Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 68 (1988)
Heft: 10

Artikel: Kulturschmerz als Erkenntnis-Chance? : Am Beispiel Hans Freyers
Autor: Papcke, Sven
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-164586

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Sven Papcke

Kulturschmerz als Erkenntnis-Chance?

Am Beispiel Hans Freyers

Jede Epoche ist um ihre Herkunft bemüht, denn Konturen gewinnen die eigenen Verhältnisse nur im Vergleich. Nicht zuletzt deswegen glaubt der vielzitierte Zeitgeist bisweilen gern jenen «rückwärts gekehrten Propheten», von denen Friedrich Schlegel einstmals sprach. Wenn deutsches Erbe zur Diskussion steht, hat die Mitwelt freilich mit vielen Widersprüchen zu leben. So auch gerade wieder, suchen wir doch offenbar nach schmeichelhaften Traditionen. Kaum verwunderlich also, dass unsere Vergangenheit ein weiteres Mal auf dem Prüfstand steht, die Chronisten machen Überstunden. Ungewiss bleibt vorerst noch, ob in neuer Sicht etwas Geläutertes herauskommt. Oder ob mit Wiederaufgewärmtem zu rechnen ist. Die «Historiker-Debatte» schien kürzlich im Schwange, allgemein die «Hypotheken einer glücklich entmoralisierten Vergangenheit abzuschütteln», wie Jürgen Habermas notierte. Solcher Versuch war zu erwarten, erlebte doch das Dritte Reich in den letzten Jahren eine Art von magischer Vergegenwärtigung, in der Bilder und Stimmungen immer ungenierter ins Kraut schossen. Eine dramaturgische Koppelung von Entsetzen und Ergriffenheit hat so etwas wie Schicksalsrührung ergeben, die angesichts der begangenen Unsagbarkeiten peinlich ist. Ob sich solche Retusche durchsetzt, ist noch nicht entschieden.

Die Hakenkreuzzeit war einfach zu klotzig, um vom kollektiven Gedächtnis ohne Anleitung verdaut werden zu können. Unser Zeitgeist durchlebt heftige Turbulenzen, weil die nachträgliche Verharmlosung Bedenken auslöst. Entsprechend huldigen wir zur Zeit Widersprüchlichkeiten aller Art, es ringen Neokonservatismus und grüne Linke, Postmoderne und neue Metaphysik miteinander um Argumente. Es gibt aber offensichtlich Komplexitätsgrenzen der Orientierung, und Reden wie etwa die von der «Gnade einer späten Geburt» verraten Entlastungswünsche, die menschlich vielleicht verständlich, moralisch-politisch jedoch zu seicht sind.

Diese Deutungssuche bietet aber auch unverhoffte Sichtwinkel der deutschen Geistesgeschichte. Nachdem die sechziger und siebziger Jahre der Wiederaneignung linker Traditionen vorbehalten waren, bestimmt momentan eine Reprise politisch eher (mit Ranke zu sprechen) «altgesinn-

ter» Autoren die Szene. Der allgemeinen Tendenzwende folgend, wird recht viel Problematisches betrieben oder mit zweifelhaften Vorzeichen versehen. Eine Sichtung der konservativen «Wacht am Nein» (Marquard) ist demnach angeraten, schon um diesen Vorstellungsraum den selbsternannten Erben streitig zu machen. Nur ein unbefangenes Durchforsten der Vergangenheit kann Gehaltvolles in einer änderungsscheuen Denkhaltung aufgreifen, ohne ihre pathologischen Züge zu verkennen. Das hat die Ökologiebewegung schon lange wahrgenommen, in der gerade Fortschritts-Vorbehalte grossen Anklang finden. Der industrielle Entwicklungsprozess war weder logisch noch ethisch nachzuvollziehen. Die «freischwebende Intelligenz» (Alfred Weber) beschrieb hierzulande schon seit dem Sturm und Drang die Schattenseiten der Neuzeit. Dieser Intellekt übernahm folglich eine Schlüsselrolle als Seismograph des immer schwierigeren Wechselspiels von Emotionen und Sachwelt. Seine zumeist als Weltfremdheit oder auch Wunschdenken geschmähte Kasuistik war als Schadenswarnung wichtig, und sie war darum keineswegs immer blinder Antimodernismus. Dennoch rührte dieser zivilisations-kritische Klarblick zumeist aus politischer Einfalt her, gleichermassen wie der moderne Irrationalismus, der seit Herder vornehmlich im deutschen Sprachraum entstanden ist. In diesem Umfeld sind viele falsche Antworten zu hören, aber immerhin auf richtig gestellte Fragen, denen sich die intellektuelle Neugierde lange, vielleicht allzu lange verweigerte, weil sie Sachzwang mit Fortschritt verwechselte.

