

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Revolutionäre Subjektivität. Max Weber und die Frage der ethischen Rechtfertigung von Gewalt

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/2031545> since 2024-11-22T10:42:29Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



Revolutionäre Subjektivität. Max Weber und die Frage der ethischen Rechtfertigung von Gewalt

Camilla Emmenegger

Angenommen: 12. Juli 2021 / Online publiziert: 3. August 2021
© Der/die Autor(en) 2021

Zusammenfassung Obwohl Max Weber keine systematischen Betrachtungen über gesellschaftliche revolutionäre Umbrüche hinterlassen hat, zeigte er ein starkes Interesse an den revolutionären Ereignissen, deren Zeitzeuge er wurde, und den daran beteiligten Akteuren. Der Beitrag geht Webers Auseinandersetzung mit den ethisch-revolutionären Haltungen und Handlungen von vier seiner Zeitgenossen nach, mit denen er zum Teil in persönlichem Kontakt stand: Robert Michels, Ernst Frick, Ernst Toller und Karl Liebknecht. Insbesondere in seinen brieflichen, aber auch in einer Reihe von öffentlichen Äußerungen zu diesen Personen reflektiert Weber die unterschiedlichen Kombinationen von ethischem Radikalismus und Gewaltsamkeit und deren (In)Kohärenzen. Obwohl sie eine bessere Welt schaffen wollen, verstricken sich die revolutionären Akteure seiner Einschätzung nach zwangsläufig in die Aporien und Dilemmata der von ihnen vertretenen Extrempositionen einer Gesinnungsethik einerseits und einer Erfolgsethik andererseits. Nicht zuletzt diese Auseinandersetzung führt Weber schließlich in seinem berühmten Vortrag *Politik als Beruf* zur eigenen, vermittelnden Position der Verantwortungsethik, in der er das Verhältnis von Ethik, Politik und Gewalt neu ausbuchstabiert.

Schlüsselwörter Revolutionäre Subjektivität · Ethischer Radikalismus · Politik · Gewaltsamkeit · Gesinnungsethik · Erfolgsethik

Camilla Emmenegger (✉)
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Firenze,
via delle Pandette 32, 50127 Florenz, Italien
E-Mail: camilla.emmenegger@unifi.it

Revolutionary Subjectivity. Max Weber and the question of the ethical justification of violence

Abstract Even though Max Weber left no systematic reflection on the question of revolutions, he still showed a strong interest in the revolutionary events he witnessed and the actors involved in them. This article retraces Weber's perspective on the ethical-revolutionary attitudes and actions of four of his contemporaries, with some of whom he was in personal contact: Robert Michels, Ernst Frick, Ernst Toller, and Karl Liebknecht. Particularly in his letters, but also in a number of public statements about these individuals, Weber reflects on the different combinations of ethical radicalism and violence as well as their (in)consistencies. While striving to create a better world, for Weber, the revolutionary actors inevitably become trapped in the aporias and dilemmas of the extreme positions they represent, with an ethics of conviction on the one hand and an ethics of success on the other. It is not least these considerations that finally lead Weber to formulate his own mediating position of an ethics of responsibility in his famous lecture *Politics as a Vocation*, in which he redefines the relationship between ethics, politics and violence.

Keywords Revolutionary subjectivity · Ethical radicalism · Politics · Violence · Ethics of conviction · Ethics of success

La subjectivité révolutionnaire. Max Weber et la question de la justification éthique de la violence

Résumé Bien que Max Weber n'ait livré aucune analyse systématique des bouleversements sociaux révolutionnaires, il manifestait un fort intérêt pour les événements révolutionnaires dont il fut témoin et pour les acteurs qui y prirent part. Cet article retrace ses réflexions sur les attitudes et les actions éthico-révolutionnaires de quatre de ses contemporains avec lesquels il était en partie lié personnellement: Robert Michels, Ernst Frick, Ernst Toller et Karl Liebknecht. Notamment dans ses lettres mais aussi dans une série de déclarations publiques à leur sujet, Weber se livre à des réflexions sur les différentes combinaisons du radicalisme éthique et de la violence ainsi que sur leurs (in-)cohérences. Bien qu'ils veuillent créer un monde meilleur, les acteurs révolutionnaires s'empêchent selon lui inévitablement dans les apories et les dilemmes des positions extrêmes d'une éthique de la conviction qu'ils défendent, d'une part, et d'une éthique du succès, d'autre part. Ces réflexions conduisent finalement Weber à formuler sa propre position médiane, l'éthique de la responsabilité, dans son célèbre discours *Le métier et la vocation d'homme politique* dans lequel il redéfinit le rapport entre éthique, politique et violence.

Mots-clés Subjectivité révolutionnaire · Radicalisme éthique · Politique · Violence · Éthique de conviction · Éthique du succès

1 Einleitung

Mit dem Erscheinen des letzten Bandes wurde 2020 die Max Weber-Gesamtausgabe erfolgreich abgeschlossen. Dank dieser beeindruckenden wissenschaftlichen und redaktionellen Arbeit ist es nunmehr möglich, über die zumeist studierten und diskutierten bekannten Schriften von Max Weber hinaus auch einige bislang eher verborgene Aspekte und Themen seines Werkes näher zu beleuchten, die das Wissen über Weber weiter zu bereichern und zu vertiefen vermögen. Insbesondere Webers Briefe, in denen sich biographische Erfahrungen, intellektuelle Überlegungen und persönliche Beobachtungen mischen, bieten uns einen umfassenden Einblick in seine Arbeits- und Reflexionsprozesse und den stark dialogischen Charakter seines Denkens. In diesen Briefen werden persönliche Beziehungen, fachliche Interessen, umstrittene Themen und subjektive Haltungen in einer Offenheit artikuliert, wie sie anderswo nicht zu finden ist (Lepsius 2016; Treiber 2014).

