

Markus Schroer

Moderne Gesellschaft und Individualisierung

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m², weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

Einleitung		5
I	Negative Individualisierung: Vom Verlust der Individualität	9
1.1	Individualisierung und Rationalisierung – Max Weber ...	9
1.1	Einleitung	9
1.2	Wahlverwandtschaften: Von der protestantischen Ethik zum Geist des Kapitalismus	11
1.3	Flüchten oder Standhalten? Webers Persönlichkeitsethik zwischen allopathischen und homöopathischen Therapien	17
1.4	Zukunftsansichten: Vom finsternen Leben im „stahlharten Gehäuse“	21
1.2	Individualisierung in der verwalteten Welt – Max Horkheimer/Theodor W. Adorno	26
2.1	Einleitung	26
2.2	Theorie im Dienste der Emanzipation des Individuums: Die materialistische Grundlage der früheren kritischen Theorie	27
2.3	Aufstieg und Fall des Individuums in der abendländischen Zivilisationsgeschichte: Die „Dialektik der Aufklärung“	29
2.4	Pseudoindividualisierung im Spätkapitalismus: Die funktionale Gesellschaft, die Kulturindustrie und das angepaßte Individuum	33
2.5	Ende oder Rettung der Persönlichkeit? Webers sowie Horkheimers und Adornos Zeitdiagnose im Vergleich	36
1.3	Individualisierung und Disziplinierung – Michel Foucault	42
3.1	Einleitung	42
3.2	Von der Herstellung des Disziplinarindividuums: Foucaults Analytik der Macht	43
3.3	Zur Selbstkonstituierung des Moralsubjekts in der Antike: Foucaults Genealogie der Ethik	52
3.4	Von den Selbsttechniken des Individuums und ihrer politischen Stoßkraft: Foucaults postmodernes Ethos des Widerstands	56
1.4	Erste diachrone Zwischenbilanz: Das gefährdete Individuum bei Weber, Horkheimer/Adorno und Foucault	63

II	Positive Individualisierung: Von der Steigerung der Individualität	68
II.1	Individualisierung und Moral – Emile Durkheim	68
1.1	Einleitung	68
1.2	Von der mechanischen zur organischen Solidarität: Durkheims soziologisches Programm	71
1.3	Gefährdung der sozialen Ordnung durch Anomie: Durkheims Suizidstudie	77
1.4	Berufsverbände als moralische Bindekräfte der funktional differenzierten Gesellschaft: Durkheims kollektive Therapie	82
II.2	Individualisierung und Integration – Talcott Parsons	87
2.1	Einleitung	87
2.2	Der vereinzelt Aktor und die normativen Orientierungsmuster moderner Gesellschaften: Parsons' voluntaristische Handlungstheorie	87
2.3	Werte, Normen und die Entwicklung moderner Gesellschaften: Parsons' strukturfunktionalistische Systemtheorie	92
2.4	Sozialisation und soziale Ordnung: Parsons' Theorie normativer Integration	100
II.3	Individualisierung und Funktionalisierung – Niklas Luhmann	107
3.1	Einleitung	107
3.2	Die Vertreibung aus dem „Paradies“? Der Mensch in der Theorie autopoietischer Systeme	109
3.3	Von der Inklusions- zur Exklusionsindividualität? Zur Lagerung des Individuums in segmentären, stratifikatorischen und funktional differenzierten Gesellschaften	113
3.4	Vom Individuum zum Dividuum? Zur Paradoxie der Individualität	121
II.4	Zweite diachrone Zwischenbilanz: Das gefährliche Individuum bei Durkheim, Parsons und Luhmann	129

III	Ambivalente Individualisierung: Gefahren und Chancen der Individualität	133
III.1	Individualisierung und Differenzierung – Georg Simmel	133
1.1	Einleitung	133
1.2	Gesellschaftliche Differenzierung, Individualisierung und das Prinzip der Wechselwirkung: Simmels soziologisches Programm	135
1.3	Das Geld, die Großstadt und das Individuum: Simmels Zeitdiagnose	140
1.4	Zwei Formen des Individualismus, der Lebensstil und die Mode: Simmels Therapien	144
III.2	Erste synchrone Zwischenbilanz: Das heroische, das anomische und das hybride Individuum bei Weber, Durkheim und Simmel	152
III.3	Individualisierung und Zivilisierung – Norbert Elias	156
3.1	Einleitung	156
3.2	Jenseits von Individualismus und Kollektivismus - Elias' Figurationstheorie	158
3.3	Zur Genese des zivilisierten Individuums: Elias' Zivilisationstheorie	161
3.4	Individualisierung in funktionsteiligen Gesellschaften: Elias' Zeitdiagnose	171
III.4	Zweite synchrone Zwischenbilanz: Das liquidierte, das integrierte und das zivilisierte Individuum bei Horkheimer/Adorno, Parsons und Elias	176
III.5	Individualisierung und reflexive Modernisierung – Ulrich Beck	181
5.1	Einleitung	181
5.2	Auf dem Weg in eine andere Moderne: Von der Industriegesellschaft zur Risikogesellschaft	182
5.3	Das Ende der Großgruppengesellschaft: Individualisierung der Lebenslagen und Lebensläufe ...	187
5.4	Vom Statisten zum Regisseur: Das Individuum als letzte Einheit des Sozialen?.....	193
III.6	Dritte diachrone Zwischenbilanz: Das Risiko- Individuum bei Simmel, Elias und Beck	199
III.7	Dritte synchrone Zwischenbilanz: Das selbstbezogene Individuum bei Foucault, Luhmann und Beck	204

IV	Auf dem Weg in die individualisierte Gesellschaft?	207
V	Literatur	213

Einleitung

Individualisierung, das scheint das Zauberwort unserer Tage zu sein. Spätestens im Verlauf der achtziger Jahre hat es sich eine *key position* in der Gegenwartssoziologie erobert. Zu beinahe allen Bereichen der Soziologie scheint es derzeit den Schlüssel zu liefern. Ob in der soziologischen Theorie, der Gesellschaftstheorie, den Theorien der Moderne und Postmoderne oder in den zahlreichen speziellen Soziologien, der Familiensoziologie, der Jugendsoziologie, der Industrie- und Betriebssoziologie, der Lebenslauf- und Biographieforschung, der Soziologie sozialer Ungleichheit, der Soziologie der Kindheit, der Stadtsoziologie, der Soziologie der Geschlechter usw.: Überall wird man mit dem schillernden Wort „Individualisierung“ konfrontiert. Gewissermaßen als Initialzündung für diese bemerkenswerte Karriere können die zeitgleich erschienenen Arbeiten von Ulrich Beck (1983), Elisabeth Beck-Gernsheim (1983), Josef Mooser (1984) und Werner Fuchs (1983) angesehen werden, die - in verschiedenen Bereichen - übereinstimmend einen starken Trend zur Individualisierung ausmachen.

Aber nicht nur in akademischen Kreisen und universitären Zirkeln hat sich eine breite Individualisierungsdebatte entwickelt, vielmehr ist Individualisierung auch aus der öffentlichen Debatte nicht mehr wegzudenken. Ob in Parteien, Gewerkschaften, Kirchen, Eheberatungsstellen oder Familienministerien, überall grassiert die Rede von der Individualisierung. Der Verweis auf zunehmende Individualisierung muß herhalten, um wachsende Scheidungsraten und Parteienverdrossenheit, Mitgliederschwund in Kirchen und Gewerkschaften, den Anstieg von Singlehaushalten und jugendlichen Rechtsextremismus zu erklären. Je nach Geschmack, so hat man den Eindruck, wird der Begriff Individualisierung *einerseits* verwendet, um einen weit verbreiteten Egoismus oder Hedonismus zu bezeichnen, der solidaritätsstiftende Zusammenhänge zunehmend auflöst und so einen nur an den eigenen Nutzenkalkülen orientierten bzw. einen sich ganz dem Genuß verschreibenden Sozialcharakter hervorbringt. *Andererseits* wird die Herauslösung aus traditionellen Gemeinschaftsformen auch als Befreiung erlebt und beschrieben, werden die Existenzängste der Parteien und Gewerkschaften als Zeichen eines Umbruchs gedeutet, der anderen Formen der Politik und der Interessensvertretung Platz machen könnte, die den einzelnen stärker beteiligen als bisher. Doch wie auch immer der Prozeß der Individualisierung belegt und bewertet wird, einig scheint man sich über einen tiefgreifenden sozialen Wandel zu sein, der den einzelnen aus traditionellen Sozialbeziehungen entläßt. Damit, so die These, gewinne er mehr Freiheit gegenüber seiner Umgebung, den Organisationen und Institutionen; er könne nunmehr eigenständige Entschei-

dungen treffen und erlange insgesamt mehr Autonomie über seinen Lebensverlauf.

Diese Annahme eines *einerseits* beklagten, *andererseits* begrüßten Zuwachses an individueller Freiheit aber widerspricht einer *dritten*, weitverbreiteten Auffassung, die oftmals als genuin soziologische Perspektive ausgegeben wird, in der das Individuum gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen als ohnmächtig erscheint. Nicht von steigender Individualität, sondern vom „Ende des Individuums“ ist hier die Rede. Von dieser Seite wird geltend gemacht, daß es oftmals nur so scheint, als würden die Individuen immer selbständiger in ihren Entscheidungen und Handlungen, in Wahrheit aber sei das Individuum durch übermächtige Systeme und bürokratische Strukturen nahezu vollständig determiniert. Statt autonome Entscheidungen zu treffen, reagiere es nur mehr auf die vorgestanzten Muster einer allmächtig gewordenen Kulturindustrie, um sich am Ende schließlich vollends aufzulösen.

