

II. Die Umwertung der Werte^Ü

1. Die "Generation von 1890" und die Anfänge der soziologischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland

Das Jahr 1890 steht innerhalb der Geschichte des von Bismarck gegründeten Deutschen Reiches gemeinhin für eine Reihe von politischen und sozialen Veränderungen, welche die weitere Entwicklung der wilhelminischen Gesellschaft nachhaltig prägen sollten. Unter den auch in mentalitätsgeschichtlicher Hinsicht relevanten Zäsuren zählen dabei der Beginn des "persönlichen Regiments" von Wilhelm II. und die damit verbundene Entlassung Bismarcks sowie die Aufhebung der Sozialistengesetze sicherlich zu den markantesten Ereignissen dieses Jahres. Der durch Wilhelm II. im Bereich der Innen- und Außenpolitik propagierte "neue Kurs" des Kaiserreichs fällt zeitlich jedoch auch mit der Entstehung einer Reihe von neuen kulturkritischen Strömungen zusammen, welche die geistige Signatur der neunziger Jahre maßgeblich kennzeichneten. Unter ihnen sind es insbesondere die allmähliche Durchsetzung der ästhetisch-literarischen Moderne in Deutschland und die mit ihr einhergehende Intensivierung der Nietzsche-Rezeption innerhalb einer breiteren Öffentlichkeit, welche es verdienen, in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben zu werden. In den mit ihnen verbundenen kulturkritischen Bestrebungen kamen nämlich ein prinzipieller Kulturpessimismus und ein spezifisches Modernitätsbewußtsein zum Ausdruck, die sich offensichtlich nicht mehr ohne weiteres mit dem noch aus der Gründerzeit stammenden allgemeinen Fortschritts-optimismus zur Deckung bringen ließen und die insofern auch bewußt gegen die offizielle Repräsentativkultur des Kaiserreichs sowie die szientifischen Selbstbeschränkungen eines zunehmend auf Arbeitsteilung und Spezialisierung beruhenden akademischen Wissenschaftsbetriebes gerichtet waren.¹ Diese ästhetische und kulturkritische Opposi-

^Ü Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 77-177.

¹ Bereits Ernst Troeltsch sprach in diesem Zusammenhang von einer "geistigen" und "künstlerischen Revolution" innerhalb der Kulturkritik der Jahrhundertwende, deren "Geist" im wesentlichen durch die Rezeption des Werkes von Nietzsche geprägt gewesen sei. Vgl. Troeltsch, *Die Kulturkritik des Jahrhundert-Endes*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, S. 641 ff. Zur ausführlichen Analyse der Aufbruchstimmung der "Generation von 1890", die dabei nicht nur ein auf das deutsche Kaiserreich beschränktes kulturelles Phänomen darstellte, sondern auch in anderen europäischen Ländern mit ähnlichen Vorzeichen anzutreffen war, siehe auch Julius Meier-Graefe, *Die Generation von 1890*, in: ders., *Entwicklungsgeschichte der modernen Kunst. Vergleichende Betrachtung der bildenden Künste*, als Beitrag zu einer neuen Aesthetik, Stuttgart 1904, Bd. II, S. 703-726; Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties. A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century*, London 1927; H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, New York 1958, bes. S. 33 ff.; Gerhard Masur, *Propheten von Gestern. Zur europäischen Kultur 1890-1914*, Frankfurt am Main 1965; Roger Bauer u.a. (Hrsg.), *Fin de siècle. Zur Literatur und Kunst der Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1977; Jens Malte Fischer, *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978; Thomas Nipperdey, *Wie das Bürgertum die Moderne fand*, Berlin 1988; Wolfgang J. Mommsen, *Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich*, in: ders., *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt am Main 1990, S. 257-286; ders., *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1870-1918. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich*, Frankfurt am Main/Berlin 1994, S. 41 ff. sowie Georg Kamphausen, *Charisma und Heroismus. Die Generation von 1890 und der Begriff des Politischen*, in: Winfried Gebhardt u.a. (Hrsg.), *Charisma. Theorie - Politik - Religion*, Berlin/New York 1993, S. 221-246.

tion der "Modernen" war im übrigen so schillernd wie die geistige Signatur der "Epoche um 1900" insgesamt. Denn sie umfaßte unter anderem so unterschiedliche künstlerische und literarische Bewegungen wie den Naturalismus, Impressionismus, Symbolismus, Jugendstil, die "Dekadenz-" und "Nervenkunst", "Neuromantik" sowie den Expressionismus, so daß es müßig ist, darüber zu streiten, welches das eigentliche kunstgeschichtliche Bindeglied im engeren Sinn zwischen diesen verschiedenen Strömungen darstellen mag.²

Eine der durchgängig festzustellenden Gemeinsamkeiten zwischen diesen verschiedenen Stilrichtungen ist dagegen die offensichtliche Präsenz einer mehr oder weniger weit reichenden Nietzsche-Rezeption in all diesen Strömungen, welche sein Werk als ein bevorzugtes Medium der kulturellen Selbstverständigung der ästhetisch-literarischen Moderne in Deutschland kennzeichnet.³ Seine Schriften wurden nämlich gerade im Umkreis einer literarisch geprägten Intelligenz bereits früh in die weltanschaulichen Auseinandersetzungen der Jahrhundertwende miteinbezogen, wobei trotz des "aristokratischen Radikalismus" seiner Kultur- und Moralkritik immer wieder zugleich auch der genuin "moderne" Charakter seiner Schriften betont worden ist.⁴ Die von Nietzsche propagierte Variante einer neuerlichen kulturrevolutionären "Umwertung aller Werte" wurde in diesem Zusammenhang als Ausdruck einer zutiefst individualistischen Weltanschauung angesehen, welche sich zum einen bewußt gegen die sozialistischen Bestrebungen dieser Epoche richteten, zum anderen mit dem modernen Sozialismus jedoch zugleich das Ziel einer radikalen Umgestaltung der bestehenden bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft teilten. Konsequenterweise sind zu Beginn der neunziger

² Zum "Stilpluralismus" um 1900 und zu den Schwierigkeiten, die verschiedenen ästhetischen und kulturkritischen Strömungen der Jahrhundertwende unter einem gemeinsamen Oberbegriff zusammenzufassen, siehe auch die entsprechenden Ausführungen im folgenden Kapitel über die "ästhetische Wiederverzauberung" der Welt.

³ Siehe hierzu auch das entsprechende Urteil eines "Zeitzeugen" der Jahrhundertwende: "Die Hauptvertreter der modernen Literatur sind mehr oder weniger Nietzsche-Naturen; sie weisen Charakterzüge auf, wie sie bei Nietzsche ganz besonders scharf ausgeprägt waren - angefangen mit den Naturalisten bis zu den individualistischen und subjectivistischen Neuromantikern. Die ganze große Masse der letztern, alle die >Decadenten< oder Secessionisten, Impressionisten, Sensitiven, Ekstatiker, Symbolisten, Mystiker, Diaboliker u.s.w. - alle zeigen mehr oder weniger den Nietzsche-Typus, wenn auch in kleinem, viele sogar in sehr kleinem Maßstabe oder gar als Carrikaturen einzelner hervorragender Eigenschaften Nietzsche's." (Georg Tantzsch, Friedrich Nietzsche und die Neuromantik, Dorpat 1900, S. 68). Vgl. auch die entsprechenden Quellenbelege und Kommentare in Bruno Hillebrand (Hrsg.), Nietzsche und die deutsche Literatur, 2 Bde., Tübingen 1978 sowie die diesbezüglichen Ausführungen bei Theo Meyer, Nietzsche und die Kunst, Tübingen/Basel 1993, S. 154 ff.

⁴ Zu einer entsprechenden Qualifizierung der Schriften Nietzsches siehe bereits Georg Brandes, Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 63 (1890), S. 52-89 sowie Georg Adler, Nietzsche. Der Sozialphilosoph der Aristokratie, in: Nord und Süd 56 (1891), S. 224-240. Zur ausführlichen Dokumentation der Nietzsche-Rezeption um die Jahrhundertwende vgl. insbesondere die kommentierte Bibliographie von Richard Frank Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist, 2 Bde., Berlin/New York 1974 u. 1983, ferner Gisela Deesz, Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland, Würzburg 1933; R. A. Nicholls, Beginnings of the Nietzsche vogue in Germany, in: Modern Philology 56 (1958), S. 24-37; Joëlle Philippi, Das Nietzsche-Bild in der deutschen Zeitschriftenpresse der Jahrhundertwende, Diss. Saarbrücken 1970; Bruno Hillebrand, Frühe Nietzsche-Rezeption in Deutschland, in: ders., (Hrsg.), Nietzsche und die deutsche Literatur, a.a.O., Bd. 1, S. 1-55; Richard Hinton Thomas, Nietzsche in German Politics and Society 1890-1918, Manchester 1983; Seth Taylor, Left-wing Nietzscheans. The politics of German expressionism 1910-1920, Berlin/New York 1990; Margot Fleischer, Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 1-47 sowie Steven E. Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1900, Berkeley 1992.

Jahre gerade in dem Naturalismus nahestehenden Literatenkreisen wiederholt Versuche unternommen worden, einzelne Motive von Nietzsches Moral- und Kulturkritik für die sozialistische Agitation fruchtbar zu machen, was denn auch zu teils leidenschaftlichen Reaktionen von seiten der offiziellen Sozialdemokratie und zu entsprechenden parteipolitischen Marginalisierungen dieser kulturrevolutionär gestimmten "Literaten" führte.⁵

Verstärkten diese Auseinandersetzungen auf der einen Seite den nun immer häufiger zu vernehmenden Eindruck, daß Nietzsche als "Philosoph des Kapitalismus" zu dieser Zeit bereits den eigentlichen ernstzunehmenden weltanschaulichen Gegner von Karl Marx darstelle und sein wachsender Einfluß deshalb auch von einem "wahren" Sozialisten entsprechend hart zu bekämpfen sei⁶, so kann auf der anderen Seite im Laufe der neunziger Jahre zugleich die Entstehung eines bohemienhafte Züge tragenden "Nietzsche-Kultus" festgestellt werden, der sich insbesondere in dem subkulturellen Milieu einer großstädtischen Intelligenz und im Bereich verschiedener lebensreformerischer Strömungen der Jahrhundertwende ausbreiten konnte, ohne allerdings je den Charakter einer wirklichen politischen Bewegung anzunehmen. Die insbesondere von Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und den Anhängern des Weimarer Nietzsche-Archivs geförderten Ansätze zur Etablierung einer eigenständigen "Nietzsche-Bewegung" und einer entsprechenden Nietzsche-Idolatrie können vielmehr als letztendlich gescheiterte Versuche einer quasi-religiösen Sektenbildung angesehen werden, wie sie um die Jahrhundertwende auch von verschiedenen anderen weltanschaulichen Gruppierungen mit unterschiedlichem Erfolg in Angriff genommen wurden.⁷ Waren diese Ansätze eines praktizierten "Nietzscheanismus" im großen und ganzen wenig überzeugend, so lieferten sie doch genug Anhaltspunkte für die Entstehung einer "akademischen" Nietzsche-Kritik, welche sich insbesondere an diesen Auswüchsen der Jünger Zarathustras entzündete, ihre ablehnende Haltung gegenüber diesen kulturrevolutionären Bestrebungen dagegen zugleich in Gestalt einer leidenschaftlichen intellektuellen Auseinandersetzung mit zentralen Grundannahmen von Nietzsches Moral- und Kulturkritik zum Ausdruck brachte.

⁵ Zu dieser "Literaten- und Studentenrevolte" innerhalb der SPD sowie der offiziellen Haltung der Sozialdemokratie gegenüber dem Nietzscheanismus siehe Hans Manfred Bock, Die "Literaten- und Studenten-Revolte" der Jungen in der SPD um 1890, in: Das Argument 63 (1971), S. 22-41; ders., Geschichte des "linken Radikalismus" in Deutschland. Ein Versuch, Frankfurt am Main 1976, S. 38 ff.; Herbert Scherer, Bürgerlich-oppositionelle Literaten und sozialdemokratische Arbeiterbewegung nach 1890, Stuttgart 1974; Helmut Scheuer, Zwischen Sozialismus und Individualismus - zwischen Nietzsche und Marx, in: ders. (Hrsg.), Naturalismus. Bürgerliche Dichtung und soziales Engagement, Stuttgart 1974, S. 150-174; Dirk H. Müller, Idealismus und Revolution. Zur Opposition der Jungen gegen den sozialdemokratischen Parteivorstand 1890 bis 1894, Berlin 1975; R. Hinton Thomas, Nietzsche in German politics and society, a.a.O., S. 7 ff.; Ernst Behler, Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 503-520 sowie Vivetta Vivarelli, Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 521-569.

⁶ Dies war bereits die Auffassung von Franz Mehring; vgl. ders., Kapital und Presse. Ein Nachspiel zum Falle Lindau, Berlin 1891, S. 119 ff.

⁷ Zur quasi-religiösen Sektenbildung im Umkreis des Weimarer Nietzsche-Archivs siehe insbesondere Hubert Cancik, Der Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 405-429 sowie Ernst Nolte, Nietzsche und der Nietzscheanismus, Frankfurt am Main/Berlin 1990, S. 209 ff. Eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs gibt ferner David Marc Hoffmann, Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche, Fritz Koegel, Rudolf Steiner, Gustav Naumann, Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente, Berlin/New York 1991.

Wie schwierig gerade in den neunziger Jahren aufgrund der fehlenden zeitlichen Distanz ein ausgewogenes Urteil über Nietzsches Schriften und die verschiedenen Phasen seiner intellektuellen Entwicklung war, zeigen auch jene Veröffentlichungen, welche die Bedeutung von Nietzsches Werk explizit im Hinblick auf den bisherigen Diskussionsstand innerhalb der Soziologie der Jahrhundertwende zu bestimmen versuchten und die hierbei ebenfalls zu höchst widersprüchlichen Einschätzungen kamen. Beteiligten sich an dieser frühen Auseinandersetzung im wesentlichen Autoren, die aufgrund ihrer eigenen intellektuellen Orientierung selbst noch akademische Außenseiter waren, so geben ihre unterschiedlichen Urteile doch einen ersten Eindruck von jenen grundsätzlichen Schwierigkeiten, die sich jedem Versuch stellen mußten, Nietzsches Schriften für die sich selbst erst allmählich akademisch etablierende soziologische Forschung fruchtbar zu machen. Denn Nietzsche hatte sich selbst wiederholt ausdrücklich negativ über die Soziologie seiner Zeit geäußert und anstelle der Soziologie eine "Lehre von den Herrschaftsgestalten" und anstelle des Begriffs der "Gesellschaft" eine emphatische Vorstellung von "Kultur" geltend zu machen versucht. Seine eigenen Lehren können insofern unter einem radikalen Blickwinkel gesehen durchaus als eine genuine Form von "Anti-Soziologie" betrachtet werden.⁸

Nietzsches Stellung gegenüber der Soziologie seiner Zeit läßt sich am besten dadurch charakterisieren, indem man sich zunächst seine eigene Position bezüglich des im Umkreis der historischen Kultur- und Sozialwissenschaften der Jahrhundertwende in Deutschland geführten Methodenstreits zwischen den Anhängern einer "individualistischen" und einer "kollektivistischen" Geschichtsbetrachtung vergegenwärtigt. Nietzsche wendet sich nämlich bereits in seiner zweiten "Unzeitgemäßen Betrachtung" aus dem Jahre 1874 sowohl gegen eine Form der Historie, welche das Studium vergangener Kulturen in der wertbezogenen Relativität unvergleichbarer Sinngehalte aufgehen läßt und sich dabei einer rein "antiquarischen" Erforschung von historischen Singularitäten hingibt, als auch gegen den Typus einer Sozialgeschichte, welche sich dem Gesetz der großen Zahl unterwirft und Geschichte vom "Standpunkt der Massen" zu schreiben versucht. Seine Kritik am Historismus seiner Zeit zielt demgegenüber auf eine neue Form der Darstellung geschichtlicher Sachverhalte ab, welche auf "Wertverschiedenheiten" und "Proportionen" insistiert, "die den Dingen untereinander wahrhaft gerecht würden", ohne jedoch den Optimismus einer an soziologischen Hypothesen orientierten Sozialgeschichte zu teilen, welche glaubt, über solche Wert- und Rangdifferenzen mit den Mitteln quantitativ verfahrenender Forschungstechniken Auskunft geben zu können: "Wie, die Statistik bewiese, dass es Gesetze in der Geschichte gäbe? Gesetze? Ja, sie beweist, wie gemein und ekelhaft uniform die Masse ist: soll man die Wirkung der Schwerkraft, Dummheit, Nachäfferei, Liebe und Hunger Gesetze nennen? Nun, wir wollen es

⁸ Dies belegt eindrucksvoll die entsprechende Nietzsche-Interpretation von Horst Baier, *Die Gesellschaft - Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der Décadence*, in: *Nietzsche-Studien* 10-11 (1981-82), S. 6-33. Vgl. ferner Achim v. Winterfeld, *Nietzsche als Sozialphilosoph und seine Stellung zur Gesellschaft*, Gautschi b. Leipzig 1909; Nicolai v. Bubnoff, *Friedrich Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*, Leipzig 1924; Slatka Genia Rudensky-Brin, *Kollektivistisches in der Philosophie Nietzsches*, Basel 1948; Alfred v. Martin, *Das Phänomen Nietzsche, soziologisch gesehen*, in: *Revue internationale de Philosophie* 67 (1964), S. 3-49; Kurt Braatz, *Friedrich Nietzsche - Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung*, Berlin/New York 1988 sowie Karl Brose, *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn 1990.

zugeben, aber damit steht dann auch der Satz fest: soweit es Gesetze in der Geschichte giebt, sind die Gesetze nichts werth und ist die Geschichte nichts werth."⁹

Dieses Verdikt gegenüber einer "gesetzeswissenschaftlich" verfahrenen Geschichtsschreibung entspricht aber zugleich dem Urteil, das Nietzsche später auch über die englische und französische Soziologie des 19. Jahrhunderts gefällt hatte. Denn sowohl Auguste Comte als auch Herbert Spencer erscheinen in den Augen Nietzsches als Vertreter einer Denkweise, welche das Wohl der größten Zahl zur Maxime ihrer soziologischen Systeme erhoben hatte und somit einem Gesellschafts- und Erkenntnisideal huldigte, welches Nietzsche als signifikantes Resultat einer von ihm als Verfallsprozeß gedeuteten Verlaufsform der okzidentalen Kulturentwicklung deutete. Letzere habe aber gerade auch in der Entstehung der modernen "sozialen Frage" und in der politischen Bewegung des Sozialismus ihren nachhaltigen Ausdruck gefunden: "Alle unsre politischen Theorien und Staats-Verfassungen, das >deutsche Reich< durchaus nicht ausgenommen, sind Folgerungen, Folge-Nothwendigkeiten des Niedergangs; die unbewusste Wirkung der *décadence* ist bis in die Ideale einzelner Wissenschaften hinein Herr geworden. Mein Einwand gegen die ganze Sociologie in England und Frankreich bleibt, dass sie nur die Verfalls-Gebilde der Societät aus Erfahrung kennt und vollkommen unschuldig die eigenen Verfalls-Instinkte als Norm des sociologischen Werthurteils nimmt. Das niedergehende Leben, die Abnahme aller organisirenden, das heisst trennenden, Klüfte aufreisenden, unter- und überordnenden Kraft formulirt sich in der Sociologie von heute zum Ideal ... Unsre Socialisten sind *décadents*, aber auch Herr Herbert Spencer ist ein *décadent* - er sieht im Sieg des Altruismus etwas Wünschenswerthes!"¹⁰

Für Nietzsche verkörperte die englische und französische Soziologie des 19. Jahrhunderts insofern jenen Geist der "Mittelmäßigkeit", welcher der okzidentalen Kulturentwicklung als einem Prozeß der zunehmenden Nivellierung aller Standesunterschiede und Lebensformen strukturell entspricht und der als moralisches Phänomen gesehen zugleich jenen Nihilismus konsequent zum Ausdruck bringt, welcher dem ihm inhärenten Wertideal Nietzsche zufolge bereits von Anfang an zugrunde lag. Auch wenn Nietzsche deshalb die Voraussetzungen der Soziologie seiner Zeit nicht teilte, so wurden diese doch in zweierlei Art und Weise zum Gegenstand seiner eigenen Untersuchungen erhoben: Zum einen tritt bei ihm nämlich anstelle der soziologischen Forschung eine genealogisch verfahrenende Psychologie, welche nun selbst "nach Ursprung und Geschichte der sogenannten moralischen Empfindungen fragt und welche im Fortschreiten die verwickelten sociologischen Probleme aufzustellen und zu lösen hat"¹¹; und zweitens wird bei ihm nicht nur der Gegenstand der soziologischen Begriffs- und Theoriebildung zum Problem, sondern die soziologische Denk- und Wertungsweise selbst, de-

⁹ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874), in: KSA, Bd. 1, S. 243-334, hier: S. 267 u. 320.

¹⁰ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* (1889), in: KSA, Bd. 6, S. 55-161, hier: S. 138 f. Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Comte, Spencer und John Stuart Mill siehe auch Karl Brose, *Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill*, in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), S. 152-174; ders., *Nietzsche und Comte. Zum Verhältnis von Philosophie und Soziologie bei Nietzsche*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 63 (1977), S. 239-254; ders., *Sklavenmoral*, a.a.O., S. 132 ff. u. 162 ff. sowie Enzo Rutigliano, *Nietzsche und die Soziologie seiner Zeit*, in: *Annali di Sociologia - Soziologisches Jahrbuch* 5 (1989), II. Halbband, S. 417-425.

¹¹ Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band*, (1878), in: KSA, Bd. 2, S. 9-366, hier: S. 59 f.

ren geschichtliche Herkunft er im Rahmen des umfassenden kulturvergleichenden Projekts einer Genealogie der Moral zu rekonstruieren versucht.¹²

Vor diesem Hintergrund wird vielleicht etwas deutlicher, in welcher Hinsicht Nietzsches Philosophie nun ihrerseits für die sich allmählich als akademische Disziplin formierende deutsche Soziologie der Jahrhundertwende zum Problem werden mußte. Denn Nietzsche distanzierte sich in einer vor 1890 noch recht "unzeitgemäßen" Form nicht nur von dem Fortschrittsoptimismus des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern er diagnostizierte zugleich eine tiefe Krise der europäischen Kultur, welche ihm zufolge auch durch sozialpolitische und sozialistische Reformprogramme nicht mehr überwunden werden konnte, sondern durch sie allenfalls ihre extreme Zuspitzung erfuhr. So wurde auch die sogenannte "soziale Frage" von ihm nur als Symptom eines allgemeinen Kulturverfalls gedeutet, dessen nihilistischen Konsequenzen gerade in einem auf die "Gesellschaft" als einer reinen Sphäre des "Sozialen" bezogenen soziologischen Erkenntnis- und Wertideal eklatant zum Ausdruck kommen.¹³ Kulturverfall als die praktische Folge der nihilistischen Wertetafeln des bisherigen okzidentalen Vergesellschaftungsprozesses und allgemeine Dekadenz der bestehenden Lebensformen einerseits, Notwendigkeit umfassender moralgeschichtlicher Untersuchungen und eines neuen Verständnisses von Gesellschaft als Kultur andererseits - dies ist die radikale Botschaft Nietzsches, welche auch für die weitere Entwicklung der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende nicht ohne Konsequenzen bleiben sollte.

Eine der ersten Stellungnahmen überhaupt, die Nietzsches Schriften hinsichtlich ihrer Bedeutung für die moderne soziologische Forschung zum Gegenstand haben, stammt von dem damals in Bern lehrenden Philosophieprofessor Ludwig Stein aus dem Jahre 1893. Stein, der später durch sein in mehreren Auflagen erschienenes Buch über "Die sociale Frage im Lichte der Philosophie" auch einem breiteren Publikum bekannt geworden ist und 1921 ferner eine eigene "Einführung in die Soziologie" veröffentlichte, hatte in seiner als "kritischer Essay" gekennzeichneten Auseinandersetzung mit dem "Nietzsche-Kultus" unter anderem auch eine "Kritik des negativen Theiles der Sociologie und Ethik Nietzsche's" zu unternehmen versucht.¹⁴ Er bezog sich dabei insbesondere auf Nietzsches Abhandlung "Zur Genealogie der Moral" aus dem Jahre 1887, deren geschichtsphilosophischen Konstruktionen er im wesentlichen den Charakter eines "sociologischen Romans" bzw. einer "sociologischen Mythologie" zusprach. Obgleich sich Stein durchaus von der Suggestivkraft der sprachlichen Qualität von Nietzsches Darlegungen beeindruckt zeigte, machte er sich doch über die "sociologische Naivität" von dessen Auffassung bezüglich der Anfänge der menschlichen Kultur und der Entstehung des Staates lustig. Der für Nietzsches Kulturauffassung zentrale Gegensatz zwischen der "Herrenmoral" und "Sklavenmoral" wird von Stein aufgrund der Bedeutung, die dabei etymologische Ableitungsversuche der zentralen Wertbegriffe "gut" und "böse" einnehmen, als eine "speculative Methode der Sociologie" angesehen, die er in diesem Zusammenhang ausdrücklich mit dem seiner Ansicht nach diesbezüglich viel weiter fortgeschrittenen Erkenntnisstand innerhalb der modernen Kultur- und Sozial-

¹² Vgl. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887), in: KSA, Bd. 5, S. 245-412.

¹³ Siehe hierzu auch Emil Hammacher, Nietzsche und die soziale Frage, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 31 (1910), S. 779-809.

¹⁴ Vgl. Ludwig Stein, Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Ein kritischer Essay, Berlin 1893, S. 55 ff. Zu der damit verbundenen Auseinandersetzung mit dem "Nietzsche-Kultus" seiner Zeit vgl. ebd., S. III. Siehe ferner ders., Die sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897 u. ders., Einführung in die Soziologie, München 1921.

wissenschaften konfrontiert. Entsprechend negativ fällt auch sein Urteil über die mögliche Bedeutung von Nietzsches Kulturtheorie für die moderne soziologische Forschung aus: "Nur aus jener gewollten aristokratischen Isolirtheit, vermittelt welcher Nietzsche sich in ein eigenes Gedankennetz eingesponnen hat, ohne Föhlung zu gewinnen oder auch nur Notiz zu nehmen von der mächtig emporstrebenden jungen Wissenschaft, der modernen Sociologie, nur daraus ist es zu erklären, daß Nietzsche's Ideen über die Entstehung von Cultur und Moral entsprechend dem heutigen Stande der Sociologie so zurückgeblieben und abgestanden, so naiv anachronistisch klingen."¹⁵

Bereits ganz anders klingt jedoch das entsprechende Urteil von Kurt Breysig, der seit dem Sommer 1894 als damals noch junger Privatdozent der Geschichtswissenschaften an der Berliner Universität die Ausarbeitung eines Buches über eine "Vergleichende Sozialgeschichte der neueren Zeit" plante und im darauffolgenden Jahr sein entscheidendes "Nietzsche-Erlebnis" hatte, über dessen Auswirkungen er in einer schriftlichen Notiz vom 11. März 1896 folgendes berichtete: "Für dieses Buch nun unter vielen anderen geistesgeschichtlichen Studien im vorigen Sommer vielfache Lektüre Nietzsches: sie erregt in mir das stärkste Interesse an soziologischen, ethischen Dingen überhaupt. Im Juli etwa oder Juni taucht der Gedanke einer Soziologie auf. Nietzsches tausend Anregungen sollen ausgebeutet, Spencer herzugezogen, das ganze Schwergewicht meiner historischen Studien hineingeworfen werden. ...Die Idee war, Soziologie, Politik und Ethik, die ich als Einheit ansehe, zusammenzufassen. ... Überall spüre ich auch dabei den hebenden Einfluß Nietzsches: neue Probleme - Die Geschichte der praktischen Sittlichkeit, seine Auffassung der Griechen - Das alles leitet ohne weiteres zu der Idee einer Geschichte der Menschheit."¹⁶ Die späteren kultur- und universalgeschichtlichen Arbeiten von Breysig verdanken ihre Entstehung also ursprünglich jenem starken Eindruck, den Nietzsches "Soziologie" bzw. "Programmforderung der Geschichte der praktischen Sittlichkeit" auf den jungen Dozenten ausübte, der noch vor der Jahrhundertwende zeitgleich mit Georg Simmel die ersten soziologischen Vorlesungen und Lehrveranstaltungen an der Berliner Universität hielt.¹⁷ Breysig, der bald darauf engen Kontakt mit dem Weimarer Nietzsche-Archiv unterhielt und auch eine Gedenkrede anläßlich der Trauerfeier zum Tode Friedrich Nietzsches im Sterbehaus zu Weimar hielt, wandte sich bereits im Jahre 1896 mit einem programmatischen Aufsatz über "Nietzsches ethische und sociologische Anschauungen" an eine breitere sozialwissenschaftliche Fachöffentlichkeit, um dieser insbesondere Nietzsches späte Schriften aus den achtziger Jahren als einen genuinen Beitrag zur modernen "Gesellschaftswissenschaft" anzuempfehlen. Zwar titulierte Breysig Nietzsches Schriften in diesem Zusammenhang noch als eine "Sociologie ohne socialhistorische Grundlage", die deshalb der Ergänzung durch die moderne kultur- und sozialgeschichtliche Forschung bedürfe, und war auch sonst um ein recht ausgewogenes Urteil bestrebt, das auch die Schwächen von Nietzsches Arbeitsstil mitberücksichtigte; gleichwohl war Breysig bereits zu diesem Zeitpunkt fest davon überzeugt, daß gerade die modernen Sozialwissenschaften noch "zahlreiche weitreichende Anregungen durch diesen großen Störenfried erhalten (würden)

¹⁵ Stein, Friedrich Nietzsche's Weltanschauung, S. 62. Zur ausführlichen Diskussion von Steins Nietzsche-Kritik siehe auch Urs Marti, Ludwig Steins Nietzsche-Kritik, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 352-381.

¹⁶ Kurt Breysig, Aus meinen Tagen und Träumen. Memoiren, Aufzeichnungen, Briefe, Gespräche. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Gertrud Breysig und Michael Landmann, Berlin 1962, S. 91 f.

¹⁷ Vgl. Bernhard vom Brocke, Kurt Breysig. Geschichtswissenschaft zwischen Historismus und Soziologie, Lübeck/Hamburg 1971, S. 156 ff. u. 274 ff.

und sei es zum Teil auch nur durch die von ihm geweckte Kontroverse."¹⁸ Als "Erforscher des Seelenlebens der Gesellschaft" sei Nietzsche zwar nicht unbedingt ein Reformator der Menschheit, aber doch ein Kopernikus bzw. ein Newton der "Menschheitswissenschaft", dessen intellektuelle Bedeutung für die moderne Soziologie Breysig auch noch anlässlich des Todes von Nietzsche im Jahre 1900 mit folgenden Worten hervorhob: "Alles, was er schrieb, dient im Grunde der Gesellschaftswissenschaft, einem Forschungszweig, der eben erst aufgeschossen ist und dem, so weit ich sehe, nur Comte, ihr Begründer, bisher eine ähnliche Fülle von großen Gedanken, von Einzelbeobachtungen und von Anregungen der Forschungsweise zugeführt hat. Ueber Nietzsche aber haben sich bis auf den heutigen Tag sehr viele Gelehrte anderer Herkunft, aber sehr wenige dieser Wissenschaft Angehörige ausgesprochen und von ihnen hat noch keiner gegen Nietzsche gezeugt."¹⁹

Breysigs Behauptung, daß sich bis zur Jahrhundertwende noch keiner der Fachvertreter der modernen Gesellschafts- und Sozialwissenschaften eindeutig gegen Nietzsches Schriften und ihre mögliche soziologische Bedeutung ausgesprochen habe, kann nicht unwidersprochen stehen gelassen werden. Denn bereits zu diesem Zeitpunkt war in Gestalt von Ferdinand Tönnies einer der "Gründerväter" der deutschen Soziologie als namhafter Nietzsche-Kritiker mit einem leidenschaftlichen Appell an die Öffentlichkeit getreten, in dem er ausdrücklich vor den schädlichen Auswirkungen insbesondere der späten Schriften Nietzsches aus den achtziger Jahren warnte und diesen im Unterschied zu Breysig und - wie wir später noch sehen werden - Georg Simmel überhaupt keine positive Bedeutung für die moderne sozialwissenschaftliche Forschung mehr abgewinnen konnte. Dabei muß berücksichtigt werden, daß Tönnies seit seiner frühen Jugend ein glühender Verehrer des damals noch "unzeitgemäßen" Baseler Philosophen war und zeitweilig auch persönlichen Kontakt mit dem Freundeskreis um Nietzsche unterhielt, sich später allerdings um so enttäuschter von Nietzsche distanzierte und in die Reihe der akademischen Nietzsche-Kritiker überwechselte. Wie ist dieser überraschende Sinneswandel von Tönnies vor dem Hintergrund zu erklären, daß andere der modernen Soziologie nahestehende Autoren in Deutschland um die Jahrhundertwende gerade den späten Schriften Nietzsches eine so hohe Bedeutung für die zeitgenössische kultur- und sozialwissenschaftliche Forschung zusprachen?