Der Fall Hans Freyer

Um einen rechten Meisterdenker der Weimarer Kulturkritik herauszugreifen: Auch Hans Freyer (1887—1969) erfährt gegenwärtig solche Wiederbeachtung[1]. Sein Werk bietet nicht den schlechtesten Einstieg in die Überraschungen der deutschen Kulturkritik. *«Hans Freyer war im wesentlichen dafür verantwortlich, dass in der deutschen Soziologie der Gegenwart die Bewältigung der Vergangenheit nicht in dem Masse eingetreten ist, wie es wünschenswert gewesen wäre.»* Im führenden Blatt der sozialwissenschaftlichen Zunft — der «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» — veröffentlichte René König Mitte 1969 einen kritischen Nachruf auf seinen im Januar verstorbenen Münsterischen Fachkollegen. König klagte aber noch härter an: Unausstehlich wirke das «charakterlose Schwanken» dieses Werkes, das «vom deutschen Oberlehrer mit Wonne verschlungen» worden sei. Mit grossem sprachlichen Aufwand habe Freyer eine Ethoswissenschaft an die Stelle einer zeitgemässen Logoswissenschaft setzen wollen, nur sei das Ethos dabei auf der Strecke geblieben, so hiess es in dem Nachruf weiter. Königs Beitrag erregte damals Befrem-

den, nicht nur weil er sich eines Toten annahm. Der so derb Angegriffene war immerhin nicht irgendwer gewesen. Freyer galt vielmehr seit Jahrzehnten als ein angesehener Sozialwissenschaftler, der auch der breiten Öffentlichkeit durch populäre Schriften über das Befinden in der Industriemoderne geradezu bekannt war. Wodurch hatte er bei seinem Kölner Kollegen solche Empörung ausgelöst? Blicken wir einmal zurück.

Deutsche Soziologie

Man schreibt den 5. Januar 1934. An diesem Freitagmorgen versammelt sich in Jena eine Gruppe von Sozialwissenschaftlern zu einer Gründungs-Versammlung, die sich als «Deutsche Soziologie» gegen das bisherige Wirken ihrer Disziplin absetzen will. Um auf der Grundlage des «Gemeinschaftsdienstes», des «Rassewertes» und der «Systemfeind-Analyse» den Braunhemden die Nützlichkeit von soziologischer Problemerhellung darzutun, bietet man dem Regime vorbehaltlos die Mitarbeit an, wie es wenig später im «Völkischen Beobachter» nachzulesen ist. Seit bald einem Jahr herrschen in Berlin die neuen Herren, die inzwischen gemäss ihren Ankündigungen mit eiserner Faust das Unterste zuoberst gekehrt haben. In erstaunlich kurzer Frist ist der ganze Staat polizeilich durchgeknetet, das deutsche Organisationstalent tobt sich aus in einem Exzess der Zentralisierung, Erfassung, Vernetzung und Kontrollverdichtung, der seinesgleichen in der politischen Geschichte sucht. Über 200 Gesetze allein im ersten Herrschaftsjahr, ein beachtlicher Energieausstoss! In diesem Klima, unter aussergewöhnlichen Bedingungen also, scheint auch die Stunde einer anderen Soziologie zu schlagen. Hat denn der Umbruch von 1933 als Entwurf einer Voll-Gleichschaltung nicht riesige Ordnungsprobleme aufgeworfen?

Die Jenaer Runde wollte um jeden Preis Praxischancen ergattern. Sie pries darum nicht nur lauthals die Abschaffung der Res publica. Es galt den «Deutschen Soziologen» geradezu als historisches Glück, dass jedermann zum Spielball des Führers geworden war. Der Leipziger Kultursoziologe Hans Freyer, Wegweiser solch zeitgemässer Sozialwissenschaft und gleichzeitig zum Haupt der «Deutschen Gesellschaft für Soziologie» (DGS) bestellt, befürwortete die Personalisierung der Politik ausdrücklich: *«Ein Volk ohne Führer läuft gleichsam breit; höchstens dass es sich in Stunden der äussersten Gefahr zu einer heroischen Anstrengung aufrafft. Nur durch das konkrete Dasein des Führers wird auf die Dauer dieses breite, stumme, vielgliedrige Wesen zu politischem Volk integriert.»* Die solchermassen ideologisch-verkürzte Soziologie verbot sich jede Analyse der herrschenden Verhältnisse und ihrer Herrenmenschenallüren. Das Fach

wollte in den Worten Freyers «praktisch» sein, indem es die erhoffte «Volkwerdung» (Freyer) unterstützte. Gleichwohl fand dieses Angebot nicht das erhoffte Wohlgefallen, und als ob Freyer das geahnt habe, ist er auf dem Treffen in Jena gar nicht erst erschienen, er liess im weiteren auch die DGS einschlafen. Die neuen Herren signalisierten Desinteresse an soziologischer Rechtfertigung, ihnen war solche Volksmythologie viel zu abstrakt, sie hatten viel bodenständigere Herrschaftssorgen. Das Regime definierte den Geschichtsverlauf ohnehin selbst, von Fall zu Fall mit Gewalt. Es brauchte somit überhaupt keine eigenständige Sozialreflexion, wie Freyer noch hoffte, seine Visionen einer wirklichen Gemeinschaft zu pflegen. Darin bestand die folgenschwere Blickverzerrung der damaligen Intelligenzmehrheit: Man hoffte auf einen politischen Erlöser aus den deutschen Beschwernissen, malte sich diesen weltfern in den schönsten Farben aus und unterliess es, beizeiten Idee und Wirklichkeit anzugleichen. Auch willfährige Leute wie Hans Freyer sahen sich bald an den Rand des wissenschaftlichen Geschehens gedrängt, die erhoffte «Stunde der Soziologie» (Eschmann) erwies sich als Ende ihrer freien Betätigung, das Fach fand nur noch Verwendung als Sozialtechnologie.