Alle drei Versionen sind keine Erfindungen der aktuellen Individualisierungsdebatte, sondern lassen sich - wie ich im folgenden zeigen möchte - bis hin zu den Klassikern der Soziologie zurückverfolgen. Allerdings verbinde ich damit nicht das Ziel, die gegenwärtig oft monierte Unklarheit des Begriffs durch einen Rückgriff auf die Klassiker zu klären. Die Annahme, dem ungenauen und vielfältigen Begriff der Individualisierung durch den Rückgang zu den Klassikern Präzision und Eindeutigkeit verleihen zu können, scheint mir vielmehr selbst ein klärungsbedürftiges Phänomen zu sein. Ich verspreche mir und dem Leser von der Berücksichtigung der Klassiker keineswegs eine Überwindung der gegenwärtigen Unübersichtlichkeit. Ziel der Arbeit ist es nicht, der gegenwärtigen Individualisierungstheorie eine Lektion zu erteilen, indem gezeigt wird: *Hättet ihr bloß Eure Klassiker besser studiert, wäre uns manch Mißverständnis erspart geblieben!* So trivial und schulmeisterlich soll es auf den nächsten Seiten nicht zugehen. Was vielmehr gezeigt werden soll, ist, daß die vielfältigen Deutungen der Individualisierung eine Geschichte haben. Ein Blick auf Simmel, Weber und Durkheim zeigt, daß Individualisierung stets ein vieldeutiger Begriff war. Auch wenn man weiter zurückginge, dürfte es sich ähnlich verhalten. Meine in der vorliegenden Arbeit entfaltete These ist, daß sich drei Hauptstränge in der Diskussion um Individualisierung unterscheiden lassen, die sich - angefangen bei der Soziologie um die Jahrhundertwende - bis in die Gegenwart hinein fortspinnen lassen. Da gibt es zunächst die Traditionslinie, die sich von Weber über Adorno bis zu Foucault verfolgen läßt. In dieser Perspektive wird - bei allen Differenzen im einzelnen - argumentiert, daß das Individuum bedroht, seine (Bewegungs-)Freiheit in Gefahr ist. Das Individuum erscheint als manipulierbares Rädchen im Getriebe, kaum zu eigenständigen Handlungen und Entscheidungen in der Lage, weil es unter die Räder der Bürokratie gerät, von der verwalteten Welt auf eine Nummer reduziert oder durch immer präzisere Disziplinierungs- und Überwachungsmethoden zu einem Disziplinarindividuum geformt wird. Auffällig ist, daß in allen drei Versionen einer solchen rabenschwarzen Zeitdiagnose nach Auswegen,

Fluchtlinien und zum Teil utopisch überhöhten Ausbruchsversuchen gefahndet wird. Ich mache in der vorliegenden Arbeit den Vorschlag, diese Argumentation unter dem Namen *negative Individualisierung* zu führen. Im Mittelpunkt dieser Argumentationslinie steht das *gefährdete Individuum*.

Eine sich von dieser Argumentation diametral unterscheidende zweite Linie ist mit den Theorien von Emile Durkheim, Talcott Parsons und Niklas Luhmann verbunden. In ihrer differenzierungstheoretischen Argumentation wird ein ehemals stark an gesellschaftliche Vorgaben gebundenes Individuum im Laufe des Modernisierungsprozesses aus traditionellen Bindungen befreit und auf sich selbst gestellt. Die funktional differenzierte Gesellschaft ermöglicht ihrer Auffassung nach sowohl persönliche und intime als auch unpersönliche Sozialbeziehungen in einem vorher nicht bekannten Ausmaß. In ihrer Perspektive wird das Individuum nicht immer enger an die gesellschaftliche Institutionen gebunden, die es förmlich zu erdrücken drohen. Ganz im Gegensatz zu einer solchen Perspektive lautet hier die These, daß die Bindung der Individuen an soziale Systeme zunehmend lockerer wird. Die Gesellschaft muß deshalb immer stärkere Anstrengungen unternehmen, um die Individuen überhaupt noch zu erreichen und zu bestimmtem Verhalten zu motivieren. Insofern ist in dieser Perspektive entschieden von einer *positiven Individualisierung* die Rede. Gleichzeitig findet man jedoch auch die Thematisierung der Gefahr einer *Hyperindividualisierung*, die Gefahr einer überzogenen Freisetzung der Individuen, die zu anomischen Krisenzuständen führt und eine Bedrohung der sozialen Ordnung darstellt. Deshalb spreche ich in dieser Linie vom *gefährlichen Individuum*. Vom *gefährdeten Individuum* ist dagegen - insbesondere bei Durkheim und Parsons - kaum die Rede. Stärker steht die Gefährdung des gesellschaftlichen Ganzen bzw. der sozialen Ordnung im Mittelpunkt. Diese Argumentation nimmt zwar von Durkheim über Parsons bis Luhmann deutlich ab, ist aber durchaus in allen drei Theorien anzutreffen.

Eine dritte Argumentationslinie, die ich mit den Namen Georg Simmel, Norbert Elias und Ulrich Beck verbinde, stellt Individualisierung als einen in sich ambivalenten und widersprüchlichen Prozeß vor. D.h. konkret, daß nicht nur die *Folgen* der Individualisierung ambivalent sind, sondern der Individualisierungsprozeß selbst. Simmel, Elias und Beck stimmen darin überein, daß Individualisierung weder nur als bloße *Pseudoindividualisierung* zu verstehen ist, wie es die Diagnosen von Weber, Adorno/Horkheimer und (zunächst) Foucault nahelegen, noch gleich als besorgniserregende *Hyperindividualisierung* apostrophiert werden muß, wie es bei Durkheim, Parsons und (zum Teil) Luhmann geschieht. Ihre Perspektive ist weder die eines in seiner Bewegungsfreiheit und Entscheidungsautonomie durch Bürokratisierung, Ökonomisierung und Disziplinierung *gefährdeten Individuums* noch die eines *gefährlichen Individuums*, das, wenn es nicht frühzeitig und beständig domestiziert wird, eine Gefahr für die soziale Ordnung darstellt. Ihre Argumentation ist vielmehr die eines *Weder-noch* bzw. eines *Sowohl-als-auch*. *Weder* läßt sich Individualisierung rundweg bestreiten, *noch* bedeutet Individualisierung eine Gefahr, der

man nur mit einer stärkeren Kontrolle der Individuen Herr zu werden vermöchte. Freilich kann Individualisierung *sowohl* Gefährdungen des Individuums mit sich bringen - etwa durch Disziplinierungs- Uniformierungs- und Standardisierungsprozesse -, *als auch* zur Gefährdung des sozialen Zusammenhalts - etwa durch Atomisierungsprozesse, Solidaritätsschwund und Orientierungslosigkeit - führen. Allerdings verdichten sich diese von Simmel, Elias und Beck durchaus thematisierten Phänomene bei ihnen nicht zu einer Diagnose, die sich nur für jeweils eine dieser Tendenzen sensibel zeigt. Sie verstehen Individualisierung vielmehr als einen Prozeß, der zu komplex, vieldeutig und ambivalent ist, um ihn ausschließlich als Atomisierungs- oder Disziplinierungsvorgang zu interpretieren. Aus diesen Gründen wird die von Simmel über Elias bis Beck reichende Argumentationslinie unter dem Namen *ambivalente Individualisierung* geführt. Das von ihnen thematisierte Individuum wird als *Risiko-Individuum* bezeichnet, da dem Individuum einerseits *Chancen* zur selbstbestimmten Lebensführung und individuellen Besonderung zugesprochen, andererseits aber auch *Gefahren* der Zerstörung individueller Freiräume durch Standardisierungsprozesse thematisiert werden.

Auf der Basis dieser drei verschiedenen Argumentationslinien soll die gegenwärtige Individualisierungsdiskussion auf eine breitere theoretische Grundlage gestellt werden. In folgendem Schaubild läßt sich die Argumentation und der Aufbau der vorliegenden Arbeit veranschaulichen:

Negative Individualisierung	WEBER Das heroische Individuum	HORKH./ ADORNO Das liquidierte Individuum	FOUCAULT Das disziplinierte Individuum	Diachrone Achse 1: Das gefährdete Individuum
Positive Individualisierung	DURKHEIM Das anomische Individuum	PARSONS Das integrierte Individuum	LUHMANN Das funktionale Individuum	Diachrone Achse 2: Das gefährliche Individuum
Ambivalente Individualisierung	SIMMEL Das geteilte Individuum	ELIAS Das zivilisierte Individuum	BECK Das flexible Individuum	Diachrone Achse 3: Das Risiko-Individuum

I.1 Individualisierung und Rationalisierung - Max Weber

1.1 Einleitung

Abgesehen von einigen frühen Arbeiten hat Weber uns eine zutiefst pessimistische Diagnose über das Leben im 20. Jahrhundert hinterlassen. Seine Prognosen für die Zukunft waren alles andere als rosig. In seiner berühmten Rede „Politik als Beruf“ aus dem Jahre 1919 (Weber 1988d: 559ff.) erklärt er: „Nicht das Blühen des Sommers liegt vor uns, sondern zunächst eine Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte.“ (Ebd.: 559) In seiner ebenso berühmten Rede „Wissenschaft als Beruf“ (Weber 1988b: 582ff.) aus dem gleichen Jahr zeigt er auf, daß die Wissenschaften an dieser trüben Aussicht keineswegs unschuldig sind. Sie haben dazu beigetragen, die Religion als sinnstiftende Instanz vom Sockel zu stoßen, ohne selbst an diese Stelle treten zu können. Sie vermitteln alles andere als Sicherheit hinsichtlich der Frage nach dem Sinn des Lebens, sondern verstärken eher noch das Gefühl der Unsicherheit und Sinnlosigkeit, das sich in der modernen Gesellschaft ohnehin zunehmend ausbreitet. Jedenfalls vermögen sie keine verbindlichen Aussagen über den Sinn der Welt mehr zu vermitteln, wie es die verschiedenen Religionen immerhin noch vermochten (vgl. Weber 1988b: 597f.). Die Wissenschaften wissen dem einzelnen keine Richtung anzugeben, nach welchen Maximen er nunmehr sein Handeln ausrichten soll. Andererseits jedoch hat die Wissenschaft mitgeholfen, die Tyrannei eines verordneten Glaubenssystems abzuschaffen, und damit den einzelnen aus einem Zwangsverhältnis befreit. Sie bietet auch die Chance zur individuellen Autonomie, hält sie doch immerhin „zum selbständigen Denken“ (ebd.: 587) an. Das ist nur *ein* Beispiel für die durchgehend paradoxe Lage, in die Weber die Bewohner der Moderne gestellt sieht.