Tönnies selbst gibt uns auf diese Frage eine eindeutige Antwort. In seiner autobiographischen Selbstdarstellung aus dem Jahre 1922 wies er darauf hin, daß er Nietzsches "Geburt der Tragödie" bereits 1873, also im Alter von 18 Jahren mit "Genuß, ja beinahe mit dem Gefühl einer Offenbarung" las und sich seit seiner Lektüre der beiden ersten "Unzeitgemäßen Betrachtungen" jedes Nietzsche-Werk gleich nach dem Erscheinen zu eigen gemacht habe, "wenn auch mit allmählich abnehmender Begeisterung".²⁰ Tönnies

¹⁸ Breysig, Nietzsches ethische und sociologische Anschauungen, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 20 (1896), S. 349-371, hier: S. 368. Anlässlich einer ebenfalls zu dieser Zeit erschienenen Abhandlung über die "gleichmachende Nivellierung" innerhalb des Urchristentums schrieb er: "Wie viel die voraufgehenden Ausführungen dem gemäßigeren Teil der Erörterungen Nietzsches verdanken, ist kaum nötig hervorzuheben. ... Den offensichtlichen Einseitigkeiten seiner sociologischen Bewertung des Christentums sollen die folgenden Bemerkungen wenigstens ganz summarisch einige Komplemente und Korrekturen entgegensetzen, ohne doch anderes fallen zu lassen." (Die sociale Entwicklung der führenden Völker Europas in der neueren und neuesten Zeit, ebd., S. 1091-1162, hier: S. 1116).

¹⁹ Breysig, An Friedrich Nietzsches Bahre, in: Die Zukunft 32 (1900), S. 409-419, hier: S. 412.

²⁰ Ferdinand Tönnies, "Selbstdarstellung", in: Raymund Schmidt (Hrsg.), Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 3, Leipzig 1922, S. 199-234, hier: S. 203-205.

berichtet ferner darüber, daß er im Sommer 1883 zusammen mit Lou v. Salomé und Paul Rée einige Zeit in der Schweiz verbrachte und während dieses Aufenthalts auch Nietzsche in Sils-Maria sah, ohne ihn allerdings persönlich anzusprechen, was Tönnies später in einem Schreiben an Elisabeth Förster-Nietzsche auf seine "gewohnte Schüchternheit" und Bescheidenheit zurückführte.²¹ Anlässlich der Lektüre des ersten Teils von Nietzsches "Also sprach Zarathustra", die Tönnies im Herbst 1883 zusammen mit Lou Salomé in München unternahm, schrieb er: "Das Pathos und die Salbung darin kamen uns etwas komisch vor. Wir meinten noch den echteren Nietzsche in jenen Schriften wiederzufinden, die dem Andenken Voltaires gewidmet und unter dem Einflusse Rées entstanden waren."²² Dies hielt Tönnies allerdings nicht davon ab, sich selbst nach wie vor als einen "Anhänger der ewigen Wiederkunft" zu bezeichnen, der er bereits seit seiner frühen Jugend gewesen sei, und anlässlich des Todes von Nietzsche dessen Schwester überschwenglich mitzuteilen: "Ich habe ihn geliebt, seit frühen Tagen; seit ich im Jahre 1873 das >Zweite Stück< der Unzeitgemäßen Betrachtungen erwarb und mir zu eigen machte; nachdem ich schon die >Geburt der Tragödie< mit wahrem Entzücken, >David Strauß< mit tiefinnerlicher Zustimmung gelesen hatte. Nachher habe ich treulich jedes seiner Bücher gekauft, bis auf >Jenseits< und >Zarathustra, Zweiter Teil< - hier blieb ich stecken, und noch heute geht mir in diesem Studio - daß ich es offen bekenne, die Freude an seinem wundervollen Geiste, seinem reichen Gemüte, wenn auch nicht verloren, so doch in die Brüche."²³

Tönnies nutzte sein Schreiben an Nietzsches Schwester offensichtlich dazu, sich gegenüber einer führenden Gestalt der "Nietzsche-Bewegung" dafür zu rechtfertigen, daß er sich in der Zwischenzeit längst als einer der maßgeblichen Nietzsche-Kritiker der Jahrhundertwende profiliert hatte. Denn seit Beginn der neunziger Jahre äußerte sich Tönnies auch publizistisch über Nietzsches Werk, wobei seine Auseinandersetzung mit dem "Nietzsche-Kultus" in seinem gleichnamigen Buch aus dem Jahre 1897 ihren eindrucksvollsten und systematischsten Niederschlag fand.²⁴ Auch in dieser Streitschrift betonte er bereits im Vorwort, daß die Auseinandersetzung mit Nietzsches Werk für ihn selbst "die Bedeutung einer persönlichen Angelegenheit" habe, da er Nietzsches Schrif-

²¹ Ebd., S. 214. Zur "gewohnten Schüchternheit" vgl. Tönnies, Brief an Elisabeth Förster-Nietzsche vom 1. September 1900, in: Baron Cay v. Brockdorff, Zu Tönnies' Entwicklungsgeschichte, Kiel 1937, S. 14-15. Zum Zeitpunkt seines Schweizer Aufenthalts waren Lou v. Salomé und Paul Rée allerdings bereits so stark mit Nietzsche zerstritten, daß dies einen weiteren Grund für die reservierte Haltung von Tönnies angesichts seiner persönlichen Begegnung mit Nietzsche darstellte. Zu Tönnies' enger Bekanntschaft mit Lou v. Salomé und Paul Rée, die ihn offensichtlich zu einer eindeutigen Parteinahme ermunterte, siehe auch Rudolph Binion, Frau Lou. Nietzsche's Wayward Disciple, Princeton 1968, S. 115 ff. und Hubert Treiber, Gruppenbilder mit einer Dame. Mit den Augen eines soziologischen Klassikers. Samt einem Anhang für die "Freunde der Wahrheit", in: Forum 409-410 (1988), S. 40-54; ferner Tönnies, Paul Reé, in: Das freie Wort 4 (1904-1905), S. 666-673. Daß Paul Rée jedoch nicht nur ein persönlicher Freund von Nietzsche war, sondern zugleich ein intellektueller Anreger ersten Grades für dessen eigene kultur- und moralgeschichtliche Studien, belegt eindrucksvoll Hubert Treiber, Zur Genealogie einer "science positive de la morale en Allemagne", in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 165-221.

²² Tönnies, "Selbstdarstellung", S. 214.

²³ Tönnies, Brief an E. Förster-Nietzsche, a.a.O., S. 14 f.; vgl. "Selbstdarstellung", S. 233.

²⁴ Vgl. Tönnies, Rez. v. Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und keinen. Viertes u. letzter Theil, Leipzig 1891, in: Deutsche Litteraturzeitung, Jg. 13, Nr. 50 (1892), Sp. 1612-1613; ders., "Ethische Kultur" und ihr Geleite, Berlin 1893; ders., Nietzsche und die Humanität, in: Ethische Kultur 5 (1897), S. 28-30 u. 36-37. Diesem Aufsatz lag das Schlußkapitel von Tönnies Buch "Der Nietzsche-Kultus" zugrunde und wurde bereits vorab veröffentlicht. Vgl. ders., Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik, Leipzig 1897.

ten bereits seit seiner frühesten Jugend zur Kenntnis nahm. Tönnies wies aber ferner zugleich darauf hin, daß er Nietzsches spätere Distanzierung von Schopenhauer und Wagner nie verstanden habe und insofern auch nicht mitvollziehen konnte, und daß er deshalb "der jüngsten Entwicklung Nietzsches" von ihren Anfängen an mit "Mißtrauen und Besorgnis" gegenübergestanden habe, obgleich er seine Bewunderung für die von Nietzsche nun entfalteten "rhetorisch-poetischen Talente" ausdrücklich hervorhob.²⁵ Aus genau diesem Grund meinte Tönnies aber auch insbesondere die Jugend vor dem "Feuerwasser Zarathustras" warnen und schützen zu müssen, während er "reifen Seelen" durchaus die Fähigkeit zusprach, dem "grimmen Humor" und den "rhapsodischen Räthselreden" des "Zarathustras" ohne bleibenden Schaden sogar einen gewissen "Genuß" abzugewinnen.²⁶

Tönnies' kritischer Umgang mit dem Werk von Friedrich Nietzsche war dabei durch folgende Strategie gekennzeichnet: Zum einen war er darum bemüht, Nietzsches späte Schriften aus den achtziger Jahren von dessen früheren Arbeiten abzugrenzen und insbesondere den Schriften aus der mittleren Schaffensperiode Nietzsches einen bleibenden Wert anzuerkennen;²⁷ zum anderen versuchte er Nietzsches Werk vor dem eigentlichen "Nietzsche-Kultus" in Schutz zu nehmen, der sich zu Beginn der neunziger Jahre insbesondere in den "Cafés der Großstädte" auszubreiten begann, wobei er allerdings den "rhetorisch-poetischen Wendungen und Blendungen" von Nietzsches Formulierungsgabe eine gewisse Mitverantwortung für diese Vermarktung seiner "Lehren" im Umkreis der ästhetischen und lebensreformerischen Selbststilisierungen einer großstädtisch geprägten Subkultur zusprach.²⁸ Auch bezweifelte er, daß Nietzsches "Auffassungen der Kulturgeschichte", wie dieser sie insbesondere in seiner "Genealogie der Moral" zum Ausdruck brachte, tatsächlich einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der "Entstehung und Zusammenhänge moralischer Ideen" zu leisten imstande waren, da diese "viel verwickelter (seien) als sie, auch in den glänzendsten Ausführungen, Nietzsche darstellt"; dessen Unterscheidung zwischen "Herrenmoral" und "Sklavenmoral" besitze deshalb auch eher eine implizite weltanschauliche Komplizenschaft mit jener "Moral des kapitalistischen Herrentums", wie sie bereits Franz Mehring mit seiner pejorativen Kennzeichnung Nietzsches als "Moralphilosoph des Kapitalismus" angedeutet hatte.²⁹

Auch Tönnies bezieht Nietzsches Werk und die Frage nach dessen möglichem Beitrag für die weitere Entwicklung der modernen Sozialwissenschaften insofern explizit in die Kapitalismus-Sozialismus-Kontroverse der Jahrhundertwende mit ein. Tönnies' eigenes Verständnis von Soziologie als der "Lehre von den Thatsachen und der Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens" ist dabei durch eine politische Parteinahme zugunsten des "wissenschaftlichen Sozialismus" geprägt, da er nurmehr der modernen Arbeiterbewegung, nicht aber den Repräsentanten der "herrschenden Klasse" ein eindeutiges positives Interesse an den Forschungsergebnissen der modernen Sozialwissenschaften zuspricht. Denn indem die moderne soziologische Denkweise auch die bestehenden Eigentumsverhältnisse in den "Fluß der Entwicklung" stellt, beinhaltet sie zugleich eine "Kritik der Bourgeoisie", welche eine tiefere Affinität mit der sozialisti-

²⁵ Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, S. V f.

²⁶ Tönnies, *Rez. v. Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, Sp. 1613.

²⁷ Vgl. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, S. 21 ff., 27 ff. u. 70 ff.

²⁸ Vgl. Tönnies, "Ethische Cultur" und ihr Geleite, S. 5 f. u. 10.

²⁹ Ebd., S. 7-10.

schen Weltanschauung zum Ausdruck bringe.³⁰ Tönnies' Erörterung der Frage, inwiefern Nietzsches Moral- und Kulturkritik auch für die moderne soziologische Forschung fruchtbar gemacht werden kann, bemißt sich deshalb grundsätzlich an dem Kriterium, in welcher Weise Nietzsches Denken überhaupt mit jener der modernen Soziologie wie dem Sozialismus gleichermaßen zugrundeliegenden "wissenschaftlichen Weltanschauung" in Einklang gebracht werden kann, wie sie insbesondere durch ein den Naturwissenschaften entlehntem Modell der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur und die Marxsche Form der Kapitalismusanalyse geprägt worden ist. Zwar gesteht Tönnies in diesem Zusammenhang auch Nietzsches Versuch einer "Umwertung aller Werte" eine gewisse Verwandtschaft mit dem revolutionären Pathos einer sozialistischen Umgestaltung der bestehenden Herrschafts- und Eigentumsverhältnisse zu, wobei gerade die gemeinsame Herkunft der sozialistischen Weltanschauung und der Lehren Nietzsches aus der durch Rousseau begründeten Tradition der europäischen Kulturkritik die Anfälligkeit von weiten Teilen der literarischen und kulturellerorientierten Intelligenz gegenüber "Zarathustras Botschaft" erkläre. Jedoch beinhaltet Tönnies zufolge diese gemeinsame "Ablehnung der gegebenen Kultur" nur eine recht oberflächliche bzw. "formale" Ähnlichkeit zwischen dem modernen Sozialismus und der Weltanschauung Nietzsches, weshalb auch alle Versuche einer Annäherung von Marx und Nietzsche, wie sie zu dieser Zeit unter anderem in einigen intellektuellen Zirkeln innerhalb der deutschen Sozialdemokratie betrieben wurden, notwendig zum Scheitern verurteilt seien.³¹

Läßt Tönnies insofern keine Zweifel über seine Einschätzung der weltanschaulichen Implikationen von Nietzsches Schriften aufkommen, so ist auch sein Urteil über deren möglichen soziologischen Gehalt recht eindeutig. Er unterschied dabei drei Phasen innerhalb der Entwicklung von Nietzsches Werk: die "tragische" Weltbetrachtung des jungen Nietzsche, die "aufklärerischen" Schriften seiner mittleren Schaffensperiode sowie jenen radikalen Gestus einer "Umwertung" der Werte, wie er in Nietzsches späten Schriften aus den achtziger Jahren zum Ausdruck kommt. Während sich der junge Tönnies als leidenschaftlicher Schopenhauer-Verehrer ursprünglich selbst noch stark durch die tragische Weltanschauung von Nietzsches frühen Schriften angezogenen fühlte, läßt er nun nur noch Nietzsches Schriften aus der mittleren Schaffensperiode im positiven Sinne gelten, weil diese am ehesten noch eine gewisse weltanschauliche Affinität mit spezifischen Traditionen der europäischen Aufklärung besitzen, denen sich auch Tönnies selbst verbunden fühlte. Überdies hob Tönnies hervor, daß gerade die in dieser Periode entstandenen Schriften Nietzsches - nämlich "Menschliches, Allzumenschliches", "Der Wanderer und sein Schatten", "Morgenröte" und "Die fröhliche Wissenschaft" - auf den "sociologischen Arbeiten neuerer Engländer (besonders Tylors)" beruhten, die Nietzsche vermittlels seines Freundes Paul Rée zur Kenntnis genommen habe.³² Obgleich Tönnies gerade diese Schriften Nietzsches für seine besten hielt, sprach er ihnen jedoch weitgehend den Anspruch auf Originalität ab. Dagegen konnte er der poetisch-philosophischen Verherrlichung aristokratischer Lebensformen in Nietzsches späten

³⁰ Der Nietzsche-Kultus, S. 5-7. Rückblickend hatte sich Tönnies allerdings einmal darüber beklagt, daß seine geplante Berufung auf ein Extraordinat für Soziologie an der Berliner Universität unter anderem daran scheiterte, weil die Assoziation des Namens dieser Fachdisziplin mit "Sozialismus" in den "hohen Kreisen" für lange Zeit kaum zu überwinden gewesen sei (vgl. "Selbstdarstellung", S. 228). Hatte aber nicht Tönnies selbst dieser weitverbreiteten "Assoziation" maßgeblich Vorschub geleistet?

³¹ Zu dieser "wunderlichen Kreuzung" vgl. ebd., S. 17 ff.

³² Ebd., S. 29.

Schriften überhaupt keinen positiven Sinn mehr abgewinnen, die er nun als eine modifizierte Rückkehr zu der ästhetischen Weltbetrachtung des jungen Nietzsche interpretierte.³³ Tönnies lehnte dabei sowohl die "aristokratische Wertungsweise", wie sie der Lehre vom "Übermenschen" und dem "Willen zur Macht" zugrunde liege, als auch die spezifische literarische Form dieser Schriften entschieden ab, weil sie anstelle einer analytischen Erfassung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse nur einen literarischen Reflex eines "Zeitalters des sich verschärfenden Wettstreits und Gegensatzes der gesellschaftlichen Klassen" beinhalten würden.³⁴

Konsequenterweise sprach Tönnies deshalb Nietzsches Arbeiten auch jede Bedeutung für die moderne sozialwissenschaftliche Forschung ab und konnte in diesen nur einen "Hexensabbat von Gedanken, Ex- und Deklamationen, von Wutausbrüchen und widerspruchsvollen Behauptungen, dazwischen viele Geistesblitze leuchtend und blendend" sehen.³⁵ Es dürfte deshalb auch schwierig wenn nicht unmöglich sein, von seiner eigenen langjährigen Nietzsche-Rezeption auf einen möglichen positiven Einfluß derselben auf Tönnies' soziologische Arbeiten im engeren Sinne zu schließen.³⁶ Sein Diktum, daß Nietzsche selbst zwar mit entsprechenden "sociologischen Erwägungen" gespielt habe, diesem es aber nie gelungen sei, auch nur "einen solchen Gedanken durchzuführen oder auch nur streng zu verfolgen"³⁷, läßt vielmehr darauf schließen, daß Tönnies zwar die durch Nietzsche verkörperte weltanschauliche Herausforderung sehr ernst nahm, sie allerdings nur mit der Wiederbelebung eines antiquierten aristokratisch-künstlerischen Weltbildes in Verbindung zu bringen wußte, welches den eigentlichen modernen sozialen Problemen intellektuell nicht mehr gerecht werden konnte. Daß jedoch Nietzsches Werk selbst einen konstitutiven Bestandteil der ästhetisch-literarischen Moderne bildete und entscheidenden Einfluß auf deren weitere Entwicklung nehmen konnte, mußte sich aber notwendig einem Denker entziehen, der auch in den verschiedenen anderen Er-

³³ Ebd., S. 70 ff.

³⁴ Ebd., S. 11. Tönnies schloß in einem Brief vom 6. Juli 1897 an den dänischen Philosophen Harald Höffding allerdings selbstkritisch die Möglichkeit nicht aus, daß sein hartes Urteil über Nietzsche möglicherweise einem gewissen "Neid auf das schriftstellerische Vermögen und den Success" Nietzsches geschuldet sei. Vgl. Ferdinand Tönnies/Harald Höffding, Briefwechsel. Hrsg. u. kommentiert v. Cornelius Bickel u. Rolf Fechner, Berlin 1989, S. 55.

³⁵ Ebd., S. 111. Dieses harsche Urteil war dabei gegen den Versuch von Lou Andreas-Salomé gerichtet, Nietzsches Werk den Charakter eines "Systems" zuzusprechen. Vgl. dies., Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.

³⁶ Diese Einschätzung ist auch gegen den Versuch von Jürgen Zander gerichtet, Nietzsches "Geburt der Tragödie" hypothetisch als "ästhetische Vorform" von Tönnies' Hauptwerk "Gemeinschaft und Gesellschaft" anzusehen, der aufgrund der fehlenden philologischen Belege nicht überzeugend erscheint. Allein das Faktum, daß beiden Werken eine "Zwei-Phasen-Theorie" der kulturellen Entwicklung zugrunde liege, die sich im abstraktesten Sinne auf den Gegensatz von "Gefühl" und "Verstand" bzw. "Bios" und "Logos" zurückführen lasse, stellt noch keine Gewähr für einen entsprechenden rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen den beiden Werken dar, da sich dieser grundbegriffliche Gegensatz auch in anderen semantischen Traditionen nachweisen läßt, die ebensogut als "Quelle" für das von Tönnies zugrunde gelegte Entwicklungsschema in Frage kommen. Vgl. Jürgen Zander, Ferdinand Tönnies und Friedrich Nietzsche. Mit einem Exkurs: Nietzsches "Geburt der Tragödie" als Impuls zu Tönnies' "Gemeinschaft und Gesellschaft", in: Lars Clausen/Franz Urban Pappi (Hrsg.), Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies, Kiel 1981, S. 185-227. Der diesbezüglichen Auffassung von Jürgen Zander widersprechen deshalb auch zu Recht Jendris Alwast, Die Wertung der Philosophie Nietzsches bei Tönnies, ebd., S.228-240 und Günther Rudolph, Friedrich Nietzsche und Ferdinand Tönnies. Der >Wille zur Macht< widerlegt von den Positionen eines >Willens zur Gemeinschaft<, in: Ferdinand Tönnies, Der Nietzsche-Kultus, Neuauflage Berlin 1990, S. 107-139.

³⁷ Tönnies, Der Nietzsche-Kultus, S. 14 f.

scheinungsformen des kulturellen Modernismus der neunziger Jahre nur den Verfall und Untergang der traditionellen künstlerischen Formen und sittlichen Werte zu sehen vermochte und seine eigenen ästhetischen Beurteilungskriterien noch an Schriftstellern wie Friedrich Schiller und Theodor Storm orientierte.³⁸ Obgleich Tönnies in politischer und sozialer Hinsicht ein entschiedener Befürworter von gesellschaftlichen Reformen und in diesem Sinne selbst ein "Modernist" war, fand er dennoch keinen positiven Zugang zur kulturellen Moderne im engeren Sinne, wie sie sich um die Jahrhundertwende auch in Deutschland durchzusetzen begann und zunehmend zum Gegenstand der öffentlichen Auseinandersetzung werden sollte. Auch sein eigenes soziologisches Werk steht insofern noch diesseits jener Wasserscheide, welche nicht zuletzt die von Nietzsche verkündete "Umwertung aller Werte" für die weitere Entwicklung der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende darzustellen begann.³⁹

Dieser eigentümliche kulturelle "Traditionalismus" von Tönnies wird besonders deutlich, wenn wir ihn mit einem Denker konfrontieren, der sich ähnlich wie Tönnies selbst um die Jahrhundertwende ebenfalls als Privatdozent und akademischer "Außenseiter" sehr um die Institutionalisierung der soziologischen Forschung in Deutschland verdient gemacht hatte: nämlich Georg Simmel. Dieser hatte bereits 1897 eine Besprechung von Tönnies' Buch über den "Nietzsche-Kultus" veröffentlicht, aus der ersichtlich wird, welche unterschiedliche intellektuelle Milieus im Kontext der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende aufeinandertrafen und sich dabei nicht zuletzt in Bezug auf die Frage nach der geistesgeschichtlichen Bedeutung von Nietzsches Werk zunehmend voneinander abzugrenzen begannen. Simmel gestand dabei Tönnies durchaus zu, daß es relativ leicht sei, Nietzsche im Namen der Wissenschaft zu "widerlegen", indem man auf die logischen Widersprüche innerhalb seines Weltbildes aufmerksam mache. Um aber zu erklären, worin die eigentliche Bedeutung von Nietzsches Schriften liege, bedürfe es eines "Gesichtspunktes", der außerhalb von Tönnies' Vorstellungskreis liege. Die Eigenart von moralphilosophischen Lehren wie der Nietzsches sei es aber gerade, daß man sie nicht nach dem Kriterium ihrer objektiven historischen Wahrheit, sondern ausschließlich im Hinblick auf jene tatsächlich vorhandenen "Richtungen des innerlichen Lebens" bzw. realen gesellschaftlichen "Stimmungen" beurteilen könne, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Unter diesem Blickwinkel gesehen haben solche moralphilosophischen Lehren aber "nicht logische, sondern psychologische Wahrheit und Bedeutung"⁴⁰. Simmel warf Tönnies ferner vor, daß dieser Nietzsche "vom Standpunkt eines

³⁸ Zu der von Tönnies vertretenen Auffassung bezüglich eines "Verfalls der Kunst" und der "Sitte" im Zeitalter der industriellen Massenproduktion vgl. ebd., S. 8. Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem "modernen" Phänomen der Mode hatte Tönnies später geschrieben: "Die ganze gesellschaftliche Zivilisation hat etwas, was dem künstlerischen Geiste, der ganz in Tradition und Treue beruht, entgegen ist. Sie ist oberflächlich, äußerlich." (F. Tönnies, *Die Sitte*, Frankfurt am Main 1909, S. 86 f.). Zu Tönnies' traditionalistischer Auffassung der Kunst als einer auf das "Ganze" und "Harmonische" bezogenen "Praxis des Zusammenlebens" siehe auch ders., *Schiller als Zeitbürger und Politiker*, Berlin 1905 sowie die einzelnen Beiträge in Rolf Fechner (Hrsg.), *Der Dichter und der Soziologe. Zum Verhältnis zwischen Theodor Storm und Ferdinand Tönnies*, Hamburg 1985. Zu Tönnies' Analyse der Mode vgl. ferner Hugh D. Duncan, *Symbols and Social Theory*, New York 1969, S. 69 ff.

³⁹ Siehe hierzu auch die instruktiven Überlegungen von Harry Liebersohn, "Gemeinschaft und Gesellschaft" und die Kritik der Gebildeten am deutschen Kaiserreich, in: Lars Claus/Carsten Schlüter (Hrsg.), *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft"*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991, S. 17-30; vgl. ferner ders., *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge, MA/London 1988, S. 11 ff.

⁴⁰ Georg Simmel, *Rez. zu Ferdinand Tönnies, Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik*, Leipzig 1897, in: *Deutsche Literatur-Zeitung*, Jg. 18, Nr. 42 (1897), Sp. 1645-1651, hier: Sp. 1645 f.

modernen, sozialistisch gefärbten Evolutionisten" beurteile, während gerade dieser Wertmaßstab von Nietzsche radikal in Frage gestellt würde. Indem Nietzsche aber das "soziale Interesse" im engeren Sinne von dem übergreifenden Interesse an der "Gesamtentwicklung" des Menschen unterscheide, könne er auch den eigentlichen "modernen sozialen Fragen" völlig gleichgültig gegenüberstehen, ohne daß man deshalb schon sein eigenes "praktisches Ideal" mit einem "Egoismus" im Sinne des Manchester-Liberalismus gleichsetzen könne.⁴¹

Insbesondere drei Errungenschaften sind es, die Simmel dabei Nietzsches Werk zuspricht und die seiner Meinung nach in Tönnies' Nietzsche-Kritik völlig verkannt worden sind. Zum einen sei Nietzsches eigener Wertmaßstab der Stärke, Vornehmheit und Schönheit zwar ein völlig "personaler", aber absolut kein "egoistisch-eudämonistischer", wobei Simmel den streng asketischen und genußfeindlichen Charakter von Nietzsches Ideal eines objektiven Personalismus hervorhebt.⁴² Zum anderen sieht Simmel in Nietzsches Ideal der Vornehmheit "eine ganz eigenartige ethische Kategorie", die sich nicht auf andere Wertungsarten zurückführen lasse, sondern einen Wert für sich darstelle, dessen ethischer Charakter über den Bereich des Moralischen hinaus auch eine Verwandtschaft mit dem Ästhetischen im Sinne der "schönen Seele" besitze und in praktischer Hinsicht sowohl ein rein individualistisches als auch ein sozialaristokratisches Ideal zum Ausdruck bringe.⁴³ Die dritte große, von Tönnies völlig verkannte Leistung Nietzsches erblickt Simmel dagegen in dessen Beitrag zur Weiterentwicklung der psychologischen Analyse von kulturellen Prozessen und Erscheinungen, wobei er insbesondere dem dritten Teil von Nietzsches "Genealogie der Moral" eine "Feinheit des Nachempfindens, eine Tiefe der ursächlichen Zergliederung, eine Treffsicherheit des Ausdruckes" zubilligt, wie sie innerhalb der Geschichte der deutschen Psychologie bisher unerreicht geblieben seien.⁴⁴ Hinsichtlich Tönnies' negativer Beurteilung der kulturgeschichtlichen Bedeutung von Nietzsches Rekonstruktion der Geschichte des Christentums und der durch sie geprägten modernen Kultur kommt Simmel deshalb auch zu dem bezeichnenden Schluß: "Es scheint, als ob ein Partei-standpunkt ihn hinderte, nicht nur die rein moralphilosophische Bedeutung Nietzsches, sondern auch die Thatsache anzuerkennen, dass die aristokratische, auf die Bedeutung der Distanz gerichtete Werthungsweise ein ewiges Element des Menschlichen ist, das mit der demokratischen, auf die Nivellirung zustrebenden einen Kampf führt, der im Praktischen nie definitiv, im Theoretischen nie objektiv zu entscheiden ist."⁴⁵

Daß insbesondere Nietzsches Schriften aus den achtziger Jahren aber auch in einem positiven Sinne für die moderne soziologische Forschung und die mit ihr verbundene kulturtheoretische Diskussion fruchtbar gemacht werden können, zeigen nicht nur die entsprechenden Arbeiten von Georg Simmel selbst, auf die im folgenden noch einzugehen sein wird, sondern auch eine ganze Reihe von moralgeschichtlichen Untersuchungen im Umkreis der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende, welche die "vielbewunderte Konstruktion" in Nietzsches Abhandlung zur "Genealogie der Moral" als verbindlichen Bezugsrahmen für konkrete empirische Forschungen zugrunde gelegt und

⁴¹ Ebd., Sp. 1646 f.

⁴² Ebd., Sp. 1647 f.

⁴³ Ebd., Sp. 1648.

⁴⁴ Ebd., Sp. 1649.

⁴⁵ Ebd., Sp. 1651.

weiterentwickelt haben.⁴⁶ Nietzsches Denken nur als Zerrspiegel des Zeitgeistes der wilhelminischen Epoche zu verstehen, bedeutet deshalb, dieses durchaus nicht unwichtige Kapitel innerhalb der Geschichte der deutschen Soziologie zugunsten der Tradition einer "ideologiekritischen" Betrachtungsweise zu vernachlässigen, welche ja ihrerseits noch in weltanschaulichen Voraussetzungen verhaftet bleibt, die nicht nur durch Nietzsche selbst, sondern auch von vielen anderen namhaften Repräsentanten der kulturellen Moderne radikal in Frage gestellt worden sind. Insofern hat Tönnies' Streitschrift den "Fall Nietzsche" zwar zu Recht als ein soziologisches Problem ersten Ranges in das Zentrum einer fachspezifischen Erörterung gestellt, nicht jedoch die ambivalenten Beziehungen verhindern bzw. beseitigen können, welche die Stellung der modernen Soziologie gegenüber Nietzsches Werk bis heute prägen.