René König ging es 1969 aber nicht nur um die Borniertheiten der Fachgeschichte, wenn er Hans Freyer angriff, obschon in seinem Buch über die «Soziologie in Deutschland» (München 1987) das ideologische Versagen so vieler Hochschullehrer gegenüber dem Nationalsozialismus noch einmal in das Zentrum der Aufmerksamkeit rückte. König sprach damals vor allem den *Neuanfang* nach dem braunen Desaster an. Er hatte jenen «Bürgerkrieg in der Soziologie» im Auge, der laut Gunther Ipsen bald nach Kriegsende zwischen «Reichssoziologen» und Remigranten — König selbst hatte 1937 das Exil gewählt — in der westdeutschen Soziologie ausbrach. Zu klären war die Frage, wie man mit der Vergangenheit des Faches, aber auch mit der deutschen Fehlentwicklung im allgemeinen umzugehen hatte. Dazu wäre ein Wissensgebiet wie die Soziologie, die angeblich «kein Ausweichen vor den brennenden Fragen der Zeit» (Freyer) duldete, als Werkzeug der Gegenwartsanalyse besonders aufgerufen gewesen. In den Augen der Exulanten hatten sich die Soziologen im Reich nach der «Machtergreifung» jämmerlich angepasst. Um so schlimmer, dass diese es nach 1945 keineswegs für nötig hielten, ihren Sündenfall aufzuarbeiten, nun, da sie wieder frei reden konnten. Auch Hans Freyer bildete darin keine Ausnahme, obschon gerade seine Elogen auf Mythos und Führerschaft der Klärung bedurft hätten.

Dennoch wurde König dem Gesamtwerk Freyers nicht gerecht. Überdies unterliess er es, dessen Entgleisungen vor dem Hintergrund der allgemeinen Anfälligkeit des deutschen Bildungsbürgertums für die politische Romantik — ja auch für die Gegenaufklärung — zu sehen, etwa als

Folge einer grossen Empfindsamkeit der hiesigen Ideengeschichte für die Zumutungen der Moderne. Georg Lukács hat in seiner «Zerstörung der Vernunft» (1954) fast die gesamte jüngere Geistesgeschichte Deutschlands der übertriebenen Rührseligkeit bezichtigt. Mit Adornos Bemerkungen über Lukács aus den «Noten zur Literatur» wäre auch Freyer in Schutz zu nehmen. Denn — so Adorno — in jenen irrationalistischen Strömungen, denen sich auch Freyer verpflichtet wusste, *«sträubte sich der Gedanke . . . doch auch gegen ebenjene Verdinglichung von Dasein und Denken»,* die dem Individuum den Atem zu nehmen droht.

Ideentradition

«Wir denken uns, dass in jedem Dickicht und auf jedem Pflaster alles, was wesentlich am Menschen ist, auch zum Ausdruck kommt, und dass insbesonderheit dies beides: das Gemeinschaftsgefühl der blutgleichen Herde und die herrschaftliche Spannung zwischen Untertan und Überwinder von Urzeiten her rege ist, wo zwei oder drei zusammen sind in irgendeines Gottes Namen.»

Das klingt nach einem angestaubten Lehrbuch der Sozialbiologie, trotz der archaischen Sprache vielleicht auch nach post-histoire, die der «Verkopfung» (Mewes) der Neuzeit entkommen möchte, zurück an die klaren Quellen einfacher Tatbestände und starker Gefühle. Immerhin spricht hier mit Hans Freyer ein Vordenker der deutschen Kulturkritik. Obwohl seit den Tagen Hegels in einen sozialkritischen und einen eher konservativen Ideenstrang geteilt, blieben sich Links- wie Rechts-Hegelianer einig in der Entschiedenheit, über ihre Gegenwart zu Gericht zu sitzen. Der Leipziger Kultursoziologe Hans Freyer zählte seit den zwanziger Jahren zu den einflussreichen Stimmen in diesem Themenkreis. Freilich steht er für eine besondere Variante der Zivilisationskritik, die auch in seiner kulturphilosophischen Schrift «Prometheus» von 1923 anklingt, aus dem das obige Lob von Gemeinschaft und Herrschaft stammt. Alle frühen Arbeiten Freyers kreisen dabei um Gegenstand und Aussage seiner ersten selbständigen Publikation über die «Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens», die 1918 unter dem Titel «Antäus» in Jena herauskam: Deren Einwände gegen die Werthaltungen ihrer Zeit waren als romantischer Wegweiser für die Jugendbewegung gedacht, der Freyer sich verbunden fühlte. Diese mehr politischen Schriften wurden von Eugen Diederichs verlegt, einem der Förderer der politischen Jugendkultur. Demgegenüber erschienen Freyers eher wissenschaftlichen Arbeiten bei Teubner, zum Beispiel seine einflussreiche «Theorie des objektiven Geistes» (1923), die Freyer seinerzeit in Deutschland als einen Autor bekanntmachte, der nicht