In diese Lage sind wir durch den Rationalisierungsprozeß geraten, der für Weber den entscheidenden Motor auf dem Weg in die Moderne darstellt. Die Rationalisierung hat zur „Entzauberung der Welt“, zur Intellektualisierung und zur rationalen Beherrschung aller natürlichen Prozesse geführt. Sie hat ganz neue Freiheiten auf den Weg gebracht, aber auch bei der Errichtung neuer Herrschaftszustände mitgeholfen. Rationalisierung ist in Webers Augen somit letztlich eine recht fragwürdige Errungenschaft der Moderne, ein durchaus zweischneidiger Prozeß, der sowohl begrüßenswerte Entwicklungen als auch beklagenswerte Zustände mit sich gebracht hat.

Vor einem naiv optimistischen Fortschrittsglauben bewahrt Weber schon allein seine Einsicht in die höchst ambivalenten Folgen des Rationalisierungsprozesses. Rationale Durchdringung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält, bedeutet für Weber keineswegs eine gegenüber den magischen und mythischen Weltbildern evolutionär überlegene Kenntnis der Lebensbedingun-

gen. Vielmehr betont Weber in seinen Studien ausdrücklich die Einsicht, daß sich mit der Rationalisierung der *Glaube* an die Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit der Welt herausgebildet hat. Nicht, daß man mit dem von den Wissenschaften bereitgestellten Wissen die Welt *tatsächlich* beherrschen könne, ist seine These (vgl. Weber 1988b: 594). Vielmehr kommt es Weber darauf an zu zeigen, daß sich der „Glaube daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte [...], daß man [...] alle Dinge - im Prinzip - durch Berechnen beherrschen könnte“ (ebd.); durchgesetzt hat. *Entzauberung der Welt* meint also nicht den endgültigen Sieg des Rationalismus über alle geheimnisvollen, mythischen und unberechenbaren Mächte, sondern den Glauben an ihre *grundsätzlich mögliche* Beherrschbarkeit.

Für die *Individualisierung* des einzelnen freilich hat die Rationalisierung religiöser Weltbilder eine wichtige Schrittmacherfunktion: Das Individuum wird aus den rituellen und gewohnheitsgeprägten Lebenswelten herausgelöst und zunehmend gezwungen, Sinn- und Existenzfragen selbst beantworten zu müssen.

In seinem gesamten Werk versucht Weber eine Antwort auf die Frage zu geben, warum sich gerade in der westlichen Hemisphäre die entzauberte, durch-rationalisierte Welt entwickelt hat, und nicht etwa im Orient. Obwohl es auch in anderen Ländern vergleichbare Entwicklungen gegeben hat, ist es doch trotzdem nur in der westlichen Welt zur Durchsetzung der Rationalisierung in allen Lebensbereichen - und nicht etwa nur im ökonomischen Bereich - gekommen. Während in den früheren, religiös geprägten Stadien alle Bereiche des Lebens gleichsam konzentrisch um Gott herum angeordnet waren, bricht mit dem Anbruch der Moderne diese sinnstiftende Mitte zunächst ersatzlos weg. Nunmehr muß jeder einzelne für sich seinem Leben einen Sinn geben, da er ihm von keiner übergeordneten Instanz mehr vorgegeben wird. Den abnehmenden Einfluß der Religion auf die Lebensführung der Individuen deutet Weber dabei einerseits als drohenden Sinn- und Orientierungsverlust, da er es keineswegs für ausgemacht hält, daß für die Religion als Sinnstiftungsinstanz ein funktionales Äquivalent auf den Plan tritt. Andererseits aber liest er den Machtverlust der Religion auch als Wegfall eines reglementierenden Zwanges, ja als Zugewinn individueller Freiheit. Nur aus dieser ambivalenten Lesart des Säkularisierungs- bzw. Modernisierungsprozesses heraus wird Webers These vom gleichzeitig drohenden Freiheitsverlust verständlich, der den gewonnenen Handlungsspielraum der Individuen zu konterkarieren droht. Denn es gibt genügend Anwärter auf die lange Zeit hindurch von der Religion eingenommene Rolle des Sinn- und Sicherheitsspenders, die dem einzelnen vorschreiben wollen, wie er zu leben hat. Besonders mächtig ist dabei die kapitalistische Wirtschaftsordnung, die zur Rationalisierung und Bürokratisierung aller Lebensbereiche sowie zur Disziplinierung und Domestizierung des Individuums beiträgt. Weber kämpft gewissermaßen an zwei Fronten, wenn er in seinen Schriften und Vorträgen sowohl vor der drohenden Gefahr des Freiheitsverlusts als auch vor den Gefahren des Sinnverlusts warnt. Während er seine Diagnose der Sinn- und Orientierungskrise aus dem - mit Simmel und Durkheim gemeinsam gesehenen - Differenzierungsprozeß ableitet, der den einzelnen vor eine immer

größere Auswahl von divergenten Wertsphären, Lebensordnungen und Orientierungsmöglichkeiten stellt, gewinnt er die Diagnose des Freiheitsverlusts aus seiner These der Rationalisierung aller Lebensbereiche, was zu einer immer stärkeren Uniformierung, Disziplinierung und Standardisierung führt.¹

Ich werde diese Argumentation Webers im folgenden in erster Linie anhand seiner religionssoziologischen Schriften nachzeichnen. Zwar ist die insbesondere aus der Analyse der Protestantischen Ethik entwickelte These der zunehmenden Rationalisierung, Bürokratisierung und Disziplinierung aller zwischenmenschlichen Beziehungen im Zusammenhang mit parallel verlaufenden Entwicklungen in Politik, Wirtschaft, Recht, Musik usw. zu sehen, denen sich Weber in seinem breit gefächerten Werk ebenfalls zugewandt hat. Doch hinter all diesen verschiedenen Untersuchungen steht die *eine* Fragestellung Webers, warum und wie sich gerade in der westlichen Welt jene durchrationalisierte, kapitalistische Gesellschaft entwickeln konnte, und welche Folgen dies für die Lebensführung der Menschen mit sich gebracht hat. In Webers Religionssoziologie lassen sich exemplarisch die Hauptgedanken über die Entstehung der rationalen Welt und seine Auswirkungen auf das Leben der Menschen aufzeigen, die in ihr wohnen müssen.

1.2 Wahlverwandtschaften: Von der protestantischen Ethik zum Geist des Kapitalismus

Max Weber widmet sich in seinem berühmten Aufsatz „Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (vgl. Weber 1988a) bekanntlich der Frage, warum es ausschließlich in der westlichen Hemisphäre und nicht auch in anderen Ländern zur Entfaltung der typisch *modernen* kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gekommen ist, obwohl sich eine kapitalistische Wirtschaftsweise in China, Indien und Babylon ebenso herausgebildet hat wie in der okzidentalen Antike und im Mittelalter (vgl. Weber 1972: 378; 1988a: 34). Bei dem Versuch, diese Frage zu beantworten, stößt Weber auf den enormen Einfluß, den religiöse Weltbilder auf diese unterschiedliche Entwicklung gehabt haben. Weber untersucht in seiner Religionssoziologie, wie prägend der Einfluß einzelner Religionen wie Judentum, Hinduismus, Buddhismus usw. auf die Lebensführung des einzelnen Menschen gewesen ist. In diesem Zusammenhang ist immer wieder von der Systematisierung, der Reglementierung und der Kontrolle der Lebensführung die Rede. Weber untersucht die Weltreligionen als „Systeme der Lebensreglementierung“ (Weber 1988a: 237).

Die zentrale Bedingung für die Entwicklung des okzidentalen Kapitalismus, die den genannten anderen Religionen fehlt, macht Weber in der *Lebensführung des Puritaners* aus. Nicht die „Weltanpassung des Konfuzianismus“ und nicht „die

1 Völlig zu Recht weist Breuer (1996a: 321) darauf hin, daß sich Webers Werk nicht auf eine der beiden Thesen reduzieren läßt, wie es in der Sekundärliteratur nicht selten geschieht.

Weltablehnung des Buddhismus“, weder die „Weltwahrung des Islâm“ noch die „Pariahoffnungen [...] des Judentums“ (Weber 1972: 379), sondern allein die methodisch rationale Berufserfüllung, mit der der gleichsam gottverlassene Puritaner sein Heil zu erlangen suchte, schaffte die Voraussetzung für den spezifischen modernen Kapitalismus, der sich ausschließlich in der westlichen Hemisphäre entwickelt hat. Es ist die von den Puritanern praktizierte innerweltliche Askese, die sich jeglichen Genuß versagt und keinerlei Luxus gönnt, die dem Kapitalismus westlicher Prägung zum Erfolg verholfen hat. Zwar waren die asketischen Religionen zunächst auf das Jenseits (hin) ausgerichtet, Askese gleichbedeutend mit einer weltabgewandten Lebensweise, der allein die Mönche in ihren Zellen nachgingen, doch im Zuge der Reformation öffneten sich die Pforten der Klöster, und die innerweltliche Askese begann, „das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken“ (Weber 1988a: 163). Den Weg zur Erlösung über Selbstbeherrschung und asketische Disziplinierung zu suchen, wurde zu einem weit verbreiteten Lebensführungsmodell, das jedem abverlangt wurde, der sich seines Heils gewiß sein wollte: „[...] indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden [...] mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“ (Weber 1988a: 203; vgl. auch ebd.: 163).