2. Die "kopernikanische Wende" innerhalb der Kultur- und Moralphilosophie

Ähnlich wie Tönnies selbst hat sich auch Georg Simmel schon relativ früh mit dem Werk Nietzsches auseinandergesetzt und die Herausforderung erkannt, welche dieses für die moderne sozialwissenschaftliche Forschung darstellte. Simmel erwähnt Nietzsches Namen explizit zum ersten Mal 1890 im Rahmen seiner Besprechung von Julius Langbehns Buch "Rembrandt als Erzieher" und beteiligt sich selbst seit Mitte der neunziger Jahre an der öffentlich geführten Diskussion über die Stellung von Nietzsches Philosophie innerhalb der modernen geistigen und sozialen Strömungen der Jahrhundertwende. Diese von Simmel sowohl mit einem tagesschriftstellerischen als auch fachphilosophischen Anspruch geführte Auseinandersetzung mit dem Werk Nietzsches findet ihren systematischsten Niederschlag in seinem 1907 erschienenen Buch "Schopenhauer und Nietzsche", das bis heute seinen Stellenwert als eines der frühen Standardwerke innerhalb der Nietzsche-Forschung behaupten konnte.⁴⁷ Ferner liest Simmel seit der Jahrhundertwende an der Berliner Universität regelmäßig über die "Philosophie des 19. Jahrhunderts von Fichte bis Nietzsche", die er in leicht veränderter Form bis in seine Straßburger Zeit behandelt.⁴⁸ Daneben existieren seit 1895 in Simmels Arbeiten

⁴⁶ Zur "vielbewunderten Konstruktion" in Nietzsches "Genealogie der Moral" vgl. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 536. Daß insbesondere Simmels Nietzsche-Rezeption dabei eine *vermittelnde* Funktion hinsichtlich der Entwicklung des Nietzsche-Verständnisses von Max Weber zukommt, wird überzeugend dargelegt bei Wolfgang Schluchter, *Zeitgemäße Unzeitgemäße. Von Friedrich Nietzsche über Georg Simmel zu Max Weber*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 49 (1995), S. 414-432; wiederabgedruckt in: ders., *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt am Main 1996, S. 166 ff. (die folgenden Verweise beziehen sich auf die Buchfassung dieses Aufsatzes). Siehe hierzu ferner die entsprechenden Ausführungen bei Klaus Lichtblau, *Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, in: Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (Hrsg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main 1984, S. 231-281. Die Ausführungen in dem folgenden Abschnitt sind diesem Aufsatz aus dem Jahre 1984 entnommen, allerdings bezüglich des Umfanges wesentlich gekürzt und hinsichtlich der Literaturangaben aktualisiert worden.

⁴⁷ Vgl. Georg Simmel, "Rembrandt als Erzieher", in: *Vossische Zeitung*, 1. Juni 1890, Sonntagsbeilage Nr. 22, Sp. 7-10; ders., Elisabeth Försters Nietzsche-Biographie, in: *Berliner Tagesblatt*, 26.8.1895, Beilage "Der Zeitgeist", Nr. 34, Sp. 1-4; ders., Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, N.F. 109 (1896), S. 202-215; ders., Rez. v. F. Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus*, a.a.O.; ders., Zum Verständnis Nietzsches, in: *Das Freie Wort* 2 (1902), S. 6-11; ders., Nietzsche und Kant, in: *Frankfurter Zeitung*, 50. Jg., Nr. 5, 6.1.1906, Morgenblatt, wiederabgedruckt in: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. v. Michael Landmann, Stuttgart 1957, S. 178-186; ders., *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, Leipzig 1907.

⁴⁸ Siehe hierzu Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin 1958, S. 345-349. Vgl. ferner das vor einiger Zeit in den Archivbeständen der Sorbonne aufgefundene

eine Fülle von expliziten Nietzsche-Bezügen bis hin zu seiner Spätschrift "Lebensanschauung" aus dem Jahre 1918, die allesamt die Funktion übernehmen, Simmels eigenen Standpunkt innerhalb der von Nietzsche ausgelösten weltanschaulichen Kontroversen der Jahrhundertwende zu bestimmen. Schließlich können wir sowohl in seinen eigenen soziologischen Untersuchungen im engeren Sinn als auch in seiner "Philosophie des Geldes" eine Reihe von Themen identifizieren, die sich als eine implizite Auseinandersetzung mit zentralen Fragestellungen Nietzsches interpretieren lassen.

Obgleich Simmels Lektüre von Nietzsches Werk bereits in die achtziger Jahre zurückreicht, scheint diese Rezeption dennoch keine tiefgreifenden Spuren in Simmels eigenen frühen Schriften hinterlassen zu haben.⁴⁹ Ja, es lassen sich sogar Gründe dafür benennen, daß diese anfängliche Bekanntschaft mit Nietzsches Werk im Rahmen von erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Voraussetzungen erfolgte, die Simmel ähnlich wie Tönnies selbst eher für die Rolle eines akademischen Kritikers als die eines Anhängers der "Lehren" Nietzsches prädestinierten. Als symptomatisch für diese ursprüngliche Rezeptionslage kann dabei Simmels Besprechung von Julius Langbehn's Streitschrift "Rembrandt als Erzieher" aus dem Jahre 1890 angesehen werden, in der Simmel zum ersten Mal Nietzsche namentlich erwähnt. Simmel wendet sich nämlich mit seiner Kritik an dem "Rembrandt-Deutschen", die implizit zugleich als eine Kritik an der von Nietzsche verkündeten "Botschaft" aufgefaßt werden kann, nicht nur entschieden gegen jeden Versuch, die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Weltbildes durch eine "künstlerische Weltanschauung" abzulösen, sondern er polemisiert auch entschieden gegen den "Individualismus" und die "aristokratische Tendenz", mit denen Langbehn gegen den modernen "Geist des Nivellements" und das Übergewicht des "Sozialinteresses" gegenüber dem "Individualinteresse" sowohl auf künstlerischem als auch auf lebenspraktischem Gebiet anzukämpfen versuchte.⁵⁰ Der spätere Verfasser des "individuellen Gesetzes" sieht nämlich zu diesem Zeitpunkt in dem "Individuellen als solchem" nicht nur "eine an und für sich leere und in ihrem Werthe völlig problematische Form", sondern hält auch die Veränderungen für unwiderruflich, welche der moderne Prozeß der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der sozialen Differenzierung an dem überlieferten Bild des Menschen als einem "in sich geschlossenen, aus sich selbst verständlichen, für sich völlig verantwortlichen Wesen" bewirkt hat: "Die neue historisch soziologische Anschauung revolutioniert diese Vorstellung vollkommen; sie versteht den Einzelnen als ein Produkt der historischen Entwicklung seiner Gattung, als einen bloßen

Vorlesungsmanuskript von Simmel über die "Geschichte der Philosophie", das auch Ausführungen über Nietzsche und Bergson enthält und abgedruckt wurde in: *Critique & Humanism International. Journal for Critical Theory and New Humanitarian Studies, Special Issue, Sofia 1992*, S. 81-150.

⁴⁹ Zur erstmaligen Identifizierung solcher früher Nietzsche-Bezüge in Simmels Aufsätzen und Rezensionen aus den achtziger Jahren vgl. Klaus Christian Köhnke, *Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel*, in: Heinz-Jürgen Dahme/Otthein Rammstedt (Hrsg.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main 1984, S. 388-429.

⁵⁰ Simmel, "Rembrandt als Erzieher", a.a.O., Sp. 7 u. 9. Zu der Eigenart von Langbehn's Weltanschauung und ihrem Verhältnis zu dem von Nietzsche verkündeten Programm einer "Umwertung aller Werte" siehe auch Liselotte Ilschner, *Rembrandt als Erzieher und seine Bedeutung. Studie über die kulturelle Struktur der neunziger Jahre*, Danzig 1928; Bernd Behrendt, *Zwischen Paradox und Paralogismus. Weltanschauliche Grundzüge einer Kulturkritik in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts am Beispiel August Julius Langbehn*, Frankfurt am Main 1984; sowie Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, München 1986, S. 125 ff.

Schnittpunkt sozialer Fäden; sie entkleidet ihn der falschen Einheitlichkeit und Selbständigkeit und löst ihn auf in eine Summe von Eigenschaften und Kräften, die uns aus dem Nacheinander der Gattungsschicksale und aus dem Nebeneinander der augenblicklichen Gesellschaft verständlich sind. Für die Erkenntniß wie für die Sittlichkeit erscheint der Einzelne als solcher immer gleichgiltiger, immer mehr als bloßes Glied am Gesellschaftskörper, als Durchgangspunkt sozialer Entwicklung."⁵¹

Diese in Simmels Auseinandersetzung mit Langbehn zum Ausdruck kommende Ab-sage an die Proklamation eines neuen aristokratischen Individualismus erfolgte dabei vor dem Hintergrund jener erkenntnistheoretischen, soziologischen und evolutionstheoretischen Prämissen, welche Simmel seinem ebenfalls 1890 erschienenen Buch "Über sociale Differenzierung" zugrunde gelegt hatte. Simmel entwickelte darin ein genuin soziologisches Verständnis von personaler Identität, welche die vormals noch mit quasi-religiösen Weihen ausgestattete "Einheit der Person" in einem rein weltlichen Sinn auf die individuelle "Kreuzung" bzw. Kombination derjenigen "socialen Kreise" zurückzuführen versuchte, denen ein bestimmtes Individuum jeweils angehört.⁵² Dieser strikt relational gefaßte Persönlichkeitsbegriff stellt aber selbst noch eine Spielart jenes "quantitativen Individualismus" dar, den Simmel später als weltanschaulichen Ausdruck des rationalistischen Denkens des 18. Jahrhunderts interpretierte und das ihm zufolge in der Philosophie Kants seine reifste Darstellung fand.⁵³ Weit sind wir hier noch von jener Vorstellung eines "qualitativen Individualismus" entfernt, wie sie Simmel dabei mit den Namen von Goethe, Schleiermacher, Carlyle, Nietzsche und Stefan George verband⁵⁴; weit aber auch noch von jener Deutung des Prozesses der sozialen Differenzierung und Nivellierung als Symptom eines verhängnisvollen kulturellen Niedergangs, wie sie sich aus der Perspektive von Nietzsches Moral- und Kulturkritik anbot. Und dennoch sind bereits in diesem frühen Werk Simmels all jene grundbegrifflichen Voraussetzungen enthalten, welche die Möglichkeit einer solchen nietzscheanischen Interpretation des gesamtgesellschaftlichen Entwicklungsprozesses beinhalten, wie sie Simmel in seiner zehn Jahre später erschienenen "Philosophie des Geldes" selbst ausdrücklich vorgenommen hat und vor deren Hintergrund sich seiner Untersuchung "Über sociale Differenzierung" aus dem Jahre 1890 auch noch ein anderer Sinn abgewinnen läßt als den einer in der Tradition des europäischen Positivismus stehenden und

⁵¹ "Rembrandt als Erzieher", Sp. 8-9.

⁵² Vgl. Simmel, Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig 1890, S. 100 ff. Zu Simmels soziologischer Konzeption von personaler Identität, die implizit zugleich eine Vorwegnahme der späteren Rollentheorie darstellt, siehe auch Uta Gerhardt, Georg Simmels Bedeutung für die Geschichte des Rollenbegriffs in der Soziologie, in: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hrsg.), Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt am Main 1976, S. 71-89, ferner Regina Mahlmann, Homo duplex. Die Zweiheit der Menschen bei Georg Simmel, Würzburg 1983.

⁵³ Vgl. Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, in: Das Freie Wort 1 (1901-02), S. 397-403; ders., Grundfragen der Soziologie (1917), 3. Aufl. Berlin 1970, S. 85 ff.

⁵⁴ Vgl. hierzu insbesondere die Studien von Ferdinand Fellmann, Georg Simmels Persönlichkeitsbegriff als Beitrag zur Theorie der Moderne, in: Ernst Wolfgang Orth/Helmut Holzhey (Hrsg.), Neukantianismus. Perspektiven und Probleme, Würzburg 1994, S. 309-325 sowie Johannes Schwerdtfeger, Auf der Suche nach dem Individualitätskonzept Georg Simmels, in: Gottfried Boehm/Enno Rudolph (Hrsg.), Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1994, S. 122-150. Zum historischen Wechselverhältnis zwischen dem "quantitativen" und dem "qualitativen Individualismus" siehe auch die stark durch Simmel inspirierte Studie von Hermann Schmalenbach, Individualität und Individualismus, in: Kant-Studien 24 (1919-20), S. 365-388.

durch das Werk von Herbert Spencer geprägten evolutionstheoretischen Betrachtung des gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesses.⁵⁵

Um den Zugang zu einem solch modifizierten Verständnis von Simmels Werk aus der Perspektive seiner Nietzsche-Rezeption zu ermöglichen, muß zunächst die Frage gestellt werden, ob dem Kulturwert der Differenzierung auch noch ein anderer Wertmaßstab zugrunde gelegt werden kann als das Prinzip der Kraftersparnis, das Simmel in seiner Schrift "Über soziale Differenzierung" noch als das entscheidende "evolutionistische Vorteil der Differenzierung" angibt.⁵⁶ Simmel spricht dort nämlich im Rahmen seiner Untersuchung über das Verhältnis zwischen der Entwicklung des "sozialen" und des "individuellen Niveaus" von einem Interesse an der Differenziertheit, das gerade nicht mit der ökonomischen Rationalität von Prozessen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der sozialen Differenzierung identisch ist.⁵⁷ Die Wertschätzung, die das "Seltene, Individuelle, von der Norm sich Abhebende" genießt und die mit seiner "Form als solches" verbunden ist, stellt aber nicht nur eine besondere "psychologische" Vorzugsregel dar, sondern verweist ihrerseits auf jene fundamentale Kategorie des Wertes *sui generis*, die Simmel später zum Ausgangspunkt seiner "Philosophie des Geldes" machte und die sich weder auf einen rein psychologischen Vorgang reduzieren noch auf die dem naturwissenschaftlichen Weltbild zugrunde liegende Kategorie des Seins zurückführen läßt, sondern ihrerseits ein Urphänomen darstellt.⁵⁸

Gegenüber der "gleichgültigen Notwendigkeit", welche Simmel zufolge das naturwissenschaftliche Erkenntnisideal prägt, verweist die differentielle Bestimmtheit jeder praktischen Wertschätzung aber immer zugleich auf eine irreduzible Rangordnung der Werte, "in der die Allgleichheit völlig durchbrochen ist, in der die höchste Erhebung des einen Punktes neben dem entschiedensten Herabdrücken des anderen steht, und deren tiefstes Wesen nicht die Einheit, sondern der Unterschied ist."⁵⁹ Diesen Wertbegriff, den Simmel im Rahmen seiner "Philosophie des Geldes" zum Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion der Eigenart des spezifisch ökonomischen Wertes machte, hatte er aber bereits in seiner Studie über die "Soziologische Aesthetik" aus dem Jahre 1896 anlässlich seiner Analyse der Besonderheit des ästhetischen Wertempfindens in Grundzügen skizziert. Auch hier erscheint die Existenz einer Rangordnung der Werte als unabdingbare Voraussetzung jeglicher ästhetischen Wertschätzung, auch wenn sich die in diesem Zusammenhang von Simmel hervorgehobenen beiden Extremformen des "ästhetischen Pantheismus" und des "ästhetischen Individualismus" danach unterscheiden, ob sie die-

⁵⁵ Zu dieser üblichen Einordnung des jungen Simmel in die Tradition des europäischen Positivismus und der von Herbert Spencer geprägten Entwicklungslehre siehe auch Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (= Gesammelte Schriften, Bd. 3), Tübingen 1922, S. 572 ff.; Klaus Christian Köhnke, *Der junge Georg Simmel zwischen Positivismus und Neukantianismus*, in: *Simmel Newsletter* 1 (1991), S. 123-137; ferner die umfassende Darstellung von Simmels intellektueller Entwicklung in Köhnkes Habilitationsschrift "Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen", Frankfurt am Main 1996.

⁵⁶ Simmel, *Über soziale Differenzierung*, S. 118. Zu der mit diesem Prinzip der Kraftersparnis verbundenen Vorstellung der sozialen Differenzierung als einer physikalischen Reibungsminderung zwischen den in Wechselwirkung zueinander stehenden Teilen und als einem damit einhergehenden "Läuterungsprozeß" der Materie siehe auch die subtile Untersuchung von Hannes Böhringer, *Spuren von spekulativem Atomismus in Simmels formaler Soziologie*, in: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende*, a.a.O., S. 105-117.

⁵⁷ *Über soziale Differenzierung*, S. 72.

⁵⁸ Ebd., S. 70. Vgl. ferner Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900). Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main 1989, S. 23 ff.

⁵⁹ *Philosophie des Geldes*, S. 23.

se grundsätzliche Distanz zwischen den Dingen und ihren jeweiligen Wertschätzungen in Form der "ästhetischen Ausgleichung oder Differenzierung aufblühen lassen". Denn auch jedes ästhetische Wertempfinden "knüpft den Werth der Dinge an ihren Abstand von einander: auf eben diesem Abstand an und für sich ruht ein Schönheitswerth."⁶⁰

Simmel hat in diesem Zusammenhang auch eine direkte Verbindung zwischen dem modernen ästhetischen Individualismus und der eigentümlichen, auf das Pathos der Distanz bezogenen Wertungsweise des "aristokratischen Individualismus" Nietzsches hergestellt. Sowohl die explizite Thematisierung dieses Zusammenhangs als auch der ebenfalls 1896 erschienene erste größere Aufsatz Simmels über Nietzsches Moralphilosophie machen dabei deutlich, daß Simmel in diesem "Pathos der Distanz" nicht nur eine tiefere Gemeinsamkeit zwischen der ethischen und der ästhetischen Wertungsweise Nietzsches, sondern zugleich auch eine völlig neuartige Kategorie des Wertes schlechthin gegeben sieht.⁶¹ Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion und Interpretation von Nietzsches "Werttheorie" ist die Annahme bezüglich der Existenz einer "natürlichen" Distanz zwischen den Menschen. Die Natur habe die Gaben der Stärke, der Schönheit und der Gesundheit ungleich verteilt und so die Menschheit in eine Majorität der Schwachen, Mittelmäßigen und Unbedeutenden einerseits und in eine Minorität der Starken, Vornehmen und sich ihres Eigenwertes bewußten Herrschergestalten andererseits differenziert. Diese "natürliche" Rangordnung der Individuen nach Werten beruhe auf dem Prinzip der größtmöglichen Distanz unter den Menschen, die an sich kein Mittel zu einem außerhalb ihres Geltungsbereichs liegenden Zweck darstellt, sondern selbst einen nicht weiter zurückführbaren Endzweck beinhalte.⁶² Die sich an diese extremen Distanzen knüpfenden irreduziblen Wertvorstellungen des Vornehmen und des Gemeinen hatte Simmel aber implizit auch schon in seinem Buch "Über sociale Differenzierung" vor Augen, als er im Anschluß an die entsprechenden etymologischen Reflexionen in Nietzsches "Genealogie der Moral" aus dem Jahre 1887 schrieb: "Schon die Sprache läßt die >Seltenheit< zugleich als Vorzüglichkeit und etwas >ganz Besonderes< ohne weiteren Zusatz, als etwas ganz besonders Gutes gelten, während das Gemeine, d.h. das dem weitesten Kreise eigene, Unindividuelle, zugleich das Niedrige und Wertlose bezeichnet."⁶³

Bemißt sich der "Eigenwert" eines Menschen deshalb allein anhand der Größe der Distanz, die er in bezug auf den jeweils gegebenen "Durchschnittstypus Mensch" einnimmt, so kann auch der Gradmesser der Entwicklung einer Kultur nicht mehr in der Verallgemeinerung und der Vergleichgültigung der konkreten Unterschiede zwischen den Menschen bestehen, sondern allein in der Steigerung der "natürlichen Distanz",

⁶⁰ Simmel, Soziologische Aesthetik, in: Die Zukunft 17 (1896), S. 204-216, hier: S. 206 f. Zu dieser zentralen Funktion der "Distanz" und der "Distanzierung" in Simmels Beschreibung des ästhetischen Wertempfindens siehe auch Sibylle Hübner-Funk, Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft, Köln 1982, S. 61 ff.

⁶¹ Vgl. Simmel, Soziologische Aesthetik, S. 212; ders., Friedrich Nietzsche, S. 211; ders., Rez. v. Tönnies, Der Nietzsche-Kultus, Sp. 1648; ders., Zum Verständnis Nietzsches, S. 10; ders., Schopenhauer und Nietzsche, S. 260.

⁶² Friedrich Nietzsche, S. 205 ff.; Schopenhauer und Nietzsche, S. 211 ff.

⁶³ Über sociale Differenzierung, S. 70; vgl. ferner Simmel, Zur Psychologie des Pessimismus, in: Baltische Monatsschrift 35 (1888), S. 557-566, hier: S. 564; ders., Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, Berlin 1892-1893, Bd. 1, S. 79 u. 396. Zu den diesbezüglichen Ausführungen Nietzsches vgl. Zur Genealogie der Moral, 1. Abhandlung, Aph. 2-5 (KSA, Bd. 5, S. 258 ff.) u. Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886), Aph. 43, in: KSA, Bd. 5, S. 9-243, hier: S. 60.

welche die "Vornehmen" von den "Gemeinen" trennt. Das Ideal der Vornehmheit, wie Simmel später Nietzsches "Pathos der Distanz" auch gern umschreibt, repräsentiert dabei eine ganz einzigartige Kombination von Unterschiedsgefühlen, die auf Vergleichen beruhen, und stolzem Ablehnen jeder Vergleichen überhaupt: "Der Unterschied betont hier einerseits den positiven Ausschluß des Verwecheltwerdens, der Reduktion auf einen gleichen Nenner, des >Sichgemeinmachens<; andererseits darf er doch nicht so hervortreten, um das Vornehme aus seinem Sich-selbst-Genügen, seiner Reserve und inneren Geschlossenheit herauszulocken und sein Wesen in eine Relation zu Anderen, und sei es auch nur die Relation des Unterschiedes, zu verlegen. Der vornehme Mensch ist der ganz Persönliche, der seine Persönlichkeit doch ganz reserviert."⁶⁴

Erweist sich somit das "Pathos der Vornehmheit und der Distanz" als eine völlig eigentümliche Form der Entfaltung sozialer Wirksamkeit, die sich einem rein handlungstheoretischen Modell der Reziprozität von sozialen Beziehungen prinzipiell entzieht, so beinhaltet die dadurch gegebene Differenz zwischen dem "vornehmen" und dem "gemeinen" Menschen zugleich auch jene unüberbrückbare Distanz, welche das Entwicklungsideal eines "aristokratischen Individualismus" von dem sozialeudämonistischen Ideal des Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus des 19. Jahrhunderts trennt. Denn jenes "Pathos der Distanz" impliziert gleichsam eine umgekehrte Theorie des Grenznutzens, welche die Höherentwicklung einer Kultur nicht mehr mit dem größtmöglichen Wohl der größtmöglichen Zahl, sondern ausschließlich mit der Existenz eines Luxus-Überschusses der Menschheit identifiziert.⁶⁵ Nur an seinen höchsten Exemplaren bemißt sich nach dieser neuen Art der Wertschätzung noch der "Wert des Ganzen", nicht aber am Entwicklungsniveau des Durchschnitts der Menschheit, das für sich allein genommen überhaupt keine "Wertsteigerung" mehr impliziert - dies ist die kopernikanische Wende, die Simmel zufolge Nietzsche im Bereich der Kultur- und Moralphilosophie vollzogen hat und die seine neue Wertlehre als einen radikalen Bruch mit jeder sozialeudämonistischen Vorstellung von "Sittlichkeit" erweist.⁶⁶

⁶⁴ Philosophie des Geldes, S. 535. Zur Bedeutung der Kategorie der Vornehmheit für ein tieferes Verständnis der "soziologischen Struktur des Adels" siehe auch Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908). Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt am Main 1992, S. 816 ff. Simmel stellte in diesem Zusammenhang auch eine Beziehung zu Nietzsches Begriff der "Maske" her, um die eigentümliche Differenz zwischen der Vornehmheit des Adels als sozialer Gruppe und jener dialektischen Beziehung zwischen Verbergung und Offenbarung anzudeuten, welche allein einem auf sich selbst gestellten vornehmen Individuum zukomme, dessen "Adel" von der "Masse" gerade nicht erkannt werde (ebd., S. 444). Zur ausführlichen Analyse und Diskussion der philosophischen und soziologischen Implikationen von Nietzsches Begriff der "Maske" vgl. auch Walter Kaufmann, Nietzsches Philosophie der Masken, in: Nietzsche-Studien 10-11 (1981-82), S. 111-131 sowie Charles D. Kaplan/Karl Weiglus, Beneath role theory: reformulating a theory with Nietzsche's philosophy, in: Philosophy & Social Criticism 6 (1979), S. 289-305.

⁶⁵ Vgl. Simmel, Friedrich Nietzsche, S. 207; zur ausführlichen Behandlung dieses interessanten Vergleichs mit der modernen nationalökonomischen Grenznutzenlehre siehe auch ders., Schopenhauer und Nietzsche, S. 224.

⁶⁶ Vgl. Simmel, Friedrich Nietzsche, S. 211. Bereits 1892 hatte Simmel im Rahmen einer Erörterung des Prinzips der "Glückseligkeit" die sozialetische Alternative zwischen einer Politik des "sozialistischen Nivellements" und dem "Eigenwert der kulturellen Differenzierung" auf diesen entscheidenden Gegensatz zwischen Individualismus und Sozialismus zugespitzt (vgl. Einleitung in die Moralphilosophie, Bd. 1, S. 365). Diesem weltanschaulichen Antagonismus zwischen einem aristokratischen Individualismus nietzscheanischer Provenienz und der "Allgestaltlosigkeit" des Sozialismus und des Kommunismus als jenem "Urbrei, in dem alle spezifischen Unterschiede verschwinden sollen, die uns allein zu spezifischen Empfindungen in Lust und Leid anregen" (ebd., S. 342), stellte Simmel damals allerdings noch das "Ideal der sozialeudämonistischen Kontinuität" bzw. das "Ideal der Kontinuität

Jetzt verstehen wir auch besser, warum Nietzsches Werttheorie und die auf ihr beruhende Moral- und Kulturkritik bereits von seinen Zeitgenossen als eine genuine Anti-Soziologie aufgefaßt werden konnten. Denn diese durchbricht nicht nur die "moderne Identifizierung von Gesellschaft und Menschheit", sondern sie durchschaut auch die Herkunft und den spezifischen weltanschaulichen Partikularismus jenes sozialen, sozialpsychologischen, sozialetischen und sozialgeschichtlichen "Gesichtspunktes", den das 19. Jahrhundert zu seinem Markenzeichen gemacht und als eine "kulturelle" Errungenschaft gefeiert hatte.⁶⁷ Und jetzt verstehen wir vielleicht auch besser, warum dieses aristokratische Vornehmheitsideal so eng mit jenem ästhetischen Wertempfinden verbunden ist, das Simmel auch als Eigenart jeder kunstgeschichtlichen Betrachtungsweise ansah: "An diesem Hauptpunkte der Nietzscheschen Wertlehre zeigt sich vielleicht klarer als irgendwo sonst der Einfluss ästhetischen Empfindens. Denn in der Kunst entscheidet sich allerdings der Wert einer gegebenen Epoche nicht nach der Höhe der Durchschnittsleistungen, sondern allein nach der Höhe der höchsten Leistung; nicht die Summe des Achtbaren, sondern gerade der Abstand des Hervorragendsten von diesem bloss Achtbaren misst die Bedeutung der Kunstepoche - während in allen sonstigen eudämonistischen, ethischen, kulturellen Beziehungen bisher gerade der Durchschnitt, das Verbreitungsmass erwünschter Zustände den Wert der Epoche bestimmte."⁶⁸

Wie fügt sich aber diese neue Wertschätzungsweise in die Darstellung des Prozesses der Arbeitsteilung und der sozialen Differenzierung ein, die in Simmels diesbezüglicher Untersuchung von 1890 und in seiner "Philosophie des Geldes" aus dem Jahre 1900 zum Ausdruck kommt? Greifen wir noch einmal zurück auf die Kategorie des Wertes, die Simmel seiner Analyse des Geldes zugrunde gelegt hatte. Auch der spezifisch wirtschaftliche Wert beruht Simmel zufolge nämlich auf einem konstitutiven Prozeß der Distanzierung, vermittels dem die Gegenstände des menschlichen Bedarfs allererst eine ökonomische Bedeutsamkeit erlangen.⁶⁹ Nicht die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung als solche ist es, die Simmel zufolge einen wirtschaftlichen Wert konstituiert; sondern erst die Widerstände und Hemmnisse, welche sich einer solchen unmittelbaren Befriedigung in den Weg stellen, markieren den Wert der Dinge als Gegenstand eines Begehrens, in welchem sich die Unmittelbarkeit des Genusses in eine Spaltung zwischen dem Subjekt und dem Objekt des Begehrens auseinanderdifferenziert hat.⁷⁰ Diese Distanz als solche ist es aber, welche den Wert als differentielle und relationale Bezugsgröße charakterisiert; denn nur durch die Seltenheit eines Objekts, durch die Schwierigkeit seiner Erlangung und durch die Notwendigkeit des Verzichts auf den unmittelbaren Konsum besitzen die Dinge jene Bedeutsamkeit für uns, die sie zugleich als Gegenstände des wirtschaftlichen Verkehrs qualifiziert.

Im ökonomischen Tausch wird dagegen der Wert des einen Gegenstandes eingesetzt, um den eines anderen zu erlangen. Indem die einzelnen "Begehrungsintensitäten" dabei wechselseitig miteinander verglichen werden, verläuft nun die "Erscheinung" so, als ob die Dinge selbst ihren Wert gegenseitig bestimmen würden. Diese Dezentrierung der tauschenden Subjekte im Akt des Tausches, vermittels der sich die "reinste wirtschaftli-

der Lagen" im Sinne einer möglichen Synthese dieser beiden zentralen weltanschaulichen Strömungen gegenüber (vgl. ebd., S. 366-371).

⁶⁷ Schopenhauer und Nietzsche, S. 207 f.

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, S. 206; vgl. auch Schopenhauer und Nietzsche, S. 226 u. Soziologische Aesthetik, S. 211 ff.

⁶⁹ Philosophie des Geldes, S. 48 ff.

⁷⁰ Ebd., S. 32 ff.

che Objektivität" herausbildet, ist aber zugleich auch die "entschiedenste Folge und Ausdruck der Distanzierung der Gegenstände vom Subjekt".⁷¹ Die relationale und differentielle Bestimmtheit des Wertes, die ihm ursprünglich als Ausdruck einer subjektiven Wertschätzung zukam, verlagert sich somit in die Reihe der Austauschrelationen, innerhalb derer sich der spezifisch ökonomische Wert eines Objektes immer weiter von diesem subjektiven Endzweck entfernt und in einer reinen "Gegenseitigkeit unpersönlicher Wechselwirkungen" aufzugehen scheint.⁷²

Mit der Entstehung des Geldes hat dieser selbstgenügsame Prozeß der wirtschaftlichen Wechselwirkungen seine "reinste Darstellung" gefunden. Denn aufgrund seiner "völligen Inhaltslosigkeit" verkörpert es innerhalb der zweckrationalen Struktur des menschlichen Handelns nicht nur das Werkzeug und die Mittelhaftigkeit schlechthin, sondern es ist auch die reine Indifferenz als solche, insofern "seine ganze Zweckbedeutung nicht in ihm selbst, sondern nur in seiner Umsetzung in andere Werte liegt".⁷³ Damit wird es zugleich zum adäquatesten Symbol eines strikt relativistischen Weltbildes, das auf einer Auflösung aller substantiellen Bindungen und Bezüge zwischen den Dingen und den Menschen beruht und das seinerseits den ideellen Ausdruck einer spezifischen Erscheinungsform von "Modernität" verkörpert, welche die moderne wirtschaftliche Arbeitsteilung und die entfaltete Geldwirtschaft zur Grundlage hat. So spiegelt dieses Weltbild den allgemeinen "Relativitätscharakter des Seins", der innerhalb der ökonomischen Bewegungsformen des Geldes seinen adäquatesten praktischen Ausdruck findet.⁷⁴

Erscheint das Geld unter dem Gesichtspunkt der Steigerung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung als Verkörperung höchster ökonomischer Rationalität, so bewirkt es dagegen im Hinblick auf die Rangordnung der personalen Werte aufgrund der ihm konstitutiv zugrundeliegenden Reduktion des Qualitativen auf reine Quantitätsdifferenzen eine ungeheure Nivellierung und Umwertung aller bisherigen Lebenswerte, welche durch diese "Charakterlosigkeit" des reinen Geldwertes und des ihm entsprechenden modernen Intellektualismus der "Rechenhaftigkeit" in diesen auflösenden Prozeß einer allgemeinen Substituierbarkeit aller Werte miteinbezogen werden: "Indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch Unterschiede des Wieviel ausdrückt, indem das Geld, mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz, sich zum Generalnenner aller Werte aufwirft, wird es der fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus. Sie schwimmen alle mit gleichem spezifischen Gewicht in dem fortwährenden bewegten Geldstrom, liegen alle in derselben Ebene und unterscheiden sich nur durch die Größe der Stücke, die sie von dieser decken."⁷⁵

War es bei Nietzsche noch die religiöse und metaphysische Annahme einer der Wirklichkeit gegenüber transzendenten Welt, welche in Form eines großen Sklavenaufstandes in der Moral die Entwertung aller bisherigen aristokratischen Wertrangordnungen

⁷¹ Ebd., S. 52 f.