nur den Prozess der Verfestigung von epochalen Kulturinhalten zu beschreiben vermochte, sondern der zugleich auch den Zwang zur Kulturschöpfung, den die Moderne ausübt, als wertstiftend begriff. Aus dieser an Nietzsche gemahnenden Spannung von Vergehen, Sein und Werden bezieht Freyer seine Denkimpulse, und zwar mit einer Auslegungs-Schärfe, die — bei aller inhaltlichen Fragwürdigkeit — an Tiefgang ihresgleichen sucht.

In der Auslegung von Freyer bestehen zwischen den Kulturschöpfungen der Vergangenheit und den Verwicklungen der Gegenwart «unterirdische Verbindungslinien», schon deswegen, weil letztere durchaus als Folge vorheriger Lösungen verstanden werden können, die mehr Schwierigkeiten aufgeworfen als erledigt haben. Derartige Verbindungslinien lassen sich aber auch im Werk von Freyer selbst ausmachen! Zwischen seinem schon durch das andere Verlagshaus ausgewiesenen wissenschaftlichen Werk und dem Strom seiner eher populären Veröffentlichungen zu politischen oder auch sozial-ethischen Alltagsfragen gibt es ein enges Austauschverhältnis. Sogar der häufig bemängelte, gleichwohl aber eigentümlich reizvolle, geradezu dithyrambische Stil seiner Schriften vermittelt zwischen den verschiedenen Ebenen seiner Aussagen. Durch das Werk von Freyer zieht sich ein gestalterischer Impuls, der jenem Grundgefühl des Epochenwandels in der deutschen Jugendbewegung zu verdanken ist. Dieser Aufbruch selbst war ja — als Generationenkonflikt — Ausdruck elementaren Unbehagens: Das Alte wirkte abgewirtschaftet, aber gab es Alternativen? Inhaltlich befassen sich Freyers Schriften genau mit dieser Zerreissprobe von Nicht-Mehr und Noch-Nicht, die auch Ernst Bloch behandelt.

Auf dem Boden des jugendbewegten Naturverständnisses und eines bündischen Gemeinschaftsgefühls sucht er Antworten auf Fragen des nonkonformistischen Zeitgeistes, der voller Unsicherheit gegenüber liebgewonnenen Traditionen zwischen Verweigerung, Lebensekel und der Furcht verharrt, am Ende doch von der Welt der Erwachsenen vereinnahmt zu werden. Als Fürsprecher des Engagements hat Freyer die Hingabe an einen sinnvollen Fortschritt gepredigt. Die seinerzeit modische Grundkategorie des «ungeteilten Lebens» scheint in seiner Auslegung ihre vitalistische Unschärfe zu verlieren, weil Freyer sie durch ihre Bindung an das gesellschaftliche Geschehen «den Wolken persönlich-romantischer Ideale» entreisst. Es fragt sich allerdings, ob sein Aufruf zur bündischen Einordnung mit seiner Gegenwarts-Analyse zu vereinen war. Oder anders: Welcher Zeitströmung soll man sich jeweils anvertrauen, welche ist die modernste? Welche die gedeihlichste? Eines jedenfalls scheint für Freyer unabweisbar gewesen zu sein, dass nämlich die Zeiten der Beschaulichkeit für die Intelligenz endgültig vorbei waren, angesichts der aufgerührten Zeiten sowie der spätestens mit dem Weltkrieg ersichtlichen Flüchtigkeit

Die Ideologisierung des Denkens in den zwanziger Jahren ist am Ende so weit getrieben, dass die Ideologien austauschbar werden. Im Jahre 1929 erscheint Siegfried Landshuts «Kritik der Soziologie» und 1930 Hans Freyers «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft». Beide führen sie den Marxschen Ansatz der Gesellschaftskritik radikal durch, ebenso den Übergang von der Hegelschen Idealdialektik zur klassenkämpferischen Realdialektik von Marx. Beide kämpfen sie gleichermassen gegen die Tradition des Rationalismus (und damit gegen Max Weber). Der einzige Unterschied zwischen beiden liegt darin, dass für Landshut die Menschenrechte ein unabdingbares Postulat sind, während sie für Freyer, wie es in der «Revolution von Rechts» mit so erfreulicher Klarheit heisst, sich auflösen «in halben Zugeständnissen und fadenscheinigen Theorien von Arbeitsgemeinschaft und wirtschaftlicher Demokratie». Für ihn und alle seinesgleichen sind die Ideen von 1789 und von 1918 nur «sogenannte Demokratie», die in dem anderen erwähnten Buche in einem völkisch-staatlichen Nationalismus aufgehoben wird. Genau wie die sozialistische Revolution von einer analytischen Idee zu einer puren Angelegenheit politischer Pragmatik wurde, geschieht es auch hier. Am Ende steht die politische Aktion. Deutlich heisst es bei Freyer: «Wahres Wollen fundiert wahre Erkenntnis» (. . .) Marxisten und Revolutionäre von Rechts sind sich heute einig in der resignativen Kulturkritik, die bei ihnen den revolutionären Aufschwung wie die Analytik ersetzt hat (. . .) Diese resignative Kulturkritik geht keinen Schritt über das Gewesene hinaus, weshalb in gewisser Weise die zwanziger Jahre heute noch lebendig sind wie ehedem und eine Teil der unbewältigten Vergangenheit Deutschlands darstellen.»