Der nachfolgende Beitrag konzentriert sich auf einen Aspekt, der sich in besonderer Weise aus dem Weber'schen Epistolarium ergibt: auf das Interesse, das Weber an einigen revolutionären Bewegungen und Revolutionären seiner Zeit zeigte. Zwar findet bei Weber der Begriff der Revolution bzw. der politischen Revolution keine umfangreiche systematische Behandlung. Aber allein schon seine ausführliche Auseinandersetzung mit der russischen Revolution von 1905 bezeugt sein ausgeprägtes Interesse an dem Thema (Weber 1989a; Hanke 2014). Überdies belegen zwei Hinweise in der unvollendeten „Soziologie“ von *Wirtschaft und Gesellschaft* auf ein geplantes bzw. nicht überliefertes Kapitel über die „Theorie der Umwälzungen“ bzw. die „Theorie des Umsturzes“ (Weber 2013, S. 532), dass Weber nicht nur an den stabilen Formen der Herrschaft und ihrer jeweiligen Legitimierung interessiert war, sondern auch an Revolutionen und Usurpationsprozessen (Bendix 1969, S. 557; Collins 2001). Dieses Interesse wurde natürlich durch die aktuellen Ereignisse befeuert, deren Zeuge er war: Neben den Ereignissen in Russland von 1905 nahm Weber auch Anteil an der bolschewistischen Revolution von 1917 (Chazel 1995; Dahlmann 2014). Die Revolution in Deutschland von 1918/19 erlebte er hautnah mit.

Bei einer genaueren Lektüre seiner Schriften und Briefe zeigt sich, dass sich dieses Interesse nicht nur auf das Phänomen der Revolution erstreckte, sondern gerade auch auf die Figuren der Revolutionäre selbst, das heißt, auf die verschiedenen Akteure, die eine Revolution anstreben bzw. ins Werk setzen: auf ihre Überzeugungen und inneren Antriebe, die sie zu diesem Handeln motivieren. Dass Weber in seiner Soziologie der subjektiven Seite des Handelns und den Formen der Subjektivität eine große Bedeutung beigemessen hat, ist bekannt: Seine Soziologie zielt darauf, den subjektiv gemeinten Sinn des Handelns, d.h. seine jeweilige Bedeutung für den oder die Handelnden selbst zu verstehen. Nur durch eine Mitberücksichtigung der subjektiven Perspektive der Akteure sind die individuellen Handlungsweisen und deren Institutionalisierungsformen hinreichend zu erfassen und zu erklären (Rosenberg 2013). Auch die Behandlung des Themas der politischen Revolution vermag demnach an soziologischer Tiefenschärfe zu gewinnen, wenn man die Frage nach den jeweiligen Weltbildern und Lebensführungen der Revolutionäre stellt.

Webers Reflexionen über revolutionäre Figuren scheinen auf den ersten Blick sporadisch und marginal zu sein. Sie wurzeln jedoch in der allgemeineren Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Subjektivität, die zur Welt auf Distanz geht, sie nicht akzeptiert, wie sie ist, und sich ihr nicht einfach anpasst. Das aber ist ein zentrales Thema in Webers Untersuchungen zu den Welt- und Erlösungsreligionen. Insbesondere seine religionssoziologischen Texte sind voll von Verweisen und Anspielungen auf Figuren, die aus unterschiedlichen Gründen und in unterschiedlichen sozialen und historischen Kontexten mit der existierenden weltlichen Ordnung brechen, sie ablehnen oder sogar aktiv anfechten: von den Propheten des alten Judentums über buddhistische Mönche und Neuengland-Puritaner bis hin zu den Libertins der Schwabinger Bohème. Bei ihnen handelt es sich um äußerst heterogene Figuren, die jedoch eine analoge Spannung zur Welt teilen, eine spezifische Haltung, die Weber als verbindendes Merkmal der Erlösungsreligionen ausmacht: eine „Tendenz zur Weltverneinung und damit zur Weltentwertung in der Theorie und zur Weltablehnung in der Praxis“ (Schluchter 1988, S. 68).¹

Diese Haltung nimmt meist eine ethische Form an, insofern der Welt eine Norm, ein Prinzip entgegengesetzt wird, an dem sich das eigene Handeln systematisch auszurichten hat. Je größer die Spannung zur Welt, desto größer auch der ethische Radikalismus der Normauslegung mit Blick auf die jeweils vertretenen „höheren“ Werte: das kann bis zur Ablehnung eines jeden Kompromisses mit den weltlichen Gewalten führen, zwecks Wahrung der Reinheit der eigenen Gesinnung. Das erklärt zugleich, warum nicht jede ethisch begründete Weltablehnung auch eine revolutionäre Haltung hervorbringt; oft fördert sie eine Abwendung und Loslösung von der Welt, eine Gleichgültigkeit oder Verachtung gegenüber dem weltlichen Geschehen und den Versuch, eine Vermischung mit der unreinen Welt zu vermeiden. Viele religiöse Virtuosen sind diesem Weg gefolgt, wie Weber dargelegt hat.

In einigen Fällen wird aber auch die Anwendung von Gewalt als eine Möglichkeit erkannt und anerkannt, der Weltablehnung eine Form zu geben: entweder als ein Mittel, um ein Mehr an Gerechtigkeit auf Erden zu erreichen und die Kluft zwischen dem, was ist, und dem, was sein sollte, zu vermindern, oder als ein konsequenter Ausdruck für die eigene Loslösung von der Welt, als Bezeugung des eigenen ethischen Prinzips gegenüber der Welt. Das sind die Fälle, in denen eine „revolutionäre Subjektivität“ entstehen kann: eine Subjektivität, die ihren eigenen ethischen Radikalismus auf gewaltsame Weise zum Ausdruck bringt, die in der Gewaltausübung den legitimen Ausweg aus der Irrationalität dieser Welt sieht.

