechtigung bestimmtes Wesen zu begreifen“.

60 AWGA VIII, S. 501 („Bürokratie und Freiheit“, 1946).

VII. Politik

Die „Führerdemokratie“ des Weimarer „Vernunftrepublikaners“ Weber zeugt von einem typisch bildungsbürgerlichen Misstrauen gegen die Massen, das Spengler teilt. In der Rolle, die er außerdem den „Herrenmenschen“ in der Entstehung der Hochkulturen zuschreibt,⁶¹ zeigt sich auch – wahrscheinlich im Anklang an Nietzsche – die Faszination, die die charismatischen Persönlichkeiten auf die damaligen geistesaristokratisch eingestellten Mandarine ausübten. Für den von der Jugendbewegung geprägten Weber ist Führen und Geführtwerden eine Grundtatsache der menschlichen Psyche und somit der Politik.⁶² Er glaubt, dass kein politisches Großgebilde ohne hierarchische Führung funktionieren kann. Er stellt aber fest, dass der moderne demokratische Gedanke mit „der gleichen Notwendigkeit wie die Aufhellung des Bewusstseins selbst fortschreitet und die Massen ergreift“.⁶³ Das wesentliche Problem der Demokratie besteht also darin, diese Grundform des Führens und Geführtwerdens zu integrieren, sie „in die Welt der Selbstbestimmung und der Gleichheit der Rechte aller [...] zu stellen“.⁶⁴ Diese Integration kann aber nur gelingen, wenn Deutschland sich von jeglicher in den westlichen Ländern vorherrschenden zivilisatorisch-rationalen, rein vertraglichen Auffassung der Demokratie abwendet, die mit ihren Abstimmungsmechanismen zur Bildung eines atomistischen Gesellschaftsgebildes führt und keine richtige Auslese der Führer zulässt. In dieser Hinsicht vertraute Weber dem Parlamentarismus und den Parteienoligarchien so wenig wie Spengler. Immerhin hat das Volk für ihn das Recht, durch Mehrheitsentscheidungen die Staatsmacht regelmäßig zu kontrollieren und ihr, wenn nötig, sein Vertrauen zu entziehen. Somit scheint Weber eher an die Tradition des norddeutschen, vom englischen Modell inspirierten Liberalismus eines Dahlmann als an die süddeutsche, unter französischem Einfluss stehende egalitäre Tradition eines Rotteck anzuknüpfen, die ja die Identität zwischen Führung und Geführten postuliert. Nichtsdestoweniger müssen wir bei ihm, als er 1918 Mitgründer der Deutschen Demokratischen Partei (DDP) wurde, eine Drift zum Linksliberalismus feststellen, die sich, wie wir noch sehen werden, im Laufe der Jahre und der Erfahrungen verstärken wird.

Weber hat sich zwar von den antidemokratischen organischen Theorien der Weimarer Zeit distanziert und selbstverständlich auch mit seiner früheren Hoffnung gebrochen, der monarchische Obrigkeitsstaat könne mit sozialen Maßnahmen den Selbstbestimmungsanspruch der Massen befriedigen.

61 AWGA I, S. 88.

62 Vgl. AWGA VIII, S. 255 („Der produktive Geist“, 1911), AWGA VII, S. 360 („Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland“, 1918/1927).

63 AWGA VII, S. 358.

64 Ebd., S. 360.

Trotzdem bleibt er einem gewissen organologischen Denken treu, das nach dem Zweiten Weltkrieg noch gern in holistischen Ganzheitsbegriffen (Totalanschauung, Totalität des Menschlichen, Totalitätsanschauung des Lebendigen) argumentiert. Ziel ist die Gestaltung einer „neuen Gemeinschaftsform des Lebendigen, „einer neuen Gemeinschaftsform des Daseins“ unter der Leitung geborener Führer, die eben wesensmäßig und nicht „mechanisch“ auszulesen sind. Noch immer fällt den geistigen Menschen (Führern?) die Aufgabe zu, durch „soziale Induktion“⁶⁵ die Massen zu erziehen, sie zu „vermenschlichen“. Ziel dieser Erziehung: die Vertiefung und Ausweitung der „universalisierenden Kräfte in den Menschen von der Bewusstseinsseite her“.⁶⁶ Es gilt, dem den Massen inhärenten Freiheitsstreben zur konkreten Realisierung zu verhelfen. Bei allem bricht noch immer das geistesaristokratische Bildungsideal des deutschen Bürgertums durch.