Aus: René König, Soziologie in Deutschland, Hanser Verlag München 1987.

überkommener Werte, mithin der Überständigkeit liebgewonnener Illusionen des Besitz- und Bildungsbürgertums. Keiner konnte mehr beiseite stehen, die Veränderungen betrafen jeden, auch gegen seinen Willen. Offen blieb freilich, ob die Eliten die Erfordernisse des Wandels erkannten und anerkannten. Bereits in seiner aufschlussreichen Habilitation über «Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts» hatte Freyer 1921 daher gemahnt, dass man *«seine Zeit nicht aus ihrer Not rettet, indem man gebildet formuliert, was anständigen Menschen wünschbar erscheint. Solcher Radikalismus in Goldschnitt ist nicht nur praktisch fruchtlos, sondern auch gedanklich keine endgültige Lösung».*

Bindungslust

Hans Freyer, der 1925 in Leipzig einen der ersten deutschen Lehrstühle für Soziologie einnahm, rief keineswegs zu individuellem Aktivismus auf. Er selbst hielt sich sein ganzes Leben hindurch parteipolitisch eher zurück und verstand seine Rolle als Interpret gesellschaftlicher Prozesse. Diese lassen sich freilich recht gegensätzlich deuten. Für Freyer verraten sie eine Zeitenwende, die es zu verstehen gilt, um politisch richtig zu handeln. Mit Blick auf den industriellen Wandel entwickelte Freyer einen struktursozio-

logischen Theorieansatz, der das Wertsystem des deutschen Idealismus in der von Wilhelm Dilthey fortgeschriebenen Fassung zu überwinden sucht, der er sich gleichwohl verpflichtet fühlt. Angesichts der entfesselten Industrieära scheint ihm deren subjekt-philosophischer Hintergrund nicht länger angemessen zu sein. Damit stand er nicht allein; auch der Marxismus, dem Freyer unbefangen Anregungen entnommen hat, verabschiedete die Individualität im Namen höherer Befindlichkeiten. Und auch die zeitgenössische Politik der Rechten argumentierte im Geiste einer seit Ende des 18. Jahrhunderts pathetisch eingeforderten Gegenrenaissance.

Bei Freyer liegen die Dinge aber verwickelter. Das lässt sich seiner 1930 unter dem Titel «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft» veröffentlichten Fachkritik entnehmen, selbst wenn im Rahmen dieser akademischen Arbeit die politischen Töne eher verhalten geblieben sind. Freyer warf der bisherigen Soziologie als «Logoswissenschaft» vor, sie hätte inzwischen sowohl ihren Gegenwartsbezug als auch die Historizität ihres gesellschaftlichen Untersuchungsgegenstandes aus den Augen verloren. In Wahrheit wäre die Soziologie selbst ein Ausdruck sozialer Prozesse, und nur durch die Erkenntnis ihrer Einbettung in die Jeweiligkeit bliebe sie fähig, der Epoche als «Wirklichkeitswissenschaft» zu dienen. Soziologische Einsicht bedeutete für Freyer existentielle Selbsterkenntnis der gesellschaftlichen Einheiten, denen auch die Sozialforscher durch eine Willensbeziehung angehören. Diese Gebilde seien aber von denen des «objektiven Geistes» dadurch zu unterscheiden, dass sie nicht «abgesetzt», sondern «in Fluss sind» und nur in einem «System des Nacheinander» auch verstanden werden können. Freyer erinnerte daran, dass die Sozialwelt *«ein über sich hinausstrebendes Ganzes»* darstelle. Diese Dynamik aber, so heisst es einmal, *«bedeutet, auf seine Substanz reduziert, reales Wollen realer Menschengruppen in realen Situationen»*. Eine derartige Einschätzung bedingt, dass die soziologische Erkenntnis vom sozialen Zugehörigkeitsgefühl des Wissenschaftlers abhängt und eben nicht von seiner Unvoreingenommenheit im Sinne jener seit Max Weber vom Fach verlangten Wertferne. Denn jeder Strukturbegriff einer Gesellschaftsordnung setzt voraus, dass eine bestimmte Absicht, «diese Sozialstruktur künftig umzubilden, ihr diese oder jene Entwicklungsrichtung zu geben, *als geschichtlich gültig* gesetzt oder anerkannt werde». Will sagen, ebenso wie eine «Notwendigkeit der Entscheidung für eine bestimmte Willenslinie in bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung» unabweislich bestehe, so schaffe auch nur «wahres Wollen wahre Erkenntnis».