Der nachfolgende Artikel geht am Beispiel von Webers Auseinandersetzung mit einigen revolutionären Figuren seiner Zeit, wie er sie in einer Reihe von Briefen bis hin zum Vortrag *Politik als Beruf* führt, der Frage nach, wie er die subjektiven Motive ihres revolutionären Handelns und das Verhältnis von Ethik, Gewaltsamkeit

¹ Diese für einige Weltreligionen typische religiöse Haltung erwächst aus einem ethischen Sinnbedürfnis, d.h. aus dem subjektiven Bedürfnis zu glauben, dass das Böse in dieser Welt einen Sinn hat (Theodizee-Problematik) und es eine Entsprechung zwischen Verdienst und Glück gibt (Breuer 2001). Obwohl die Kategorie der Weltablehnung von Weber im Rahmen seiner Religionssoziologie ausgearbeitet wurde, kann unter ihr allgemeiner eine ethisch begründete Haltung der Opposition gegen die Welt und ihre Zustände und Ungerechtigkeiten verstanden werden, wie man sie u.a. auch bei radikalen sozialen Bewegungen findet (Pettenkofer 2008).

und Politik rekonstruiert und bewertet. Perspektivisch ließen sich so Bausteine für eine soziologische Reflexion revolutionärer Subjektivität gewinnen. Zunächst einmal ist aber interessant, welchen Stellenwert die hier vorgestellten Überlegungen in Webers eigenem Denken einnehmen. In diesen Texten findet sich eine Reflexion zu verschiedenen Formen der ethischen Rechtfertigung von Gewalthandlungen, die dazu herangezogen werden kann, die bekannte Weber'sche Unterscheidung zwischen Gesinnungsethik und Erfolgsethik² zu überdenken und zu vertiefen.

Die Gesinnungsethik bemisst eine Handlung nur auf der Grundlage des Wertes, der sie leitet bzw. dem sich das Subjekt verschrieben hat, und zwar ohne Rücksicht auf die Folgen, die diese Handlung in der Welt hervorrufen kann. Diese Ethik gehorcht dem Motto: *fiat iustitia, pereat mundus*. Es zählt die absolute, unbedingte Bejahung eines Wertes, die reine Gesinnung; mögliche schädliche Konsequenzen sind in Kauf zu nehmen und haben den Handelnden nicht zu kümmern. Dem folgt z. B. die absolute Ethik der christlichen Liebe, verkörpert durch Christus, den heiligen Franziskus oder Tolstoi.

Die Erfolgsethik dagegen bewertet das Handeln nach den Wirkungen in Richtung auf ein angestrebtes Ziel bzw. Ergebnis. Jedes gewählte Mittel erscheint recht, das einen Erfolg bei der Erreichung des Zieles oder zumindest eine Annäherung daran verspricht. Sie schreibt keine absoluten Werte und Normen vor, da sie die irreduzible Irrationalität der Welt anerkennt und sich der möglichen Kluft zwischen der Absicht des Handelns und seinen Wirkungen und Folgen bewusst ist – also der Tatsache, wie Weber in *Politik als Beruf* schreibt, dass es nicht wahr ist, dass „aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne“ (Weber 1992a, S. 241 f.).

Wie Wolfgang Schluchter gezeigt hat, zieht sich die Reflexion über die Entgegensetzung von Gesinnungsethik und Erfolgsethik mit Modifikationen und Anpassungen ihrer jeweiligen Bedeutungsnuancen durch Webers gesamtes Werk (Schluchter 1988, S. 173 ff.).³ Im Folgenden werden einige Abschnitte dieses Reflexionsweges untersucht, in denen die Behandlung dieser zwei Ethiken von Weber mit dem Thema der Gewalt und den Aktionen linker bzw. sozialistischer Revolutionäre verknüpft werden.

Im Mittelpunkt stehen vier Zeitgenossen Webers, die auf theoretische und/oder praktische Weise anarchistischen, pazifistischen, sozialistischen oder kommunistischen Bewegungen nahestanden oder in ihnen sogar eine führende Rolle spielten.

² In der Literatur wird häufig nur auf die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik abgehoben, die Weber in dieser kanonisch gewordenen Gegenüberstellung erst in *Politik als Beruf* entfaltet. In früheren Schriften und vor allen in seinen Briefen stellt er aber, wie zu zeigen sein wird, der Gesinnungsethik die Erfolgsethik gegenüber, weshalb hier diesem Ausdruck der Vorzug gegeben wird. Auf die später von ihm vollzogene Umstellung auf den Begriff der Verantwortungsethik und ihre Gründe wird zurückzukommen sein.

³ Der von Weber in *Politik als Beruf* statt „Erfolgsethik“ verwendete Ausdruck „Verantwortungsethik“ stellt ein *hapax legomenon* dar: Der Begriff erscheint nur in der endgültigen, für den Druck bestimmten Fassung (Weber 1992a, S. 139 ff.). Im von Weber verwendeten argumentativen Kontext erfährt er zudem eine Bedeutungsverschiebung: Eine verantwortungsethische Handlung ist nicht mehr eine Handlung, deren Wert allein anhand ihrer Eignung bemessen wird, das gewünschte Ergebnis zu erzielen, sondern eine Handlungsweise, die auf absehbare, aber auch nichtintendierte Folgen achtet, die sich also für die womöglich weitreichenden Wirkungen, die sie in der Welt hervorbringt, (mit)verantwortlich fühlt und ggf. zur Selbstkorrektur fähig ist.