Das einzige Recht eines Volkes, behauptet Spengler hingegen, ist, gut geführt zu werden. Es gilt für ihn, es weniger zu erziehen, als zu einem gehorsamen Ganzen zu „züchten“. Er fordert die deutsche Jugend auf, sich zum selbstopferungswilligen „Material“ für große Führer zu erziehen. Sein preußischer Sozialismus ist ungeachtet sozialer Akzente besonders hinsichtlich der Erneuerung der Eliten nichts anderes als ein Instrument der totalen Mobilmachung der Nation. Für ihn wie für Nietzsche ist die Demokratie die politische Form des Niedergangs. Sie ist eigentlich nur eine Fassade, hinter der eine Oligarchie von Macht- und Geldmensen regiert. Wie es schon viele vor ihm, Plato, Tocqueville, Burckhardt, Nietzsche behauptet hatten, ist für ihn die Demokratie eine Schule von Tyrannen. Am Ende jeder Zivilisation löst sie sich unvermeidlich auf, um dem Cäsarismus Platz zu machen. Spengler begrüßt aber dessen Erscheinung, weil er die Politik wieder in ihr Recht einsetzt. Gestützt auf den preußischen Sozialismus, ist in seinen Augen der Cäsar am besten geeignet, die imperialen Kämpfe zu führen, die das Ende jeder Zivilisation kennzeichnen. Bei Spengler wird alles unter dem Blickwinkel der Herrschaft oder der Macht gesehen und bewertet. Stets grenzt seine Ideologie an Sozialdarwinismus.

In einer Rezension von Spenglers Buch „Neubau des deutschen Reiches“ (1924) drückte Weber seine tiefe Enttäuschung über „Spengler den Politiker“ aus.⁶⁷ Er unterstrich weiterhin die Verdienste des „Untergangs des Abendlandes“, obwohl der Autor „dabei mit Geschichtsdaten vielfach so willkürlich umsprang wie ein Schachspieler, der den König und den Bauern auf jeden Fleck setzt.“⁶⁸ Angesichts der politischen Stellungnahmen Spenglers fragte er sich aber, „ob man sich mehr für ihn oder für uns Deutsche genieren soll,

65 AWGA III, S. 422.

66 Ebd., S. 419.

67 „Oswald Spengler der Politiker“, AWGA VII, S. 448-452.

68 Ebd., S. 448.

daß einer unserer gegenwärtig geistig einflußreichsten Männer für ganz bestimmte politische Zwecke derart verfährt“.⁶⁹ Spenglers Sorge um die Erziehung einer Elite teilte er zwar. Aber er, der der deutschen Schulreformbewegung nahe stand,⁷⁰ entrüstete sich über die von Spengler empfohlene Verabschiedung der klassischen Bildung zugunsten einer rein praktischen Ausbildung.⁷¹ Er nahm auch Spenglers Angriffe auf den „Steuerbolschewismus“ und das internationale Finanzkapital aufs Korn: Sie kämen eigentlich den Interessen der nationalen Kapitalisten entgegen, denen er diene. Vor allem aber empörte ihn Spenglers antidemokratische Einstellung und die Verleumdungen und Beschimpfungen, die dieser Autor, der beanspruchte, Präzeptor seines Volkes zu sein – und das Zeug dazu hatte! – in dieser Schrift scham- und verantwortungslos an das politische Personal des neuen Regimes adressierte: „Das ist ein Skandal, und es ist traurig.“⁷² Webers Urteil können wir nur bestätigen.