⁷² Ebd., S. 54.

⁷³ Ebd., S. 12.

⁷⁴ Ebd., S. 714 ff. Zu den damit verbundenen philosophischen Implikationen siehe auch Klaus Lichtblau, Zur Logik der Weltbildanalyse in Simmels "Philosophie des Geldes", in: Simmel Newsletter 3 (1993), S. 99-108.

⁷⁵ Georg Simmel, Die Großstädte und das Geistesleben (1903), in: Brücke und Tür, a.a.O., S. 227-242, hier: S. 232 f.

bewirkte, so ist es Simmel zufolge dagegen das monetäre Symbol der allgemeinen Substituierbarkeit, das als Generalnenner aller Werte diese nivellierende und nihilistische Umwertung vollzieht. Und doch gibt es auch verschwiegene Gemeinsamkeiten zwischen der transzendenten Gottesvorstellung der jüdisch-christlichen Tradition einerseits und dem Gelde als dem Symbol und Götzen der Moderne andererseits, die Simmel bereits in seinem Aufsatz "Zur Psychologie des Geldes" aus dem Jahre 1889 beschrieb. Und in eben diesem Aufsatz erfahren wir bereits, warum das Geld auch notwendigerweise in dem Maße den irreduziblen Eigenwert des "Ideals der Vornehmheit" auflösen mußte, in dem zugleich seine eigene "Indifferenz" und "Charakterlosigkeit" zur allgemeinen Grundlage des gesellschaftlichen Verkehrs erhoben wurde: "Das Geld ist >gemein<, weil es das Äquivalent für all und jedes ist; nur das Individuelle ist vornehm; was vielen gleich ist, ist dem Niedrigsten von diesem gleich und zieht deshalb auch das Höchste darunter auf das Niveau des Niedrigsten hinab."⁷⁶ Steht so das ökonomische Rationalitätsprinzip der Geldwirtschaft in einem radikalen innerlichen Gegensatz zu jeglichem aristokratischen Ethos der Vornehmheit, weil es die "absolute Differenz" und "Distanz" zwischen den einzelnen Persönlichkeiten auf einen bloßen Quantitätsunterschied zurückführen will, so erweist sich diese Reduktion des Qualitativen auf das Quantitative zugleich als Ursache jener "tragischen Folge jeder Nivellierung", die Simmel später auch als die soziologische Tragik schlechthin kennzeichnen sollte. Deren Beschreibung verbindet aber nicht nur seine Untersuchung über das Verhältnis zwischen dem "individuellen" und dem "sozialen Niveau" aus dem Jahre 1890 mit seiner späteren "Philosophie des Geldes", sondern zugleich auch mit einer zentralen Prämisse von Nietzsches Moral- und Kulturkritik: "Was Allen gemeinsam ist, kann nur der Besitz des am wenigsten Besitzenden sein. ... Nivellierung aber ist nur so möglich, daß die Höheren weiter herabgedrückt, als die Tieferen emporgezogen werden."⁷⁷

Lassen sich Simmels Analysen des Vergesellschaftungsprozesses vor dem Hintergrund seiner Nietzsche-Rezeption ebenfalls als Diagnose eines tiefgreifenden Verfalls des aristokratischen, auf das Pathos der Distanz bezogenen vornehmen Wertempfindens verstehen, so weicht er dennoch in einer entschiedenen Hinsicht von den Vorgaben Nietzsches ab. Denn während Nietzsche den Verfall und die Wiederkehr der aristokratischen Lebenswerte in Gestalt der Heraufkunft eines neuen Menschen bzw. "Übermenschen" als zwei strikt zu unterscheidende zeitliche Prozesse begreift, stellen Simmel zufolge Verfall und Erneuerung der Kultur nur zwei unterschiedliche perspektivische Wahrnehmungen eines einheitlichen Gesamtprozesses dar. Denn das, was Nietzsche mit seiner Forderung nach einer erneuten "Umwertung aller Werte" zeitlich auseinanderlegt, findet gemäß Simmels Interpretation der modernen Kulturentwicklung immer schon in Gestalt eines zeitlichen Nebeneinander statt. Dies ist auch der Grund, warum Simmel diese neue Wertschätzungsweise des aristokratischen Individualismus innerhalb seiner "Philosophie des Geldes" nicht von außen an die Betrachtung des gesellschaftlichen

⁷⁶ Simmel, Zur Psychologie des Geldes, in: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich 13 (1889), S. 1251-1264, hier: S. 1259. Zur ausführlichen Analyse des Verfalls des Vornehmheitsideals im Rahmen einer entfalteten Geldwirtschaft vgl. ferner Simmel, Philosophie des Geldes, S. 534 ff.

⁷⁷ Über soziale Differenzierung, S. 79; vgl. ferner Simmel, Philosophie des Geldes, S. 537 u. ders., Grundfragen der Soziologie, S. 38 f. Axelrod betont in diesem Zusammenhang zu Recht die Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsches und Simmels Analyse des Verhältnisses zwischen dem "individuellen" und dem "sozialen" Entwicklungsniveau. Vgl. Charles D. Axelrod, Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style, in: Sociological Quarterly 18 (1977), S. 185-196, hier: S. 190.

Differenzierungs- und Rationalisierungsprozesses heranträgt, sondern unmittelbar in dessen Rekonstruktion miteinfließen läßt. Und dies erklärt letztendlich auch, warum Simmel das genuine Erkenntnisinteresse seiner philosophischen und ästhetischen Schriften immer sehr eindeutig von dem seiner eigenen "formalen Soziologie" zugrundeliegenden Erklärungsanspruch abgegrenzt und hervorgehoben hat.⁷⁸ Nur vor diesem Hintergrund ist letztendlich zu verstehen, warum er dabei zum einen die prinzipielle Gleichberechtigung zwischen einer philosophischen, ästhetischen und soziologischen Betrachtungsweise der Welt betonte, zum anderen jedoch auch immer wieder unterstrich, daß die Kategorie der Gesellschaft selbst nur einen partikularen Zugang zur Wirklichkeit eröffnet und insofern durch jene spezifische Formen der Reflexion ergänzt werden muß, welche die Gesamtentwicklung der Menschheit und den irreduziblen Eigenwert der Persönlichkeit zum Gegenstand haben.⁷⁹

Obgleich Simmel das genuin kulturphilosophische Anliegen seiner "Philosophie des Geldes" strikt von dem fachspezifischen Erkenntnisinteresse seiner soziologischen Untersuchungen im engeren Sinne unterschied, sticht dabei doch die Parallelität zwischen der in ihnen jeweils zum Ausdruck kommenden Gegenwartsdiagnose ins Auge. Auch von einer rein soziologischen Perspektive aus betrachtet stellt Simmel zufolge nämlich der in der Gegenwart erreichte Grad der gesellschaftlichen Nivellierung zugleich den Ausgangspunkt für einen neuerlichen Prozeß der sozialen Differenzierung dar. Denn der moderne Kampf um soziale Gleichheit ist für Simmel ähnlich wie für Nietzsche nur eine spezifische Gestaltung des "Willens zur Macht", die - würde sie jemals verwirklicht - selbst immer nur der Ausgangspunkt für die Ausbildung einer erneut gesteigerten Unterschiedsempfindlichkeit und die Herstellung von neuen Formen der Herrschaft und der sozialen Über- und Unterordnung sein könnte.⁸⁰ Aber auch die reine Geldwirtschaft als solche erzeugt eine ihr gemäße neue Form der sozialen Differenzierung auf der Grundlage des von ihr bewirkten Nivellements der qualitativen Unterschiede zwischen den Individuen, insofern als sich letztere nämlich nicht nur nach Maßgabe der Größe ihres jeweiligen Vermögens voneinander abgrenzen, sondern auch die durch sie verkörperten sozialen Statuspositionen präziser quantifizieren lassen. Und selbst die öffentliche Zugänglichkeit zu allgemeinen Bildungsinhalten bildet Simmel zufolge sogar einen idealen Ausgangspunkt für die Rekrutierung einer ganz neuen und als solche "unangreifbarsten" bzw. "ungreifbarsten Aristokratie", da dem prinzipiell "kommunistischen" Charakter des menschlichen Wissens nun umgekehrt die Differenz der individuellen Begabung und der Fähigkeit zur Aneignung dieses Wissens gegenübertritt.⁸¹

Es ist jedoch nicht dieser mit rein formalsoziologischen Kategorien rekonstruierbare Prozeß der sozialen Differenzierung, welcher die eigentliche Frage nach dem kulturel-

⁷⁸ Vgl. Heinz-Jürgen Dahme, Das "Abgrenzungsproblem" von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung, in: Dahme/Rammstedt (Hrsg.), Georg Simmel und die Moderne, a.a.O., S. 202-230; Klaus Lichtblau, Das Verstehen des Verstehens. Georg Simmel und die Tradition einer hermeneutischen Kultur- und Sozialwissenschaft, in: Thomas Jung/Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), >Wirklichkeit< im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1993, S. 27-56; ferner Lichtblau, Zum metadisziplinären Status von Simmels "Philosophie des Geldes", in: Simmel Newsletter 4 (1994), S. 103-110.

⁷⁹ Vgl. Simmel, Soziologie, S. 860 ff.; ders., Grundfragen der Soziologie, S. 72 ff.

⁸⁰ Simmel, Über sociale Differenzierung, S. 96 ff.; ders., Soziologie, S. 253 ff. Zu Simmels Analyse dieser historischen Entwicklung der "Unterschiedsempfindlichkeit" siehe auch Hübner-Funk, Georg Simmels Konzeption von Gesellschaft, S. 51 ff.

⁸¹ Philosophie des Geldes, S. 606.

len Aufstieg bzw. Niedergang der Menschheit beinhaltet. Denn jener "Sklavenaufstand in der Moral", den es Simmel zufolge wieder rückgängig zu machen bzw. genauer: zu kompensieren gilt, bewegt sich im Grunde gar nicht auf der Ebene der sozialen Über- und Unterordnung, sondern hat seinen Ort innerhalb jenes sachlichen Herrschaftsverhältnisses, das sich im Prozeß der gesellschaftlichen Naturaneignung durch eine Umkehrung jener "teleologischen Reihe" angebahnt hat, vermittels der die Menschen ihre eigenen Zwecksetzungen gegenüber einer widerständigen äußeren Natur zu realisieren versuchten: "Der Satz, daß wir die Natur beherrschen, indem wir ihr dienen, hat den fürchterlichen Revers, daß wir ihr dienen, indem wir sie beherrschen. Es ist sehr mißverständlich, daß die Bedeutsamkeit und geistige Potenz des modernen Lebens aus der Form des Individuums in die der Massen übergegangen wäre; viel eher ist sie in die Form der Sachen übergegangen, lebt sich aus in der unübersehbaren Fülle, wunderbaren Zweckmäßigkeit, komplizierten Feinheit der Maschinen, der Produkte, der überindividuellen Organisationen der jetzigen Kultur. Und entsprechend ist der >Sklavenaufstand<, der die Selbstherrlichkeit und den normgebenden Charakter des starken Einzelnen zu entthronen droht, nicht der Aufstand der Massen, sondern der der Sachen."⁸²

Innerhalb dieser "Umwertung" der sachlichen Mittel der gesellschaftlichen Naturaneignung zu einem scheinbaren "Selbstzweck" sieht Simmel aber nicht nur eine unwiderstehliche und als solche tragische Dezentrierung des Menschen im gesamten Bereich seines praktischen Handelns, sondern zugleich auch die einzige Gewähr dafür, daß dessen "subjektive Seelenhaftigkeit" um so mehr an innerer Freiheit und Entwicklungschancen gewinnt, je mehr sie sich von der Äußerlichkeit des sachlichen Tuns und von der unmittelbaren Nähe zu den Dingen vermittels der distanzierenden Funktion des Geldes zurückgezogen hat. Die Tragödie der Kultur, von der Simmel später als einem unentrinnbaren Schicksal des okzidental Rationalisierungsprozesses im Gefolge der für den einzelnen Menschen zunehmend unüberwindbar werdenden Differenzierung zwischen der subjektiven und der objektiven Kultur gesprochen hat, betrifft nämlich im Grunde genommen nur die Vergegenständlichungsformen des menschlichen Geistes, der sich innerhalb einer nun autonom gewordenen "kulturellen Logik der Objekte" objektiviert hat, nicht dagegen aber jenes Innerste des Menschen, das Simmel als die "rätselhafteste Einheit" der Seele umschreibt.⁸³ Als "Quelle alles Wertes" stellt die menschliche Seele insofern selbst eine irreduzible personale Werteinheit dar, welche durch dieses Übergewicht des "objektiven Geistes" im Grunde genommen gar nicht ernsthaft berührt wird, sondern nach Maßgabe eines "Ideals absolut reinlicher Scheidung" im Fortschreiten des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses dem modernen Menschen nun ihrerseits die Chance für eine absolut autonome Entfaltung eines "nicht zu verdinglichenden Rests" an Innerlichkeit gewährleisten soll.⁸⁴

⁸² Ebd., S. 673 f.

⁸³ Vgl. Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur (1911), in: ders., Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, hrsg. v. Michael Landmann, Frankfurt am Main 1968, S. 116-147; Philosophie des Geldes, S. 647 ff.

⁸⁴ Der Begriff und die Tragödie der Kultur, S. 125; Philosophie des Geldes, S. 652 f. Zur ausführlichen Analyse dieses "Läuterungsprozesses" der Seele im Gefolge des fortschreitenden Prozesses der gesellschaftlichen Rationalisierung und Differenzierung siehe auch Klaus Lichtblau, Die Seele und das Geld. Kulturtheoretische Implikationen in Georg Simmels "Philosophie des Geldes", in: Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27), Opladen 1986, S. 57-74.

Wie sehr Simmel diesen objektiven Wert der Form des Individuellen mit dem neuen Wertbegriff Nietzsches verband, zeigt auch seine Interpretation des Theorems der ewigen Wiederkehr des Gleichen, dem er als erster innerhalb der Nietzsche-Rezeption neben seiner kosmologischen Dimension zugleich eine von deren metaphysischen Implikationen strikt abgrenzbare ethische Bedeutung abzugewinnen versuchte.⁸⁵ Gegenüber dem bohemienhaften "Nietzscheanismus" der Jahrhundertwende, der Zarathustras Verkündungen allein noch den Aufruf zu einem übersteigerten subjektivistischen Eudämonismus und einer allgemeinen Libertinage zu entnehmen vermochte, begreift Simmel diesen "züchtenden" und "züchtigenden" Gedanken der ewigen Wiederkehr nämlich als konsequenten Ausdruck eines radikalen Verantwortungsprinzips, das die individuelle Verantwortlichkeit des menschlichen Handelns bis ins Unermeßliche steigert. Nicht die als solche zweifelhafte Realität der ewigen Wiederkehr, sondern allein ihre Idee besitze nämlich eine ethisch-psychologische Bedeutung, die Simmel zufolge deutlich macht, daß Nietzsche im Unterschied zu Kant die sittliche Verallgemeinerung eines individuellen Handlungsprinzips nicht mehr im Hinblick auf eine unendliche Wiederholung derselben Handlung im "Nebeneinander der Gesellschaft", sondern nun im "endlosen Nacheinander an dem gleichen Individuum" bemißt.⁸⁶ Haben beide ethische Maximen die gleiche regulative Funktion, den Sinn der einzelnen Handlung der zeitlichen und örtlichen Zufälligkeit zu entheben und somit die individuelle Verantwortlichkeit des Handelns im Hinblick auf eine verallgemeinerbare Norm zu steigern, so bleibe bei Nietzsche im Unterschied zu Kant dennoch das einzelne Individuum der letzte Bezugspunkt und das alleinige Substrat, bei dem sich das jeweilige "Sollen" an einem ungeheueren Wollen bemißt. Simmel hat für diese Neuformulierung des Verantwortungsprinzips durch die Lehre der "ewigen Wiederkehr" eine Umschreibung gewählt, die später übrigens auch die ungeteilte Zustimmung von Max Weber finden sollte: "Darf man dies mit einer von Kant geschaffenen Kategorie formulieren: so sollen wir in jedem Augenblick, gleichviel wie er in Wirklichkeit beschaffen ist, leben, als ob wir uns zu dem, was auf der ideellen Entwicklungslinie über die momentane Wirklichkeit unser selbst hinausliegt, entwickeln wollten - wie wir so leben sollen, als ob wir ewig lebten, d.h. als ob es eine ewige Wiederkehr gäbe."⁸⁷

⁸⁵ Simmel hat dieses Theorem, das zwar im "Zarathustra" bereits anklingt, aber erst in Nietzsches Nachlaß aus den achtziger Jahren eine eingehendere Behandlung erfuhr, bereits unmittelbar zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der zweiten, erweiterten Auflage des "Willens zur Macht" von 1906 in seine Nietzsche-Interpretation miteinbezogen. Vgl. Nietzsche und Kant, S. 181 ff.; Schopenhauer und Nietzsche, S. 246 ff. Zu Simmels Interpretation und Kritik dieses Theorems, dessen kosmologische Implikationen er im Hinblick auf die von Nietzsche zugrunde gelegten Annahmen für nicht beweisbar hielt und deshalb ablehnte, siehe auch Bernd Magnus, Nietzsche's Existential Imperative, Bloomington/London 1978, S. 90 ff.; ferner Robin Small, Incommensurability and recurrence: from Oresme to Simmel, in: Journal of the History of Ideas 52 (1991), S. 121-137.

⁸⁶ Nietzsche und Kant, S. 181 ff.; Schopenhauer und Nietzsche, S. 248 ff.

⁸⁷ Schopenhauer und Nietzsche, S. 254. Max Webers positive Bewertung dieser verantwortungsethischen Reformulierung von Nietzsches Lehre der "ewigen Wiederkehr" wird anhand der Unterstreichungen und Randbemerkungen deutlich, die er anläßlich der Lektüre von Simmels Buch über "Schopenhauer und Nietzsche" in seinem eigenen Handexemplar vorgenommen hatte. Vgl. hierzu Wolfgang J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber (1965), in: ders., Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt am Main 1974, S. 97-143 u. 250-265, hier: S. 255 f. u. 261 f. Das aus der Handbibliothek Max Webers stammende Exemplar dieses Buches befindet sich heute in der Max-Weber-Arbeitsstelle der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Zu Webers Vergleich der ethischen Bedeutsamkeit der Lehre von der ewigen Wiederkehr mit

Erscheint so Nietzsches Lehre von der "ewigen Wiederkunft" als die höchste verantwortungsethische Zuspitzung eines Vornehmheitsideals, welches den Wert einer verallgemeinerungsfähigen Handlungsmaxime ausschließlich an der Bedeutsamkeit bemißt, die einer konkreten Handlung im Hinblick auf die Wertschätzung eines rein individuellen Wollens und einer immer individuell bleibenden Entscheidung des einzelnen zukommt, so steht diese "wunderlichste Lehre Nietzsches"⁸⁸ aber gleichsam bereits an der Schwelle jenes individuellen Gesetzes, das Simmel später als Grundprinzip seiner eigenen philosophischen Ethik entwickelt hatte. Nur band Simmel die ethische Verallgemeinerung der einzelnen Handlung nun nicht mehr an die als kosmologisches Prinzip problematische Annahme einer "ewigen Wiederkehr des Gleichen", sondern an die Verantwortlichkeit, welche jedem einzelnen Handeln im Hinblick auf die Ganzheit unseres je individuellen Lebensentwurfs und unserer je individuellen Lebensgeschichte zukommt: "Statt des eigentlich öden Nietzscheschen Gedankens: Kannst du wollen, daß dieses dein Tun unzählige Male wiederkehre - setze ich: Kannst du wollen, daß dieses dein Tun dein ganzes Leben bestimme?"⁸⁹ Und er machte Nietzsche in diesem Zusammenhang den erstaunlichen Vorwurf, den obersten Grundsatz seiner Verantwortungsethik noch zu sehr aus einer rein immanenten Betrachtungsweise der Wertsteigerungen des Lebensprozesses herausgelöst zu haben: "Der Imperativ, der dem Leben gegenübersteht, scheint als solcher nicht >lebendig< sein zu können. Auch Nietzsche gab ihm ja nur das Leben zum Inhalt, aber die ideelle Form des Sollens blieb eben doch die >Tafel<, die >über das Leben< gestellt ist. Es ist noch eine von Nietzsche selbst nicht gestellte Frage, ob das Sollen seiner Form nach lebendig, ein Analogon des Lebens oder eine Kategorie sein könne, unter der es sich seiner selbst bewußt wird."⁹⁰

Erstaunlich ist dieser Vorwurf deshalb, weil Nietzsche seinerseits eine radikale Kritik an jenen "asketischen Idealen" innerhalb der Moral, Religion, Wissenschaft und Philosophie geleistet hatte, die von außen an die Betrachtung des Lebensprozesses als Wertmaßstab herangetragen werden und diesen damit seiner eigenen positiven Werte berauben. Erstaunlich ferner deshalb, weil auch Simmel zufolge Nietzsche derjenige Lebensphilosoph par excellence ist, der den Kulturpessimismus des 19. Jahrhunderts durch eine der reinen Immanenz des Lebensprozesses verhaftet bleibende Wert- und Entwicklungslehre überwunden hat und damit zusammen mit Wilhelm Dilthey und Henri Bergson die Grundlagen der modernen Lebensphilosophie schuf.⁹¹ Und schließlich erstaunlich deshalb, weil Simmel selbst es ist, der die in Nietzsches Lehre vom "Willen zur Macht" und vom "Übermenschen" zum Ausdruck kommende Vorstellung einer Selbsttranszendenz des Lebens als zu einseitig vitalistisch und willensmäßig gefaßt ansah und deshalb diesen nietzscheanischen Steigerungsgedanken des Mehr-Leben durch den des Mehr-als-Leben ergänzte, mit dem Simmel die notwendige "Selbstent-

jener der calvinistischen Prädestinationslehre vgl. auch die Ausführungen in dem folgenden Abschnitt der vorliegenden Untersuchung.

⁸⁸ Schopenhauer und Nietzsche, S. 246.

⁸⁹ Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig 1918, S. 241; vgl. ferner ders., Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik (1913), in: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S. 174-230, hier: S. 190 ff. u. 228 ff.

⁹⁰ Lebensanschauung, S. 168.

⁹¹ Vgl. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910, S. 171 ff.; ders., Der Konflikt der modernen Kultur (1918), in: Das individuelle Gesetz, a.a.O., S. 148-173, hier: S. 151 ff. Siehe hierzu auch Max Scheler, Versuche einer Philosophie des Lebens, in: Die Weissen Blätter 1 (1913-14), S. 203-233 sowie Heinrich Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920, S. 17 ff.

fremdung des Lebens" innerhalb einer Rekonstruktion der Entstehung autonomer ideeller Wertsphären auf der "Stufe des Geistes" zu beschreiben versuchte.⁹²

Simmel hat diese Differenzen, welche seine eigene philosophische Weltanschauung gegenüber Nietzsches Lehre vom "Willen zur Macht" kennzeichnen, insofern nie geleugnet, sondern sie allenfalls mit unzureichenden Formulierungen umschrieben oder mit problematischen Akzentuierungen versehen. Er hat sie auf jeden Fall nie so groß veranschlagt, daß ihm dabei jemals die größeren Gemeinsamkeiten aus dem Blick geraten wären, die seine eigenen intellektuellen Anstrengungen zur Überwindung des modernen Nihilismus und Relativismus mit dem Werk Nietzsches verbinden. Selbst seine Kriegsschriften geraten ihm einerseits noch zum Versuch, Nietzsches Kritik am Materialismus der Gründerjahre und dessen Hohn über die "Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des >deutschen Reiches<" als zu zeitbedingt zu relativieren, andererseits aber zugleich auch zur Versuchung, wie viele seiner Zeitgenossen den Kriegsausbruch von 1914 in engste Beziehung zu dem von Nietzsche verkündeten Programm einer Umwertung aller Werte und dessen Erwartung bezüglich der Heraufkunft eines neuen Menschen zu stellen.⁹³ Simmel sieht nämlich im Ausbruch dieses Krieges ein Symptom jener grundlegenden Krisis der Kultur, welche die Epoche zwischen 1870 und 1914 als Ganzes kennzeichnete und die in dem Gegensatz zwischen einer materialistischen und einer ästhetisierenden Lebensführung nur die beiden Extrempunkte eines allgemeinen kulturellen Niedergangs umfaßte.⁹⁴ Gerade der Krieg stelle aber die bisherige Rangordnung der Werte radikal in Frage, indem er eine Korrektur an jener Verkehrung des Geldes zu einem Selbstzweck bewirke, welche in dem nihilistischen Mammonismus der Moderne und der ihm zugrunde liegenden Entwertung aller übrigen Lebenswerte in einer fast schon pathologisch zu nennenden Form zum Ausdruck kam.⁹⁵ Erzwingt der Krieg aufgrund der durch ihn bedingten Konzentration aller Lebensinhalte auf eine absolute Situation und eine absolute Entscheidung an "unbestimmt vielen Punkten" des

⁹² Vgl. Lebensanschauung, S. 20 ff. u. 97. Diesen Gesichtspunkt betont zu Recht Wolfgang Schluchter, der in dem Gegensatz zwischen einem "naturalistischen Monismus" und einem antinaturalistischen, auf die neukantianische Wertlehre zurückgehenden Dualismus zwischen dem "Sein" und dem "Sollen" den entscheidenden Gegensatz zwischen Nietzsche einerseits und Georg Simmel sowie Max Weber andererseits erblickt. Vgl. Schluchter, Unversöhnte Moderne, a.a.O., S. 175 ff.

⁹³ Zur "Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des >deutschen Reiches<" vgl. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und Schriftsteller (1873), Aph. 1, in: KSA; Bd. 1, S. 157-242, hier: S. 160. Zu den entsprechenden weltanschaulichen Versuchen, dem Ersten Weltkrieg gleichsam die Bedeutung eines durch die Lehren Nietzsches inspirierten Kulturkampfes zuzusprechen, in deren Kontext auch Simmels Kriegsschriften anzusiedeln sind, siehe Hermann Lübke, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963, S. 171 ff. Zum zeitgeschichtlichen Kontext von Simmels Kriegsschriften vgl. ferner Hans Joas, Die Klassiker der Soziologie und der Erste Weltkrieg, in: Hans Joas/Helmut Steiner (Hrsg.), Machtpolitisch-Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1989, S. 179-210; ders., Kriegsideologien. Der Erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften, in: Leviathan 23 (1995), S. 336-350; Patrick Watier, The War Writings of Georg Simmel, in: Theory, Culture & Society, Jg. 8 (1991), Nr. 3, S. 219-233; ferner ders., Georg Simmel et la guerre, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996, S. 31-47 sowie Uwe Barrelmeyer, Der Krieg, die Kultur und die Soziologie. Georg Simmel und die deutschen Soziologen im Ersten Weltkrieg, in: Sociologia Internationalis 32 (1994), S. 163-190. Siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen im fünften Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

⁹⁴ Vgl. Simmel, Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, München/Leipzig 1917, S. 25.

⁹⁵ Ebd., S. 14 ff. u. 56 ff.

Lebens eine neue Wertrangierung, so bewirkt diese erneute Umwertung aller bisherigen Werte ebenso wie die durch den Krieg implizierte ungeheuere Steigerung der Verantwortlichkeit jeder einzelnen Handlung bezüglich der Gestaltung der Zukunft aber auch in sozialer Hinsicht einen neuen großen "Scheidungsprozeß zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Edlen und dem Gemeinen, denen die läßliche Friedenszeit unentschiedenere Grenzen gestatten konnte; so zwischen den Völkern wie innerhalb der Völker, ja innerhalb der Individuen. Es scheint zum Lebensrythmus der Menschheit zu gehören, daß sie von Zeit zu Zeit solche Epochen der Differenzierung erfährt, in denen Farbe bekannt wird und aus denen sie dann wieder in eine mehr kontinuierliche Verbindung ihrer Pole, in einen toleranteren Relativismus ihrer Werte übergeht. Der Krieg hat dem Leben eine ungeheure Intensitätssteigerung gebracht, in der die wundervollen Menschen noch wundervoller, die Lumpen noch lumpiger geworden sind."⁹⁶

Simmels Versuch, der nihilistischen Selbstzerstörung der europäischen Staatenwelt und ihres gemeinsamen kulturellen Erbes trotz der Zweifel, die er hegte, dennoch einen tieferen "metaphysischen" Sinn abzugewinnen, geronn ihm gleichwohl nur zur Beschreibung einer "Szene" bzw. eines "Aktes" innerhalb jenes endlosen "Dramas", in dem sich der Konflikt und die Tragödie der Kultur in einer gleichsam zeitlosen Form vollziehen.⁹⁷ Auch wenn die Krise der modernen Kultur Simmel zufolge darin ihre spezifische Bedeutsamkeit erhält, daß sich in ihr der Lebensprozeß nun nicht mehr gegen eine bestimmte Form der objektiven Kultur, sondern gegen das Prinzip der Form bzw. der Objektivation als solches wendet, hielt Simmel dennoch an der Unhintergebarkeit jener Distanz fest, welche die Vorstellung einer "umweglosen" Selbstoffenbarung des Lebens als solche verbietet und diese auf die Irreduzibilität der "Form" schlechthin verweist.⁹⁸ Insoweit er diesen "Werterhöhungsprozeß" des Lebens als einen ewigen Kampf um Mehr-Leben umschrieb, ist er Nietzsche bis zuletzt treu geblieben; insofern er den Kampf um einen neuen geistigen Lebensinhalt dagegen als einen Kampf um Mehr-als-Leben verstand, hat er zugleich versucht, über ihn hinauszudenken.

3. Zur Soziologie des "Ressentiments" und des "asketischen Ideals"

Stand bei Simmel noch Nietzsches Beitrag zur modernen Kultur- und Moralphilosophie in einem primär wertphilosophischen und verantwortungsethischen Sinne im Vordergrund, dessen neuartige "Wertungsweise" Simmel für seine eigene kulturkritische Diagnose der Moderne fruchtbar zu machen versuchte, so sind in den nach der Jahrhundertwende erschienenen Arbeiten von Max Weber, Werner Sombart und Max Scheler die ersten Ansätze zu erkennen, das von Nietzsche verkündete Projekt einer "Genealogie der Moral" auch als heuristischen Bezugsrahmen für entsprechende historische Forschungen im Bereich der Geschichte der "praktischen Sittlichkeit" zugrunde zu legen und der Überprüfung anhand von empirischen Fakten zugänglich zu machen. Stärker noch als bei Simmel selbst wird Nietzsches Werk dabei in die Debatte über die historischen Ursprünge und ethisch-weltanschaulichen Voraussetzungen des modernen Kapitalismus miteinbezogen und mit zentralen Grundannahmen der Marxschen Theorie konfrontiert. Dies geschieht jedoch nicht in der weltanschaulichen Absicht, Marx gegen

⁹⁶ Ebd., S. 16; vgl. ferner S. 20 u. 59. Zu diesem prinzipiell möglichen Wandel der sozialen Differenzierungsformen siehe auch Simmel, Einleitung in die Moralphilosophie, Bd. I, S. 362 f.