Diese Bewegungen arbeiteten auf eine grundsätzliche Umwälzung der bestehenden autoritären Staats- und kapitalistischen Gesellschaftsordnung hin, weshalb in ihnen die Frage der Anwendung von Gewalt zur Durchsetzung ihrer politischen Ziele eine zentrale Rolle spielte. Bei diesen Personen handelt es sich um Robert Michels, Ernst Frick, Ernst Toller und Karl Liebknecht. Robert Michels, Webers akademischer Kollege und für einige Jahre ein enger Freund, sympathisierte zeitweise mit dem revolutionären Syndikalismus. Mit ihm streitet Weber in einigen Briefen über die ethische Rechtfertigung von Streiks als Gewaltmittel der syndikalistischen Bewegung und skizziert dabei den Idealtypus des gesinnungsethischen Revolutionärs. Ernst Frick, ein Anarchist und Geliebter von Frieda Gross, entsagt nach einer Gefängnisstrafe der gewaltsamen Aktion und findet in der Liebe die ihm gemäße Ausdrucksform seiner Weltablehnung. Ernst Toller, den Weber auf den Lauensteiner Kulturtagungen kennenlernte und der als Student nach Heidelberg kam, ist ein überzeugter Pazifist und „Gefühlssozialist“, der Tolstois Ethik der Gewaltlosigkeit nahe steht, aber später als einer der Protagonisten der Münchner Räterevolution von 1918/19 ganz existenziell mit der Gewaltfrage konfrontiert wird. Karl Liebknecht war eine der Führungsfiguren der spartakistischen Linken in der Novemberrevolution 1918. Weber kannte ihn nicht persönlich, brachte aber ihm gegenüber wiederholt auch öffentlich seine politische Verachtung zum Ausdruck. In ihm scheint er den Typus des „erfolgsethischen“ Revolutionärs zu sehen, der ohne jedes Verantwortungsgefühl für die Lage Deutschlands nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg die Gunst der revolutionären Stunde für die Errichtung einer Räterediktatur nutzen wollte.

Webers Auseinandersetzung mit diesen vier Figuren, ihren subjektiven Beweggründen, ideellen und politischen Überzeugungen und ethischen Dilemmata, können quasi das Rohmaterial für die Entwicklung einer soziologischen Reflexion über revolutionäre Subjektivität darstellen. Aus den Überlegungen Webers zu den verschiedenen Figuren von Revolutionären ließe sich eine „werturteilsfreie“ Soziologie praktischer Wertungen und ethischer Stellungnahmen mit Blick auf das Verhältnis von Politik und Gewalt gewinnen. Da die Soziologie als Wissenschaft nicht dazu berufen ist, normative Anleitungen oder Vorgaben zu den letzten Stellungnahmen zu geben, weil diese nicht aus empirischen Sachverhalten abgeleitet werden können, kann sie nur in Bezug auf einen Zugewinn an „Klarheit“ nützlich sein (Weber 1992b, S. 103): beim Zurückverfolgen der „einander entgegengesetzten Meinungen“ bis zu den letzten „Wertaxiomen“, die ihnen zugrunde liegen, bei der „Deduktion der „Konsequenzen““ von bestimmten wertenden Stellungnahmen sowie bei der empirischen Feststellung ihrer „faktischen Folgen“ im Falle ihrer „praktische[n] Durchführung“ (Weber 2018, S. 473). Darauf bezieht sich auch Webers Begriff der Kohärenz, der in einigen seiner Überlegungen zu den Positionen der Revolutionäre auftaucht: Er zielt nicht darauf ab anzugeben, welche Position letztlich einzunehmen bzw. welche die „richtige“ oder die „falsche“ ist. Vielmehr dient er der Nachverfolgung der inneren logischen und normativen Konsequenzen einer Handlung, die einer bestimmten wertenden Stellungnahme folgt, und der schonungslosen Freilegung von ethischen Inkonssequenzen, Selbstwidersprüchen und Selbsttäuschungen, denen dabei Menschen, auch revolutionäre Menschen, erliegen können.

2 Robert Michels und die gesinnungsethische Revolution

Der deutsch-italienische Soziologe und Politikwissenschaftler Robert Michels ist berühmt für seine Studien über politische Parteien und v.a. als bedeutender Elitentheoretiker bekannt. Politisch stand Michels zunächst der deutschen Sozialdemokratie nahe, wandte sich aber ab 1907, dem Jahr, in dem er nach Turin gezogen war, dem revolutionären Syndikalismus zu. Mit dem Aufkommen des Faschismus in Italien wurde er dann ein Anhänger Mussolinis. Ab 1905 beginnt Michels, mit dem *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* zusammenzuarbeiten, dessen Mitherausgeber Weber war. Zugleich ist die Zusammenarbeit, das zeigt der reiche Briefwechsel, Ausgangspunkt eines intellektuellen Austauschs und einer Freundschaft, die Michels' Turiner Jahre übersteht und erst mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs unterbrochen wird (Mommsen 1981, S. 102).

Nach der bekannten Formulierung von Wolfgang J. Mommsen (1981) ist das Verhältnis zwischen Max Weber und Robert Michels ein „asymmetrisches Verhältnis“, in dem Ersterer, verschwenderisch mit Kritik und Ratschlägen, für Letzteren die Rolle des „kritischen Mentors“ (Röhrich 1972, S. 38) spielt – oft in einem Ton, der irgendwo zwischen Predigt und Spott liegt. Ihre Beziehung baute auf gemeinsamen thematischen Interessen auf, wobei das bekannteste Thema zweifellos die Veränderung der Parteiform und insbesondere der deutschen Sozialdemokratie, ihrer fortschreitenden Bürokratisierung und Verwandlung in eine „Maschinenpartei“ ist (Michels 1906; Weber 1990, S. 423; Mommsen 1987, S. 124 ff.; Tuccari 1993, S. 272 ff.). Ein weniger bekanntes, aber nicht weniger wichtiges Thema, über das die beiden sich auseinandersetzten, ist der revolutionäre Syndikalismus.