Der für das Aufkommen der kapitalistischen Ordnung so entscheidende asketische Lebensstil predigt den Aufschub von Bedürfnisbefriedigung, erteilt dem Streben nach kurzweiligen Vergnügungen eine Absage, geißelt Maßlosigkeit, Prunk und Eitelkeit, wendet sich aber „vor allem gegen eins: das unbefangene Genießen des Daseins und dessen, was es an Freuden zu bieten hat“ (Weber 1988a: 183). Die unter dem Diktat der asketischen Lebensführung lebenden Individuen werden dazu angehalten, all diese womöglich in ihnen aufkommenden Bedürfnisse mit aller Macht zu unterdrücken. Im Mittelpunkt ihres Lebens hat statt dessen die Arbeit zu stehen. Dabei ist jedoch nicht das Ergebnis der Arbeit das Entscheidende, sondern die Tätigkeit an sich. Weder soll die Arbeit der Erfüllung bestimmter Bedürfnisse oder der Befriedigung materieller Interessen dienen, noch sollen die *Früchte* der Arbeit zum Innehalten und Ausruhen veranlassen (vgl. Weber 1988a: 166ff.) oder gar - gleichsam die Todsünde des puritanischen Glaubens - *genossen* werden. Vielmehr wird die Arbeit „zum Selbstzweck des Lebens überhaupt“ (ebd.: 171). Allerdings differenziert Weber genau: Nicht die nur zur Bedarfsdeckung gelegentlich angenommene Arbeit des Tagelöhners ist gemeint, sondern ausschließlich die „rationale Berufsarbeit“ (ebd.: 174). Sie allein stellt für das puritanische Individuum das geeignete Mittel dar, Gottes Gnade zu erlangen. Die Prädestinationslehre des Calvinismus läßt jeden Gläubigen in Ungewißheit darüber, ob er zu den von Gott Auserwählten gehört oder nicht. Obwohl

es niemals Sicherheit in dieser Frage geben kann, empfiehlt der calvinistische Glaube die „rastlose[n], stetige[n], systematische[n], weltliche[n] Berufsarbeit“ (ebd.: 192) als geeignetes Mittel auf dem Weg zur Erlangung des Seelenheils. Nur wer sich unermüdlich anstrengt, wer sich - ohne jemals nachzugeben - seinen Pflichten widmet, hatte zumindest die berechtigte Hoffnung, zu den Auserwählten zu gehören. Auch wenn die verschiedenen Richtungen des Protestantismus im einzelnen recht unterschiedliche Auffassungen bekundeten, so steht für Weber doch als durchschlagende Wirkung der Reformation fest: Sie hat insgesamt zu einer diesseitigeren Ausübung der Religion geführt, in der es nun ganz auf den einzelnen ankommt. Jeder einzelne hat sich nun im Diesseits zu bewähren, ohne auf die Entlastung versprechende kirchlich-sakramentale Einrichtung der Beichte bauen zu können (vgl. Weber 1988a: 94). Eine unmittelbare Folge dieser Lehre in ihrer „pathetischen Unmenschlichkeit“ ist deshalb „ein Gefühl einer unerhörten inneren Vereinsamung des einzelnen Individuums“ (Weber 1988a: 93). Der Mensch war in der Reformationszeit nach Weber dazu verdammt, „seine Straße einsam zu ziehen, einem von Ewigkeit her feststehenden Schicksal entgegen“ (ebd.: 94). Auf diesem Weg konnte ihm niemand beistehen: Kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche und auch kein Gott (vgl. ebd.). Beruflicher Erfolg brachte allenfalls vorübergehende Erleichterung, keineswegs aber Gewißheit darüber, auf dem richtigen Weg zur Erreichung des Seelenheils zu sein, zur Gruppe der Auserwählten zu gehören. Völlig auf sich allein gestellt, klammert sich das Individuum förmlich an die einzig verbleibende Möglichkeit, durch entsagungsvolle Berufsarbeit seinem auf das Jenseits gerichteten Lebensziel Stück für Stück näher zu kommen.

Es ist dieses von den Puritanern geforderte *Ethos der Berufsarbeit*, das gleichsam als *ungeplante Nebenfolge* die Bedingungen für die Errichtung des kapitalistischen „Geistes“ schuf. Das jeglicher Form von Luxus und unbefangenen Genuß feindlich gegenüberstehende Lebensführungsmodell der innerweltlichen puritanischen Askese führte dazu, daß alle erwirtschafteten Gewinne in erster Linie nicht für den Konsum verwendet oder für die Zukunft angespart, sondern reinvestiert werden konnten. Neben der Disziplinierung der Individuen durch die methodische Lebensführung ist dies eine weitere entscheidende, für das Aufkommen des okzidentalen Kapitalismus unverzichtbare Voraussetzung, die anderen Religionen gerade fehlt: „Nicht Keuschheit, wie beim Mönch, aber Ausschaltung aller erotischen ‚Lust‘, nicht Armut, aber Ausschaltung alles rentenziehenden Genießens und der feudalen lebensfrohen Ostentation des Reichtums, nicht die asketische Abtötung des Klosters, aber wache, rational beherrschte Lebensführung und Vermeidung aller Hingabe an die Schönheit der Welt oder die Kunst oder an die eigenen Stimmungen und Gefühle sind die Anforderungen, Disziplinierung und Methodik der Lebensführung das eindeutige Ziel, der ‚Berufsmensch‘ der typische Repräsentant, die rationale Versachlichung und Vergesellschaftung der sozialen Beziehungen die spezifische Folge der okzidentalen und innerweltlichen Askese im Gegensatz zu aller anderen Religiosität der Welt.“ (Weber 1972: 337; vgl. auch Weber 1988a: 530) Der Puritaner, der all diese Tugenden in sich

vereint, kann damit mit Fug und Recht als „Schöpfer des modernen Kapitalismus“ (Mommsen 1974b: 116) angesehen werden.

Doch der mit Hilfe der protestantischen Ethik zum Sieg gelangte Kapitalismus erweist sich als undankbar: Er entledigt sich seines zur Fessel gewordenen religiösen Fundaments, das ihn einst erst auf den Weg gebracht hat (vgl. Weber 1988a: 204). Er bedarf seiner religiösen Wurzeln einfach nicht mehr (länger): Die massenhafte Verbreitung des asketischen Lebensführungsmodells war nicht nur für die Entstehung des Kapitalismus verantwortlich, sondern trug zugleich zur Aufzehrung der religiösen Gehalte der innerweltlichen Askese bei. Die religiös motivierte Lebensführung führte paradoxerweise durch ihre zunehmende Verbreitung ihre Zerstörung selbst herbei (vgl. Weiß 1992: 154)². Seines religiös-ethischen Sinnes entkleidet bleibt vom kapitalistischen Geist jedoch nur das nackte Erwerbsstreben übrig, dem mit „rein agonalen Leidenschaften“ oder mit geradezu sportlichem Eifer (vgl. Weber 1988a: 204) nachgegangen wird. Ohne seine religiöse Grundlage aber droht der einstmals gezähmte, jetzt derart entfesselte Kapitalismus zu einem „stahlharte[n] Gehäuse“ (Weber 1988a: 203) zu mutieren, das eine „unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte“ zu erringen vermag. Einmal losgelassen, wird der Kapitalismus zu einer alles unter sich begrabenden Maschine, die von jedem einzelnen eine ihren Anforderungen gemäße Lebensführung erzwingt und sich damit gleichsam die Individuen selbst erschafft, die sie zum reibungslosen Funktionieren benötigt (vgl. Weber 1988a: 37): kleine willenlose Rädchen im Getriebe, die zu keiner aktiven und selbstbestimmten Lebensgestaltung mehr in der Lage sind, sondern sich den vorherrschenden Bedingungen passiv und still ergeben. Um den Kapitalismus nicht zum alles dominierenden Faktor werden zu lassen und seinen zügellosen Expansionsbestrebungen Einhalt zu gebieten, bedarf es bei Weber ganz offensichtlich der Widerstandskraft der Individuen, die sich den Anforderungen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung nicht gänzlich unterordnen, sondern ihr etwas entgegenhalten können, was die Macht des *stahlharten Gehäuses* auf Distanz zu halten vermag. Doch, so Webers besorgte Frage, woher soll diese bändigende Kraft kommen, wenn die Einflußsphäre der Religion im Schwinden begriffen ist? Aus welchen Ressourcen soll das Individuum schöpfen, wenn es sich an übergeordneten und allgemeinverbindlichen, religiös hergeleiteten Werten nicht mehr orientieren kann?

Der innerweltlichen Askese des puritanischen Individuums kommt gerade deshalb für Weber eine so eminente Bedeutung zu, weil sie gewissermaßen als Bindeglied zwischen der religiös-ethischen und der ökonomischen Sphäre fungiert. Ohne den Kontakt zur Religion gänzlich preiszugeben, kommt die asketische Lebensführung den Rationalisierungsanforderungen der entzauberten modernen Welt nach und hält sie damit gewissermaßen auf Abstand. Wenn sie aber

2 Eine Argumentationsfigur, die in Ulrich Becks Diagnosen deutlich wiederkehrt, wenn dieser etwa den abnehmenden Einfluß der Gewerkschaften und der Wissenschaften nicht etwa auf ein Scheitern, sondern auf eine breite Durchsetzung ihrer Ziele zurückführt. Die *Erste Moderne* wird in seinen Augen insgesamt durch die *Zweite Moderne* nicht durch ihre Mißerfolge, sondern durch ihre konsequenten Erfolge abgelöst. Vgl. dazu ausführlich Kap. III.5.