Später, in einem Aufsatz von 1946 „Um das Problem der Macht“, anerkennt Weber die Rolle des Faktors Macht in der Geschichte, namentlich in unserer unter dem Baconischen Motto „Wissen ist Macht“ stehenden abendländischen Hochkultur. Dank ihrer technisch-wissenschaftlichen Errungenschaften hat sie einen phantastischen Grad an Machtpotential erreicht, das die Staaten prompt ihren Zwecken dienlich zu machen wussten.⁷³ Macht ist in Webers Augen eine nicht zu übersehende anthropologische Dimension.⁷⁴ Sie gehört zu den vitalen Kräften, die das menschliche Handeln bestimmen. Er erinnert aber auch an die „aus der geheimen Angst um die Machterweiterung geborene“ Prometheus- und Pandorasage.⁷⁵ Er kritisiert den relativistischen Historismus des 19. Jahrhunderts, der zur Wertauflösung beigetragen und den Rückfall in einen nihilistischen Naturalismus herbeigeführt habe.⁷⁶ Er parallelisiert Nietzsches Gegenüberstellung von Herren- und Sklavenmoral mit dem vom Marxismus dekretierten Klassenantagonismus. Nietzsches Immoralismus, seine Entgegensetzung von Vornehmheit und Menschlichkeit verwirft er energisch.⁷⁷ Er findet vor allem katastrophal, dass seine Lehre

69 Ebd.

70 Er stand mit Gustav Wyneken und Kurt Reiners in Verbindung.

71 AWGA VII, S. 449: „Spengler will Staatsmänner heranziehen, die er allerdings in der bekannten, echt deutschen Art weitgehend mit den Beamten zusammenwirft, die doch etwas ganz anderes sind und sein sollen. Nun, die führenden englischen Staatsmänner, die aus Eton und anderen derartigen Auslaufschulen hervorgegangen sind, werden dort bekanntlich an griechischer Kultur gebildet“.

72 Ebd., S. 452.

73 AWGA VIII, S. 473.

74 Ebd., S. 471: „Macht ist im Gewebe des Daseins einer der stärksten natürlichen Fäden“.

75 Ebd., S. 473.

76 AWGA III, S. 164, 300.

77 Ebd., S. 166: „Aber Vornehmheit und echte Menschlichkeit sind an sich das Gegenteil von Gegensätzen“.

von einem alles regierenden Willen zur Macht ab Ende des 19. Jahrhunderts eine solche Popularisierung bzw. Vulgarisierung erfahren hat. Das nihilistische Verhalten breitete sich dann im deutschen Bildungsbürgertum aus. Nachdem der sogenannte „Kafkasmus“ die Desorientierung des Menschen ausgedrückt hatte, entstand „die kaltschnäuzige Wendung des bewußt pessimistischen Spenglerismus“.⁷⁸ Denkt Weber auch an die Weimarer „konservative Revolution“, wenn er in seiner letzten Schrift in Anspielung auf die zeitgenössischen Militärdiktaturen schreibt: „Die heute sogenannten ‚Konservativen Revolutionen‘, die mit lauter bloßen Faktizitäten operierend über einen unaufhebbar gewordenen Menschheitsanspruch hinweggehen, sind nichts weiter als schlecht verhüllte, letztlich zerstörerische Macht-Partikularisationen“.⁷⁹

Macht ist also für Weber vielleicht nicht, wie für Jacob Burckhardt, das „Böse an sich“, wird es aber, wenn sie sich zum Lebenssinn (das heißt zur Machtbesessenheit) auswächst. Deshalb verurteilt er solche Denker wie Macchiavelli oder Heinrich von Treitschke (im geringeren Grade auch Leopold von Ranke), die Politik auf Machtpolitik reduzieren wollten. Denn sie würden „die Einheit und einheitliche Transzendenzverbundenheit alles menschlichen Fühlens und Handelns“ zerreißen.⁸⁰ Weber verurteilt diese „Libertinage der Macht“, das heißt ihre Abkoppelung von den übervitalen Kräften des Geistes, wie er auch die „Libertinage des Geistes“ kritisiert, das heißt den „praktisch-politischen Absentismus des Geistes“ oder seinen „Narzißmus“.⁸¹

Außerdem betont Weber, dass die Verabsolutierung der Macht kontraproduktiv ist, da der Mensch dann die Macht über die Macht verliert. Die Totalitarismen und Katastrophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass „die Übersteigerung bloßen machtsstaatlichen Handelns zum endgültigen Totengräber des frei rivalisierenden europäischen Machtstaaten-tums“ geworden ist.⁸² Andererseits hat das Machtdenken zur Herstellung einer Atombombe geführt, die die Menschheit der Gefahr der Selbstzerstörung aussetzt.