Als heterodoxe Strömung des Sozialismus wurde der revolutionäre Syndikalismus in Frankreich als Mischung von Anarchismus und Marxismus geboren und von Georges Sorel theoretisch systematisiert. Der Syndikalismus erkennt in der Gewerkschaft (statt der Partei) den authentischen Vertreter der proletarischen Klasse und folgt einer Vorstellung des Klassenkampfes, die den Generalstreik als privilegierte Kampfform versteht: Danach ist der Streik nicht in erster Linie ein Instrument in gewerkschaftlichen Verhandlungen, sondern der Schlüssel zur proletarischen Revolution.

Dem revolutionären Syndikalismus sind eine Reihe von Webers Briefen aus den Jahren 1908 und 1909 gewidmet, während denen sich Michels in Turin aufhielt.⁴ Auch wenn Michels nicht eindeutig als revolutionärer Syndikalist zu identifizieren ist, steht er in diesen Jahren der Bewegung eindeutig nahe: Er teilt ihre Ansichten und Interessen, knüpft zahlreiche Beziehungen zu italienischen und französischen Aktivisten und verfasst zahlreiche Artikel in syndikalistischen Zeitschriften (Tuccari 1993, S. 79 f.; Volpi 2018, S. 13 ff.).

Ungeachtet der tatsächlichen Nähe von Michels zum Syndikalismus ist jedoch die Figur des „Syndikalisten“ Michels interessant, wie sie sich aus der Korrespondenz mit Weber ergibt. Michels wird nämlich zur Zielscheibe einer Reihe von Einwänden

⁴ Leider liegen nur die Briefe von Weber an Michels vor, die sich im Besitz des Archivio Roberto Michels in der Fondazione Luigi Einaudi (ARMFE) in Turin befinden, während die Briefe von Letzterem nicht überliefert sind.

Webers, die zwar direkt an ihn gerichtet sind, die aber gleichzeitig dazu beitragen, eine hypothetische Figur – einen Typus – zu zeichnen, anhand derer sich die Positionen des „echten“ Michels kritisch überprüfen lassen. Weber geht es darum, den Sinn einer solchen subjektiven Perspektive zu rekonstruieren und sie auf ihre innere Stimmigkeit – ihre Kohärenz – zu untersuchen. Er nimmt eine „Reduktion des syndikalistischen Standpunkts auf seine möglichst rationale und innerlich konsequente Form“ (Weber 2018, S. 479) vor.

Seine Position zum revolutionären Syndikalismus entwickelt Weber mit Blick auf eine Polarität, die am deutlichsten in einem bekannten Brief vom 4. August 1908 zum Ausdruck kommt:

Es giebt zwei Möglichkeiten. Entweder: 1) „mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Tolstoj, *oder* der zu Ende gedachte Syndikalismus, der *gar nichts* als der Satz „das Endziel ist mir nichts, die *Bewegung* Alles“ ins *Revolutionär-Ethische, Persönliche* übersetzt ist, aber freilich auch von *Ihnen* nicht zu Ende gedacht wird!) – *oder*: 2) Cultur- (d.h. *objektive*, in *technischen* u.s.w. „Errungenschaften“ sich äußernde Cultur-) *Bejahung* unter *Anpassung* an die soziologischen Bedingungen *aller* „Technik“, sei sie ökonomische, politische oder was immer sonst [...]. (Weber 1990, S. 615 f.)

Die Unterscheidung, die Weber hier trifft, lässt sich auf den Gegensatz Weltablehnung/Weltanpassung bringen. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die wie Christus sagen, „mein Reich ist nicht von dieser Welt“: ein Ausdruck, der bei Weber für die Stellungnahme derer steht, die sich auf ein weltfremdes, der Welt entgegengesetztes Handlungsprinzip berufen. Als prototypische Exponenten dieser Position führt Weber Tolstoj und den Syndikalismus an, den er hier mit einem berühmten Satz von Eduard Bernstein, dem Theoretiker des sozialdemokratischen Revisionismus, verknüpft. Auf der anderen Seite stehen für Weber dagegen diejenigen, die „ja“ zur Welt sagen, die ihre kulturellen und technischen Errungenschaften, ihre materielle und zivilisatorische Entwicklung akzeptieren und sich ihren Mechanismen und Institutionen anpassen.

Die Alternative ist als kategorische formuliert: entweder, *oder*.⁵ Kein Kompromiss wird in Aussicht gestellt, keine Position, die zwischen den beiden Forderungen vermitteln könnte – die Welt ist *konsequent* abzulehnen, oder man lässt sich auf sie ein. Genauer noch: kein kohärenter Mittelweg scheint möglich, weil die unvollkommene Welt ständig unreine, inkohärente Positionen hervorbringt – Weber wirft Michels also vor, dass er unfähig sei, den revolutionären Syndikalismus und dessen Implikationen wirklich „zu Ende zu denken“.