- wie es in der modernen Gesellschaft den Anschein hat - unter dem Druck des freilich von ihr selbst beförderten Rationalisierungsprozesses ersatzlos wegbricht, können die „kalten Skeletthände[n] rationaler Ordnungen“ (Weber 1988a: 561) sich um so ungehinderter noch auf die letzten verschont gebliebenen Freiräume legen, die dem modernen Individuum geblieben sind. Bei einem Verlust des Prinzips der methodischen Lebensführung droht das Individuum zum wehrlosen Spielball der ausdifferenzierten Wertsphären bzw. Subsysteme zu werden. So droht der Rationalisierungsprozeß, der mit der protestantischen Ethik zur Ausbildung eines individualistischen Menschentypus beigetragen hat, auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung geradezu in sein Gegenteil umzuschlagen und eine Unterjochung des Individuums zu begünstigen.³ Webers Untersuchungen werden von der Frage angetrieben, was wir „dieser Maschinerie entgegenzusetzen [haben], um einen Rest des Menschentums freizuhalten von dieser Parzellierung der Seele, von dieser Alleinherrschaft bürokratischer Lebensideale?“ (Weber 1988c: 414) Doch seine besorgte Frage, wie „es angesichts dieser Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung überhaupt noch möglich“ ist, „irgendwelche Reste einer in irgendeinem Sinne individualistischen Bewegungsfreiheit zu retten“ (Weber 1972: 836; vgl. auch 1988d: 333), paart sich mit einer tiefen Skepsis darüber, ob die Individuen seiner Zeit mit den individuellen Freiheiten überhaupt etwas anfangen können und ob sie ihrer Bedrohung überhaupt gewahr werden. Daß sich das aus den Fesseln religiöser Weltbilder und traditionaler Sozialbeziehungen in die Moderne entlassene Individuum den neuen Anforderungen gegenüber nicht gewachsen zeigt, daß es sich angesichts der durch den „Polytheismus der Werte“ entstandenen Freiheitsspielräume als überfordert erweisen könnte, gilt die ganze Sorge Webers, die sich gerade auch in seinen Ansprachen „Wissenschaft als Beruf“ und „Politik als Beruf“ niedergeschlagen hat. Weber befürchtet, daß das von der Knute der religiös bedingten Schematisierung der *Lebensführung* befreite Individuum gleichsam keine Gelegenheit erhält, sich mit dem erreichten Pluralismus vertraut zu machen, weil an die Stelle der Religion die kapitalistische Wirtschaftsordnung tritt, die das Individuum zum ängstlichen und unselbständigen Rädchen im Getriebe erniedrigen will. Die Herrschaft der Religion ebenso wie die Herrschaft der Ökonomie kann durch eine allzu starke Kontrolle zerstören, worauf es nach Weber gerade ankommt: die subjektiven Antriebe für eine *Lebensführung von innen heraus*. Sie wird durch eine sich allzu rigoristisch in das Leben des einzelnen einmischende Religion ebenso gefährdet wie durch die in jede Faser des Lebens eindringende bürokratisierte Gesellschaftsordnung. Ähnlich wie der Zugriff des verwaltenden Staates und der warenproduzierenden Industrie mit ihren zweckrationalen Orientierungsmustern und rein sachlichen Argumenten auch in intime und familiäre Beziehungen einzudringen versucht wie „Kolonialherren in eine Stammesgesellschaft“ (Habermas 1988b: 522), so konnte auch eine allzu starke, „kirchenpolizeiliche Kontrolle des Lebens des einzelnen“ (Weber

3 Mit anderen Worten: Der Rationalisierungsprozeß ist zwar „eine Bewegung hin zur Individuierung, aber sie schafft nur die Voraussetzungen für Individuierung, nicht die Individuierung als solche.“ (Alexander 1993: 74)

1988a: 161) ein „bestimmtes äußeres Verhalten“ zwar erzwingen, dadurch aber „unter Umständen die subjektiven Antriebe zur methodischen Lebensführung“ (ebd.: 162) lähmen. Zwar kann also mit polizeilicher Gewalt und Zwang eine methodische Lebensführung durchgesetzt werden, die wichtigste Quelle für den „Geist“ des Kapitalismus wird dadurch jedoch zum Versiegen gebracht: Die selbstverordnete, aus subjektiven Antrieben heraus angestrebte methodische Lebensführung.

Ohne die in den Subjekten verankerte *Motivation* zur asketischen Disziplinierung geht es also nicht. Der Erfolg stellt sich nur ein, wenn ein gehöriges Maß an Freiwilligkeit gewahrt bleibt. Nur die freiwillige Unterwerfung der Subjekte unter die Prinzipien einer methodischen Lebensführung ist in der Lage gewesen, dem okzidental Kapitalismus den Weg zu ebnen. Doch die sich mit seinem Sieg zunehmend entfaltende Bürokratisierung des Lebens scheint die Religion als System der Lebensreglementierung abzulösen, und es droht die nämliche Gefahr: Wenn die bürokratischen und organisatorischen Strukturen zu stark werden, verhindern sie die Eigenständigkeit des Individuums und machen es zunehmend abhängig von diesen Ordnungen, lassen es völlig hilflos werden, wenn diese Ordnungen zerbrechen. Bürokratisierung begünstigt die Entwicklung von Individuen, „die nervös und feige werden, wenn diese Ordnung einen Augenblick wankt, und hilflos, wenn sie aus ihrer ausschließlichen Angepaßtheit an diese Ordnung herausgerissen werden.“ (Weber 1988c: 414)⁴ Die Verhärtung der Verhältnisse führt, wenn man so will, zur Verweichlichung der Individuen (vgl. Heins 1990: 88).⁵ Sich den von Sachlichkeit und Unpersönlichkeit geprägten sozialen Beziehungen der kapitalistischen Ordnung zu unterwerfen, scheint Weber dabei als eine ebenso greifbare Gefahr, wie sich gänzlich der Genußseite des Lebens hinzugeben und einem unverantwortlichen Hedonismus zu frönen. Die „Fachmenschen ohne Geist“ und die „Genußmenschen ohne Herz“ (Weber 1988a: 204) sind die beiden gleichermaßen pervertierten Extreme, die die Entwicklung der modernen Gesellschaft mit sich bringt. Dem Alltag, der von der Pluralität der Wertordnungen geprägt ist, nicht gewachsen zu sein, führt nach Weber zu dem „Jagen nach dem ‚Erlebnis‘“ (Weber 1988b: 605; vgl. ebd.: 591), das er schon an der Jugend seiner Zeit beobachtet. Dem Standhalten in prophetenloser Zeit gelten dagegen seine an die jugendlichen Zuhörer gerichteten Mahnungen. Wissenschaft und Politik scheinen sich dabei in gewisser Weise als Ersatz für den Wegfall der Religion anzubieten. Die wissenschaftliche Tätigkeit versteht Weber als asketische Praxis, die gewissermaßen ein funktionales Äquivalent für die verlorene religiöse Lebensorientierung bietet. Allein der entsagungsvolle

4 Daß Weber im Gegensatz zu Marx zu diesem Prozeß auch in der Entwicklung des Sozialismus keine Alternative gesehen hat, ist bekannt. Hier würde sich der Trend zur Bürokratisierung nur weiter fortsetzen. Eine These, die sich wohl mehr als bestätigt hat.

5 Weber kritisiert das weiche, unselbständige Individuum, das später auch Christopher Lasch (1982) und Richard Sennett (1983) im Blick haben, wenn sie den narzißtischen Charaktertyp beschreiben, der sich in den Konsumgesellschaften der siebziger und achtziger Jahre entwickelt habe: Für sie ist das Individuum zu eben jenem unsicheren Wesen geworden, das allen Wünschen und Anforderungen widerstandslos nachgibt und Genuß an die Stelle von Leistung setzt.

Dienst an der Sache vermag noch die Ausbildung einer Lebensführung „von innen heraus“ (Weber 1972: 658), deren Leitlinien zunehmend „aus der eigenen Brust“ (ebd.: 585) geholt werden müssen, zu gewährleisten.

1.3 Flüchten oder Standhalten? Webers Persönlichkeitsethik zwischen allopathischen und homöopathischen Therapien

Die von Weber präferierte Therapie gilt also dem Dienst an der Sache, der allein zur Ausbildung einer Persönlichkeit führen kann. Statt sich direkt seinem Selbst zu widmen, optiert er für den Umweg über die *Hingabe an eine Sache*, die er sowohl dem Wissenschaftler als auch dem Künstler als einzig gangbaren Weg empfiehlt, zur Ausbildung einer Persönlichkeit zu gelangen (vgl. Weber 1988b: 591). Schon bei Goethe habe es sich dagegen „gerächt, daß er sich die Freiheit nahm, sein ‚Leben‘ zu einem Kunstwerk machen zu wollen“ (ebd.). Aber wenn überhaupt, so fügt Weber hinzu, dann muß es schon eine herausragende historische Gestalt vom Schlage Goethes sein, der solch eine ästhetisierende Lebensweise zugestanden werden darf. Allerdings erscheinen Persönlichkeiten solchen Kalibers nur „alle Jahrtausende einmal“ auf dem Planeten Erde, so Weber.⁶ Für die jenseits dieses geistigen Olymps lebende Mehrheit dagegen ist für Weber allein der Dienst an der Sache - unter Zurücktretung aller persönlichen Anteile - der einzig mögliche Weg, zu einer Persönlichkeit heranzureifen. Eine Persönlichkeit zu sein, hat demnach gerade nichts damit zu tun, bei jeder sich bietenden Gelegenheit seine „ganz ‚persönliche Note‘“ (Weber 1988b: 494) ins Spiel zu bringen. Vielmehr wird man gewissermaßen absichtslos zu einer Persönlichkeit, indem man sich - geradezu selbstvergessen - ganz und gar einer Sache hingibt. Die eitle Zurschaustellung des eigenen Selbst, das ständige Schielen nach der erzielten Wirkung beim Publikum, dieses „krampfhaftes Sich-wichtig-nehmen“ (Weber 1988a: 204) dagegen vermag zwar durchaus effektiv daherzukommen, steht aber nach seinem Dafürhalten weder dem Beamten noch dem Politiker oder dem Wissenschaftler gut zu Gesicht. Mit dem Anspruch, eine Persönlichkeit zu sein, hat solch ein Gebaren auf jeden Fall rein gar nichts zu tun, ist es doch vielmehr Ausdruck jenes „modische[n] Persönlichkeitskult[s]“ (ebd.), den Weber zu seiner Zeit beobachtet und der ihn mit tiefer Abscheu erfüllt.⁷ Weber nimmt mit seiner

6 Diese Ablehnung, sein Leben nach ästhetischen Gesichtspunkten zu formen, statt es nach ethischen Prinzipien zu führen, bezeichnet eine einschneidende Differenz zur Auffassung seines Zeitgenossen Georg Simmel, auf die ich noch ausführlich eingehen werde (vgl. Kap. III.1 und Scaff 1987). Zugleich zeigt sich darin die Differenz gegenüber heutigen, postmodernen Auffassungen der Lebensführung. Während Weber allenfalls, wenn überhaupt, einzelnen ‚großen Männern‘ ein ästhetisches Lebensführungsmodell zugesteht, will das postmoderne Individualitäts- und Identitätsverständnis ein nach ästhetischen Kriterien ausgerichtetes Lebensführungskonzept durchaus nicht auf eine Elite beschränken. Webers Unterscheidung zwischen ethisch oder ästhetisch motivierten Lebensführungskonzepten reflektiert darüber hinaus nicht weiter, daß sich auch sein bevorzugtes Modell einer Lebensführung von innen heraus nicht zuletzt auf literarische Quellen bezieht - insbesondere auf das Werk Goethes. Vgl. zu diesem Zusammenhang insgesamt auch Schroer (1996a).