⁹⁷ Vgl. Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, S. 63 f. Siehe hierzu auch Hans Joachim Lieber, Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende, Darmstadt 1974, der diese "seltsam unhistorische Sicht" dabei als ein allgemeines Kennzeichen der deutschen Lebensphilosophie der Jahrhundertwende ansieht (S. 113 ff.).

⁹⁸ Vgl. Der Konflikt der modernen Kultur, S. 150 ff. u. 172.

Nietzsche auszuspielen oder umgekehrt, sondern mit dem Interesse, die historischen Motivkonstellationen und die sozialen Trägerschichten jener sozialen Revolutionen genauer charakterisieren zu können, welche die Entstehung eines mit den Funktionserfordernissen des modernen Kapitalismus übereinstimmenden bürgerlichen Ethos der Lebensführung begünstigten. Auch wenn Weber, Sombart und Scheler in ihren diesbezüglichen Ansichten zum Teil erheblich voneinander abwichen, trifft für ihre historischen Arbeiten doch folgende, von Max Weber überlieferte Äußerung zu: "Die Redlichkeit eines heutigen Gelehrten, und vor allem eines heutigen Philosophen, kann man daran messen, wie er sich zu Nietzsche und Marx stellt. Wer nicht zugibt, daß er gewichtigste Teile seiner eigenen Arbeit nicht leisten könnte ohne die Arbeit, die diese beiden getan haben, beschwindelt sich selbst und andere. Die Welt, in der wir selber geistig existieren, ist weitgehend eine von Marx und Nietzsche geprägte Welt."⁹⁹

Insbesondere Max Webers Verhältnis zu Nietzsche hat in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit erfahren. Dieses neuerliche Interesse an dem Ausmaß und der werkgeschichtlichen Bedeutung von Webers Nietzsche-Rezeption konnte dabei auf eine Reihe von älteren, inzwischen bereits als "klassisch" geltende Studien zurückgreifen, in denen erstmals die wirkungsgeschichtliche Bedeutung von Nietzsches Werk im Hinblick auf die intellektuelle Entwicklung von Max Weber einer ausführlichen Analyse unterzogen worden ist.¹⁰⁰ Vor allem das neuere Schrifttum gerät dabei jedoch immer wieder in Gefahr, sich selbst noch entweder zu eindeutig positiv oder aber zu eindeutig negativ über das Beziehungsverhältnis zwischen den Werken Nietzsches und Webers zu äußern und damit selbst implizit oder gar explizit weltanschaulich Partei zu ergreifen.¹⁰¹ Webers Verhältnis zu Nietzsche ist aber ein durchaus vielschichtiges, wenn nicht gar ambivalentes und muß sowohl vor dem Hintergrund der allgemeinen Nietzsche-Rezeption der Jahrhundertwende als auch im Kontext der verschiedenen Phasen und Schwerpunktverschiebungen innerhalb der Entwicklung von Webers eigenem Werk gesehen werden. Im

⁹⁹ Vgl. Eduard Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964, S. 554 f.

¹⁰⁰ Vgl. insbesondere Baumgarten, a.a.O.; Eugène Fleischmann, De Weber à Nietzsche, in: Archives Européennes de Sociologie 5 (1964), S. 190-238; Karl Löwith, Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft, in: Merkur 18 (1964), S. 501-519; Wolfgang J. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, a.a.O.; Jacob Taubes, Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes, in: Karl Engisch/Bernhard Pfister/Johannes Winkelmann (Hrsg.), Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München, Berlin 1966, S. 185-194 sowie Arthur Mitzman, The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber, New York 1970, bes. S. 180 ff., 242 ff., 269 ff. 301 ff. u. 313 ff.

¹⁰¹ Diese Gefahr ist z.B. tendenziell gegeben in den Untersuchungen von Eugène Fleischmann, Max Weber, die Juden und das Ressentiment, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über das antike Judentum, Frankfurt am Main 1981, S. 263-286; Horst Baier, Die Gesellschaft - Ein langer Schatten des toten Gottes, a.a.O.; Robert Eden, Political Leadership and Nihilism. A Study of Weber and Nietzsche, Tampa 1984; Georg Stauth/Bryan S. Turner, Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, in: Zeitschrift für Soziologie 15 (1986), S. 81-94; Wilhelm Hennis, Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers, in: ders., Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1987, S. 167-191; Detlev J. K. Peukert, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989, bes. S. 5-43. Vgl. demgegenüber Wolfgang Schluchter, Religion und Lebensführung, Bd. 1: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Frankfurt am Main 1988, bes. S. 33, 78 f., 192 u. 201 f., der im Unterschied zu den anderen bisher genannten Autoren Nietzsches Einfluß auf Max Weber ursprünglich als *quantité négligeable* herunterzuspielen versuchte. Siehe hierzu jetzt allerdings die wesentlich differenzierteren Überlegungen in Schluchters Aufsatz "Zeitgemäße Unzeitgemäße", a.a.O., in dem es ihm nachträglich doch noch gelingt, einen produktiven Anschluß an den neueren Diskussionszusammenhang bezüglich Webers Verhältnis zu Nietzsche herzustellen.

Rahmen einer solchen werkgeschichtlichen Betrachtungsweise läßt sich zeigen, daß Weber im Laufe seiner eigenen intellektuellen Biographie durchaus sensibel auf die unterschiedlichen Akzentsetzungen innerhalb der breiteren Nietzsche-Diskussion der Jahrhundertwende reagiert und diese zum Teil höchst eigenständig verarbeitet hat. Seine eigenen Anstrengungen, dem Werk Nietzsches eine bleibende Bedeutung abzugewinnen, reichen dabei von einem bloßen Kokettieren mit zentralen Grundbegriffen der Philosophie Nietzsches über eine mehr "atmosphärische" Übereinstimmung in zentralen weltanschaulichen Fragen bis hin zu ernsthaften Versuchen, Nietzsches moralgenealogische Untersuchungen und dessen Diktum vom "Tod Gottes" für Webers eigene universalgeschichtliche Untersuchungen und Gegenwartsdiagnose fruchtbar zu machen.

Eine entsprechende "atmosphärische" Einfärbung der weltanschaulichen Überzeugungen des jungen Max Weber durch Grundannahmen von Nietzsches Moral- und Kulturkritik läßt sich bereits seit Mitte der neunziger Jahre belegen. Bezeichnenderweise kommt diese in Webers Bestreben zum Ausdruck, die historische Stellung seiner eigenen Generation im Hinblick auf die von den Gründervätern des deutschen Reiches erbrachten Leistungen zu verdeutlichen und zugleich mit einer Diagnose bezüglich des möglichen Schicksals des von Bismarck hinterlassenen Erbes zu verbinden. Das hierbei grundsätzlich angesprochene Spannungsverhältnis zwischen der "Jugendlichkeit" und dem "Alter" einer bestehenden politischen Kultur war eines der zentralen Themen von Webers Freiburger Antrittsvorlesung aus dem Jahre 1895, mit der er sich selbst als Wortführer der "Generation von 1890" zu profilieren versuchte. In dieser Antrittsvorlesung kommen nicht nur grundsätzliche Überlegungen über die Voraussetzungen des wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aufstiegs und Niedergangs ganzer sozialer Klassen und Nationen zum Ausdruck, sondern auch die Suche nach einer Antwort auf das "harte Schicksal des politischen Epigontums" seiner eigenen Generation.¹⁰² "Formt in euch ein Bild, dem die Zukunft entsprechen soll, und vergesst den Aberglauben: Epigonen zu sein!" rief Nietzsche seinen Zeitgenossen in seiner zweiten "unzeitgemäßen Betrachtung" zu.¹⁰³ Werdet selbst "Vorfahren des Zukunftgeschlechts" und Vorläufer einer noch größeren Zeit, war auch Webers Antwort auf die Frage, wie der Fluch des politischen Epigontums zugunsten des Bekenntnisses zu einer genuinen "Weltmachtspolitik" und einer spezifisch machtstaatlichen "Verantwortlichkeit vor der Geschichte" überwunden werden könnte.¹⁰⁴

Obwohl Weber in seiner Freiburger Antrittsvorlesung Nietzsche an keiner Stelle direkt erwähnt, lassen sich doch eine Reihe von Themen identifizieren, welche mehr oder weniger als eine Anspielung auf zentrale Topoi der von Nietzsche propagierten Form von Kulturkritik verstanden werden können und die in der bisherigen Sekundärliteratur

¹⁰² Vgl. Max Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik* (1895), in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. v. Johannes Winkelmann, 4. Aufl. Tübingen 1980, S. 21. Zum zeitgeschichtlichen Kontext von Webers Freiburger Antrittsvorlesung siehe auch Arnold Bergstraesser, *Max Webers Antrittsvorlesung in zeitgeschichtlicher Perspektive*, in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 5 (1957), S. 209-219; Guenther Roth, *Max Weber's Generational Rebellion and Maturation*, in: Reinhard Bendix/Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley 1971, S. 6-33 sowie Wilhelm Hennis, *Max Weber in Freiburg. Zur Freiburger Antrittsvorlesung in wissenschaftsgeschichtlicher Sicht*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 12 (1984), S. 33-45.

¹⁰³ Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Zweites Stück: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, a.a.O., S. 295.

¹⁰⁴ Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, a.a.O. S. 13 u. 24.

auch als solche zu Recht interpretiert worden sind.¹⁰⁵ Diese impliziten Nietzsche-Bezüge in Webers Antrittsvorlesung stehen im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der erstmals in seinem Brief an Marianne Weber vom 26. Juli 1894 bezeugten Nietzsche-Rezeption, in dem Weber ironisch auf seine "durch Enquetes, Kierkegaard, Nietzsche und Simmel maltraetierten Kopfnerven" anspielt.¹⁰⁶ Webers eigene sozialdarwinistische Interpretation des "ökonomischen Kampfs ums Dasein" und seine Zurückführung aller ökonomischen Entwicklungsprozesse auf die "Machtkämpfe" zwischen den rivalisierenden Klassen und Nationen stehen hierbei in einem auffälligen Gegensatz zu jenem Fortschrittsoptimismus, welcher noch naiv wirtschaftliche Höherentwicklung mit kultureller Blüte gleichsetzte und sich in sozialpolitischer Hinsicht an der eudämonistischen Maxime des "größten Glücks der größten Zahl" orientierte. Weber teilt mit Nietzsche insofern die Überzeugung, daß nicht die Steigerung des "Wohlbefindens der Menschen" das Telos der gesellschaftlichen Entwicklung sein könne, sondern allein die "Emporzüchtung" jener Eigenschaften und Qualitäten am Menschen, mit welchen wir die spezifische "Empfindung verbinden, daß sie menschliche Größe und den Adel unserer Natur ausmachen".¹⁰⁷

Dieser Rückbezug Webers auf die "aristokratische" Wertungsweise Nietzsches war in diesem Zusammenhang nicht nur kritisch gegen die ethischen Ideale der "Wald- und Wiesen-Sozialpolitiker" seiner Zeit gerichtet gewesen, sondern auch gegen die Grundannahme der Anhänger einer naturalistischen Selektionslehre, derzufolge es immer die "tüchtigsten" und "am höchsten entwickelten Typen" seien, die sich im "Kampf ums Dasein" erfolgreich gegenüber ihren Rivalen durchsetzen. Mit Nietzsche macht Weber gegenüber dieser Annahme einer durch das Selektionsprinzip bedingten "Höherentwicklung" der Arten vielmehr den Einwand geltend, daß die Geschichte durchaus den "Sieg von niedriger entwickelten Typen der Menschlichkeit und das Absterben hoher Blüten des Geistes- und Gemütslebens" kenne und daß es insofern eine verwegene Unterstellung sei, daß die Emanzipationskämpfe der "aufsteigenden Klassen" zugleich notwendig den Siegeszug eines "ökonomisch höher stehenden Typus des Menschentums" darstellen müsse.¹⁰⁸ Auf diese hier noch am Beispiel des Migrationsverhaltens von deutschen und polnischen Landarbeitern veranschaulichte Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen "hoher Kultur" und wirtschaftlicher Durchsetzungsfähigkeit ist Weber auch in seinen späteren Schriften eingegangen. Sie hat ihn dabei unter direkter Anspielung auf Nietzsches berühmte Formel von der "Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des

¹⁰⁵ Vgl. hierzu insbesondere die entsprechenden Hinweise bei Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2., überarb. u. erw. Aufl. Tübingen 1974, S. 39 ff.; Robert Eden, *Political Leadership and Nihilism*, a.a.O., S. 41 ff.; Wilhelm Hennis, *Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers*, a.a.O., S. 175 ff. sowie Lawrence A. Scaff, *Weber before Weberian sociology*, in: *British Journal of Sociology* 35 (1984), S. 190-215.

¹⁰⁶ Dieser derzeit noch unveröffentlichte Brief aus dem Weber-Nachlaß, welcher ein erstes Zeugnis von dem Eindruck wiedergibt, den offensichtlich die Lektüre der Schriften Nietzsches auf den jungen Max Weber machte, wird unter anderem zitiert bei Hennis, a.a.O., S. 172 sowie Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley/Los Angeles 1989, S. 128.

¹⁰⁷ Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, S. 12 f.

¹⁰⁸ Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, S. 9 u. 17. Zur Abgrenzung Nietzsches von den entsprechenden Grundannahmen der angelsächsischen Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts vgl. auch Oscar Ewald, *Darwin und Nietzsche*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 136 (1909), Ergänzungsheft 1, S. 159-179, ferner Werner Stegmaier, *Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution*, in: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 264-287.

>deutschen Reiches<" mehrfach zu der Feststellung veranlaßt, daß auch der wahre Höhepunkt der deutschen Kultur um 1800 offensichtlich "in einer Zeit materieller Armut und politischer Ohnmacht" erreicht worden sei und daß "Kultur-Prestige" und "Macht-Prestige" zwar eng zusammengehören, letzteres aber nicht notwendig der Kulturentwicklung zugute kommen muß und in dieser Hinsicht "satten" Völkern offensichtlich "keine Zukunft blüht".¹⁰⁹ Auch die rein numerische Größe eines "machtstaatlich organisierten Volkes" allein ist Weber zufolge kein Indiz für dessen Fähigkeit zur Schaffung neuer kultureller Werte. Oft gediehen solch "intimere und doch ewige Werte ..., selbst solche künstlerischer Art" nämlich gerade bei kleinen Völkern, die aufgrund ihrer außenpolitischen Bedeutungslosigkeit bewußt darauf verzichtet haben, sich am Machtkampf zwischen den einzelnen Nationen zu beteiligen. Diese "Kleinvolk-Kulturwerte" stünden insofern notwendig in einem inneren Gegensatz zu jenem "Macht-Pragma", dem sich ein staatliches Gebilde wie das von Bismarck geschaffene deutsche Reich nur bei Strafe des eigenen Untergangs dauerhaft zu entziehen vermag.¹¹⁰

Webers Plädoyer für den nationalen Machtstaat, eine "große Politik" im Sinne einer sich ihrer Verantwortung für das "Zukunftsgeschlecht" bewußten "Weltpolitik" und die Notwendigkeit einer langfristig angelegten "Züchtung" bzw. Erziehung von sozialen Klassen und Eliten, die zur politischen "Führung" befähigt sind, kann also durchaus im Kontext seiner Rezeption von zentralen Topoi der Kulturkritik Nietzsches gesehen werden, die auch in seinen späteren politischen Schriften ihren Niederschlag gefunden hat.¹¹¹ In diesem Zusammenhang müssen jedoch auch die Differenzierungen und Modifikationen in Webers Nietzsche-Bild berücksichtigt werden, die in einem engen Zusammenhang mit der Entwicklung der Nietzsche-Rezeption seiner Zeit stehen und die ihn nach der Jahrhundertwende zunehmend in die Rolle eines Kritikers der "Lehren" Nietzsches hineinwachsen ließen. Weber schloß sich nämlich nach der Jahrhundertwende dem insbesondere von seinen akademischen Kollegen Alois Riehl und Georg Simmel vertretenen wertphilosophischen und verantwortungsethischen Verständnis Nietzsches an, das ihn dabei allmählich in eine kritische Distanz zu dem Nietzsche-Bild der "Nietzscheaner" und der "Bismarckianer" brachte.¹¹² Dies läßt sich anhand einer Reihe

¹⁰⁹ Weber, Rußlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus (1906), in: Gesammelte politische Schriften, S. 111; ders., Wahlrecht und Demokratie in Deutschland (1917), ebd., S. 286; ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. Tübingen 1971, S. 530. Vgl. hierzu auch Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, a.a.O., S. 71 f.

¹¹⁰ Weber, Zwischen zwei Gesetzen (1916), in: Gesammelte politische Schriften, S. 142 f.

¹¹¹ Siehe hierzu insbesondere die einschlägigen Untersuchungen von Robert Eden, Political Leadership and Nihilism, a.a.O.; Michael Zängle, Max Webers Staatstheorie im Kontext seines Werkes, Berlin 1988 sowie Mark E. Warren, Max Weber's Nietzschean conception of power, in: History of the Human Sciences, Bd. 5 (1992), Nr. 3, S. 19-37.

¹¹² Zur philosophischen Bedeutung der Nietzsche-Studien von Alois Riehl und Georg Simmel im Kontext der Nietzsche Rezeption der Jahrhundertwende siehe auch Gisela Deesz, Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland, a.a.O., S. 23 ff. In dem in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften aufbewahrten Teil von Webers Handbibliothek befinden sich unter anderem folgende Bücher aus dieser Zeit, welche Nietzsches Morallehre und Kulturphilosophie zum Gegenstand haben: Alois Riehl, Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker, Stuttgart 1897; Oscar Ewald, Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen, Berlin 1903 sowie Georg Simmel, Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus, Leipzig 1907. Simmels Ausführungen zu Nietzsche hatte Weber dabei mit zustimmenden und zum Teil emphatischen Randbemerkungen versehen. Siehe hierzu auch Eduard Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, a.a.O., S. 614 f. u. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, a.a.O. S. 255 u. 261 f. Eugène Fleischmann zog deshalb zu Recht den Schluß: "Weber s'est rapproché de Nietzsche sous l'influence de Georg Simmel" (De Weber à Nietzsche, a.a.O., S. 201).

von Differenzierungen belegen, die Weber nun selbst bezüglich der Interpretation von Nietzsches "aristokratischer Wertungsweise" und dessen Lehre vom "Willen zur Macht" geltend machte. So kritisiert er bereits 1907 in seiner Auseinandersetzung mit Otto Gross nicht nur dessen Versuch, Nietzsches "Moral der Vornehmheit" im Rahmen einer auf die Gesamtreform des Lebens abzielenden "erotischen Bewegung" für eine naturalistische "Ethik" des sich "Abreagierens" unter therapeutischen Vorzeichen in Anspruch zu nehmen, sondern spricht in diesem Zusammenhang zugleich auch von den "schwächsten Partien" Nietzsches und den "biologischen Verbrämungen, die er um den Kern seiner durch und durch moralistischen Lehre häuft".¹¹³ Weber unterscheidet jetzt also ähnlich wie Simmel einerseits ausdrücklich zwischen dem "bleibenden Wert" von Nietzsches Schriften aus den achtziger Jahren, die Simmel sogar überschwenglich als eine "Kopernikanische That" im Bereich der Moralphilosophie gefeiert hatte, und den naturalistischen Konnotationen andererseits, die zahlreiche seiner ethischen Grundbegriffe auf das peinliche Niveau einer spießbürgerlichen Großmannssucht herabzuziehen drohten.¹¹⁴

Die Stoßrichtung dieses nicht nur gegen einige seiner Adepten, sondern gegen Nietzsche selbst gerichteten Vorwurfs wird auch anhand von Webers Auseinandersetzung mit dem von Nietzsche propagierten "Pathos der Distanz" deutlich, die er in seinem 1917 erschienenen Aufsatz über "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland" vorgenommen hat. Gegenüber dem elitären Selbstaufwertungsbedürfnis der "Nietzscheaner" macht Weber in diesem Zusammenhang nämlich auf eine spezifische Eigentümlichkeit jeder "echten Aristokratie" aufmerksam, deren "Vornehmheitsideal" eben nicht notwendig in einem Widerspruch zu demokratisch verfaßten Massengesellschaften stehen muß, sofern es ihr gelingt, einer "ganzen Nation, bis in die untersten Schichten hinein, als Vorbild zu dienen und sie in ihrer Geste ... einheitlich zu einem in seinem äußeren Habitus selbstsicheren >Herrenvolk< durchzuformen", wie dies sowohl bei den "angelsächsischen Gentlemankonventionen" als auch dem "romanischen Salonmenschentum" der Fall gewesen sei.¹¹⁵ Wahre aristokratische Formwerte könne man aber ähnlich wie

¹¹³ Max Weber, Brief an Else Jaffé vom 13. September 1907, in: Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 5: Briefe 1906-1908, hrsg. v. M. Rainer Lepsius u. Wolfgang J. Mommsen, Tübingen 1990, S. 395 u. 402 f. Zur Bedeutung von Otto Gross innerhalb der politisch motivierten Nietzsche-Rezeption der Jahrhundertwende vgl. Tayler, *Left-Wing Nietzscheans*, a.a.O., S. 89 ff. Zur ausführlichen Analyse der biographischen Umstände und weltanschaulichen Motive von Webers Auseinandersetzung mit Gross siehe auch Martin Green, *Else und Frieda - die Richthofen-Schwester*, München 1976 S. 48 ff.; Nicolaus Sombart, *Nachdenken über Deutschland. Vom Historismus zur Psychoanalyse*, S. 22 ff. sowie Wolfgang Schwentker, *Leidenschaft als Lebensform. Erotik und Moral bei Max Weber und im Kreis um Otto Gross*, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hrsg.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen/Zürich 1988, S. 661-681.

¹¹⁴ Zur "Kopernikanischen That" vgl. Simmel, *Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*, a.a.O., S. 211. Siehe ferner ders., *Schopenhauer und Nietzsche*, a.a.O., bes. S. 233 ff. sowie die bei Mommsen zitierten Anmerkungen, die Max Weber in seinem persönlichen Handexemplar dieses Buches vornahm (*Universalgeschichtliches und politisches Denken*, S. 255 f. u. 261 f.).

¹¹⁵ Weber, *Gesammelte politische Schriften*, a.a.O., S. 270 u. 282. Weber bezieht sich mit dieser Abgrenzung von der nietzscheanisch inspirierten Bohème der Jahrhundertwende offensichtlich auf Nietzsche selbst, der ja bereits in seiner zweiten "unzeitgemäßen Betrachtung" aus dem Jahre 1874 anlässlich seiner berühmten Definition von Kultur als der "Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes" von den Schwierigkeiten der Deutschen im Umgang mit der "Form" bzw. der "Konvention" berichtete, welche hierzulande im Unterschied zur "Schule der Franzosen" offensichtlich immer nur als "äußere", und somit auch entbehrliche Angelegenheit betrachtet wurde, vor der dann die vielbeschworene, spezifisch "deutsche Innerlichkeit" in einem um so größeren Glanz erstrahlen sollte (vgl. Nietzsche, *KSA*, Bd. 1, S. 274-276). Nietzsche hatte in diesem Zusammenhang die

jeden authentischen Stil nicht einfach voluntaristisch "erfinden", weil sie zum einen auf einer "festen Tradition" und zum anderen auf einer "inneren Distanz und Reserve in der persönlichen Haltung" beruhten. Deshalb meint Weber auch gegenüber einer falsch verstandenen "Moral der Vornehmheit" den Einwand geltend machen zu müssen, daß eine solche "Distanz" keineswegs "wie der Mißverstand der verschiedenen auf Nietzsche zurückgehenden >Prophetien< bei uns glaubt, nur auf dem Kothurn der >aristokratischen< Kontrastierung seiner selbst gegen die >Vielzuvielen< zu gewinnen (sei): - sie ist im Gegenteil stets unecht, wenn sie heute dieser inneren Stütze bedarf. Gerade als Probe ihrer Echtheit kann ihr vielleicht die Notwendigkeit, sich innerhalb einer demokratischen Welt innerlich zu behaupten, nur dienlich sein".¹¹⁶

Weber versuchte also, Nietzsches "Ideal der Vornehmheit" im Rahmen einer Betrachtung bezüglich der Vereinbarkeit von aristokratischen und demokratischen Formprinzipien für die Analyse der unterschiedlichen politischen Kulturen Englands, Frankreichs und Deutschlands fruchtbar zu machen, um so die jeweilige gesellschaftliche Stellung ihrer politischen und sozialen Eliten zu charakterisieren. Seine eigenen Umschreibungen des "Pathos der Distanz" zielten in diesem Zusammenhang darauf ab, zugleich jene "Führungseigenschaften" zu identifizieren, welche eine politische Minorität in die Lage versetzen, die Geschicke eines Landes so zu lenken, daß sie trotz ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit auf eine breite Unterstützung ihres Herrschaftsanspruchs rechnen kann. Dieser notwendig "cäsaristische" Charakter der politischen Herrschaft in modernen Massendemokratien hatte ihn in seiner Vorlesung über "Politik als Beruf" aus dem Jahre 1919 schließlich auch zur Hervorhebung jener ethischen Qualitäten eines Politikers veranlaßt, die als eine spezifische Synthese des bürgerlichen Gedankens der "Berufspflicht" und des rein persönlichen "Charismas" jedes "wahren" politischen Führertums aufgefaßt werden können.¹¹⁷ Weber hat dabei den "Willen zur Macht" ausdrücklich als eines der treibenden Motive jedes parlamentarischen Führers anerkannt und jenem "Willen zur Ohnmacht" gegenübergestellt, wie er seiner Meinung nach insbesondere durch die von Bismarck geprägten Parlamentsparteien und in bestimmten deutschen Literatenkreisen zum Ausdruck kam.¹¹⁸ Zahlreiche Denkfiguren und Stellungnahmen in Webers späteren politischen Schriften können also im Zusammenhang seiner langjährigen Auseinandersetzung mit dem Werk Nietzsches gesehen und interpretiert werden, wobei allerdings die strikt verantwortungsethischen Implikationen seiner Nietzsche-Rezeption hervorgehoben werden müssen, die ihn immer wieder zu einer radikalen Kri-

gründerzeitlich gestimmte Euphorie mit einem mahnenden Beisatz in ihre Schranken verwiesen und dabei zugleich auf jene "Not" und jenes "Bedürfnis" aufmerksam gemacht, welche offensichtlich auch im Rahmen der derzeitigen bundesrepublikanischen Schwierigkeiten hinsichtlich des "Zusammenwachsens, was zusammengehört", eine erneute Aktualität erfahren haben: nämlich der Umstand, "dass es *die deutsche Einheit* ist, die wir erstreben und heisser erstreben als die politische Wiedervereinigung, die Einheit des deutschen Geistes und Lebens nach der Vernichtung des Gegensatzes von Form und Inhalt, von Innerlichkeit und Convention" (ebd., S. 278). Zur neuesten Bestandsaufnahme dieser offensichtlich *strukturelle* Züge tragenden Problematik der fehlenden "Einheit des deutschen Geistes und Lebens" siehe jetzt auch die einzelnen Beiträge in Robert Hettlage/Karl Lenz (Hrsg.), Deutschland nach der Wende. Eine Bilanz, München 1995.

¹¹⁶ Weber, Gesammelte politische Schriften, a.a.O., S. 285. Zu diesem mit der politischen Ethik von Max Weber verbundenen spezifischen Persönlichkeitsideal siehe auch David Owen, *Autonomy and >inner distance<: a trace of Nietzsche in Weber*, in: *History of the Human Sciences*, Bd. 4 (1991). Nr. 1, S. 79-91.

¹¹⁷ Vgl. Gesammelte politische Schriften, S. 545 f.

¹¹⁸ Ebd., S. 350 f., 361 u. 442.

tik an bestimmten Erscheinungsformen des "Nietzschanismus" seiner Zeit provozierten.¹¹⁹

Ein ähnlich differenziertes Nietzsche-Bild liegt auch den religionssoziologischen Arbeiten von Max Weber zugrunde, die in der einschlägigen Sekundärliteratur immer wieder als Beleg für eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame kulturwissenschaftliche Nietzsche-Rezeption angesehen worden sind.¹²⁰ Um die Frage zu beantworten, inwieweit Weber mit seinen eigenen Untersuchungen dabei tatsächlich in den Traditionszusammenhang des von Nietzsche verkündeten Programms einer "Genealogie der Moral" gestellt werden kann, ist es sinnvoll, zunächst Webers Untersuchungen und Stellungnahmen zum Problemkomplex der "Protestantischen Ethik" von dem religionssoziologischen Kapitel in "Wirtschaft und Gesellschaft" und seinen Aufsätzen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen getrennt zu behandeln. Denn Weber nahm erst in seinen späteren religionssoziologischen Arbeiten eine gründliche Auseinandersetzung mit Nietzsches Theorem des "Ressentiments" als psychologischer Grundlage eines "Sklavenaufstandes in der Moral" vor, während er in seinen Ausführungen zur protestantischen Ethik zu diesem Problemkomplex noch keine Stellungnahme abgab.

Wenn wir zunächst davon absehen, daß Webers Analyse der Kulturbedeutsamkeit des asketischen Protestantismus eine implizite Bezugnahme auf Nietzsches Frage: "Was bedeuten asketische Ideale?" beinhaltet und daß seine Rekonstruktion der ethischen Grundlagen des modernen bürgerlichen Lebensstils sich somit zumindest indirekt jenem Typus der von Nietzsche provozierten moralhistorischen Untersuchungen zuordnen läßt,¹²¹ so finden wir in der ersten Fassung der "Protestantischen Ethik" nur wenige Stel-

¹¹⁹ Vgl. hierzu auch Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, a.a.O., S. 133 ff. sowie Scaff, Fleeing the Iron Cage, a.a.O., S. 152 ff. u. 183 ff.

¹²⁰ Siehe etwa Fleischmann, De Weber à Nietzsche, a.a.O., S. 233 f.; Taubes, Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes, a.a.O.; Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, a.a.O., S. 254 f.; Stauth/Turner, Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen, a.a.O.; Ralph Schroeder, Nietzsche and Weber: Two >Prophets< of the Modern World, in: Scott Lash/Sam Whimster (Hrsg.), Max Weber, Rationality and Modernity, London 1987, S. 207-221; Hartmann Tyrell, Religion und >intellektuelle Redlichkeit<. Zur Tragödie der Religion bei Max Weber und Friedrich Nietzsche, in: Sociologia Internationalis 29 (1991), S. 159-177; Tracy B. Strong, >What have we to do with morals?< Nietzsche and Weber on history and ethics, in: History of the Human Sciences, Bd. 5 (1992), Nr. 3, S. 9-18; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber, in: Carsten Colpe/Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main 1993, S. 323-341; Georg Stauth, Kulturkritik und affirmative Kulturosoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur, in: Gerhard Wagner/Heinz Zippran (Hrsg.), Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1994, S. 167-198; Volkhard Krech/Gerhard Wagner, Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion, ebd., S. 755-779 sowie Edith Weiller, Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen, Stuttgart/Weimar 1994, S. 54 ff.