Im Fall 2) ist – so schreibt Weber weiter – „alles Gerede von ‚Revolution‘ Farce, jeder Gedanke, durch *irgend* ein *noch* so ‚sozialistisches‘ Gesellschaftssystem, durch *noch* so ausgetüftelte Formen der ‚Demokratie‘ die ‚Herrschaft des Menschen über den Menschen‘ zu *beseitigen*, eine *Utopie*“. Wer die Welt und ihre Eroberungen annimmt, muss den fiktionalen Charakter des revolutionären Ziels einer sozialistisch befriedeten und herrschaftsfreien Gesellschaft erkennen: „wer als ‚moderner Mensch‘ [...] leben will, [...] der *verzichtet* auf alle jene Ideale“ (ebd., S. 616). Die

⁵ Eine ähnliche Gegenüberstellung findet sich auch in Weber 1984a.

kämpferische Natur des gesellschaftlichen Lebens ist für Weber eine unumstößliche Tatsache; die Aufhebung der Herrschaft des Menschen über den Menschen ist, realistisch und im Lichte der tatsächlichen Verhältnisse betrachtet, nichts als eine Utopie.

Gleichzeitig gibt Weber zu verstehen, dass man nur im Fall 1) wirklich von einer konsequent revolutionären Haltung sprechen kann. In diesem Sinne stellt Weber Christus, Tolstoi und den „zu Ende gedachten“ revolutionären Syndikalismus beispielhaft nebeneinander. Was diese drei Figuren gemeinsam haben, ist ihre radikale Haltung: eine gesinnungsethische Lebensführung, die sich an einem ideal gedachten Wert orientiert, unintendierte Konsequenzen ignoriert und das Handeln nicht dem Erreichen eines Ergebnisses unterordnet. Was sie dagegen unterscheidet, ist ihre Einstellung zur Gewalt: totale Ablehnung im Fall von Christus und Tolstoi, Akzeptanz im Fall des Syndikalismus, insofern der (General-)Streik eine besondere Form von Gewalt darstellt, die auf den Umsturz der Verhältnisse zielt. Das führt Weber zu dem interessanten Problem einer sich gewaltsam manifestierenden Weltablehnung, das er am Beispiel des Syndikalismus diskutiert.

Webers Argumentation in dieser Passage lässt sich so verstehen, dass Gewalt sich allenfalls dann mit einer grundsätzlichen ethischen Weltablehnung in Einklang bringen ließe, wenn sie gerade *nicht* auf die Veränderung der Welt, sondern bloß darauf zielt, die eigene Gesinnung zu bezeugen. Alles andere hieße, sich auf die Welt einzulassen und mit dem Prinzipialismus der Weltabgewandtheit auch die hochfliegenden revolutionären Illusionen aufzugeben. Das ist, was Weber damit meint, den Syndikalismus „zu Ende zu denken“. Indem er Bernstein zitiert – „Für mich ist das Endziel nichts, die Bewegung ist alles“ – und ein paar Zeilen später vom „Revolutionarismus *um seiner selbst willen, ohne jedes ‚Ziel‘*“, ja ohne die *Denkbarkeit* eines ‚Ziels‘“ spricht, geht Weber dem Gedanken nach, dass es einer *konsequenten* syndikalistischen Perspektive gerade nicht um ihre (mehr oder weniger weltverändernden) Konsequenzen gehen kann. Stattdessen tritt die tatsächliche Erreichung des „Endziels“ – der Triumph des Sozialismus – in den Hintergrund, bis an den Punkt, an dem es – jedenfalls aus der Perspektive des Außenstehenden Weber – darum gar nicht mehr geht.

Aus dem Briefwechsel zwischen Weber und Michels geht hervor, wie Weber seine eigenen Überlegungen in der Auseinandersetzung mit der Perspektive seines Freundes entwickelt, artikuliert und vertieft. Im Frühjahr 1909 bietet ein von Michels veröffentlichter Artikel über ethische Grundsätze des Streikverhaltens einer Gruppe von Arbeitern⁶ den Anlass, die frühere Diskussion wieder aufzunehmen. In einem Brief vom Februar 1909 kommentiert Weber Michels Position auf harsche Weise:

Interessiert hat mich am meisten: die „Ethik“ des Streiks. Aber freilich habe ich stark den Kopf geschüttelt. Es kann Ihnen doch unmöglich entgehen,

⁶ Obwohl die Herausgeber der Gesamtausgabe angeben, dass sie „entsprechende Darlegungen in der veröffentlichten Fassung von Michels Artikeln“ nicht aufgespürt haben (Weber 1994, S. 60), hat eine sorgfältige Suche im Michels-Archiv (in der Fondazione Einaudi in Turin) einen Artikel zutage befördert, der tatsächlich die Argumente präsentiert, die Weber in dem betreffenden Brief Michels zuschreibt: 1905 auf Niederländisch und auf Italienisch veröffentlicht, wurde er 1907 unter dem Titel „Über die Gerechtigkeit des Streiks“ (Michels 1907) ins Deutsche übersetzt.

daß ein *recht* erheblicher Teil aller Streiks (so der verlorene Hamburger Hafestreik) nicht etwa nur die Gewerkschaften (das wäre Ihnen ja egal), sondern *jedes* Fortschreiten der Klassenbewegung um Jahre, ja Jahrzehnte *zurückwerfen*, genau *entgegengesetzt wirken*, als es demjenigen, der den *Werth* des Streiks an seiner Bedeutung für die Annäherung an die „Vergesellschaftung“ oder an die Einigung des Proletariats als Klasse oder an *was Sie wollen* von (provisorischen) sozialistischen „Zielen“ mißt, erwünscht sein muß. Es ist die bizarrste Behauptung, die man überhaupt aufstellen kann, angesichts *dieser* Erfahrungen zu sagen: *jeder* Streik *wirkt* in der vom Sozialismus postulierten *Richtung*, *ergo* ist *jeder* Streik „gerecht“. (Weber 1994, S. 60f.)