7 Diese Auffassung von Persönlichkeit ist m. E. unübersehbar nach dem Modell der Prädestina-

Bestimmung der Persönlichkeit als Hingabe an eine Sache unübersehbar Abschied von jenem faustisch-humanistischen Ideal der Allseitigkeit des Menschenlebens zugunsten eines berufsspezifischen Fachmenschentums. Darin sieht er einen notwendigen Tribut an die moderne Zeit: „Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, - wir müssen es sein.“ (Ebd.: 203) Damit will er freilich nicht den von ihm kritisierten Typus des „Fachmenschen ohne Geist“ gegenüber dem „Genußmenschen ohne Herz“ (ebd.: 204) befördern. Was ihm als Ideal vorzuschweben scheint, ist vielmehr das eines „*Fachmenschen mit Geist*“ (de Souza 1991: 130).⁸ Wissenschaft und Politik bieten sich gewissermaßen als säkulare Inhalte an, mit der die einst religiös motivierte *Form* der methodischen Lebensführung gefüllt werden kann. Sie können nach Webers Überzeugung den einzelnen als Orientierungshilfen dienen und ihnen bei der Aufgabe helfen, sich über den Sinn ihrer Handlungen Klarheit zu verschaffen. Eine Aufgabe, die grundsätzlich von jedem selbst geleistet werden muß.⁹

Konkurrierenden Antworten auf die Herausforderung der sich entfaltenden Moderne, wie die an ästhetischen Mustern orientierten Lebensmodelle, die Weber im Umkreis der großstädtischen Bohème beobachten kann, erteilt er dagegen eine deutliche Absage. Allerdings hat er es sich mit der Ablehnung der konkurrierenden Lebensführungsmodelle seiner Zeit keineswegs leicht gemacht. Vielmehr merkt man seinen Schriften einen wahrhaften Kampf¹⁰ mit alternativen Lösungen an. Das Pathos, mit dem Weber seine Entscheidung für die methodische Lebensführung, die dem Dienst an der Sache unterstellt ist, vorträgt, rührt gerade aus dem Wissen über die mächtigen Versuchungen, die von den anders ausgerichteten Modellen der Lebensführung ausgehen. Nicht von einem unantastbaren, vollends gefestigten Standpunkt aus urteilt Weber voreilig und ohne Prüfung über die vorhandenen Möglichkeiten, sein Leben entweder streng zu führen oder müde dahingleiten zu lassen, sondern aus einem zähen Ringen um eine richtige Lösung vor dem Hintergrund zahlreicher anderer, in seiner unmittelbaren Umgebung gelebter Möglichkeiten. So hat etwa der Ästhetizismus eines Stefan George, der Syndikalismus eines Robert Michel oder der Ethizismus eines Tolstoi (vgl. Hennis 1988: 203f.) zeitweilig durchaus seine Aufmerksamkeit gefunden, wie ihn überhaupt alternative Lösungen stets interessiert haben (vgl. Mommsen 1988: 211).

tionslehre gebaut. Ohne es zu wollen, scheinbar absichtslos, hat man sich der Sache hinzugeben, wie der Puritaner seiner Berufsarbeit und ohne je sicher sein zu können, ob man das jeweils gesteckte Ziel, hier: eine Persönlichkeit sein, dort: die Erlangung des Gnadestandes, jemals erreichen wird, lautet das Gebot dennoch: rein der Sache dienen.

- 8 Als zweiten von Weber favorisierten Persönlichkeitstypus arbeitet Jesse de Souza den „Genußmenschen mit Herz“ (de Souza 1991: 130) heraus, der m. E. aber gegenüber dem ersteren eine untergeordnete Rolle spielt. Zu Webers Verhältnis zur Erotik und zu den Frauen vgl. Schwentker (1988); Gilcher-Holtey (1988).
- 9 Vgl. dazu auch seine Aussage: „Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst zu schaffen imstande sein müssen.“ (Weber 1988b: 154)
- 10 Zur Bedeutung des Kampf-Begriffes in Webers Soziologie vgl. etwa Rehberg (1994: 643) und Weiß (1992: 96ff.).

Letztlich aber hat er in ihnen doch eher eine Flucht vor der unhintergebar pluralen Werteordnung gesehen als eine ernstzunehmende Alternative zum hingebungsvollen Dienst an der Sache: „Interessiert, aber zutiefst skeptisch“ (Peukert 1989: 90), so läßt sich ebenso knapp wie zutreffend die Haltung Webers zu den verschiedenen Bewegungen und Gruppen seiner Zeit, die sich als Alternativen zum Rationalisierungsprozeß anbieten wollen, zusammenfassen. Was aber macht diese entschiedene Ablehnung Webers aus? Was veranlaßt ihn dazu, den verschiedenen Lösungsvorschlägen seiner Umgebung, mit denen er durchaus hier und da kokettierte, dennoch eine Absage zu erteilen?

Es ist ganz offenkundig die Verabsolutierung einer Wertsphäre gegenüber den anderen, die in Webers Augen unstatthafte Übertragung der in einer Wertsphäre geltenden Prinzipien auf alle anderen, die ihm eine Billigung dieser Modelle letztlich unmöglich machen, versuchen sie doch gewissermaßen den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal kurz die Situation: Der Kapitalismus mit seiner auf Standardisierung ausgerichteten Produktionsweise führt zu einer „Uniformierung des Lebensstils“ (Weber 1988a: 187). Die kapitalistische Ordnung schickt sich an, dem gesamten Leben aller Menschen unterschiedslos ihren Stempel aufzudrücken und damit allen Menschen den nämlichen Lebensstil aufzuzwingen - ähnlich wie der asketische Lebensstil, nachdem er aus den Mönchszellen heraus ins weltliche Leben getreten war, ausnahmslos „jedem, der seiner Seligkeit gewiß sein wollte“ (Weber 1988a: 163), abverlangt wurde. Doch auf diese drohende Gefahr der Uniformierung kann laut Weber nicht mit einer ebenso illegitimen Übertragung der in einer Wertsphäre durchaus gültigen Prinzipien auf alle anderen geantwortet werden. Konkret gesagt, darf die zunehmende *Versachlichung* aller Sozialbeziehungen nicht mit der ebenso einseitigen Ästhetisierung, Mystifizierung oder gar Erotisierung aller menschlichen Beziehungen beantwortet werden. So sehr Weber die Kapitulation, die Anpassung, ein bloßes Sich-Fügen angesichts der von außen an das Individuum herangetragenen Anforderungen fürchtet, so sehr lehnt er doch auch die Verabsolutierung der ästhetischen, der erotischen oder der religiösen Lebensweise ab. In jeder dieser Möglichkeiten sieht Weber den gleichen Kardinalfehler am Werk: die Verabsolutierung des in einer Wertsphäre geltenden Prinzips auf alle anderen Bereiche des Lebens. Mit der Ästhetisierung, Mystifizierung oder Erotisierung würde also der Herausforderung durch die zunehmend von der Ökonomie bestimmte Lebensführung mit den - wohlgemerkt rein äußerlich gesehen - gleichen Mitteln zu trotzen versucht. Weber will es dagegen zu keinerlei Sieg der einen Wertsphäre über die anderen kommen lassen. So führt er etwa Klage darüber, daß eine Verhaltensweise, die als „verwerflich“ bezeichnet werden müßte, statt dessen als „geschmacklos“ charakterisiert wird (vgl. Weber 1972: 366; 1988a: 555). Schon in solchen Veränderungen macht Weber Anzeichen einer Tendenz aus, nach der ästhetische Kriterien die Oberhand über ethische erhalten könnten. Die expressive Selbstdarstellung in den Kreisen der Bohème interessieren ihn deshalb zwar als „Gegenwelt zum ‚versachlichten Kosmos‘ der Berufsarbeit“, wie Habermas (1988a: 231) zutreffend notiert, doch liegt darin keineswegs der von ihm empfoh-

lene Ausweg aus dem drohenden „stahlharten Gehäuse der Hörigkeit“. Sie verhalten sich vielmehr konträr zur *methodischen* Lebensführung (vgl. Habermas 1988a: 234). Die ästhetischen Lebensmodelle kommen der Aufgabe gerade nicht nach, die Weber an die nachpuritanischen Individuen der Moderne gestellt sieht: nach dem Verlust eines einheitlichen religiösen Weltbildes eben jene zerbrochene Einheit in der Lebensführung je für sich wieder herzustellen (vgl. ebd.: 337). Vielmehr befördern jene nach ästhetischen Kriterien ausgerichteten Lebensmodelle ein Sich-dem-Leben-Überlassen, was der Idee der Lebensführung in eklatanter Weise widerspricht. Ein einheitliches Lebensprinzip nach letzten Werten darf nicht dadurch erschlichen werden, daß man sich dem ewigen Kampf der verschiedenen Wertsphären entzieht, sich den Spannungen der heterogenen Ansprüche gar nicht erst aussetzt, indem man den Anforderungen einer der Sphären schlicht nachgibt. Das hieße nur, sich dem „Verflachende[n] des ‚Alltags‘“ (Weber 1988b: 507) zu ergeben. Vielmehr stellt sich einem verantwortungsvoll lebenden Individuum die Aufgabe, immer wieder aufs Neue eine Art Balance zwischen den einzelnen Wertsphären und ihren Anforderungen herzustellen, eingedenk der unvermeidlichen Konflikte zwischen ihnen.