Wer ängstlich abwägt, sagt gar nichts, hat Fontane geschrieben. Diesen Vorwurf kann man Freyer nicht machen, dessen Theorie aus Einsicht in die Wandelszwänge für das Handeln votiert, um die Dinge beeinflussen zu können. Es fragt sich nur, wohin?

Mit seinem Plädoyer für unverbrauchte Willensziele übernahm Freyer keineswegs die vorherrschende Gegenwartskritik, wie sie damals etwa bei Carl Schmitt zu finden war, der in den aufgewühlten Zeitläuften nurmehr auf den starken Staat setzen mochte. Demgegenüber blieb Freyer gelassen, sein Ansatz gleicht eher den Vorstellungen von Ernst Jünger, der einer neuen Abenteuerlichkeit das Wort redete. Mit Nietzsche wollte man lieber an Vulkanen siedeln, alles andere sei so eintönig. Freyer griff bei seiner Zustandskritik ebenso wie bei der Bestimmung kommender Gegebenheiten im wesentlichen auf jugendbewegte Motive zurück, also auf das, was die Franzosen als «deutschen Wagnerianismus» bezeichnen: Stichworte wie Vermassung, Intellektualisierung, Bürokratisierung, Verstädterung oder Isolierung beförderten Wunschbilder nach Ganzheit, Gemeinschaft, Gefühlssättigung und Hingabe. Auf der Suche nach der idealen Sozialform bot sich mittels der Kategorie des «Bundes» das Führertum an, das Freyer überdies auch aus dem Charisma-Modell der deutschen Religionssoziologie kannte. Die Ablehnung von trockenem Verwaltungsdenken schürte politische Visionen, die Traditionelles neu anmischten: In einem Vaterland ohne Parteien sollten sich nach einem gemeinschaftlichen Bauplan alle Schichten auflösen.

«Ruf zur Tat»

Aus diesem Ziel leitete sich der «Ruf zur Tat» ab, mit allen Mitteln solcher Formung der Volksgemeinschaft zu dienen. Unter der Hand und keineswegs im Sinne der ursprünglichen Jugendbewegung, in der die Spannung von Person und Gemeinschaft erhalten blieb, deutete Freyer die Freiheit des einzelnen nun um. Sein politischer Ansatz wurde in einer Vielzahl von Programmschriften niedergelegt, genannt seien hier nur Titel wie «Revolution von rechts» aus dem Jahr 1931 oder seine Lobpreisung von «Herrschaft und Planung» als den Zentralbegriffen der politischen Ethik, die 1933 erschien. In Übereinstimmung mit einer willigen Öffnung gegenüber der «völkischen Bewegung», die zu Ende der zwanziger Jahre an den Universitäten zu beobachten war, hob Freyer die bündische Idee der «Selbstentfaltung» auf. Alles Individuelle löste sich in einer chiliastischen Verwirklichung des deutschen Volkstums durch einen Führer auf. Mit seiner These vom «werdenden Volk» verabschiedete sich Freyer aus jeder Wirklichkeits-Wissenschaftlichkeit und sprang kopfüber in die rechte Utopie. Nicht nur bei ihm ersetzte die Volkskategorie die Sozialanalyse, darüberhinaus überantwortete er auch alle Träume der Jugendbewegung von Selbstbestimmung dem zwar willensintensiven, aber doch ausgesprochen anti-individuellen und geistesfeindlichen sowie vor allem regelungs-fanati-

schen Nationalsozialismus. Wie sehr Freyer in diesen Jahren jener «Partei der Dummen» verfiel, wie John Stuart Mill einst die Gegenaufklärer bezeichnete, das verdeutlicht eine Schrift über die Ethik des politischen Volkes, die er 1935 unter dem Titel «Pallas Athene» herausbrachte. Der ganze Fortschrittsglaube sei zur Karikatur seiner selbst geworden, heisst es dort abschliessend, wohingegen der Nihilismus frei nach «Nur durch das Nichts hindurch geht der Weg zum Anfang!» mit der «Machtergreifung» recht behalten habe.

Entfremdung

In ihrer bedeutenden Studie über den Totalitarismus aus dem Jahr 1951 hat Hannah Arendt immerhin aufgewiesen, dass die *«geistige und künstlerische Elite», «die sich in so betrübend grosser Zahl . . . habe verleiten lassen»,* de facto doch ohne Einfluss auf die Politik des Tausendjährigen Reiches geblieben sei. Damit sollen beileibe nicht all jene Bekenntnisse zum «braunen Jakobinismus» (Ottwalt) verharmlost werden, die 1933 zu verzeichnen waren. Sie reichten von Verleugnung und Überanpassung bis zu irrationalen Versuchen einer Flucht der Intellektuellen aus der Intelligenz und verraten einiges über die Neurosen dieses Standes. *«Ein Intellektueller, der sich an die Herrenkaste heranmacht»,* so Heinrich Mann schon 1910, *«begeht Verrat am Geist».* Folglich haben die Schöpfer von zwielichtigem Gedankengut durchaus auch die Verantwortung für ihr Werk zu tragen, denn es gibt keine unschuldigen Theorien. An der Wiege und am Sarg jeder Idee, so liesse sich mit Bertolt Brecht sagen, sitzt stets die Praxis. Mit der Anklage solcher Geistesfrüchte allein freilich ist man dem Verständnis, warum sie geschrieben wurden, kaum nähergerückt. Dass kluge Köpfe wie Freyer derart mythoman werden konnten, vermag vielleicht eine soziologische Bestandsaufnahme jener Jahre zu klären.