Nach Webers Meinung wirken die meisten Streiks dem Endziel des Sozialismus geradezu „entgegen“, indem sie einerseits Feindseligkeit in der öffentlichen Meinung erzeugen und so die Reaktion fördern, andererseits ihre fallweise Beilegung den Generalstreik zum Umsturz der Gesellschaft eher unwahrscheinlicher werden lässt. Aus diesem Grund müsste derjenige, der „den *Werth* des Streiks an seiner Bedeutung für die Annäherung an die ‚Vergesellschaftung‘ [...] mißt“, d.h. der den Wert des Mittels anhand seiner Eignung beurteilt, das erstrebte revolutionäre Ziel näher zu bringen, die Taktik des Streiks wegen ihrer offensichtlichen Vergeblichkeit und Unwirksamkeit aufgeben. Aber Weber sieht noch eine andere Möglichkeit – die einzig kohärente –, die Gerechtigkeit des Streiks zu bekräftigen. Sie besteht darin, ihn nicht aufgrund seiner Auswirkungen zu rechtfertigen, sondern aufgrund der Gesinnung, die die Handlung leitet: „Der *Syndikalist* M[ichels] durfte (und mußte) vielleicht sagen: die *Gesinnung*, die einen Streik bethätigt, *ist stets* die ‚rechte‘ Gesinnung“. Er sollte dann jedoch nicht die Frage nach seinen Auswirkungen und Folgen stellen. Genau das wirft Weber aber Michels als „Schwäche“ vor: „nach dem *Erfolg* zu schielen! Und dann die klaren Thatsachen zu vergewaltigen!“ (Weber 1994, S. 61)

Weber erläutert seine Position noch einmal in einem späteren Brief an Michels vom 12. Mai 1909 genauer. Hier führt Weber die Debatte um die Gerechtigkeit des Streiks schließlich in den begrifflichen Rahmen der Unterscheidung von Erfolgsethik und Gesinnungsethik zurück. Während die Erfolgsethik sage, „das *Mittel* ist ‚gerecht‘, *weil* der erhoffte *Erfolg* ‚gerecht‘ ist“, sei „der Syndikalismus entweder eine nichtige Schrulle intellektueller Romantiker [...] – oder: eine *Gesinnungs-Religion*, die auch *dann* zu Recht besteht, wenn es *nie* ein Zukunftsziel *gibt*, welches ‚erreicht‘ wird und wenn es auch wissenschaftlich *feststeht*, daß dazu keinerlei Chance ist“ (ebd., S. 125). Auf der einen Seite steht die Erfolgsethik, die das gewählte Mittel aufgrund des begehrten Ergebnisses rechtfertigt; auf der anderen die Gesinnungsethik, in der der Wert einer Handlung nicht aus der Einschätzung ihrer Folgen abgeleitet wird. Sie ist richtig, unabhängig von dem Ergebnis, das sie hervorbringt.

Der „zu Ende gedachte“ Syndikalismus würde also die gewaltsame Handlung (den Streik) nicht bloß als Mittel zum Zweck, sondern als Zeugnis eines Wertes verstehen: sie wäre richtig an sich, auch „wenn es *nie* ein Zukunftsziel *gibt*“. Die Utopie des Sozialismus – das Ende der Herrschaft des Menschen über den Menschen – kann demnach *konsequenterweise* vom Syndikalisten nur in einer gesinnungsethischen Perspektive verfolgt werden: nicht als ein Ziel, zu dem gewaltsames Handeln das

Mittel ist, sondern als ein Wert, den gewaltsames Handeln ausdrückt und bezeugt. Für Weber gilt: „the value as a purpose of action does not become an ‚end‘ in the proper sense of the word, because it requires immediate fulfillment, and the reflective act does not become a ‚means‘ for the future“ (Suzuki 2003, S. 207).

Jahre später schrieb Weber: „Der wirklich konsequente Syndikalist will ja *lediglich* eine bestimmte, ihm schlechthin wertvoll und heilig scheinende Gesinnung sowohl in sich selbst erhalten als, wenn möglich, in anderen wecken.“ (Weber 2018, S. 479) Insofern hat die Handlung des Syndikalisten, selbst wenn sie, gemessen an den Chancen des Erfolges, ineffektiv, kontraproduktiv und „quixotisch“ erscheinen mag, ihren eigenen Sinn, der ein ethischer ist: den Willen, mit Gewalt einen ethischen Wert *gegen* die Welt zu vertreten, weil sie das Reich der Herrschaft des Menschen über den Menschen ist. Der revolutionäre Syndikalist wird in Webers Denken so zum Typus des revolutionären Gesinnungsethikers, der sich keine Ziele setzt, die es zu erreichen gilt, sondern nur letzte Werte vertritt, die es zu bejahen, die es zu bezeugen gilt.

3 Ernst Frick und die Revolution der Liebe

Ernst Frick war ein Schweizer Anarchist und einige Jahre lang Redakteur der Zeitung *Der Weckruf*. 1909 begann er eine Liebesbeziehung mit Frieda Gross, einer Freundin Webers und der Frau von Otto Gross – dem exzentrischen Autor einer eigenen psychoanalytischen Theorie, der in der Schwabinger Bohème eine zentrale Rolle spielte. 1911 zogen Frieda und Frick nach Ascona, einem Tessiner Dorf am Westufer des Lago Maggiore. Im Jahr darauf wurde Frick wegen Terrorismus verhaftet. Es ging um die Explosion einer Bombe am 3. Juni 1907 in Zürich, die als Ablenkungsmanöver benutzt wurde, um einen russischen Anarchisten aus dem Gefängnis zu befreien. Fünf Jahre nach dem Ereignis zeigte ein Kollege von Frick beim *Weckruf* ihn an und belastete damit eine andere Anarchistin, die Fricks Alibi für diese Nacht geliefert hatte. Beide wurden verhaftet, und Frick wurde wegen Sprengstoffbesitzes zu einem Jahr Gefängnis verurteilt (siehe den editorischen Vorbericht in Weber 2003, S. 152f.).