Statt eine der Wertordnungen über die andere zu stellen oder aber ihre unschlichtbaren Widerstreite zu leugnen, muß man die Spannung zwischen ihnen ‚aushalten‘. Dieses ‚Aushalten‘ ist ein ständig wiederkehrender Topos in Webers Schriften, das er sich offenbar auch für sein eigenes Leben zum Prinzip erhoben hatte.¹¹ Von Marianne Weber sind uns seine heroischen Worte überliefert: „Ich will sehen, wieviel ich aushalten kann“ (Weber 1989: 691), die auch als Hang zu einer Art *geistigem Masochismus* verstanden werden können. Die Frage, die Weber an sich und seine Zeitgenossen gestellt sieht, ist, mit anderen Worten: „Flüchten oder Standhalten“¹², und Weber plädiert ganz entschieden für das Standhalten.¹³ Webers eindeutige Präferenz für die methodische *Lebensführung* verdankt sich somit in der Tat einer gleichsam „*homöopathischen*“ *Therapie* (Heins 1990: 103), die er den Bewohnern einer durchrationalisierten Gesellschaft verordnet: den drohenden Pathologien des okzidentalen *Rationalisierungs*prozesses soll mit einer methodisch-*rationalen* Lebensführung begegnet werden; Härte mit Härte beantwortet werden. Nur so kann die „Heranbildung quasi-puritanischer, ‚stahlharter‘ Persönlichkeitsstrukturen, denen die Mühlen der Bürokratie nichts anhaben können“ (Heins 1990: 104), gelingen. An Erotik, Ästhetik oder Mystik orientierte Lebensmodelle mit ihrer Suche nach dem ‚ganz Anderen‘ scheinen

11 Zu Recht schreibt dazu Mommsen (1974b: 109): „Hier fließen puritanische Grundsätze in eigentümlicher Weise mit Nietzsches Forderung nach intellektueller Selbstzucht und un-nachgiebiger Strenge gegen sich selbst zusammen.“ Zum Verhältnis Webers zu Nietzsche vgl. ausführlich Scaff (1987: 260ff.), Stauth/Turner (1986).

12 So der gleichnamige Buchtitel des Psychoanalytikers Horst Eberhard Richter.

13 Weber zeigt sich durchaus auf der Höhe der Zeit, wenn er für die anstehenden Probleme keine Lösungen vorgeben will. Er hat sich um die Schwierigkeiten gekümmert, die es bereitet, in prophetenloser Zeit Entscheidungen zu treffen. Er leuchtet die Konsequenzen aus, die eine Entscheidung nach sich zieht. Er zeigt die Richtung an, wenn er den leidenschaftlichen Dienst an der Sache präferiert. Aber er hat sich mit Vorschlägen, *welche* Wahl man treffen sollte, tunlichst zurückgehalten (vgl. Mommsen 1988: 205)

dagegen nicht Gleiches mit Gleichem kurieren zu wollen, sondern für eine *allopathische Therapie* zu optieren, die die Härte der bürokratischen Herrschaft statt dessen gleichsam mit ‚weichen‘ Mitteln zu bekämpfen versucht. Für Weber stellt sich das Leben des Menschen in modernen Gesellschaften insgesamt als eine Aneinanderreihung von Entscheidungen dar, die deshalb nicht einfach zu treffen sind, weil sie niemals nur eine Wahl *für* etwas sind, sondern immer auch eine Entscheidung *gegen* etwas implizieren. Dabei sind grundsätzlich alle Entscheidungen legitim, weil es keine allgemeinverbindlichen Werte mehr gibt. Weber hat die Pluralität der Werte anerkannt und die Ausdifferenzierung der Wertsphären als unvermeidlich und unumkehrbar akzeptiert. Aus ihrer Unvereinbarkeit resultieren aber die Probleme des Menschen, der sich zwischen ihnen zu entscheiden hat. Wenn sich der Mensch seinen Gott wählen kann, muß er bedenken: „Ihr dient, bildlich geredet, diesem Gott und kränkt jenen anderen, wenn Ihr Euch für diese Stellungnahme entschließt.“ (Weber 1988b: 608)¹⁴ Doch trotzdem ist die Entscheidung notwendig und unabdingbar. Entscheidend dabei aber ist für Weber, ob sich das Individuum aus eigenen Antrieben dazu *entschließt*, sich einer Sache ganz hinzugeben oder ob sich das Individuum den Anforderungen einer Werteordnung bloß *fügt*. Wenn man erst „den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält“ (ebd.: 613), dann ist es nicht mehr schwer, den „Forderungen des Tages“ Genüge zu tun. Doch bis man dort angelangt ist, ist es ein langer, mühsamer Weg, über dessen Richtigkeit man sich so wenig sicher sein kann, wie der Puritaner sich der Prämie für seine täglichen Bewährungsversuche in der Berufsarbeit sicher sein konnte.

1.4 Zukunftsaussichten: Vom finsternen Leben im „stahlharten Gehäuse“

Trotz der aufgezeigten Gefahren setzt sich Weber entschieden für die Aufrechterhaltung verschiedener, miteinander konkurrierender Lebensordnungen ein, ohne seine Vorliebe für die methodische Lebensführung nach dem Vorbild des Puritaners zu verleugnen. Keineswegs sehnt er sich in längst vergangene Zeiten zurück. Im Gegenteil: Mit Nietzsche ist er sich darin einig, daß „wir nicht ins Alte zurück [können], wir haben die Schiffe verbrannt; es bleibt nur übrig, tapfer zu sein, mag nun dabei dieses oder jenes herauskommen“ (Nietzsche 1993: 206). Ein Rückreiseticket gibt es für ihn ebensowenig, wie er eine Heilsprophetie für zukünftige Zeiten bereithält. Ihm geht es vielmehr um möglichst nüchterne Zustandsbeschreibung¹⁵ und um die Frage, wie sich unter den analysierten Bedingungen, die

14 Dieser Gedanke einer vom Individuum nur begrenzt ausschöpfbaren Aktualisierung von Möglichkeiten wiederholt sich in Simmels Tragik des Anwachsens der objektiven Kultur gegenüber der subjektiven (vgl. Simmel 1968a). Und bei Weber resultiert daraus der Glaube, daß man nicht mehr „lebensatt“ sterben könne, sondern nur mehr „lebensmüde“ (Weber 1988a: 570).

15 Trotz dieses Anspruchs, dem Weber überwiegend gerecht geworden ist, zeigen doch schon die wenigen im Text zitierten Beispiele, daß Weber dieser selbstgestellten Aufgabe keineswegs immer so konsequent gefolgt ist, wie er es wohl selbst gerne gesehen hätte. Wenn er seinen potentiellen Lesern in den Vorbemerkungen der „Protestantischen Ethik“ als Warnung entge-

letztlich nicht zu ändern sind, ethisch verantwortbar leben läßt. Weder beklagt Weber die Ausdifferenzierung und die unhintergehbare Pluralität der modernen Gesellschaft noch feiert er sie; vielmehr leitet er seine Zeitgenossen zur Einübung in den Umgang damit an. Obwohl Weber immer wieder fragt, was wir der Rationalisierung und Bürokratisierung, die unser Leben zu beherrschen drohen, entgegenzusetzen haben, ist er doch andererseits von der Unabwendbarkeit des sich entfaltenden *stahlharten Gehäuses der Hörigkeit* überzeugt. Weber hat es nicht für möglich gehalten, diese Entwicklungen rückgängig zu machen. Worum es ihm alleine geht, ist, wie wir uns im Alltag auf diese wie ein Schicksal über uns verhängte Zukunft einzurichten haben. „Die Frage, die uns beschäftigt, ist nicht: Wie kann man an dieser Entwicklung etwas ändern? - Denn das kann man nicht. Sondern: Was folgt aus ihr?“ (Weber 1988c: 414) Ihm erschien „die zunehmende Einengung der Bewegungsfreiheit“, die „Initiative des einzelnen durch die fortschreitende Bürokratisierung und die ‚Entzauberung der Welt durch Wissenschaft‘ [...] als ein unvermeidliches Schicksal, dem er sich gleichwohl mit aller Macht entgegenzustämmen bemühte“ (Mommsen 1974b: 36) - und dies auch seinen Zeitgenossen abverlangte, wie hinzuzufügen wäre. Dieses trotziges Widerstehen ohne Aussicht auf Erfolg macht den oftmals tragischen Unterton bzw. die Donquichotterie (Heins 1990: 96) seiner Schriften aus. Seine Forderung nach der Auseinandersetzung des Individuums mit den konkurrierenden Lebensordnungen und der persönlichen Wahl für einen dieser Lebensstile, der dann jedoch konsequent durchgehalten werden muß, verdankt sich dem Ideal eines mit sich trotz der mannigfaltigen Einflüsse identischen Individuums, das auch mit sich identisch bleibt. Zwischen den verschiedenen Sphären - der ökonomischen, politischen, privaten usw. - sich souverän bewegen zu können, ohne sich ihrem Einfluß so sehr zu öffnen, daß sie den identischen Kern einer Persönlichkeit aufweichen, ist das angestrebte Ziel Webers. Deshalb beschwört Weber geradezu ein *heroisches Individuum*, das den von außen auf es ausgeübten Reglementierungen dennoch zu trotzen vermag, durch eine „von innen heraus“ (Weber 1972: 658) gewollte, prinzipiengeleitete Lebensweise; eine Haltung, die zu Recht als „aristokratischer Individualismus“ (Mommsen 1974b: 42) bezeichnet worden ist. Nicht gemäß den jeweiligen Anforderungen gilt es sich anpassungsbereit und anpassungsgeschickt zu verhalten, sondern einzig gemäß der inneren Überzeugung, die sich im zähen Ringen mit konkurrierenden Überzeugungen herausgebildet haben und immer wieder angesichts neuer Herausforderungen bewähren muß. Man muß sich einer Sphäre verschreiben und den Druck der konkurrierenden Sphären mannhaft aushalten, die unausweichlichen Spannungen nicht leugnen, sondern so gut es geht ausbalancieren. Sich den Anforderungen der kapitalistischen Produktionsweise gänzlich zu unterwerfen, heißt für Weber gerade die einmalige Bedeutung des modernen Kapitalismus, die der Protestantismus auf

genschleudert: „Wer ‚Schau‘ wünscht, gehe ins Lichtspiel: [...], wer ‚Predigt‘ wünscht gehe ins Konventikel“ (Weber 1988a: 14), dann sei doch zumindest angemerkt, daß ein Leser mit solchen Erwartungen nicht gar so enttäuscht sein dürfte, wie Weber zu suggerieren versucht, auch wenn das der eine oder andere, der sich die moderne Soziologie streng und sachlich und die postmoderne verspielt und dichterisch vorstellt, nicht gerne hören mag.