¹²¹ Darauf verwies im übrigen bekanntlich bereits Thomas Mann, der zugleich eine entsprechende "Wahlverwandtschaft" zwischen Webers Protestantismusstudie und seinem eigenen Roman über die "Buddenbrooks" konstatierte, welche dabei durch eine gemeinsame Orientierung an dem "Mittel Nietzsche" zustande gekommen sei, ohne dessen Vorgaben weder der Dichter noch der Sozialwissenschaftler wohl kaum dem "protestantischen Lehrsatz" verfallen wären. Vgl. Thomas Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen, in: Gesammelte Werke in 13 Bänden, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1974, Bd. 12, S. 145 f. Zur inneren Verwandtschaft zwischen der im Werk Max Webers wie Thomas Manns zum Ausdruck kommenden "ethisch säkularisierten Form" des Protestantismus siehe auch Wolf Lepenies, Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, Reinbek 1988, S. 357 ff. sowie die umfangreichen Monographien von Harvey Goldman, Max Weber and Thomas Mann. Call-

len, die auf einen direkten Einfluß von Webers Nietzsche-Rezeption hinweisen. Sie lassen sich dabei allesamt der Frage subsumieren, welcher "Typus Mensch" innerhalb der verschiedenen Entwicklungsstadien des modernen Kapitalismus jeweils "durch das Zusammentreffen religiös und ökonomisch bedingter Komponenten geschaffen wurde", wobei Weber später in einer seiner "Anti-Kritiken" aus dem Jahre 1910 den eigentlichen Beitrag seiner Protestantismusstudie explizit als eine Antwort auf die Frage nach der "Entwicklung des Menschentums" verstanden wissen wollte.¹²² Die Spannweite dieser Nietzsche-Bezüge umfaßt dabei zum einen den Gegensatz zwischen dem "Seltenheitswert" der ethischen Qualitäten des kapitalistischen Arbeiters und Unternehmers "neuen Stils" zur Zeit der Entstehung des modernen Kapitalismus und dem Lebenslauf deutscher "kapitalistischer Parvenü-Familien" als "epigonenhaftes Décadenceprodukt";¹²³ zum anderen spricht Weber von der Konfrontation zwischen den "Kavalieren" und "Rundköpfen" innerhalb der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts und der Gegnerschaft der asketischen Denominationen gegenüber "jeder Art aristokratischen Lebensstils".¹²⁴ Ferner erwähnt Weber explizit jene wirtschaftlichen "Übermenschen", die wie die heutigen Großunternehmer "jenseits von Gut und Böse" stehen;¹²⁵ und schließlich diagnostiziert er auch die Heraufkunft der "letzten Menschen" dieser Kultur-entwicklung, von denen Nietzsche in der Vorrede zu seinem "Zarathustra" verächtlich sagt, daß sie "das Glück erfunden" hätten, weil sie sich nicht mehr dem eigentlichen tragischen Ernst des Lebens aussetzen würden.¹²⁶

Wenn wir diese Textstellen und die von Weber dabei zugrunde gelegte Gesamtrekonstruktion dieser "Entwicklung des Menschentums" aufeinander beziehen, so können wir bereits der ursprünglichen Fassung von Webers Protestantismusstudie durchaus auch den Sinn eines unterschweligen Dialogs mit Nietzsches "Genealogie der Moral" abgewinnen, wobei wir allerdings gegenüber Nietzsches Konstruktion die umgekehrten Wertungsvorzeichen bei Weber berücksichtigen müssen. Entscheidend bleibt in diesem Zusammenhang nämlich der Unterschied, daß Weber zum einen die für die Genealogie der okzidentalen Moderne zentrale "Umwertung der Werte" in die Epoche der Frühen Neuzeit verlegt und zum anderen dabei den Gegensatz zwischen "Herrenmoral" und "Sklavenmoral" durch den Gegensatz zwischen jenen "ökonomischen Übermenschen" ersetzt, die es überall und zu allen Zeiten gegeben habe, und den puritanischen "Heili-

ing and the Shaping of the Self, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1988 u. ders., Politics, Death and the Devil. Self and Power in Max Weber and Thomas Mann, ebd., 1992.

¹²² Vgl. Weber, Antikritisches Schlußwort zum "Geist des Kapitalismus" (1910), in: Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, hrsg. v. Johannes Winckelmann, 2. Aufl. Hamburg 1972, S. 283-345, hier: S. 303. Diese Feststellung Webers hat Wilhelm Hennis in den letzten Jahren zur Grundlage seiner eigenen Weber-Interpretation erhoben. Vgl. Hennis, Max Webers Fragestellung, a.a.O., bes. S. 8 ff. Ähnlich argumentierte bereits Ferdinand Jakob Schmidt, Kapitalismus und Protestantismus, in: Preußische Jahrbücher 122 (1905), S. 189-230, bes. S. 197.

¹²³ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, herausgegeben und eingeleitet von Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 22 u. 28.

¹²⁴ Ebd., S. 118.

¹²⁵ Ebd., S. 118.

¹²⁶ Ebd., S. 154. Zur Diagnose der Heraufkunft der "letzten Menschen" vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Erster Teil (1883), in: KSA, Bd. 4, S. 9-102, hier: S. 19 f. Weber hat auch in seiner Vorlesung über "Wissenschaft als Beruf" auf diese Textstelle zurückgegriffen. Vgl. M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. Tübingen 1985, S. 598. Siehe hierzu ferner Peukert, Max Webers Diagnose der Moderne, a.a.O., S. 27 ff.

gen", die Weber als die eigentlichen Vorläufer des modernen Wirtschaftsmenschen betrachtet. Die "religiöse Revolution" der Reformation wird von Weber in diesem Zusammenhang deshalb auch nicht als ein "Sklavenaufstand in der Moral" verstanden, sondern als die eigentliche "heroische Epoche" des modernen Kapitalismus charakterisiert, wobei Weber allerdings durchaus den "antiautoritären" und "kleinbürgerlichen" Charakter des asketischen Protestantismus betont, welcher polemisch gegen die Unbefangenheit und den "Immoralismus" des grandseigneurialen Lebensgenusses gerichtet war.¹²⁷ Und auch die von Weber beschriebene "Paradoxie der Askese", welche selbst den Reichtum schafft, den sie ursprünglich bekämpfte und welche damit zugleich auch allmählich die ethischen Grundlagen jenes Lebensstils zerstört, den sie selbst ins Leben gerufen hatte, kann als Paraphrase jener bereits von Nietzsche beschriebenen dialektischen Prozeßfigur verstanden werden, derzufolge alle "großen Dinge" an sich selbst, d.h. durch einen Akt der Selbstaufhebung und Selbstzerstörung zugrunde gehen.¹²⁸

Interessant sind auch die Zusätze, die Weber der zweiten Fassung der "Protestantischen Ethik" aus dem Jahre 1920 beigefügt hat und die in einem engen Zusammenhang mit der Schwerpunktverschiebung innerhalb seiner späteren Nietzsche-Rezeption stehen. Seit 1907 richtet sich nämlich parallel zu seiner Freud-Lektüre sein Interesse nicht mehr nur auf den "Wertphilosophen", sondern auch auf den Psychologen Nietzsche, den Weber nun verstärkt im Zusammenhang mit dem Versuch einer genaueren Präzisierung des spezifischen Charakters der "psychologischen Motive" für eine ethische Rationalisierung und Reglementierung der alltäglichen Lebensführung heranzieht.¹²⁹ So spricht Weber unter direkter Anspielung auf Nietzsche jetzt nicht nur in bezug auf das nachexilische antike Judentum von einer "raffinierten Steigerung und Verinnerlichung des Rachegefühls", sondern betont in diesem Zusammenhang hinsichtlich des Verschwindens der Privatbeichte im Calvinismus auch die damit verbundene Beseitigung des "Mittels zum periodischen >Abreagieren< des affektbetonten Schuldbewußtseins".¹³⁰ Und die in

¹²⁷ Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, a.a.O., S. 139 f. Zur "religiösen Revolution" der Reformation siehe M. Weber, "Kirchen" und "Sekten" in Nordamerika. Eine kirchen- und sozialpolitische Skizze, in: Die christliche Welt, Jg. 20 (1906), Sp. 558-562 u. 577-583, hier: Sp. 581.

¹²⁸ Vgl. Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. 149 ff. Siehe hierzu auch Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 410 sowie Tyrell, Religion und >intellektuelle Redlichkeit<, S. 160 ff.

¹²⁹ Dieses Interesse an dem *Psychologen* Nietzsche geht unter anderem auf den eigenwilligen Versuch von Otto Gross zurück, eine Synthese der Lehren von Nietzsche und Freud zum Zweck einer praktisch-therapeutischen Revolutionierung der bestehenden Gesellschaft auf der Grundlage eines genuin libertären "Immoralismus" zu propagieren, auf den Weber bekanntlich höchst allergisch reagierte. Gleichwohl hat sich Weber die positive Dimension einer durch die Einsichten der modernen Tiefenpsychologie inspirierten Nietzsche-Interpretation später durchaus zu eigen gemacht, wie sie im übrigen ja auch bereits in seinem Interesse an der Entwicklung einer genuin *historischen Psychologie* anlässlich der Erstfassung der "Protestantischen Ethik" zum Ausdruck kommt. Siehe hierzu auch die Einleitung der Herausgeber zur Neuausgabe der "Protestantischen Ethik" von 1993, a.a.O., S. XI f., sowie ferner Karl-Siebert Rehberg, Philosophische Anthropologie und die >Soziologisierung< des Wissens vom Menschen, in: M. Rainer Lepsius (Hrsg.), Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945, Opladen 1981, S. 160-198, hier: S. 182. Zu Webers Rezeption der zeitgenössischen psychologischen Strömungen der Jahrhundertwende siehe auch Wilhelm Hennis, Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks, Tübingen 1996, S. 31 ff. sowie Wolfgang Schluchter, Unversöhnte Moderne, a.a.O., S. 71 ff.

¹³⁰ Vgl. Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. 178 f., Zusatz 168 u. 171 sowie Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I, Tübingen 1920 (im folgenden zitiert als GARS I), S. 97. Weber bezieht sich hierbei offensichtlich auf entsprechende Äußerungen Nietzsches über die Bedeutung der Verinnerlichung des "Rachegefühls" als dem eigentlichen psycho-

seinen handschriftlichen Bemerkungen zu Simmels verantwortungsethischer Interpretation von Nietzsches Lehre der "ewigen Wiederkehr" zum Ausdruck kommende emphatische Zustimmung wird nun für einen direkten Vergleich mit den psychologischen Wirkungen des "Bewährungsgedankens" der calvinistischen Prädestinationslehre herangezogen. Weber hebt hier allerdings den entscheidenden Unterschied hervor, daß es sich im Falle der Doktrin von der "ewigen Wiederkunft des Gleichen" gerade um die "Verantwortlichkeit für ein mit dem Handelnden durch keinerlei Bewußtseinskontinuität verbundenes Zukunftsleben" handele, "während es bei dem Puritaner hieß: *Tua res agitur*."¹³¹

Im Rahmen dieser kritischen Überprüfung und Würdigung der "psychologischen Erregenschaften" Nietzsches hat sich Weber in seinen späteren religionssoziologischen Untersuchungen auch ausführlich mit Nietzsches Theorem des "Ressentiments" und des "Sklavenaufstandes in der Moral" auseinandergesetzt. Diese erneute Beschäftigung mit zentralen Grundannahmen der Kulturkritik Nietzsches steht dabei in einem engen zeitlichen Zusammenhang mit dem von Max Scheler und Werner Sombart unternommenen Versuch, Nietzsches Analyse des "Ressentiments" für eine Genealogie der modernen kapitalistischen Wirtschaftsethik und des modernen bürgerlichen "Humanitarismus" fruchtbar zu machen.¹³² Während Sombart und Scheler dabei die Annahme eines "Sklavenaufstandes in der Moral" im Hinblick auf die durch Webers Protestantismusstudie aufgeworfene Frage nach der Entstehung des "kapitalistischen Geistes" und der modernen bürgerlichen Form der Lebensführung diskutieren, greift Weber demgegenüber nun selbst auf dieses Theorem im Rahmen einer universalgeschichtlichen und kulturvergleichenden Betrachtung der psychologischen und intellektuellen Motive für eine ethische Rationalisierung der religiösen Weltbilder und praktischen Lebensführung zurück. Bezeichnenderweise hebt Weber bereits in seinem "Kategorienaufsatz" von 1913 die grundsätzliche Bedeutung von Nietzsches moralgenealogischen Untersuchungen jetzt gleichberechtigt neben den "Entdeckungen" der Freudschen Psychoanalyse und des

logischen Entstehungsgrund des Ressentiments der "negativ Privilegierten" in der zweiten Abhandlung der "Genealogie der Moral", bes. S. 321 ff.

¹³¹ Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. 184, Zusatz 231 (= GARS I, S. 111). Zu Webers Bezugnahme auf Simmels verantwortungsethischer Interpretation der "ewigen Wiederkehr" vgl. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, a.a.O., bes. S. 246 ff. Bezüglich der entsprechenden Unterstreichungen und persönlichen Anmerkungen in Webers eigenem Handexemplar dieses Buches siehe E. Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, a.a.O., S. 614 f. u. Mommsen, Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber, a.a.O., S. 255 f.

¹³² Vgl. hierzu insbesondere Max Scheler, Über Ressentiment und moralisches Werturteil. Ein Beitrag zur Pathologie der Kultur, in: Zeitschrift für Pathopsychologie 1 (1912), S. 268-368. Dieser Aufsatz wurde in überarbeiteter Form unter dem Titel "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" wiederabgedruckt in: ders., Abhandlungen und Aufsätze, Bd. 1, Leipzig 1915. In seinen Aufsätzen "Der Bourgeois", "Der Bourgeois und die religiösen Mächte" sowie "Die Zukunft des Kapitalismus" hatte Scheler im Anschluß an Werner Sombart seine Analyse des "Ressentiments" auch auf die spezifische Gestalt des modernen kapitalistischen Unternehmers übertragen (vgl. ebd., Bd. 2). Scheler bezog sich dabei neben Max Webers Protestantismusstudie insbesondere auf Werner Sombart, Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, München/Leipzig 1913, bes. S. 439 ff. Auf dieses Buch ist dann schließlich auch Max Weber selbst in den Zusätzen zur Zweitaufgabe der "Protestantischen Ethik" aus dem Jahre 1920 in einem höchst kritischen Sinn ausführlich eingegangen. Vgl. Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, S. XVIII ff. u. S. 158 ff., bes. Zusatz 42 (= GARS I, S. 38 ff.). Zu den entsprechenden "Wechselwirkungen" zwischen Sombarts und Schelers Analyse des "Ressentiments" und seiner Bedeutung für die Entstehung des modernen Wirtschaftsmenschen siehe auch die Ausführungen in dem folgenden Abschnitt der vorliegenden Untersuchung.

historischen Materialismus hervor, indem er nun Nietzsches Theorie des Ressentiments als eine psychologische und geschichtsphilosophische Konstruktion interpretiert, "welche aus dem Pragma einer Interessenlage eine - ungenügend oder gar nicht bemerkte, weil aus verständlichen Gründen >uneingestandene< - objektive Rationalität des äußeren oder inneren Sichverhaltens ableitet".¹³³ Diesem grundlegenden Theorem von Nietzsches Programm einer Geschichte der "praktischen Sittlichkeit" wird von Weber jetzt also derselbe wissenschaftslogische Status wie der von Freud entwickelten Theorie des "Unbewußten" und der Marxschen Form der Ideologiekritik zuerkannt, wobei Nietzsches Projekt einer "Genealogie der Moral" insofern eine vermittelnde Stellung zwischen den von Freud und Marx vertretenen theoretischen Ansätzen einnimmt, als es die Frage nach der psychologischen Motivation des individuellen Handelns mit dem Problem seiner möglichen klassenmäßigen Prägung und Verankerung verbindet. Genau dieser eigentümlichen Synthese von "Psychologie" und "Geschichtsphilosophie" ist es aber zu verdanken, daß Nietzsches moralgenealogische Untersuchungen für Max Webers eigene historisch-vergleichende Soziologie so außerordentlich attraktiv und anregend erscheinen mußten, auch wenn er Nietzsche dabei nicht in allen Punkten zu folgen vermochte.

Im religionssoziologischen Kapitel von "Wirtschaft und Gesellschaft" und in der Einleitung zur "Wirtschaftsethik der Weltreligionen" recurriert Weber nun zum einen auf die ständische Lage der großen Religionsstifter und zum anderen auf die jeweiligen psychologischen bzw. intellektuellen Motive der Wertung des Leidens in den verschiedenen religiösen Ethiken, um die Tragweite der diesbezüglichen Bedeutung von Nietzsches Ressentiment-Theorems zu bestimmen. Auch in diesem Zusammenhang betont Weber erneut die Parallele zwischen Nietzsches Theorem vom "Sklavenaufstand in der Moral" und dem historischen Materialismus hinsichtlich der Annahme einer "allgemeine(n), gewissermaßen abstrakte(n), Klassegebundenheit der religiösen Ethik", wobei Weber zugleich einschränkend hinzufügt, daß es innerhalb der großen Weltreligionen eine spezifische ">Klassen<-Religiosität der negativ privilegierten Schichten" jedoch nur in einem sehr "begrenzten Sinne" gegeben habe.¹³⁴ Webers Unterscheidung zwischen den "positiv privilegierten" und den "negativ privilegierten Schichten" sowie zwischen einer entsprechenden "Theodizee des Glücks" und einer "Theodizee des Leidens" kommt hierbei derselbe grundbegriffliche Status zu wie Nietzsches Gegenüberstellung des "vornehmen" und des "gemeinen" Menschen sowie der damit verbundenen Unterscheidung zwischen einer "Herren-" und "Sklavenmoral", auch wenn Weber sich nicht voll die Tragweite des von Nietzsche in diesem Zusammenhang entwickelten Theorems vom "Sklavenaufstand in der Moral" zu eigen machte.¹³⁵

¹³³ Wissenschaftslehre, S. 434. Zur Bedeutung der Freud-Rezeption für Webers spätere religionssoziologische Untersuchungen siehe insbesondere Donald N. Levine, Freud, Weber, and Modern Rationales of Conscience, in: ders., The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory, Chicago 1985, S. 179-198; Tracy B. Strong, Weber and Freud. Vocation and Self-Acknowledgement, in: Canadian Journal of Sociology 10 (1985), S. 391-409 sowie vor allem Howard L. Kaye, Rationalization as Sublimation. On the Cultural Analyses of Weber and Freud, in: Theory, Culture & Society, Jg. 9 (1992), Heft 4, S. 45-74.

¹³⁴ M. Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung, in: GARS I, S. 241; Wirtschaft und Gesellschaft, a.a.O., S. 296.

¹³⁵ Zum entsprechenden "Würdegefühl" der "positiv" bzw. "negativ privilegierten" Schichten und Stände vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, S. 301 ff. u. 536 f. sowie GARS I, S. 241 ff., ferner Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 260 ff.

Zwar interpretiert Weber ähnlich wie Nietzsche das "Ressentiment" als eine psychologische "Begleiterscheinung der religiösen Ethik der negativ Privilegierten" und sieht in ihm ebenfalls die Grundlage einer genuinen Form von "Vergeltungsreligiosität", die ein "gewisses Recht jener von Nietzsche zuerst durchgeführten Theorie" beinhalte.¹³⁶ Jedoch wehrt sich Weber zugleich vehement gegen eine "allzu universelle Anwendung des >Verdrängungs<-Schemas" Nietzsches, indem er darauf verweist, daß es in universalgeschichtlicher Hinsicht "nur wenige, darunter nur ein voll ausgebildetes Beispiel einer wirklich durch Ressentiment in wesentlichen Zügen mitbestimmten Religiosität gegeben hat" - nämlich die des (exilischen und nachexilischen) antiken Judentums, die Weber dabei näher als "Ressentimentmoralismus" und ethischen "Sklavenaufstand" eines bürgerlichen "Pariavolkes" charakterisiert.¹³⁷ Für alle anderen großen Erlösungsreligionen gelte demgegenüber die Feststellung, daß hier der "Intellektualismus rein als solcher", nicht aber die soziale Lage der "negativ Privilegierten" zu einer ethischen Rechtfertigung des Leidens und zu spezifisch metaphysischen Konzeptionen geführt habe, die auf ein genuines Bedürfnis des menschlichen Intellekts verweisen, "daß das Weltgefüge in seiner Gesamtheit ein irgendwie sinnvoller >Kosmos< sei".¹³⁸ Dieses "rationale Interesse an materiellem und ideellem Ausgleich" der ungleichen Verteilung der Glücksgüter sei insofern auch nicht auf den "Gegensatz von herrschenden und beherrschten Schichten" zurückzuführen, sondern wurde im Gegenteil meistens von Intellektuellenschichten vertreten, die selbst den "vornehmen" bzw. aristokratischen Gesellschaftsschichten angehörten. Insbesondere wendet sich Weber ferner dagegen, auch den Willen zur "Askese" aus einem psychologischen Motiv des "Ressentiments" abzuleiten, wie dies noch bei Nietzsche der Fall gewesen sei, was hinsichtlich seiner Charakterisierung des Buddhismus offensichtlich zu völlig unzutreffenden Feststellungen führen mußte.¹³⁹

Weber unterschied also zwischen einer religiösen Ethik der "negativ Privilegierten" im allgemeinen und jener spezifischen Form des "Ressentiments" bzw. der "Vergeltungsreligiosität", wie sie insbesondere beim antiken Judentum im Laufe des Prozesses der Umwandlung der israelitischen Eidgenossenschaft zu einem rein konfessionellen Verband und der dadurch bedingten "Pariastellung" des jüdischen Volkes anzutreffen sei. Mit dem Begriff des "Pariavolkes" stellte Weber zugleich eine Beziehung zu seinen religionssoziologischen Untersuchungen über den Hinduismus und Buddhismus her, wobei er allerdings in bezug auf das antike Judentum die diesem Begriff ursprünglich zugrundeliegende Vorstellung einer kastenmäßigen Geschlossenheit der betreffenden sozialen Schicht durch die Betonung des Charakters der rituellen Absonderung einer

¹³⁶ Wirtschaft und Gesellschaft, S. 300 f.; GARS I, S. 241.

¹³⁷ Wirtschaft und Gesellschaft, S. 302 ff.; GARS I, S. 247 f.; vgl. hierzu auch die eingehende Analyse des antiken Judentums in Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 3, Tübingen 1971 (= GARS III), bes. S. 281 ff. sowie die entsprechenden Darlegungen bei Taubes, Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes, a.a.O. und Fleischmann, Max Weber, die Juden und das Ressentiment, a.a.O. Eine ähnliche Auffassung bezüglich der religiösen Ethik des antiken Judentums vertrat im übrigen auch Webers Freund und Fachkollege Ernst Troeltsch. Vgl. ders., Glaube und Ethos der hebräischen Propheten (1916), in: Gesammelte Schriften, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, S. 34-65.

¹³⁸ Wirtschaft und Gesellschaft, S. 304; GARS I, S. 253.

¹³⁹ Wirtschaft und Gesellschaft, S. 304 u. 536 f.; GARS I, S. 247 f. Siehe hierzu auch Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 2: Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1921 (= GARS II), bes. S. 220 ff.

nun den Status eines "Gastvolkes" einnehmenden Glaubensgemeinschaft ersetzte.¹⁴⁰ Seine Qualifizierung der altjüdischen Religiosität trägt dabei in einem erstaunlich hohem Ausmaß Nietzsches psychologischer Analyse des "Ressentiments" und dessen geschichtsphilosophischer Konstruktion eines "Sklavenaufstandes in der Moral" Rechnung, wobei er ähnlich wie Nietzsche die weltgeschichtliche Bedeutung des antiken Judentums darin sah, daß sich dessen religiöse Vorstellungswelt nicht auf eine bloße Episode innerhalb der Geschichte des antiken Sektenwesens reduzieren läßt, sondern in modifizierter Form zugleich zur Grundlage zweier großer Weltreligionen wurde und schließlich vermittels des asketischen Protestantismus auch einen maßgebenden Einfluß auf den weiteren Verlauf der "okzidentalen Sonderentwicklung" nehmen konnte. Genau auf diese Rolle eines "Angelpunkt(es) der ganzen Kulturentwicklung des Occidents und vorderasiatischen Orients" bezieht sich denn auch Weber zufolge "das Interesse der Weltgeschichte am Judentum".¹⁴¹

Folgende Eigenschaften sind es, welche in Webers Augen diese eigentümliche religionsgeschichtliche Bedeutung des antiken Judentums charakterisieren: Zum einen trat hier erstmals ein rein konfessioneller Verband an die Stelle einer politisch organisierten Volksgemeinschaft und orientierte seine messianischen Zukunftserwartungen dabei zunächst an der Vorstellung einer bald bevorstehenden politisch-sozialen Revolution, welche im Laufe der Zeit schließlich zur Idee eines rein sakralen "neuen Bundes" gesinnungsethisch "sublimiert" wurde. Zum anderen führte diese spezifische Art der Verheißung für das "auserwählte Volk" zu einer im Prinzip "universalistischen Rationalisierung" des religiösen Weltbildes, weil nun die ganze Weltgeschichte zu einer am Theodizeebedürfnis des Judentums ausgerichteten Vergeltungsmaßnahme Jahwes uminterpretiert wurde.¹⁴² Insbesondere die Exilsprophetie hatte aber in diesem Zusammenhang dazu beigetragen, daß diese religiöse Rechtfertigungslehre eine "Apotheose des Leidens, des Elends, der Armut, der Erniedrigung und Häßlichkeit" zur Grundlage hatte, deren Opfervorstellung und "miserabilistische Ethik des Nichtwiderstandes" schließlich auch Eingang in die Bergpredigt fand und auch die spezifisch christliche Vorstellung der Erlösung zu beeinflussen vermochte.¹⁴³ Zur Zeit des Pharisäertums sei dann jener spezifisch "plebejische" Charakter, welcher bereits in der altisraelitischen Gottesvorstellung zum Ausdruck kam, durch die entsprechende soziale Herkunft der Rabbiner und die durch sie verkündete eigentümliche Form der religiösen Verheißung noch weiter gesteigert worden. Gerade die rabbinische Ethik des talmudischen Judentums zeige aber, wie stark aufgrund der politischen Unterwerfung des jüdischen Volkes das Bedürfnis ausgeprägt war, sich mit dem Problem des "Ressentiments verdrängter und sublimierter Rache" gesinnungsethisch zu befassen und der religiösen "Verinnerlichung der Rache" in einer Art und Weise bewußt entgegenzutreten, wie dies selbst innerhalb des antiken Christentums nicht der Fall gewesen sei.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Vgl. GARS II, S. 11 ff., ferner die ausführlichen Darlegungen bei Freddy Raphaël, Die Juden als Gastvolk im Werk Max Webers, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über das antike Judentum, a.a.O., S. 224-262.

¹⁴¹ GARS III, S. 6 f. Siehe hierzu auch Troeltsch, Glaube und Ethos der hebräischen Propheten, S. 38 ff., der hierbei ebenfalls von einem "Haupt- und Knotenpunkt" der religionsgeschichtlichen Entwicklung sprach, sowie die einzelnen Beiträge in Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Max Webers Studie über das antike Judentum, a.a.O. Vgl. ferner Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, S. 267 ff.

¹⁴² GARS III, S. 350 u. 356 f.

¹⁴³ Ebd., S. 384 u. 392.

¹⁴⁴ Ebd., S. 238, 409 ff. u. 422.

Gleichwohl nimmt Weber die weitere Entwicklung des antiken Christentums vor dem Vorwurf eines "Ressentimentmoralismus" ausdrücklich in Schutz, indem er darauf verweist, daß hier das "spezifisch penetrante Ressentiment des Pariavolkes" durch die heilsgeschichtlichen Implikationen der neuen Art seiner religiösen Verheißungen neutralisiert worden sei, welche gerade die Aufhebung jenes noch für das antike Judentum charakteristischen Dualismus von Binnen und Außenmoral zur Grundlage hatten.¹⁴⁵ Sowohl die im Christentum zum Ausdruck kommende universalistische Brüderlichkeitsethik und Religion der Liebe als auch die ihm zugrundeliegenden asketischen Ideale beinhalten Weber zufolge mithin andere psychologische Motive als das von Nietzsche beschriebene "Ressentiment" der "negativ Privilegierten". Zwar beschreibt auch Weber die religiöse Ethik der Bergpredigt als eine Ethik der politischen Ohnmacht und mithin der "Würdelosigkeit", wie sie insbesondere für große, im Inneren befriedete Weltreiche charakteristisch sei, die überall auf der Welt die Tendenz zur Entstehung einer "antipolitischen Weltafnehtung" und die Ausbildung einer gewaltafnehtenden religiösen Brüderlichkeitsethik begünstigten; insofern stellt auch die Bergpredigt wie alle Formen von Gemeindereliosität nur einen Versuch dar, "jene wesentlich femininen Tugenden der Beherrschten als spezifisch religiös zu werten", und repräsentiert mithin ein weiteres historisches Beispiel für jenes bereits von Nietzsche beschriebene Modell eines priesterlich organisierten "Sklavenaufstandes" in der Moral.¹⁴⁶ Gleichwohl führt Weber die ihr zugrundeliegende "Theodizee des Leidens" auf ein genuin intellektuelles Bedürfnis nach einer im Prinzip "rationalen" Erklärung der ungleichen Verteilung des Verhältnisses von "Schicksal" und "Verdienst" zurück, wie es auch für die großen asiatischen Erlösungsreligionen eigentümlich ist, deren Begründer im Unterschied zum Christentum und Judentum vornehmlich aristokratischer bzw. sozial privilegierter Herkunft gewesen seien. Ein politisch indifferentes Verhältnis zur Welt läßt sich somit nicht eindeutig aus der sozialen Lage der Verkünder einer religiösen Verheißung ableiten, wohl aber korrespondiert es mit der spezifischen Art des intellektuellen Gehalts einer solchen Erlösungsreligion, deren "Weltflüchtigkeit" und asketischer Charakter Weber zufolge durchaus auf einem spezifischen Rationalismus der Weltbildkonstruktion sowie der praktischen Lebensführung beruhen kann und dessen "Eigengesetzlichkeit" Weber in universalgeschichtlicher Hinsicht mit Blick auf die "okzidentale Sonderentwicklung" als den Prozeß einer zunehmenden Entzauberung der Welt beschrieb.¹⁴⁷

Mit dieser Diagnose eines universalgeschichtlichen Prozesses der Entzauberung der Welt, der im asketischen Protestantismus mit der Ausschaltung aller magischer Heilmittel zum Abschluß komme, schließt Weber sich aber dennoch wieder erstaunlich eng Nietzsches Verkündung vom "Tod Gottes" und der ihr zugrundeliegenden Geschichts-

¹⁴⁵ Vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 303. Zur ausführlichen Analyse der religionsgeschichtlichen Stellung und Eigenart des antiken Christentums siehe ferner die einzelnen Beiträge in Wolfgang Schluchter (Hrsg.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt am Main 1985.

¹⁴⁶ *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 356 f.; vgl. ferner Weber, *Gesammelte politische Schriften*, S. 550 f.

¹⁴⁷ Zu Webers Analyse dieses Entzauberungsprozesses siehe insbesondere Löwith, *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft*, a.a.O.; Friedrich H. Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975), S. 663-702; Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt am Main 1980, S. 9-40 u. 208-236; Johannes Winckelmann, *Die Herkunft von Max Webers "Entzauberungs"-Konzeption*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), S. 12-53 sowie Johannes Weiß, *Max Weber: Die Entzauberung der Welt*, in: Josef Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bd. IV, Göttingen 1981, S. 9-47.

konstruktion an. Um diese Parallelität zwischen den von Nietzsche und Weber vertretenen Gegenwartsdiagnosen erklären zu können, müssen wir berücksichtigen, daß nicht nur Weber selbst, sondern vor ihm bereits Nietzsche dem Intellektualismus rein als solchem und dem Bedürfnis nach einer rationalen Erklärung des Weltverlaufs eine spezifische "Eigengesetzlichkeit" zusprach, die im Laufe der historischen Entwicklung allmählich ihre eigenen Grundlagen radikal in Frage stellen sollte. Es kann nämlich keinesfalls die Rede davon sein, daß Nietzsche die intellektuellen Motive für eine ethische "Rationalisierung" des Weltbildes und der Lebensführung auf ein psychologisches "Rachebedürfnis" der "negativ Privilegierten" zurückführte, wie ihm dies Weber fälschlicherweise unterstellte. Tatsächlich hob nämlich auch Nietzsche immer wieder die "vornehme" Herkunft der Priester und großen Religionsstifter hervor, die er dabei auch nicht als Urheber des Ressentimentgefühls der unterdrückten Gesellschaftsschichten ansah, sondern denen er allein die Funktion einer Richtungsveränderung des Ressentiments der Massen im Sinne einer zunehmenden Verinnerlichung einer selbstbezüglichen Form des religiösen Schuldgefühls zusprach.