Deshalb gilt es, eine neue Weltordnung zu schaffen: „Befriedung des Erdkreises, Schaffung einer Organisation für diese Befriedung, aber auch Beachtung und Einfügung von seelisch-geistigen Gewalten, die stark genug, allumfassend genug und innerlich allbefriedend genug sind, um die gesuchte

78 Ebd., S. 304.

79 Ebd., S. 352 f.

80 AWGA VIII, S. 478.

81 AWGA III, S. 300, 303. Ich danke Richard Bräü für seine Erklärungen zu diesen beiden Begriffen.

82 AWGA VIII, S. 478.

Weltordnung über alles Machthandeln hinaus von innen zu tragen“.⁸³ In Webers Augen sind alle Verträge und Machtkompromisse (wir würden heute von Multilateralismus reden) nicht allein fähig, diese Weltordnung zu schaffen, wenn sie sich nicht auf diese „erst durch das Christentum in ihrer Universalität zu allgemeineschichtlicher Wirkung gebrachten seelisch-geistigen Gewalten der Menschlichkeit, der Freiheit, der Menschenwürde.“ stützt.⁸⁴ In dieser Perspektive ist ein starkes Gefühl der Verantwortung bei jedem Einzelnen unerlässlich.

VIII. Schlussfolgerung

Alfred Webers Verdienste sind groß. Aus einer national-liberalen Familie stammend, hat er einen politischen Weg eingeschlagen, der ihn immer mehr als Vorkämpfer der Freiheit profiliert hat. Zunächst überwog noch bei ihm das National-Patriotische. Anfang August 1914 meldete sich der 44-Jährige freiwillig zum Kriegsdienst. 1915 lieferte er in der Broschüre „Gedanken zur deutschen Sendung“⁸⁵ seinen Beitrag zur deutschen Kriegspropaganda. Aber im Krieg plädierte er für die Parlamentarisierung des Regimes. Er gehörte zu den Mitgründern der Deutschen Demokratischen Partei, die den „linken“, liberal-demokratischen Flügel des deutschen Liberalismus vertrat. Der Herzensmonarchist wurde zum Vernunftrepublikaner in der Weimarer Republik, die er dann energisch verteidigte. In seiner Schrift von 1925 „Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa“ dachte er über eine mögliche neue Staatenordnung in Europa nach. Er sah schon ganz klar die Alternative: „In dem großen zusammengebrochenen Gebiet des alten Legitimus ist an die Stelle der früheren Kontrapunktik zwischen Demokratie und Legitimus innerpolitisch eine neue getreten, die zwischen demokratischen Majoritätsprinzipien und ganz bewussten Minoritäts- und Gewalttendenzen, teils proletarischer, teils national-faschistischer Art“.⁸⁶ Die Führerdemokratie, die er vorschlug, „muss das Gefäß technisch-demokratischen Könnens, nationalen Fühlens des europäischen Geistes werden, die Kerntruppe, welche den geistigen Kampf mit der heutigen Militär- und Wirtschaftstheorie aufnimmt.“⁸⁷ Nach der „Machtergreifung“ des Nationalsozialismus, die er anfangs mutig bekämpfte,⁸⁸ musste er in die innere Emigration gehen. Nach dem Zweiten

83 Ebd., S. 479.

84 Ebd.

85 AWGA VII, S. 116-177.

86 Ebd., S. 309.

87 Ebd., S. 345.

88 1933 ließ er die Hakenkreuzfahne von seinem Institut entfernen. Das führte zu Schwierigkeiten mit dem neuen Regime und zu seiner frühzeitigen Emeritierung.