den Weg gebracht hat, zu verraten und damit auf den Stand der kapitalistischen Formen zurücksinken zu lassen, die sich auch in anderen Ländern entwickelt haben. Am Ende seiner Studie über Taoismus und Konfuzianismus bringt Weber noch einmal die Bedeutung der puritanischen Ethik für die Entwicklung der rationalen Welt und seine darin lebenden individuellen Persönlichkeiten auf den Punkt: „Eine echte Prophetie schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an einem Wertmaßstab von innen heraus, der gegenüber der Welt als nach der Norm ethisch zu formendes Material gilt. Der Konfuzianismus war umgekehrt Anpassung nach außen hin, an die Bedingungen der ‚Welt‘. Ein optimal angepaßter, nur im Maße der Anpassungsbedürftigkeit in seine Lebensführung rationalisierter Mensch ist aber keine systematische Einheit, sondern eine Kombination nützlicher Einzelqualitäten.“ Speziell der Konfuzianismus „konnte jenes Streben zur Einheit von innen heraus, das wir mit dem Begriff Persönlichkeit verbinden, nicht entstehen lassen. Das Leben blieb eine Serie von Vorgängen, kein methodisch unter ein transzendentes Ziel gestelltes Ganzes“ (Weber 1988a: 521; vgl. Weber 1988b: 515).¹⁶ Dieses von Weber an den verschiedenen Religionsformen illustrierte Verhältnis von einerseits Anpassung an die von außen kommenden Ansprüche und andererseits Entfaltung der von innen heraus kommenden Antriebe, die gewissermaßen als Korrektur und Schutzwall der äußeren Einflüsse fungieren können, bleibt in der von mir unterschiedenen Tradition des gefährdeten Individuums eine wiederkehrende Argumentationsfigur, mit der Macht und Ohnmacht des Individuums bestimmt werden sollen. Darauf werde ich noch ausführlich zu sprechen kommen. Halten wir zunächst für Weber abschließend fest:

Trotz seines scharfen Gespürs für das Verlorengegangene (vgl. Alexander 1993: 60) hat Weber in der Tat nicht an eine Wiederherstellung der untergegangenen traditionellen Welt mit ihrer kosmologischen Ordnung geglaubt. Darin war er, wie sich noch zeigen wird, manchem seiner Adepten und Nachfolger voraus. Er war vielmehr darum bemüht, die zweifellos entstehenden Konflikte der miteinander konkurrierenden Ordnungen und Sinnstiftungsinstanzen ins Auge zu fassen, dafür zu werben, sich ihnen gegenüber ‚stark‘ zu zeigen, sich von den Widersprüchen nicht innerlich zerreißen zu lassen. In seiner pessimistischen Diagnose jedoch verrät sich allerdings auch der elitäre Glaube des Großbürgers, solchen Anforderungen könnten die gemeinen Individuen seiner Zeit nicht gewachsen sein. Ein aristokratischer Zug mischt sich hier immer wieder in die Diagnosen. Etwa in der Passage über das „Verflachende des Alltags“ (Weber 1988b: 507) zeigt sich deutlich, welche Gruppe von Menschen Weber im Blick hat, wenn er über die unüberbrückbaren Klüfte der Lebensordnungen reflektiert, wenn er das heroische Aushalten empfiehlt und über den Kampf berichtet, der zwischen ihnen ausgetragen wird. Der unüberbrückbare Graben zwischen den einzelnen Werten, der jedweden Kompromiß und jedwede Relativierung ausschließt, besteht nur „dem Sinn nach“ (Weber 1988b: 507). Empirisch zu beobachten ist dagegen in

¹⁶ Angesichts unserer postmodernen Zeit könnte man mithin fragen: Hat der Konfuzianismus am Ende doch noch gesiegt?

jeder Stellungnahme realer Menschen ein Verschlingen der verschiedenen Wertesphären. Das Verflachende des ‚Alltags‘ besteht gerade darin, daß sich der Mensch über die wie Todfeinde gegenüberstehenden Werte gar „nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden will“ (ebd.). Er gibt sich statt dessen der Bequemlichkeit hin, die von solchen Widersprüchen nichts wissen will. Der Intellektuelle, der Wissenschaftler dagegen, kann sich der Einsicht nicht entziehen, daß „das Leben als Ganzes, wenn es nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden soll, eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet, durch welche die Seele [...] ihr eigenes Schicksal [...] wählt“ (Weber 1988b: 507).

Wir wissen aus Briefen Webers und aus dem Lebensbild seiner Frau Marianne Weber, was auch aus den Texten zu entnehmen ist: Weber hat unter den Spannungen zwischen den einzelnen Lebensordnungen gelitten. Immer wieder behandelt Weber Themen, die sich ihm auch im Privatleben aufgedrängt, biographisch gestellt haben. Besonders die unüberbrückbare Differenz zwischen dem religiösen Leben, das für Weber mit dem „Opfer des Intellekts“ (Weber 1988b: 611; vgl. auch 1988a: 566) einhergeht, und dem wissenschaftlichen Leben, das nun gerade dieses Intellekts bedarf, dürfte für Weber immer wieder der Anlaß für das Reflektieren der verschiedenen Wertesphären gewesen sein. Ähnlich wie bei Nietzsche zeigt sich bei ihm letztlich auch nur der große einzelne diesen Lebensbedingungen gewachsen: „Sein Interesse gilt dem Schicksal von individuellen Kollektivitäten, von ‚Menschentümern‘, die sich nicht in beliebigen Individuen, sondern einzelnen großen ‚Typen‘ darstellen. Nicht ein mit dem Gleichheitsgedanken verbundener Individualismus bestimmt sein Denken, sondern ein Interesse am repräsentativen Individuum, am verantwortungsbeladenen herausragenden Typ, der sich vom ‚Jedermann‘ absetzt und ausdrücklich bestimmt wird durch sein ‚Pathos der Distanz‘. Man hat diese Haltung Webers ‚aristokratisch‘ genannt.“ (Hennis 1987: 212)

Aber nicht nur dieser, von Hennis insgesamt vielleicht ein wenig überbetonte, elitäre Zug an seinen Schriften irritiert uns heute, vielmehr kommen die Schwärmerereien Webers über das mannhaft Standhalten und die „männliche und herbe Haltung“ (Weber 1988d: 549), die im intellektuellen und politischen Bereich zu herrschen habe, in unseren für feministische Belange - zwangsläufig - hochsensibilisierteren Ohren nicht mehr als Symphonie sondern nur mehr als Kakophonie an. Schwerer als solche zeit- und milieugebundenen Schwächen jedoch wiegt die Kritik, die man mit Alexander (1993: 75) etwa so zusammenfassen kann¹⁷: „Weber hat jene Merkmale nicht berücksichtigt, oder zumindest in ihrer Bedeutung ernstlich unterschätzt, die dabei von Unterstützung sein können, die Individualität zu sichern und die durch Zwang und Zerstörung bestimmter Formen der modernen Gesellschaft abzuschwächen. Seine Analyse ist nicht vollständig; und eine Folge davon ist, daß sein Pessimismus, obwohl heilsam, doch in starkem Maße überzogen ist.“ Doch trotz solcher Vereinseitigungen, gegen die man nicht einfach optimistischer stimmende Entwicklungen aufrechnen kann, um Weber dann ins

¹⁷ Ähnlich argumentieren Haferkamp (1989) und Turner (1994).

Museum der Soziologiegeschichte zu verbannen (vgl. Haferkamp 1989), ist Webers grundsätzliches Interesse an den Chancen des individuellen Bewegungsspielraums immer noch aktuell (vgl. Luckmann 1991: 45). Kann einerseits tatsächlich jenes Motto aus Dantes *Divina Comedia* „Laßt alle Hoffnung fahren“ als Grundstimmung in Webers Werk angesehen werden, wenn es um das Schicksal des gegenwärtigen Menschentums geht (vgl. Peukert 1989: 28), so ist doch andererseits die „ständige[n] Sorge Webers um den Verlust von Individualität, Kreativität, Freiheit, Leidenschaft“ (ebd.: 29) angesichts des stählernen Gehäuses der Zukunft ein Grundmerkmal seiner Schriften. Dabei scheint gerade das Ideal einer sich frei bewegenden Individualität die pessimistische Sichtweise auf die Realität der modernen Gesellschaft hervorzurufen. Doch wenngleich seine Antworten heute nicht mehr überzeugen können, sind seine Fragen doch immer noch relevant. Jedenfalls ist eine der grundsätzlichen Interessen seiner Arbeit, „wie der Mensch in der modernen verwalteten Welt weiterhin als selbstverantwortliches Individuum existieren kann“ (Mommsen 1988: 211), nicht mit seinem Ableben von der Bildfläche verschwunden. Vielmehr sind sie - die Terminologie „verwaltete Welt“ kündigt es schon an - in der Tradition der Kritischen Theorie systematisch weiterentwickelt worden. Die Webersche Position, nach der der Mensch mehr und mehr zum bedeutungslosen Anhängsel der bürokratischen Maschinerie zu werden droht, hat Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Max Horkheimer, Erich Fromm, Günter Anders u.v.a. stark beeinflusst. Dabei hat sich der pessimistische Blick Webers in der weiteren Entwicklung nicht erledigt, sondern wird in den Schriften der kritischen Theorie der Frankfurter Schule eher noch übertroffen. Auf den nächsten Seiten also wird es vorerst nicht aufklaren, vielmehr verdunkelt sich der Horizont noch weiter.