Vergleichbare Studien sind schon in der Weimarer Republik vorgelegt worden. So analysierte Hellmuth Plessner 1924 unter dem Titel «Grenzen der Gemeinschaft» den damaligen Ideenradikalismus, lobte freilich «Freyers Objektivismus» noch ausdrücklich. Fünf Jahre später führte der Frankfurter Sozialwissenschaftler Karl Mannheim mit seiner Schrift «Ideologie und Utopie» den Nachweis der Sozialgebundenheit des Wissens überhaupt.

Doch schon bei der Eingrenzung einer Bezugsgruppe besteht Uneinigkeit. Was Intellektuelle sind, darüber lässt sich trefflich streiten. Als Utopisten, Künstler, Wissenschaftler, Fachleute oder auch Politiker suchten sie Einfluss auf ihre Epoche zu gewinnen, mit der sie gleichzeitig oft auch — anders als ihre weniger feinnervigen Mitbürger — besondere Mühe hatten.

Im Rückblick erweisen sich mithin typische Rollenschwierigkeiten der Geistesarbeit. Bewahrten die «Kopflanger» (Brecht) ihre durch geschulte Wahrnehmungs- und Verarbeitungskapazität erzeugte Skepsis, so wurden sie zu den Entfremdeten par excellence. Ihre Dienste werden zwar immer dringender gebraucht, selten jedoch gebührend anerkannt.

Mit der Ausbreitung einer städtischen Profankultur bildeten sich Marktbedingungen für jederlei Denkprodukte heraus. Eine neue Sozialschicht entstand, die davon lebte, die Bedürfnisse und Stimmungen des Alltags zu artikulieren. Gleichzeitig stieg die Nachfrage nach Sinn ununterbrochen, denn durch den Zerfall überkommener Normen wurden ständig Um- oder Neuinterpretationen der Lebenswelt fällig. Während aber Leistungen der Intelligenz als Wissenschaft, Expertise, Information, Orientierung oder ähnliches mehr mit Hochachtung bedacht wurden, verdächtigte man die mäkelnden Zaungäste am «Projekt Moderne» wegen ihrer distanzierten Denkungsart der Arroganz. Keineswegs erst, seit Napoleon sich über die von ihm als «idéologues» beschimpften — und entsprechend verfolgten — Intellektuellen ereiferte, war das Verhältnis von Macht und Geist gereizt. Seither verstand sich «der Intellektuelle» als kritische Potenz, der um seiner Einsichtsfähigkeit willen Rollendistanz zu den Weltläuften wahren wollte.

Sonderbewusstsein

«Es gibt in der Soziologie einen deutschen Typus des Denkens und eine deutsche Linie der Entwicklung», heisst es zeitgenössisch eingefärbt in einem Artikel von Hans Freyer aus dem Jahr 1936, *«eine deutsche Problemstellung und eine deutsche Systembildung».* Er hatte immerhin schon früher auf Sonderwege der deutschen Bildungsgeschichte aufmerksam gemacht. Unter Verweis auf die Wirkungsgeschichte Hegels konnte Freyer zeigen, dass nur in Deutschland die Soziologie als Geschichtsphilosophie entstand, eben weil sie nicht als Weltverwaltung eingesetzt wurde. Das machte ihre Schwäche, ihre Neigung zur Metaphysik und zum weltfernen Radikalismus aus. Hieraus ergab sich aber auch ihre Trennschärfe, weil solche Distanz es erlaubte, die bürgerliche Gesellschaft ohne vorschnelle Parteilichkeit als soziale Konstellation zu betrachten, deren Problemlagen von wechselnden Bedingungsfaktoren abhängig waren. Damit blieb das Sozialdenken offen für Alternativen. Es richtete sich nicht als nationalökonomische Rechtfertigungslehre ein, konnte es angesichts seiner politischen Randstellung auch gar nicht. Vielmehr pendelte es zwischen Überanpassung und völliger Machtablehnung hin und her und unterschied sich darin gründlich vom soziologischen Denken im westlichen Milieu. Der

politische Preis dafür war fast zu hoch, die Anfälligkeit des hiesigen Geistes für den politischen Dilettantismus ist immer erschreckend gewesen. Das naive Einstimmen in die «Ideen von 1914» ist ebenso beispiellos wie der Flirt freudig erregter Akademiker mit der braunen Gegenaufklärung schon in den zwanziger Jahren. Zugleich aber findet sich östlich des Rheins im deutschsprachigen Mitteleuropa spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts eine vieldimensionale Durchleuchtung der Fabrikepoche. Und diese Analyse hat der Gegenwart durch ihr Festhalten am menschlichen Mass überhaupt erst so etwas wie eine Zukunftswarnung vorzubuchstabieren vermocht. Warum suchte aber das gedankliche Paroli periodisch die «Unübersichtlichkeit», um mit Habermas zu reden, statt Aufklärung und Reformen? Das scheint auch ein hausgemachtes Übel zu sein.