Weltkrieg wurde Weber 1946 mit anderen Heidelberger Professoren wie Karl Jaspers und Dolf Sternberger und dem in Marburg lehrenden Werner Kraus, einer der Gründer der Zeitschrift „Die Wandlung“, die nach der NS-Katastrophe zur geistigen Erneuerung der Deutschen beitragen wollte. Er setzte sich dann entschieden für die Bundesrepublik Deutschland ein, deren Kanzlerdemokratie ihm nur behagen konnte. Seine Drift nach links setzte sich fort. Wegen einer sozialen Sensibilität, die schon in seinen ersten Arbeiten über den Standort der Industrie⁸⁹ und in seinem frühen Engagement in Friedrich Naumanns Nationalsozialem Verein zum Vorschein kam, näherte er sich immer mehr sozialdemokratischen Positionen an. So kann in ein paar Sätzen sein politischer Werdegang zusammengefasst werden.⁹⁰

Weber ist in jeder Hinsicht ein Mann der Mitte und der Synthese. Geschichtsphilosophisch schlägt er einen Mittelweg zwischen Hegel (oder Comte) und Spengler ein, wie Raymond Aron schon bemerkte.⁹¹ Philosophisch ist er ein Gegner des Positivismus und Naturalismus, versucht aber eine Synthese zwischen einem metaphysisch verankerten Idealismus (Neidealismus) und einem naturphilosophisch erlebten Vitalismus (daher seine „erfahrene Transzendenz“). In seiner praktischen Philosophie versucht er, die Treue zu den Ideen des deutschen Idealismus, wenn nicht der Aufklärung, mit der Kritik an den Konsequenzen eines in die Irre gegangenen Rationalismus zu verbinden. Politisch schwankt er zwischen einem sozialen Liberalismus und einem demokratischen Sozialismus. Um die freiheitstötende „Gesamtverapparatur des Daseins“ abzuwehren, lehnt er sowohl den Marxismus als auch den weltkapitalistischen Wirtschaftsliberalismus ab und tritt für einen demokratischen Sozialismus ein:

„Es müßte ein Sozialismus sein, der unter Anerkennung des heute überall unentrinnbaren bürokratischen Daseinsrahmens in diesen Daseinsrahmen zur Rettung der Freiheit überall organisierte Gegenkräfte freier Spontaneität einfügt und nach dieser Konzeption Staat und Gesellschaft beeinflusst.“⁹²

Wir haben schon gesehen, dass Weber die Dynamik des Abendlandes der Spannung zwischen „aristokratischer Herrenhaltung“ und „christlichem Antihierentum“ zuschrieb. Das Abendland „konnte eine Symbiose eingehen einerseits mit den vorkulturellen alten Freiheitsgefühlen und andererseits mit einer tiefer verstehbaren und verstandenen Freiheit, die das Christentum brachte“.⁹³ Diese abendländische Zweipoligkeit, die „zu immer erneuten an-

89 Alfred Weber u. a.: Über den Standort der Industrien. Tübingen 1909.

90 Dieser Werdegang wird ausführlich in den zwei Bänden von Eberhard Demm beschrieben.

91 Raymond Aron: *La Sociologie allemande contemporaine*. Chapitre Alfred Weber, Paris 1935. In „Ursprung und Ziel der Geschichte“ (1949) wird Karl Jaspers eine ähnliche Synthese vorgeschlagen.

92 AWGA VIII, S. 500 („Bürokratie und Freiheit“, 1946).

93 Ebd., S. 492.

deren Synthesen zwischen Herrentum und Antierrentum drängt“, sollte im 20. Jahrhundert ihre Auflösung im Sozialen finden:

„Nicht neues Kriegertum [...] wohl aber eine physische und geistige Stählung zu ritterlicher Haltung im Arbeiten für das Ganze, im Führen und Einssein mit der Masse, eine Synthese von Kollektivismus und Personalismus, die derart die Nation von innen aufbaut. Das scheint der eine neue Weg zu sein. Ritterliche Haltung zwischen den Nationen, die psychische Vorbedingung für den Aufbau von Europa.“⁹⁴

Diese Zeilen wurden kurz vor der nationalsozialistischen „Machtergreifung“ geschrieben. Nach dem Krieg trat Weber wieder als großer Humanist und Antinationalist auf, der an die Solidarität aller Menschen, an die Möglichkeit einer universellen pandemokratischen Bewegung aufgrund der universellen Bewusstseinsaufhellung glaubte. Paradox mag es übrigens erscheinen, dass nun die Sorge um die Originalität der Kulturen zurückgedrängt wird zugunsten einer nivellierenden universellen Bewegung, die vom hauptsächlich intellektuellen Zivilisationsprozess angetrieben wird. Notwendig, um den dritten Menschen zu retten, bleibt aber für Weber die Besinnung auf das Säkular-geistige, Überweltliche, eine Besinnung, die die geistige Elite den noch „unaufgeklärten“ Massen gleichsam einimpfen soll. Frappant ist der Idealismus dieser Lösung, für die das Institutionelle in den Hintergrund tritt, die ständige Bezugnahme auf das rettende Geistige, die zweifellos in die Tradition des sich als Geistesaristokratie verstehenden deutschen Bildungsbürgertums einzuordnen ist.