Nietzsches Unterscheidung zwischen "Herrenmoral" und "Sklavenmoral" sowie deren Verhältnis zur Frage nach der Bedeutung von "asketischen Idealen" tragen insofern den von Weber geäußerten Bedenken bereits implizit Rechnung. Sein zentrales geschichtsphilosophisches Theorem vom "Sklavenaufstand in der Moral" beruht nämlich zum einen auf der anthropologischen Grundannahme eines fundamentalen Gegensatzes zwischen der ritterlich-aristokratischen und der priesterlichen Wertungsweise, der im Prinzip alle archaische Gesellschaften kennzeichnet, und zum anderen auf der Hypothese bezüglich einer welthistorisch einmaligen Sonderstellung des antiken Judentums als dem "priesterlichen Volk" par excellence, dessen "Umwertung" aller bisherigen aristokratischen Wertschätzungen vermittels des Christentums die Entwicklung der abendländischen Kultur in entscheidendem Maße geprägt habe. Die antithetische Struktur, welche in dieser universalgeschichtlich bedeutsamen "Umwertung der Werte" zum Ausdruck kommt, bezieht sich dabei einerseits auf den Gegensatz zwischen dem "vornehmen" und dem "gemeinen" Typus Mensch, wie er sich in der sozialen Stratifikation einer hierarchisch gegliederten Gesellschaft widerspiegelt, und andererseits auf den Gegensatz zwischen einer "aktiven" und einer "reaktiven" Form des Erlebens und Handelns, der sich selbst noch in der Sphäre des "vornehmen", d.h. aber immer zugleich auch: werteschaffenden Menschen niederschlägt und dabei die Sonderstellung des Priestertums innerhalb einer aristokratisch geprägten Gesellschaft kennzeichnet. Denn als Inkarnation des "Ressentiments" gegen das starke, unbändige, kriegerische Leben und "sinnlose" Leiden gehört auch der Priester Nietzsche zufolge zum Typus des vornehmen, aristokratischen Menschen. Nur ist seine Aktion von Grund aus eine Reaktion, d.h. notwendig bezogen auf positive Vorgaben; und seine spezifische "werteschaffende Kraft" ist die einer fundamentalen Negation von historisch bereits vorgegebenen Wert-rangordnungen. Indem der Priester die bestehende und empirisch erfahrbare Welt zugunsten einer jenseitigen Welt negiert, setzt er aber zugleich auch seine eigenen Wertbegriffe an die Stelle der vormaligen ritterlich-aristokratischen Wertungen. Vermittels dieser Abwertung der realen zugunsten einer fiktiven transzendenten Welt wird er aber zugleich zum entscheidenden intellektuellen Wortführer jener Menschenmassen, welche den notwendigen Unterbau in ritterlich-aristokratischen Gesellschaften bilden und die bei Nietzsche abschätzig dem "Herden-Typus" Mensch zugerechnet werden. In ihnen verbirgt sich jenes sozialrevolutionäre Potential, das - wenn es durch das Priestertum

ideologisch geprägt und geführt wird - die ritterlich-aristokratische Welt aus den Angeln zu heben droht.¹⁴⁸

Das antike Judentum verkörpert nun aber Nietzsche zufolge in einmaliger Weise eine spezifische Verbindung zwischen den priesterlich-aristokratischen Wertvorstellungen und jenen "plebejischen" Motiven bzw. Affekten, deren Zusammentreffen den eigentlichen Ausgangspunkt für einen universalgeschichtlich bedeutsamen "Sklavenaufstand in der Moral" bildet: Als das "auserwählte Volk" begreift es sich nämlich als priesterliches Volk par excellence, das in einer ausgezeichneten und exklusiven Beziehung zu Gott steht; als ein Volk in der Diaspora kommt ihm aber auch eine besonders ausgeprägte "Paria"-Stellung zu, welche es in einen strukturellen Gegensatz zu den jeweils politisch vorherrschenden Gesellschaftsschichten bringt. Die religiöse Abwertung der bestehenden zugunsten einer jenseitigen Welt im Rahmen der heilsgeschichtlichen Überlieferung und die Einführung der Kategorie der "Schuld" als dem Nährboden für eine "Richtungsveränderung des Ressentiments" im Sinne einer selbstbezüglichen Anklage der Leidenden bildeten Nietzsche zufolge den Kern jener neuen Wertetafeln, welche durch das Christentum in die abendländische Kultur eingeführt wurden und schließlich den Sieg über die ritterlich-aristokratische Wertungsweise erlangen sollten.¹⁴⁹

Auch Nietzsche betonte also ähnlich wie Weber selbst den genuin intellektuellen Charakter jener Motive, welche dem universalgeschichtlichen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß zugrunde liegen, indem er ebenfalls auf ein anthropologisch tiefsitzendes Bedürfnis des Menschen nach "Sinn" und insbesondere nach einer "Sinngebung des Leidens" verwies. Letzteres bringt Nietzsche dabei mit dem Diktum zum Ausdruck, daß der menschliche Wille lieber das "Nichts" wolle als das "Nicht-Wollen".¹⁵⁰ Seine Frage nach der tieferen Bedeutung von "asketischen Idealen" zielt denn auch weniger auf das ohnmachtsbedingte "Ressentiment der Massen" ab als vielmehr auf jene paradoxe Form der Selbstbehauptung des menschlichen Willens, der lieber zu transzendenten Sinnwelten Zuflucht nimmt als sich gänzlich der "Sinnlosigkeit" des empirisch feststellbaren Weltgeschehens auszuliefern. Nietzsches Rekonstruktion der Ursprünge und Entwicklung der okzidentalen Moderne zeigt denn auch mehr verblüffende Übereinstimmungen mit Webers Analyse des Prozesses der "Entzauberung der Welt" als dies Webers Kritik an den Grundprämissen von Nietzsches "Genealogie der Moral" auf den ersten Blick nahelegt. Nietzsches Formel vom "Tod Gottes" bezieht sich nämlich auf jenen in der religiösen Evolution und später in der in ihrem Schatten stehenden neuzeitlichen Wissenschaft zum Ausdruck kommenden nihilistischen "Willen zur Wahrheit", den er auch als einen "Willen zum Nichts" umschreibt und dessen universalgeschichtliche Bedeutung ihm zufolge gerade darin besteht, daß er allmählich auch jene religiösen Grundlagen zum Einsturz bringt, denen er seine eigene Herkunft verdankt.¹⁵¹

¹⁴⁸ Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, S. 264 ff. Zu Nietzsches Analyse des Priestertums siehe auch Gilles Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976, S. 136 ff., ferner Wolfgang Trillhaas, *Nietzsches "Priester"*, in: *Nietzsche-Studien* 12 (1983), S. 32-50.

¹⁴⁹ Siehe hierzu auch die eingehende Untersuchung von Gerd-Günther Grau, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt am Main 1958.

¹⁵⁰ *Zur Genealogie der Moral*, S. 411 f.

¹⁵¹ Dies ist denn auch der eigentliche Kern der dritten Abhandlung von Nietzsches "Genealogie der Moral", welche eine umfassende entwicklungsgeschichtliche und zeitdiagnostische Antwort auf die Frage zu geben versucht: "Was bedeuten asketische Ideale?" (ebd., S. 339 ff.). Zur Würdigung dieser nietz-

Nietzsches Parodisierung jenes "stärksten Schlusses der christlichen Wahrhaftigkeit" - nämlich den "gegen sich selbst" bzw. jenen der "intellektuellen Redlichkeit" gegenüber den Grundlagen der eigenen theologischen und religionsgeschichtlichen Überlieferung - und seine damit verbundene Diagnose bezüglich der Heraufkunft des europäischen Nihilismus stellt insofern nicht zufällig einen zentralen Referenztext von Webers eigener Diagnose der Moderne dar, wie er sie uns insbesondere in der "Zwischenbetrachtung" zu seinen Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen sowie in seiner Vorlesung über "Wissenschaft als Beruf" als Vermächtnis hinterlassen hat. Nietzsches Diktum, daß alles, was groß sei, an sich selbst zugrunde gehe, kehrt hier nämlich in der szientifisch verkleideten Formel von der "Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen" wieder.¹⁵² Und seine Umschreibung des modernen Nihilismus, demzufolge sich die "letzten" und "sublimsten" Werte selbst entwertet haben, taucht bei Weber in der modifizierten Formulierung auf, daß jene Werte nun endgültig öffentlichkeitswirksame Geltung verloren hätten und jetzt allenfalls noch im "Pianissimo" des intimsten "Miteinander" eine Zufluchtsstätte fänden.¹⁵³ Daß Weber die "Sinnlosigkeit einer rein innerweltlichen Vervollkommnung zum Kulturmenschen" unter Bezugnahme auf Leo Tolstoi vom Standpunkt einer universalistischen Brüderlichkeitsethik aus beschreibt, stellt dabei keinen möglichen Einwand gegenüber diesem engen Dialog mit Nietzsches Nihilismusdiagnose dar. Denn Weber sagt in einer Fußnote seiner "Zwischenbetrachtung" ausdrücklich, daß innerhalb einer solchen Kulturkritik "Nietzsches bekannte Analysen im >Willen zur Macht< der Sache nach damit völlig im Einklang (stünden), trotz und gerade wegen des klar erkannten umgekehrten Wertvorzeichens".¹⁵⁴ Und auch Nietzsches Diagnose vom "Tod Gottes" wird nun von Weber dergestalt zitiert, daß mit der Zunahme des Rationalismus der empirischen Wissenschaft die Religion schließlich "die irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin" geworden sei und deshalb innerhalb der modernen Kultur ebenfalls jenes Schicksal erleide, das Weber zufolge auch alle anderen zentralen Lebensführungsmächte erfahren, die einstmals mit dem apodiktischen Anspruch auf universelle Geltung aufgetreten seien: nämlich der Umstand, daß es nun keine übergreifenden gesamtgesellschaftlichen Wertvorstellungen mehr gibt, sondern nur noch einen Pluralismus verschiedener Wertsphären bzw. eine Vielzahl von "Göttern", die in einem "unversöhnlichen" Verhältnis zueinander stehen und nun erneut beginnen, ihren "ewigen Kampf" auszutragen.¹⁵⁵

Webers Diagnose der Heraufkunft eines neuen "Polytheismus", derzufolge die "alten Götter" in "entzauberter" Form wieder ihren Gräbern entsteigen und in Gestalt von "unpersönlichen Mächten" erneut Einfluß auf das Leben der Menschen zu nehmen versuchen, steht insofern im vollen Einklang mit dem auch von Nietzsche hervorgehobenen Untergang aller historisch überlieferten monotheistischen Gottesvorstellungen bzw. der

scheanischen Diagnose der Heraufkunft des europäischen Nihilismus hinsichtlich ihrer Bedeutung für ein tieferes Verständnis von Webers Theorem der "Entzauberung der Welt" siehe auch Löwith, Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft, a.a.O.; Taubes, Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes, a.a.O.; William Shapiro, The Nietzschean Roots of Max Weber's Social Science, Ph.D. dissertation, Cornell University 1979, S. 81 ff. u. 110 ff. sowie insbesondere Tyrell, Religion und >intellektuelle Redlichkeit<, a.a.O.

¹⁵² Vgl. GARS I, S. 524.

¹⁵³ Vgl. Wissenschaftslehre, S. 612.

¹⁵⁴ GARS I, S. 563. Zur intensiven Auseinandersetzung Webers mit dem Werk von Tolstoi siehe auch Edith Hanke, Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende, Tübingen 1993, S. 168 ff.

¹⁵⁵ GARS I, S. 564; Wissenschaftslehre, S. 604 f.

in ihnen zum Ausdruck kommenden universalistischen Wertordnungen. Diese Abdankung des "Monotheismus" zugunsten eines neuen "Polytheismus" bzw. "Heidentums" ist hierbei identisch mit einem Bedeutungsverlust jener übergreifenden kollektiven Wertvorstellungen, die einstmals wie die monotheistische Gotteskonzeption des Christentums den Anspruch auf eine absolute Geltung erheben konnten, innerhalb der kulturellen Moderne diesen Geltungsanspruch aber mit vielen anderen "Göttern" teilen müssen. Gerade dieses Aufbrechen des Absolutheitsanspruchs eines vormals religiös verankerten einheitlichen Weltbildes zugunsten einer Vielzahl von Wertordnungen, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, hatte denn auch Nietzsche vor Augen, als er in seiner Streitschrift über den "Fall Wagner" aus dem Jahre 1888 die Unentschiedenheit zwischen den fundamentalen Gegensätzen und einen "Widerspruch der Werte" als Kennzeichen des modernen Lebens beschrieb.¹⁵⁶

Daß Weber diese Parallele zwischen Nietzsches "Kritik der Modernität" und seiner eigenen Gegenwartsdiagnose selbst wahrnahm, zeigt auch jene berühmte Textstelle aus seiner Vorlesung über "Wissenschaft als Beruf", in der er neben John Stuart Mill und Charles Baudelaire auch Friedrich Nietzsche als weiteren Gewährsmann dafür zitiert, daß unter den Bedingungen dieses spezifisch modernen "Polytheismus" bzw. Wertepluralismus durchaus "etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist"; daß ferner "etwas schön sein kann nicht nur: obwohl, sondern: in dem, worin es gut ist"; und "daß etwas wahr sein kann, obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist".¹⁵⁷ Während Nietzsche aber diesen spezifisch "modernen" Polytheismus durch die Verkündung einer erneuten "Umwertung aller Werte" zu überwinden trachtete, sah Weber keine Möglichkeit, wie im Rahmen einer solchen "gottfremden" und "prophetenlosen Zeit" dieser Pluralismus und Relativismus der einzelnen Wertsphären außer Kraft gesetzt werden könnte. Nietzsches eigene prophetische Anmaßung mußte deshalb in Webers Augen als ein eklatanter Widerspruch zu dem von beiden Autoren so nachhaltig vertretenen Postulat der "intellektuellen Rechtschaffenheit" bzw. dem "Gebot der Konsequenz" erscheinen.¹⁵⁸ Webers Betonung der Notwendigkeit, sich zwischen den letzten überhaupt möglichen Stand-

¹⁵⁶ Vgl. Nietzsche, *Der Fall Wagner. Ein Musikantenproblem* (1888), in: KSA, Bd. 6, S. 9-53, hier: S. 52 f. Zu der mit Nietzsches Gegenwartsprognose verbundenen Proklamation eines "neuen Heidentums" siehe auch Emil Hammacher, *Hauptfragen der modernen Kultur*, Leipzig/Berlin 1914, S. 245 ff.

¹⁵⁷ *Wissenschaftslehre*, S. 603 ff. Es ist deshalb ein Mißverständnis, wenn Wolfgang Schluchter glaubt, einen Widerspruch zwischen Nietzsches Diagnose vom Tod Gottes und Webers Diagnose eines neuen, spezifisch modernen Polytheismus feststellen zu können. Beide zielten nämlich gleichermaßen in Form eines metaphorischen Sprachgebrauchs auf den Verlust von gesamtgesellschaftlich verbindlichen kulturellen Deutungsschemata ab, was Nietzsche zur Verkündung der bevorstehenden Heraufkunft eines "Übermenschen" und Weber zur Hervorhebung der Notwendigkeit einer jeweils persönlichen Wertentscheidung veranlaßte. Sowohl hinsichtlich ihrer Diagnose eines modernen "Polytheismus" als auch eines dadurch bedingten "heroischen Individualismus" stimmen Nietzsche und Weber also durchaus überein (vgl. dagegen Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Bd. 1, S. 83, Anm. 137). Zur Annäherung dieser "posthistorischen" Diagnose der Moderne an ein mythologisches Weltbild, welches dabei zugleich verblüffende Ähnlichkeiten mit der tragischen Weltanschauung der griechischen Antike besitzt, siehe auch Wolfgang J. Mommsen, *Rationalisierung und Mythos bei Max Weber*, in: Karl Heinz Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt am Main 1983, S. 382-402 sowie Krech/Wagner, *Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne*, a.a.O.

¹⁵⁸ So lassen sich zumindest die entsprechenden Ausführungen in Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf", a.a.O., S. 608 ff. interpretieren. Siehe hierzu auch Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen 1994.

punkten zum Leben persönlich zu entscheiden, und sein Festhalten an dem Eigenwert einer entsagungsvollen wissenschaftlichen Arbeit belegen jedenfalls eindrucksvoll, daß er den Sirenenklängen von Nietzsches philosophischer "Zarathustra"-Dichtung letztendlich doch nicht erlegen ist, auch wenn er mit Nietzsche das kritische Geschäft der Entlarvung der "alten Götter" und die Einsicht in die Notwendigkeit einer schonungslosen Analyse und Diagnose der universalgeschichtlichen Eigenart der kulturellen Moderne teilte.

4. Die Genesis des "kapitalistischen Geistes" als moderner "Sklavenaufstand in der Moral"

Schloß sich Max Weber in seinen religionssoziologischen Schriften der universalgeschichtlichen Betrachtungsweise von Nietzsches "Genealogie der Moral" an, um die Eigenart des okzidentalen Rationalismus im Vergleich mit den großen außereuropäischen Kulturkreisen zu bestimmen, haben demgegenüber Werner Sombart und Max Scheler in ihren im Zeitraum zwischen der Jahrhundertwende und dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges erschienenen Schriften den Versuch unternommen, Nietzsches Theorem vom "Sklavenaufstand in der Moral" für eine historische Rekonstruktion des spezifisch bürgerlichen Charakters der modernen Lebensführung fruchtbar zu machen.¹⁵⁹ Die in den Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch hervorgehobenen "Wahlverwandtschaften" zwischen bestimmten Erscheinungsformen des asketischen Protestantismus und der modernen kapitalistischen Berufsethik wurden dabei zum einem in dem Sinn innerhalb eines genuin nietzscheanischen Bezugsrahmens reinterpretiert, daß in einer dezidiert kapitalismus- und kulturkritischen Absicht deutlich werden sollte, gegenüber welchen überlieferten Wertvorstellungen die moderne bürgerliche Arbeits- und Berufsethik eine radikale "Umwertung der Werte" darstellen mußte. Zum anderen hoben Sombart und Scheler nun auch die spezifischen Kulturwerte des mittelalterlichen Katholizismus hervor, um die Frage zu klären, welcher Stellenwert diesem im Hinblick auf die Entstehung des modernen kapitalistischen "Geistes" und die durch ihn geprägte Kultur zugesprochen werden kann.

Diese vor dem Hintergrund von Nietzsches Moral- und Kulturkritik geführte Diskussion bezüglich des Verhältnisses des Katholizismus und Protestantismus zur modernen Kultur läßt dabei ein kompliziertes Beziehungsverhältnis zwischen den an dieser Kontroverse beteiligten Autoren sowie deren heterogene weltanschauliche Standpunkte deutlich werden. Zwar teilte Max Scheler mit Werner Sombart die Wertschätzung der scholastischen Wirtschafts- und Sozialethik, jedoch sprach er dieser im Unterschied zu Sombart keine fördernde Wirkung im Hinblick auf die Entstehung des "kapitalistischen Geistes" zu. Bezüglich der Annahme eines engen Zusammenhangs zwischen bestimmten Erscheinungsformen des asketischen Protestantismus und der modernen Welt schloß er sich vielmehr der insbesondere von Max Weber vertretenen Position an, ohne allerdings dessen Wertschätzung des englischen Puritanismus und der ihm zugrundeliegenden ethischen Ideale zu teilen.¹⁶⁰ Denn die Renaissance und Reformation bildeten Sche-

¹⁵⁹ Zu den diesbezüglichen "Wechselwirkungen" zwischen den Arbeiten von Sombart, Scheler und Max Weber siehe auch die entsprechenden Hinweise bei Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, New York 1973, S. 32, 174 f., 208 f., 245 u. 257.

¹⁶⁰ Zu Max Webers eigener "Anglophilie", die zum Teil durch familiäre Motive begründet war, vgl. Christoph Steding, *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*, Breslau 1932, bes. S. 56 ff.; ferner Guenther Roth, *Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte von Max Webers "Protestantischer Ethik"*, in: Karl Heinrich Kaufold u.a., *Max Weber und seine "Protestantische Ethik"*. Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte ökonomischer Rationalität, Düsseldorf 1992, S. 43-68; ders., *Weber the Would-Be*

ler zufolge die Wasserscheide, welche die noch heile Welt des katholischen Mittelalters von dem modernen Zeitalter trennt. Die Entstehung der Moderne selbst begriff Scheler im Anschluß an Nietzsche als einen kulturellen Verfallsprozeß. Nur stand bei ihm am Ursprung dieses Verfallsprozesses nicht die Etablierung der christlichen Wertideale selbst, die er im Unterschied zu Nietzsche ausdrücklich aus dieser Verfallsdiagnose ausschloß, sondern die Entstehung der spezifisch bürgerlichen Wertvorstellungen. Wie leicht sich diese konfessionellen bzw. kulturkreishaften "Zurechnungen" des modernen "kapitalistischen Geistes" dabei in den Dienst von genuin weltanschaulichen Motiven stellen ließen, zeigen sowohl Schelers als auch Sombarts Kriegsschriften: In ihnen verwandelte sich ihr nietzscheanisch inspirierter romantischer Antikapitalismus nämlich zu einer Kampfansage gegen das britische Weltreich und die angelsächsische Kultur, die nun in einem äußerst pejorativen Sinn als der eigentliche Ursprungsherd und bisheriger Garant der bürgerlichen Welt angesehen und bekämpft wurde. Es war also nur ein kleiner Schritt von Max Webers eigener Wertschätzung der angelsächsischen Welt hin zu einer zeitbedingten Anglophobie, die ihrerseits der Versuchung nicht widerstehen konnte, Nietzsches Schriften auch noch für diesen "Kulturkampf" zu Beginn des Ersten Weltkrieges mit eindeutigen "ideenpolitischen" Absichten in Anspruch zu nehmen.

Max Scheler war ohne Zweifel die schillerndste Figur innerhalb der philosophischen und soziologischen Nietzsche-Rezeption der Jahrhundertwende. Sein paradoxer Versuch, Nietzsches Programm einer erneuten "Umwertung aller Werte" mit einem dezierten "renouveau catholique" zu verbinden, hatte ihm schon früh den zweifelhaften Ruf eines "katholischen Nietzsche" eingebracht.¹⁶¹ Er gehörte ferner zu jenem Kreis der "Psychologen mit Geist", auf die auch Max Weber in der erstmals 1915 veröffentlichten "Einleitung" zu seinen Untersuchungen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen anspielte, als er sich selbst mit Nietzsches Analyse des "Ressentiments" und entsprechenden neueren Beiträgen zu diesem Themenkreis befaßte.¹⁶² Denn bereits 1912 war Schelers Aufsatz "Über Ressentiment und moralisches Werturteil" in der Zeitschrift für Pathopsychologie erschienen, den er dann in leicht überarbeiteter Form in seinen "Abhandlungen und Aufsätzen" unter dem nun endgültigen Titel "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" Anfang 1915 erneut veröffentlichte. In der Zwischenzeit hatte auch Werner Sombart in seinem 1913 erschienenen Buch "Der Bourgeois" Nietzsches und Schelers Analyse des "Ressentiments" aufgegriffen und für eine historische Rekonstruktion der Entstehung des modernen "Bürgergeistes" fruchtbar zu machen versucht. Scheler, der zu diesem Zeitpunkt mit Sombart bereits persönlich Kontakt aufgenommen

Englishman: Anglophilia and Family History, in: Hartmut Lehmann/Guenther Roth (Hrsg.), *Webers's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge/New York/Melbourne 1993, S. 83-121; ders., Heidelberg - London - Manchester. Zu Max Webers deutsch-englischer Familiengeschichte, in: Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise, Opladen 1995, S. 184-209; ders., Max Weber in Erfurt, Vater und Sohn, in: *Berliner Journal für Soziologie* 5 (1995), S. 287-299.

¹⁶¹ Vgl. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Gesammelte Schriften, Bd. 3, Tübingen 1922, S. 609. Troeltsch charakterisierte in diesem Zusammenhang die entsprechenden Arbeiten von Max Scheler als "ein in Paradoxien schwebendes Gemälde, das dem Entwurfe Nietzsches von einer welthistorischen Psychologie recht ähnlich ist und in der Zusammenschmelzung des Nietzscheschen Uebermenschen mit mittelalterlichem Katholizismus und Patriarchalismus seinen besonderen Glanzpunkt hervorbringt" (ebd., S. 615). Ähnliche Charakterisierungen finden sich in Helmut Plessners Artikel über Max Scheler im "Handwörterbuch der Sozialwissenschaften", Bd. 9, Stuttgart/Tübingen/Göttingen 1956, S. 115-117.

¹⁶² Vgl. GARS I, S. 241.

hatte und von ihm auch beruflich unterstützt wurde, nahm schließlich seinerseits in drei weiteren Aufsätzen dieses neue Sombartsche Buch zum Gegenstand einer prinzipiellen Erörterung des Verhältnisses des modernen "kapitalistischen Geistes" zu den großen christlichen Konfessionen, um Nietzsches Theorem vom "Sklavenaufstand in der Moral" für eine kulturkritische Analyse des bürgerlichen Zeitalters fruchtbar zu machen.¹⁶³ Diese Aufsätze nahm er zusammen mit seinen anderen im Zeitraum zwischen 1911 und 1914 erschienenen Vorkriegsschriften ebenfalls in seine "Abhandlungen und Aufsätze" auf, deren Neuauflage nach dem Krieg unter dem bezeichnenden Titel "Vom Umsturz der Werte" erschien. Bereits dieser Titel machte nun deutlich, daß Scheler seine entsprechenden Vorkriegsschriften in einen eindeutigen nietzscheanischen Kontext gestellt wissen wollte. Ferner hob er in seiner Vorrede zur zweiten Auflage dieser Aufsatzsammlung aus dem Jahre 1919 hervor, daß der durch diesen Titel anvisierte "Umsturz der Werte" dabei keinesfalls - wie es zu dieser Zeit wohl eher nahezu liegen schien - auf den Verlauf des Ersten Weltkrieges und die durch ihn bedingten politischen und sozialen Revolutionen bezogen werden dürfe, sondern ausschließlich auf jene großen Umwälzungen zu Beginn der Frühen Neuzeit, welche "in Form eines lautlosen Prozesses die Weltanschauung und das Ethos des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters in immer reinerer Ausprägung aus einer vom Geiste der christlichen Religion und Kirche geleiteten Lebens- und Weltordnung hervorgehen ließ".¹⁶⁴

Scheler schloß sich dabei der Auffassung von Max Weber und Ernst Troeltsch an, daß sich wesentliche Bestandteile der bürgerlichen Form der Lebensführung und der ihr zugrundeliegenden zentralen Wertvorstellungen jener religiösen Revolution zu Beginn der Neuzeit verdanken, welche in Gestalt des Calvinismus und des angelsächsischen Puritanismus zugleich die Entstehung einer spezifisch modernen Arbeits- und Berufsethik und einer entsprechenden Wirtschaftsgesinnung begünstigten. Seine eigene Abhandlung über "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" machte zugleich deutlich, daß Scheler diesen fundamentalen "Wertwandel" zum einen als Bestätigung des bereits von Nietzsche beschriebenen "Sklavenaufstandes in der Moral" ansah, zum anderen aber das Christentum selbst zumindest in seiner vorreformatorischen Gestalt ausdrücklich von diesem Vorwurf einer im wesentlichen durch das "Ressentiment" geprägten religiösen Ethik in Schutz genommen sehen wollte. Diese ursprüngliche Gestalt des Christentums sei es vielmehr gewesen, gegen die sich der spezifisch moderne Versuch einer "Umwertung der Werte" gerichtet habe, wie er seit der Renaissance und der Reformation festzustellen sei.¹⁶⁵

¹⁶³ Vgl. hierzu insbesondere die einfühlsame Studie von Leopold von Wiese, *Ressentiment, Kapitalismus und Bourgeoisie. Bemerkungen zu Max Schelers "Abhandlungen und Aufsätzen"*, in: *Schollers Jahrbuch* 41 (1917), S. 2145-2157. Zu Schelers Kontakt mit Sombart und der wechselseitigen Beeinflussung ihrer Arbeiten siehe auch John Raphael Staude, *Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait*, New York/London 1967, S. 56 ff. sowie Friedrich Lenger, *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, München 1994, S. 232 ff.

¹⁶⁴ Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, im folgenden zitiert nach der 5. Aufl. Bern/München 1972 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 3), S. 8.

¹⁶⁵ Diese Ansicht vertrat auch Schelers Zeitgenosse Emil Hammacher, *Hauptfragen der modernen Kultur*, a.a.O., S. 259 f., der sich dabei implizit Schelers Analyse des "Ressentiments" anschloß. Zur ausführlichen Diskussion von Schelers Ressentiment-Studie sowie seines engen, gleichwohl kritisch-distanzierten Verhältnisses zu Nietzsche, auf das im folgenden noch genauer einzugehen sein wird, siehe auch Heinrich Levy, *Max Scheler. Seine Lehre vom Ressentiment und seine Stellung zum Ideal der Humanität*, in: *Der Morgen* 4 (1929), S. 602-610; Paul Ludwig Landsberg, *Nietzsche i Scheler*, in: *Revista de Psicologia i Pedagogica*, Bd. 3 (1935), Nr. 10, S. 97-116; Maurice Merleau-Ponty, *Christi-*

Um diese von Nietzsches Auffassung abweichende Bewertung des Christentums zu begründen, mußte Scheler das Kunststück vollbringen, die zentralen christlichen Wertvorstellungen selbst an die Stelle der von Nietzsche beschriebenen aristokratischen Wertempfindungen zu rücken, um so den Beginn des "Sklavenaufstandes in der Moral", der zur Entstehung der bürgerlichen Welt und der modernen kapitalistischen Produktionsweise geführt haben soll, in die Frühe Neuzeit zu verlegen. Scheler nahm zu diesem Zweck zunächst eine ausführliche phänomenologische Analyse und Beschreibung des "Ressentimentgefühls" vor. Das Ressentiment kennzeichnet ihm zufolge eine "seelische Selbstvergiftung", welche durch eine "systematisch geübte Zurückdrängung von Entladungen gewisser Gemütsbewegungen und Affekte entsteht ... und die gewisse dauernde Einstellungen auf bestimmte Arten von Werttäuschungen und diesen entsprechenden Werturteilen zur Folge hat".¹⁶⁶ Als entsprechende Gemütsbewegungen und Affekte kommen in diesem Zusammenhang z.B. Rachegefühle, Neid, Eifersucht und Konkurrenzstreben in Frage. Wichtig ist dabei der genuin reaktive Charakter dieser Emotionen, welcher zu einem wiederholten Nacherleben und somit zu einer Verinnerlichung und seelischen Vertiefung der ursprünglichen reaktiven Gefühlsbildung führt. Scheler versuchte nun, Nietzsches Unterscheidung zwischen "Herren"- und "Sklavenmoral" eine entsprechende phänomenologische Grundlage zu geben. Um entscheiden zu können, welche Art des Wertempfindens durch ein solches Ressentimentgefühl geprägt ist bzw. welche nicht, führte er im Anschluß an Georg Simmels Charakterisierung des "Vornehmheitsideals" zwei unterschiedliche Arten des Wertvergleichens ein. Er teilte dabei jedoch nicht die von Simmel vertretene Auffassung, daß sich der "Vornehme" im Unterschied zum "Gemeinen" prinzipiell jeder Vergleichung mit anderen entziehe; dies betrifft Scheler zufolge nur die spezifische Art der Erfassung seines "Selbstwertes", nicht aber die konstitutive Funktion des "Vergleichsbewußtseins" für den Aufbau von sozialen Beziehungen schlechthin: "Der Vornehme erlebt die Werte vor dem Vergleich; der Gemeine erst im und durch den Vergleich. Die Struktur: >Beziehung von Eigen- und Fremdwert< wird also im >Gemeinen< zur selektiven Bedingung seiner Werterfassung überhaupt. Er vermag an anderen keinen Wert aufzufassen, ohne ihn zugleich als ein >Höher< und >Niedriger<, als ein >Mehr< oder >Weniger< seines Eigenwertes zu nehmen, ohne also die anderen an sich und sich an den anderen zu messen."¹⁶⁷

Dieser "gemeinen" Form der Wertauffassung liegt aber eine prinzipielle "Werttäuschung" zugrunde, wie sie Scheler zufolge auch für das "Ressentiment" als solches charakteristisch ist. Denn die durch die Vergleichung angestrebte Mehrwertigkeit oder Gleichwertigkeit impliziert immer auch eine Degradierung der wertvollen Eigenschaften des Vergleichsobjekts und damit eine Verfälschung des ihm selbst zugrundeliegenden Eigenwertes. Scheler stellt dieser illusionären Abwertung und Verzerrung der ur-

anisme et ressentiment, in: *La Vie Intellectuelle* 36 (1935), S. 278-306; Yves de Montcheuil, Le "ressentiment" dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler, in: *Recherche de Science Religieuse* 27 (1937), S. 129-164 u. 309-325; Manfred S. Frings, Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker, Pittsburgh 1965, S. 81 ff.; Antonio Pintor-Ramos, El resentimiento: Nietzsche y Scheler, in: *La Ciudad de Dios* 183 (1970), S. 377-422; Carlo Menghi, La liberazione in Nietzsche secondo Scheler, in: *Nietzsche e la liberazione. Discorso a sei voci*, L'Aquila 1975, S. 143-169; ders., Risentimento e diritto nel pensiero di Max Scheler, in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* 53 (1976), S. 193-251; Richard I. Sugarman, Rancor against Time. The Phenomenology of "Ressentiment", Hamburg 1980, S. 21-55 sowie Egon Haffner, *Der "Humanitarismus" und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen*, Würzburg 1988.