Kulturpessimismus

Wenn mithin die deutsche Geschichte in der Industrieära gleichermassen als intellektuelle Epochenkritik wie als Epochenkritik an den Intellektuellen aufzuarbeiten ist, dann deutet das auch auf Versuchungen der Randständigkeit hin, denen sich diese Gruppe ausgesetzt sah. So war man besonders anfällig für alle Zugehörigkeitsduseleien etwa einer «Kuhstallwärme der Gemeinschaft», wie sich der Soziologe Theodor Geiger ausdrückte. Ausserdem ist ja sprichwörtlich, dass diejenigen, die sich vom Kopfzerbrechen ernähren, nicht immer mit beiden Beinen auf dem Boden der Tatsachen stehen. Kaum verwunderlich, denn im Sinne jenes Ausspruches von Nietzsche, wonach *«wir nur durch Illusionen leben»,* sind diejenigen Personen, die allein auf intellektuelle Weltwahrnehmungen setzen, solchem Illusionismus auch besonders ausgeliefert, ist er doch ihr Lebenselexier.

Im Verlauf der neuzeitlichen Entzauberung der Welt, wie Max Weber den Wandel nannte, also auch in Verfolg der Säkularisierung *und* Entfremdung durch die Sachzwänge der Umwelt, wächst der Bedarf an Gefühlswerten, besteht ein Heisshunger nach Sinn, der aber nicht mehr der Tradition zu entnehmen ist, sondern dem Neuen abgelauscht werden muss. Wer anders kommt für diese Suche in Frage als die Intellektuellen? Sie stehen mithin vor der heiklen Aufgabe, die Moderne als Fortschritt verteidigen und doch zugleich bedenken zu müssen, dass sie eine Gefahr darstellt, weil sie zu einem allgemeinen Verlust von Erfahrung, Natürlichkeit, Gefühl oder auch Sinnfälligkeit führt, wobei niemand mehr weiss, worauf alles hinauslaufen soll.

Damit aber ist ein altes Thema der Kulturkritik angeschnitten, und diese selbst entspricht als philosophische Spielart einer spezifisch deutschen Denkhaltung. Da die geistigen Schichten hierzulande durch besondere Hemmnisse, etwa durch die Kleinstaaterei, jahrhundertelang von der Zustandsverantwortung ausgeschlossen waren, blieb ihnen im Gegensatz zur Intelligenz in der westlichen Zivilisation jede (soll man sagen) Bonhomie eher fremd. Ihnen fiel aber auch nicht die Aufgabe zu, Übereinstimmung zu fördern, sie konnten, um Beachtung zu finden, nur Einwände erheben. Vornehmlich hierzulande wurden philosophisch gefärbte Auswege aus der seit der Romantik geäusserten Rationalisierungsfurcht gesucht. Auch Hans Freyer entwarf Lösungswege, noch in seinen nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenen Schriften. So veröffentlichte er 1948 eine umfängliche «Weltgeschichte Europas», der es darum zu tun war, tatsächlich so etwas wie eine «Europäität» aufzuspüren, die mehr wäre als die Addition der Nationalgefühle auf dem Alten Kontinent. Vor allem aber gab Freyer 1955 mit der Schilderung des Aufkommens von «sekundären Systemen» in seiner «Theorie des gegenwärtigen Zeitalters» einem Deutungsmodell der Moderne eine zeitgemässe Form, das die Industrialisierung als *den* kritischen Entwicklungssprung der Menschheit ansah. Hat sich seither doch «zwischen den Menschen und die eigentlichen Zwecke seines Lebens ein riesenhafter und selbstherrlicher Komplex von Mitteln mit eigener Wachstumstendenz eingeschoben», so dass sich die Frage stellt, *«ob ein solcher Apparat überhaupt noch beherrschbar ist»*? Das war kein fortschrittsfeindlicher Kulturpessimismus, wenn Freyer nachdrücklich auf die zunehmende Verlassenheit des Menschen als Folge seiner Verdrängung aus gewachsenen Räumen, Bindungen, Gewohnheiten und Selbstbildern hinwies. Hier geriet vielmehr der *Kulturschmerz* an der Moderne zur Kostenbeschreibung, um dadurch vielleicht den Schutz von Mensch und Natur anzuregen und dem Ärgsten zu begegnen. Wenn man so will, haben in unseren Tagen erst die «Grünen» sich daran gemacht, solche Bestandeswahrung, wie Freyer sie forderte, auch politisch ernst zu nehmen.

[1] Vgl. neben Freyer-Studien u.a. von W. Goldschmidt / W.H. Hund (1983), H. Linde (1981), J.Z. Muller (1987), W.v. Treeck (1985), E. Uener (1981) auch die Neueditionen Freyerscher Schriften: «Preussentum und Aufklärung und andere Studien zu Ethik und Politik», Weinheim 1986; «Machiavelli», Weinheim 1986; «Herrschaft und Planung, Aufsätze zur politischen Soziologie», Weinheim 1987.