Was hat uns Alfred Weber heute noch zu sagen?⁹⁵ Wir bekennen uns gern zu seinen politischen Zielen, die noch nicht erreicht sind. Im Äußeren eine friedliche, auf der Kooperation von demokratischen Staatsnationen beruhende Weltordnung, ein geeinigtes Europa, und im Inneren ein sozialer Liberalismus oder ein demokratischer Sozialismus. Darüber hinaus ein freier aber auch verantwortungsvoller Staatsbürger, der nicht im puren Materialismus versinkt. Weber hat am eigenen Leib erfahren, dass der Erfolg der „geistigen Menschen“ im politischen Bereich nur schwer und dürftig sein konnte.⁹⁶ Ist sein elitärer Diskurs, der irgendwie noch den Traum des Philosophenkönigs zum Ausdruck bringt, der heutigen Krisensituation gewachsen, die nach dem Zusammenbruch der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, den Weber nicht mehr erleben konnte, sich doch nicht wirklich gebessert hat? Hilft uns

94 Ebd., S. 421 f. („Zur Krise des europäischen Menschen“, 1932).

95 Das war die zentrale Frage in der Abschlussdiskussion des in Anm. 1 genannten Kolloquiums.

96 Das Problem hat Weber selbst im Aufsatz „Geist und Politik“ aus dem Jahre 1926 theoretisiert! 1918 musste Weber als provisorischer Vorsitzender der DDP nach einem Monat Amtszeit zurücktreten.

Spenglers brutal-zynischer Diskurs nicht besser? Ist die Zeit der großen Kriege vorbei? Hilft uns sein integraler Relativismus nicht besser, die aktuellen Identitätskrisen, wenn nicht den aktuellen Kulturkrieg zu verstehen? Ist sein Begriff der Pseudomorphose nicht geeignet, das Phänomen der Globalisierung zu bezeichnen, die rein äußerlich, technisch-wissenschaftlich und wirtschaftlich erfolgt, aber von der man zweifeln kann, ob sie zu einer pankulturellen, pandemokratischen, jeder Hegemonie baren Einigung der Welt führen kann? Hat die Demokratie nun bewiesen, dass sie schließlich doch keine „Plutokratie“ ist, wie Spengler meinte? Können wir Spenglers Raubtier-Ethik einfach von der Hand weisen, wenn wir die Zerstörung der Umwelt, den raffenden, räuberischen Charakter des internationalen Kapitalismus, die Rebarbarisierung der Sitten, besonders in unseren kosmopolitischen Weltstädten feststellen müssen?

Selbstverständlich hoffe ich, dass wir mit Weber hoffen können. Aber der schon bei Weber vorsichtig gewordene humanistische Optimismus hat vielleicht den Nachteil, dass er uns einschläfern kann. Adorno hat 1950 geschrieben: „Der vergessene Spengler rächt sich, indem er droht, recht zu behalten“.⁹⁷ Spenglers tiefer Pessimismus und Fatalismus, seine Ankündigung des Cäsarismus (das heißt einer illiberalen Demokratie), des Untergangs des Abendlandes, seine Auffassung des Menschen als Raubtier haben zumindest einen Verdienst: uns Angst einzuflößen, damit wir ihm mit Weber unrecht geben. Trotz der Rebarbarisierungssphänomene, die er in der Entwicklung unserer modernen Gesellschaften diagnostizierte, verzweifelte Weber nicht am Menschen. Deshalb sollten wir uns seinem Kampf gegen die Funktionalisierung und Dehumanisierung des Menschen, für seine Würde und individuelle Freiheit und für die Menschlichkeit anschließen.

97 Theodor Wiesengrund Adorno: Spengler nach dem Untergang. In: Ders.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am Main 1976, S. 52.