¹⁶⁶ Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: *Vom Umsturz der Werte*, S. 38.

¹⁶⁷ Ebd., S. 47.

sprünglich positiven Werte nun eine Form der Werterfassung gegenüber, welche die eigentlichen Wertdifferenzen als solche zum Ausdruck bringt, ohne sie durch einen rein reaktiven Vergleich nachträglich zu verfälschen. Überzeugt von der Existenz einer "ewig gültigen", objektiven "Rangordnung der Werte", die gleichsam "apriorisch" erfaßt werden kann, jedoch durch die spezifisch historischen Umformungen des Wertempfindens aber auch immer wieder verzerrt wahrgenommen worden ist, versucht Scheler im Rahmen einer genuin materialen Wertethik den logischen Ort zu markieren, an dem überhaupt erst so etwas wie ein "Umsturz der Werte" im Sinne Nietzsches stattfinden kann: "Nicht die echte Sittlichkeit - wie Nietzsche meint - gründet sich auf Ressentiment. Diese beruht auf einer ewigen Rangordnung der Werte und den ihr entsprechenden evidenten Vorzugsgesetzen, die so objektiv und so streng >einsichtig< sind wie die Wahrheiten der Mathematik. Es gibt einen >ordre du coeur< und eine >logique du coeur< - wie Pascal sagt -, welche der sittliche Genius stückweise in der Geschichte aufdeckt und die nicht selbst, sondern deren Erfassen und Gewinnen nur >historisch< ist. Das Ressentiment aber ist eine der Quellen des Umsturzes jener ewigen Ordnung im menschlichen Bewußtsein."¹⁶⁸

Das, was Nietzsche die "Fälschung der Werttafeln" bzw. die "Umwertung der Werte" nannte, ist also für Scheler identisch mit einer Täuschung des Wertfühlers, in der diese "objektive Rangordnung der Werte" historisch zum Ausdruck kommt. Sein apologetischer Rückgriff auf das christliche Liebesverständnis in der Tradition von Augustin und Pascal macht dabei deutlich, daß Scheler zufolge es nicht die christliche Moral ist, welche auf dem Boden des Ressentiments entstanden ist, sondern erst die moderne bürgerliche Moral des "Utilitarismus" und der "allgemeinen Menschenliebe". Während Nietzsche also einen inneren Zusammenhang zwischen dem antiken jüdischen "Sklavenaufstand in der Moral", der christlichen Überlieferung und der modernen Kultur gegeben sah, macht Scheler demgegenüber eine scharfe Zäsur zwischen der ursprünglichen katholischen Prägung des Christentums und der modernen bürgerlichen Weltanschauung geltend. Um diesen Kontinuitätsbruch verständlich zu machen, versucht er deshalb dem genuin christlichen Verständnis von Liebe und Askese eine Bedeutung abzugewinnen, welche diese mit dem bereits von Nietzsche beschriebenen "aristokratischen Wertempfinden" vergleichbar erscheinen läßt. Die schöpferische Kraft bzw. "schenkende Tugend", die Nietzsche noch als ein zentrales Merkmal des "Willens zur Macht" ansah, sieht Scheler nun auch als Kennzeichen des ursprünglichen christlichen Verständnisses von Liebe an. Letzteres beruhe nämlich nicht auf einer Erfahrung des Mangels, wie sie etwa im kreatürlichen Leiden und in der unterstellten Sündhaftigkeit der Welt zum Ausdruck kommt, sondern auf einem "spontanen Überfließen der Kräfte", welches dieses liebevolle "Herablassen zum Niederen" als ein barmherziges Opfern und Helfen im Sinne eines freiwilligen Abgebens des eigenen vitalen Reichtums erweist.¹⁶⁹ Demgegenüber kennzeichne die moderne Form des "Altruismus" bzw. der "allgemeinen Menschenliebe" eine Form des Selbsthasses und der Selbstflucht, weil

¹⁶⁸ Ebd., S. 63. Zu Schelers Entwurf einer "materialen Wertethik" sowie einer entsprechenden "Ordnung des Herzens" jenseits aller historischer Zeit siehe auch Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 4. Aufl. Bern 1954 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 2); ders., *Ordo Amoris* (1916), in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 2. Aufl. Bern 1957 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 10), S. 344-376; ferner Manfred S. Frings, *Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20 (1966), S. 57-76.

¹⁶⁹ Scheler, *Das Ressentiment*, S. 70 ff.

hier das Aufgehen in den Angelegenheiten anderer mit einem Wegsehen von sich selbst identisch sei. Richte sich so die christliche Liebe auf den "Nächsten" als die Inkarnation des eigenen Selbst, habe die moderne Menschenliebe demgegenüber die Menschheit als ein Abstraktum und die Förderung unpersönlicher Wohlfahrtseinrichtungen zum Gegenstand. Erstere sei deshalb Ausdruck eines "starken Lebens", letztere dagegen Ausdrucksform eines "niedergehenden Lebens".¹⁷⁰ Und auch der von Nietzsche in das Zentrum seiner Verfallsdiagnose gestellten Askese versucht Scheler eine zweifache Bedeutung abzugewinnen: Liegt ihr nämlich ein "Leib-Haß" zugrunde, so entspreche sie tatsächlich jener bereits von Nietzsche beschriebenen Form einer Selbstvergiftung des Lebens; stelle sie demgegenüber wie im Christentum nur eine Körpertechnik zur Minimalisierung der für die Aufrechterhaltung der zentralen Lebensfunktionen notwendigen Kraftaufwendungen dar, die ohnedies rein spirituellen Zwecke verfolge, so müßten solche asketischen Praktiken ebenfalls als Ausdruck einer positiven Einstellung zum Leben aufgefaßt werden. Jene von Max Weber und Ernst Troeltsch als ethische Grundlage des modernen Kapitalismus beschriebene innerweltliche Form der Askese stelle somit eine entschiedene Abweichung von dem ursprünglichen Charakter der christlichen Askese dar, welche im Unterschied zu diesem "modernen Asketismus" durchaus noch mit einer Steigerung der menschlichen Genußfähigkeit und insofern auch mit einer welt- und lebensbejahenden Grundeinstellung im Einklang stand.¹⁷¹

Scheler zufolge kennzeichnen drei weitere zentrale "Werteverschiebungen" diese fundamentale Differenz zwischen den ursprünglichen christlichen Idealen und der modernen bürgerlichen Moral. Sie machen zugleich deutlich, in welchem Ausmaß sich seine Zivilisations- und Kulturkritik mit einem grundsätzlichen antimodernen Affekt verbindet, der dabei insbesondere gegen die weltanschaulichen Grundlagen der Industriegesellschaft westeuropäischer und nordamerikanischer Prägung gerichtet war. So stelle der "Wert des Selbsterarbeiteten und -erworbenen" in erster Linie einen "Neid" der arbeitenden Klassen auf die nicht durch Arbeit zu ihrem Besitz gelangten Gruppen dar. Die für das moderne Bewußtsein charakteristische "Subjektivierung der Werte" richte sich demgegenüber gegen die Anerkennung der Existenz einer "objektiven Wertordnung", wie sie Scheler jenseits aller historischen Verfälschungen als apriorisch gültig gegeben sah. Und die den "Ethos des Industrialismus" schlechthin kennzeichnende "Erhebung des Nützlichkeitswertes über den Lebenswert" habe schließlich zu einer Unterwerfung aller Lebenserscheinungen unter das Prinzip der Mechanik geführt, wodurch die Maschine an die Stelle des Menschen getreten sei und alle vitalen Lebensäußerungen beherrsche.¹⁷² Ähnlich wie Georg Simmel sieht deshalb auch Scheler in der gesamten "mechanistischen Weltanschauung" nur ein grandioses intellektuelles Symbol jenes modernen "Sklavenaufstandes in der Moral", welcher als Folge eines grundlegenden Umsturzes der ursprünglichen menschlichen Wertempfindungen zu einer Herrschaft der toten Materie über das Leben geführt habe. Der "Geist der modernen Zivilisation" könne deshalb auch nicht, wie noch Herbert Spencer meinte, als ein "Fortschritt" betrachtet, sondern müsse eindeutig als ein Niedergang innerhalb der Entwicklung der Menschheit angesehen werden: "Er stellt die Herrschaft der Schwachen über die Starken, der Klugen über die Edlen, der bloßen Quantitäten über die Qualitäten dar. Er dokumentiert

¹⁷⁰ Ebd., S. 96 ff. Vgl. hierzu auch Haffner, Der "Humanitarismus" und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen, bes. S. 121 ff.

¹⁷¹ Scheler, Das Ressentiment, S. 87 ff., 113 f. u. 129 f.

¹⁷² Ebd., S. 112 ff., 122 ff. u. 126 ff.

sich als eine Dekadenzerscheinung darin, daß er überall ein Nachlassen der zentralen, leitenden Kräfte im Menschen gegen die Anarchie seiner automatischen Strebungen bedeutet - ein Vergessen der Zwecke über der Entfaltung bloßer Mittel. Und eben das ist Dekadenz!"¹⁷³

Mit dieser Verfallsdiagnose schloß sich Scheler sowohl Simmels Interpretation von Nietzsches Theorem des "Sklavenaufstandes in der Moral" als auch der von Sombart vertretenen Auffassung an, welcher im Rahmen seiner Analyse der kulturellen Erscheinungsformen des modernen Kapitalismus ganz ähnlich wie Simmel und Scheler nicht in der Herrschaft der "Masse" über das "Individuum", sondern der des "toten Stoffes" über den "lebendigen Menschen" den eigentlichen Kern jener bereits von Nietzsche beschriebenen "Umwertung der Werte" sah.¹⁷⁴ Unter dem Eindruck von Schelers Ressentiment-Aufsatz blieb Sombart jedoch nicht bei der Konstatierung eines solchen "Aufstandes der Sachen" stehen, sondern versuchte seinerseits jene sozialen Trägerschichten zu identifizieren, deren spezifisches Ethos der Lebensführung überhaupt erst die historischen Voraussetzungen für einen solch radikalen "Umsturz der Werte" geschaffen hatte. Bereits in der ersten Auflage seiner Studie über den modernen Kapitalismus aus dem Jahre 1902 hatte Sombart bezüglich der Frage nach der "Genesis des kapitalistischen Geistes" zwischen einer "ritterlichen" und einer "krämerhaft-geschäftsmäßigen" Einstellung zum Leben unterschieden, um so eine Antwort darauf geben zu können, wem die spezifisch kapitalistische Auffassung des Geldbesitzes zu verdanken sei. Zwar war die allmähliche Aufwertung des Geldbesitzes zu einem reinen Selbstzweck bereits ein Resultat der Verweltlichung der gesamten Lebensauffassung gegen Ende des Mittelalters, die auch zu den kuriosesten und abenteuerlichsten Versuchen der Geldvermehrung geführt habe. Jedoch sei die damals noch ungewöhnliche Vorstellung, den Geldbesitz durch "normale wirtschaftliche Tätigkeit" zu vergrößern, erstmals bei Personen "niederen Standes" anzutreffen gewesen, deren nüchterne Lebensauffassung und "spezifisch plebejische Seelenstimmung" dabei in zunehmendem Maße das Gefüge der alten aristokratischen Welt erschütterten.¹⁷⁵

In seinem 1913 erschienenen Buch "Der Bourgeois" nahm Sombart diesen Gedanken wieder auf, um ihm in Anschluß an Max Schelers Ressentiment-Studie eine dezidiert nietzscheanische Wendung zu geben. Er unterschied jetzt nämlich ausdrücklich zwischen dem "Unternehmungsgeist" und dem "Bürgergeist" als den beiden zentralen Bestandteilen innerhalb der Entwicklung des kapitalistischen Geistes, wobei er insbesondere den "bürgerlichen Tugenden" die Rolle einer ethischen Disziplinierung des für das reibungslose Funktionieren des modernen Kapitalismus erforderlichen ökonomischen Verhaltens zusprach. Während Max Weber die historischen Wurzeln des "kapitalistischen Geistes" auf die religiöse Ethik des asketischen Protestantismus zurückzuführen versuchte, sah Sombart demgegenüber bereits um die Wende des 14. Jahrhunderts in den italienischen Renaissancestädten wesentliche Züge dieser neuen Wirtschaftsgesinnung voll ausgeprägt.¹⁷⁶ Insbesondere die Familienbücher des Schriftstellers Leon Bat-

¹⁷³ Ebd., S. 147.

¹⁷⁴ Vgl. Werner Sombart, Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert (1903), 6. Aufl. Berlin 1923, S. 414. Siehe hierzu auch Lenger, Werner Sombart, a.a.O., S. 134 ff.

¹⁷⁵ Sombart, Der moderne Kapitalismus, Leipzig 1902, Bd. I, S. 378 ff. u. 388 f.

¹⁷⁶ Vgl. Sombart, Der Bourgeois, S. 135 ff. Zu den unterschiedlichen Auffassungen von Sombart und Weber bezüglich der "Genesis des kapitalistischen Geistes" siehe auch die Einleitung der Herausgeber zur Neuausgabe von Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. a.a.O., S. XVIII ff., ferner Erich Fechner, Der Begriff des kapitalistischen Geistes und das Schelersche Ge-

tista Alberti sind es, denen Sombart dabei die gleichen bürgerlichen Tugenden der Haushaltung und der Rechenhaftigkeit entnehmen zu können vermeinte, wie sie Jahrhunderte später auch in den Schriften von Daniel Defoe und Benjamin Franklin anzutreffen seien. Sombart machte aber auch zugleich deutlich, gegen wen dieser spezifisch neue "Bürgergeist" ursprünglich polemisch gerichtet war. Denn da Alberti selbst einfachen Verhältnissen entstammte, vermochte Sombart in den von ihm überlieferten Prinzipien der "Haushaltungskunst" nicht nur eine Vorwegnahme der ethischen Maximen des angelsächsischen Puritanismus zu erblicken, sondern zugleich auch eine "grundsätzliche Verwerfung aller Maximen seigneuraler Lebensgestaltung".¹⁷⁷ Sombart griff in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich auf die von Nietzsche vorgenommene und von Scheler verfeinerte psychologische Analyse des Ressentiments zurück, um diesem bei Renaissanceschriftstellern wie Alberti anzutreffenden Haß auf die "Signori" eine entsprechende Stoßrichtung zuzusprechen und für eine Klärung der Genealogie des "kapitalistischen Geistes" fruchtbar zu machen: "Man hat in letzter Zeit auf die überragende Bedeutung dieses geistigen Vorganges, den bekanntlich Nietzsche als Wurzel der Umwertung des aristokratischen Wertgegensatzes in den der Herdenmoral betrachtet, für die gesamte Kulturentwicklung mit Entschiedenheit hingewiesen. Ich glaube, daß er auch in der Geschichte des kapitalistischen Geistes eine Rolle gespielt hat, und ich erblicke sie in dieser Erhebung der aus der Not geborenen Grundsätze kleinbürgerlicher Lebensführung zu allgemeinen, wertvollen Lebensmaximen; also in der Lehre der >bürgerlichen< Tugenden als hoher menschlicher Tugenden schlechthin. Männer bürgerlicher Lebensstellung, mit Vorliebe wohl deklassierte Adlige, sind es gewesen, die dieses Treiben als lasterhaft hinstellten und die Abkehr von aller seigneurialer Lebensführung (...) predigten."¹⁷⁸

Scheler konnte sich also bestätigt sehen, als er seine eigenen Ausführungen über das "Ressentiment" und dessen Bedeutung für die Entstehung der spezifisch bürgerlichen Wert- und Moralvorstellungen an solch prominenter Stelle zitiert fand. Was ihn dennoch von Sombart trennte und ihm die von Max Weber vertretene Auffassung in diesem Zusammenhang als attraktiver erscheinen ließ, war der Umstand, daß Sombart nicht nur dieser frühbürgerlichen Revolte gegen die seigneurale Lebensführung, sondern auch der scholastischen Theologie eine erhebliche Bedeutung bei der Förderung des ökonomischen Erwerbstrebens und der Entstehung des "kapitalistischen Geistes" zusprach. Sombart interpretierte nämlich das kanonische Zinsverbot innerhalb seiner Darstellung der thomistischen Wirtschaftsethik nicht als Hemmnis, sondern geradezu als Unterstützung der produktiven Kapitalanlage, weil dieses Verbot nur die Zinsnahme beim Geldverleih betraf, nicht aber den aus einer unternehmerischen Tätigkeit erzielten Profit.¹⁷⁹

setz vom Zusammenhang der historischen Wirkfaktoren, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 63 (1930), S. 93-120; Hartmut Lehmann, The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart, in: Hartmut Lehmann/Guenther Roth (Hrsg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts, Cambridge 1993, S. 195-208 sowie Schluchter, Religion und Lebensführung, Bd. 2, S. 484 ff.

¹⁷⁷ Sombart, Der Bourgeois, S. 138.

¹⁷⁸ Ebd., S. 439.

¹⁷⁹ Ebd., S. 303 ff. u. S. 319 ff. Sombart bezog sich hierbei auf eine Untersuchung von Franz Keller über die scholastische Wirtschaftsethik, die 1912 in der Schriftenreihe der Görres-Gesellschaft erschien und die später von Max Weber ausdrücklich der katholischen "Apologetik" bezichtigt wurde. Vgl. Franz Keller, Unternehmung und Mehrwert. Eine sozial-ethische Studie zur Geschäftsmoral, Paderborn 1912, ferner GARS I, S. 27, Anm. 2 sowie S. 56 ff., Anm. 1. Auch Scheler sah in Kellers Abhandlung ein Beispiel dafür, "wie ein gewisser soi-disant >fortschrittlicher< Zentrumskatholizismus sich das Bild eines der größten kirchlichen Schriftsteller zurechtlegt, um den Vorwurf der sog. >Rück-

Scheler sah dennoch keine Veranlassung, allein aus diesem Grund der Ethik des Thomas von Aquin bereits den Charakter eines "Erziehungsbuches für kapitalistische Unternehmer" zuzusprechen. Insbesondere zwei Eigenschaften sind es, welche seiner Meinung nach gegen eine solche Interpretation der thomistischen Ethik sprechen: zum einen ihr streng intellektualistisch-kontemplativer Charakter und zum anderen ihr Verständnis der Gesellschaft als einer auf ständischen Hierarchien und Organisationsprinzipien beruhenden sozialen Ordnung, welche ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge durch eine "priesterliche intellektuelle Aristokratie" beherrscht erschien. Erst das calvinistische "Ressentiment" gegen das katholische Ideal der "Heiligkeit" stellt deshalb Scheler zufolge einen spezifischen Frömmigkeitstypus dar, welcher eine innere Verwandtschaft mit dem bereits bei Alberti anzutreffenden Ressentiment auf die "Signori" besitzt. Insofern habe deshalb auch erst im Calvinismus und im englischen Puritanismus diese durch das Ressentiment geprägte "Welteinstellung des frühkapitalistischen Menschen" einen adäquaten religiösen Ausdruck gefunden.¹⁸⁰

Scheler stimmte also Sombarts Analysen zu, sofern sie den Versuch einer Rückführung der "bürgerlichen Tugenden" auf ein tiefsitzendes Ressentiment der ökonomisch aufstrebenden Schichten gegenüber jeglicher seigneuraler Lebensführung unternahmen; er lehnte aber dessen Auffassung vehement ab, daß bereits die scholastische Wirtschaftsethik eine moderne Form der Wirtschaftsgesinnung begünstigte. Hinsichtlich der Frage nach dem "konfessionellen" Charakter des "kapitalistischen Geistes" und der mit ihm verwandten ethischen Prinzipien schloß er sich vielmehr der auch von Max Weber und Ernst Troeltsch vertretenen Ansicht an, daß die Entstehung des bürgerlichen Rationalismus der Weltbeherrschung und Lebensführung untrennbar mit jener großen religiösen Revolution verbunden sei, wie sie seit der Reformation in den verschiedenen Strömungen des asketischen Protestantismus zum Ausdruck kam. Nur teilte er nicht die positiven Wertungszeichen, mit denen Weber und Troeltsch bei aller Distanz im Prinzip diesen Prozeß versahen.¹⁸¹ Mit Sombart war er vielmehr der Ansicht, daß die durch den modernen Kapitalismus bewirkte "Umwertung aller Werte" notwendig zu einer Verödung des Weltbildes und zu einer Verflachung des menschlichen Lebens führen mußte, welche schließlich die Sehnsucht nach einem "neuen Typus Mensch" nährten, der in der Lage wäre, dieses Zeitalter einer kulturellen Selbstentfremdung des Menschen zu überwinden.¹⁸²

ständigkeit< des Katholizismus - gemessen an den Idealen des modernen liberalen Bourgeois natürlich - zu widerlegen" (Scheler, Vom Umsturz der Werte, S. 364 f.).

¹⁸⁰ Vgl. Scheler, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, in: ders., Vom Umsturz der Werte, S. 362-381, bes. S. 365 u. 380.

¹⁸¹ Zum spannungsreichen Verhältnis von Scheler zu Max Weber siehe auch Lieteke van Vucht Tijssen, Auf dem Weg zur Relativierung der Vernunft. Eine vergleichende Rekonstruktion der kultur- und wissenssoziologischen Auffassungen Max Schelers und Max Webers, Berlin 1989, bes. S. 94 ff.

¹⁸² Vgl. Scheler, Der Bourgeois, in: Vom Umsturz der Werte, S. 343-361; ders., Die Zukunft des Kapitalismus, ebd., S. 382-395. Zur Auseinandersetzung mit Max Schelers Analyse des >homo capitalisticus< im Umkreis der deutschen Jugendbewegung und zu der vermeintlichen Einlösung der von ihm prognostizierten Heraufkunft eines >homo novus< durch eben diese Jugendbewegung siehe auch Elisabeth Busse-Wilson, Max Scheler und der homo capitalisticus, in: Die Tat 14 (1922-23), S. 179-186; Paul Ludwig Landsberg, Zu "Max Scheler und der homo capitalisticus", ebd., S. 468-469 sowie die Replik von Busse-Wilson, Scheler und seine Schüler, ebd., S. 469-472. Landsberg kontierte diesen Angriff auf seinen Lehrer aus der Busse-Willsonschen bzw. Max Weberschen Perspektive des "protestantisch-calvinistischen Bürgertums Mitteleuropas" mit dem unfeinen Argument, daß man die zu diesem Zeitpunkt vom Scheler-Kreis erhoffte und propagierte "Renaissance des Katholizismus und

Nicht zufällig engagierten sich Sombart und Scheler denn auch in einer besonders prononcierten Art und Weise innerhalb der Reihe derer, welche dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges gleichsam den Status eines Purgatoriums und einer insbesondere gegen die angelsächsische "Weltherrschaft" gerichteten spezifisch deutschen "Kulturmission" zusprachen. Der ursprünglich kulturkritisch motivierte Antikapitalismus von Sombart und Scheler verwandelte sich nun in einen offen zutage tretenden Affekt gegen jene europäische Weltmacht, mit der das Deutsche Reich bereits seit geraumer Zeit um die wirtschaftliche und militärische Vormachtstellung konkurrierte.¹⁸³ Vertrat Sombart ursprünglich die Auffassung, daß der kapitalistische Unternehmer der Frühzeit noch eine Symbiose zwischen dem Helden, dem Händler und dem Bürger darstellte, so traten sich die "Händler" und "Helden" nun feindlich gegenüber, um dem englisch-deutschen Gegensatz gleichsam die Weihe eines "Glaubenskrieges" bzw. "Völkerkrieges um Weltanschauungen" von geradezu "welthistorischer Bedeutung" zu verleihen.¹⁸⁴

Obgleich sich Sombart und Scheler in ihrem anti-englischen Affekt wechselseitig bestärkten, lassen sich dennoch feine Abweichungen hinsichtlich ihrer Einschätzung der zu dieser Zeit insbesondere auch von ausländischen Kommentatoren vertretenen Auffassung feststellen, daß der von der deutschen Seite verfochtene "Krieg von 1914" zugleich als ein "Krieg Nietzsches" zu verstehen sei. Während Sombart nämlich darauf verwies, daß diese Behauptung zwar nicht falsch, aber einseitig sei, weil sie den spezifisch "deutschen" Charakter dieses Krieges zu sehr relativiere, der sich ja nicht nur durch die Schriften Nietzsches, sondern auch durch das Gedankengut von vielen anderen berühmten deutschen Dichtern und Philosophen weltanschaulich belegen ließe,¹⁸⁵ war Scheler in dieser Hinsicht sehr viel vorsichtiger. Gegenüber Sombarts Behauptung, daß Nietzsche sowohl den Geist von Potsdam als auch von Weimar verkörpere, verwies Scheler mit ausdrücklicher namentlicher Erwähnung Nietzsches nämlich wiederholt auf jene fundamentale Differenz, derzufolge das "deutsche Reich" und der "deutsche Geist" bzw. "Machtstaat" und "Kulturstaat" eben gerade nicht identisch seien. Scheler wandte sich denn auch vehement gegen jene "törichte" Ansicht, daß Nietzsche eine "echte Machtnatur" verkörpere, die auch als "politische Kraft" ernst genommen werden müsse, anstatt ihn in erster Linie als Philosoph und Dichter anzusehen.¹⁸⁶

des Mittelalters" wohl kaum mit den "Kategorien der Mädchenschule" begreifen könne (ebd., S. 180 u. 468).

¹⁸³ Zur Entstehung des englisch-deutschen Gegensatzes im Vorfeld des Ersten Weltkrieges siehe auch Pauline Anderson, *The Background of Anti-English Feeling in Germany 1890-1902*, Washington D.C. 1939 sowie Paul M. Kennedy, *The Rise of the Anglo-German Antagonism 1860-1914*, London 1980.

¹⁸⁴ Vgl. Sombart, *Der Bourgeois*, S. 460 sowie ders., *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig 1915, S. 3-6. Ähnliche Argumente finden sich auch bei Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915), in: ders., *Politisch-pädagogische Schriften. Gesammelte Werke*, Bd. 4, Bern/München 1982, S. 7-266.

¹⁸⁵ Vgl. Sombart, *Händler und Helden*, S. 53 ff.

¹⁸⁶ Vgl. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, S. 44 u. 91; ders., *Die Ursachen des Deutschen Hasses* (1917), in: *Politisch-pädagogische Schriften*, S. 283-372, hier: 365. Zur ausführlichen Diskussion der Kriegsschriften von Sombart und Scheler siehe auch Hermann Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, a.a.O., S. 210 ff.; John Raphael Staude, *Max Scheler*, a.a.O., S. 63 ff.; Hans Joas, *Die Klassiker der Soziologie und der Erste Weltkrieg*, a.a.O., bes. S. 184 ff.; Friedrich Lenger, *Werner Sombart*, a.a.O., S. 245 ff.; sowie ders., *Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges*, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München 1996, S. 65-76.

Auch wenn Scheler ähnlich wie Sombart den gegen England geführten Krieg als einen Krieg gegen das "Mutterland des modernen Hochkapitalismus" und somit zugleich als einen "Krieg gegen den Kapitalismus und seine Auswüchse überhaupt" verstand,¹⁸⁷ nahm er insofern Nietzsche ausdrücklich vor einer Funktionalisierung im Dienste engstirniger machtsstaatlicher und nationalstaatlicher Interessen in Schutz. Es fügt sich in diesen Zusammenhang, daß Max Scheler denn auch gegen Ende des Krieges selbst immer deutlicher von seiner ursprünglichen nationalistischen Ausgangsposition abrückte und schließlich sogar ein "Weltalter des Ausgleichs" prognostizierte, in dem die zentralen Antagonismen des modernen Lebens wie der Gegensatz zwischen dem "Apollinischen" und dem "Dionysischen", "Geist" und "Drang", "Okzident" und "Orient" sowie dem "Männlichen" und "Weiblichen" in Gestalt einer alle Kulturen, Rassen und Nationen, Klassen und Geschlechter umfassenden Höherentwicklung des "Typus Mensch" versöhnt würden. Unter bewußter Anspielung auf Nietzsches "Übermensch" sah Scheler innerhalb dieser pazifistischen Zukunftsvision deshalb auch die Herausbildung eines Allmenschen als das eigentliche wünschenswerte Ziel der weiteren Kulturentwicklung.¹⁸⁸

Leider konnte ein solch differenzierter Umgang mit dem Werk Nietzsches, wie wir ihn ja nicht nur bei Max Scheler, sondern z.B. auch bei Georg Simmel und Max Weber feststellen können, jedoch nicht dauerhaft verhindern, daß die bereits von Ferdinand Tönnies geäußerte Befürchtung einer möglichen politischen Indiennahme der Schriften Nietzsches durch höchst problematische Parteibildungen und soziale Strömungen auch nach dem Ersten Weltkrieg erneut Wirklichkeit werden sollte. Gleichwohl sollten wir uns davor hüten, allein schon aus diesem Grund den "Fall Nietzsche" als definitiv abgeschlossen zu betrachten. Denn seinem Werk kommt ja nicht nur im Hinblick auf die jüngere deutsche Geistes- und Kulturgeschichte im allgemeinen, sondern speziell auch für ein adäquates historisches Verständnis der Gründungskonstellation der Kultursoziologie in Deutschland nach wie vor eine erhebliche Bedeutung zu, deren Vernachlässigung oder gar Nichtberücksichtigung notwendigerweise zu einem fragwürdigen Umgang mit dieser komplexen und durch andere intellektuelle Einflüsse verdeckten wirkungsgeschichtlichen Tradition führen muß. Damit wäre aber zugleich die Chance vertan, ein faszinierendes und lehrreiches intellektuelles Zusammentreffen zwischen dem kulturkritischen Werk eines genuinen "Anti-Soziologen" und den akademischen Bemühungen der "Gründerväter" der deutschen Soziologie hinsichtlich einer Aufwertung und Institutionalisierung ihrer eigenen Disziplin entsprechend zu würdigen.

¹⁸⁷ Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg, S. 54.

¹⁸⁸ Vgl. Scheler, Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs (1927), in: ders., Philosophische Weltanschauung, 3. Aufl. Bern/München 1968, S. 89-118.