Die Figur Ernst Frick ist in ihrer Beziehung zu Max Weber eng mit dem Dorf Ascona verbunden. Ab Ende des 19. Jahrhunderts wurde Ascona und insbesondere der angrenzende Monte Verità zum Siedlungsort einer Gemeinschaft, die mit einem alternativen Lebensstil experimentierte und eine Rückkehr zur Natur, Vegetarismus, Agrarkommunismus und Pazifismus predigte. Im Laufe der Jahre wurde der Berg zu einem Durchgangs- und Aufenthaltsort für die unterschiedlichsten Persönlichkeiten: Kropotkin, Malatesta, Bakunin, Mazzini, aber auch D.H. Lawrence, Hermann Hesse, Franz Kafka und viele andere besuchten den Monte Verità (Green 1986). Auch Weber verbrachte 1913 und 1914 einige Wochen zur Erholung in Ascona.

Als Weber 1913 in Ascona eintraf, saß Frick im Gefängnis. Er traf ihn 1914 persönlich und hatte, wie er an seine Frau schrieb, „interessante Gespräche“ (Weber 2003, S. 589f.). Aus den Briefen Webers an Marianne wird ersichtlich, worum es dabei ging: „Weber developed a strong interest in Frick’s fate and gave him his advice [...]. Conversations between the two men revolved around fundamental

ethical questions“ (Hanke 1999, S. 145). Wie Weber Marianne erklärte, litt Frick besonders darunter, dass seinetwegen Menschen, die ihm geholfen und sein Alibi verteidigt hatten, im Gefängnis gelandet waren (Weber 2003, S. 602 f.). Allerdings hätte „Aufrichtigkeit“ – so schreibt Weber mit Blick auf Fricks gescheiterte Taktik – „Andre unter Anklage gebracht, die dann verdächtig gewesen wären. Also blieb nur Unaufrichtigkeit. Daher diese Theorien, daß man ‚nicht das Gute thun solle‘, denn es führe nur zum bösen Erfolg. Im Gefängnis hat er offenbar mit beängstigender Monomanie grade darüber gegrübelt.“ (ebd., S. 603) Fricks Dilemma ist die ethische Irrationalität der Welt, die Tatsache, dass in der Welt das Gute nicht notwendigerweise aus der guten Absicht folgt und auch das eigene gut gemeinte Handeln böse Folgen haben kann. Weber findet in Frick, verdichtet und zugleich hautnah erlebt, das gleiche grundlegende ethische Dilemma, auf dem auch die „Entwicklung aller Religionen der Erde beruht“ (Weber 1992a, S. 241).

Von diesen ethischen Fragen geplagt, und vielleicht durch die Stimmung in Ascona beeinflusst, schwört Frick der revolutionären Gewalt ab und entdeckt stattdessen in der Liebe die angemessene Haltung zur Welt. Nach Weber sind jedoch in Fricks Gedanken zwei verschiedene Formen der Liebe miteinander vermischt, die religiöse und die erotische. Beiden Formen hat Weber wichtige Überlegungen gewidmet, auf die hier kurz eingegangen werden soll, um seine Position zu Frick zu verstehen.

Die religiöse Liebe ist zweifellos die von Weber genauer untersuchte: seine gesamte Religionssoziologie kann auch als eine Untersuchung der verschiedenen Formen aufgefasst werden, die das Gebot der Nächstenliebe im Rahmen religiöser Ethiken annimmt. In ihrer radikalsten und konsequentesten Erscheinungsform nimmt diese die Form des Liebesakosmismus an (Bellah 1999; Simonds, Pudsey 2006): einer Liebe, die keine Grenzen kennt, die keine Vorlieben gewährt und „jede Formung der Welt ablehnt“ (Schluchter 1988, S. 174).

Die Figur, die unter Webers Zeitgenossen den Liebesakosmismus am besten verkörpert, ist Tolstoi, der sich auf die Bergpredigt bezieht, ein Leben der Selbstverleugnung führt und strikte Gewaltlosigkeit predigt (Weber 2014, S. 756 ff.). Gerade Tolstoi ist zu dieser Zeit ein Bezugspunkt für viele Menschen in Deutschland, die den Kapitalismus und die bürgerliche Welt ablehnen und nach alternativen Lebens- und gesellschaftlichen Organisationsformen suchen (Hanke 1993). Auch in Ascona finden sich Spuren der Tolstoi'schen Ethik: Wie Edith Hanke schreibt, war „Ascona [...] a place where Leo Tolstoy [...] found an audience ready for his ideas“ (Hanke 1999, S. 144).

Aber neben der Figur Tolstois gibt es noch eine weitere Person, die die Szene in Ascona dominiert – den Vertreter der anderen Form der Liebe, der erotischen: den Psychiater Otto Gross, Friedas Ehemann. Gross entwickelte eine psychoanalytische Theorie, nach der die Verdrängung von Wünschen Traumata und Leiden verursacht. Die Therapie bestand für ihn insbesondere in der Befreiung der Sexualität, wobei sich individuelle Heilung und kollektive sexuelle Emanzipation vermischten (Whimster und Heuer 1998).

Durch seine Freundin Else Jaffé lernt Weber Otto Gross kennen, wenn auch nicht persönlich. Über sie schickt ihm der Psychiater ein Manuskript mit der Bitte, es im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* zu veröffentlichen. Aber wie ein Brief an Else zeigt, ist Webers Meinung zum Manuskript äußerst negativ.

Gross' Arbeit gehöre nicht in den Bereich der Wissenschaft, deren Aufgabe es sei, „Fachwissen“ zur Verfügung zu stellen, sondern in den Bereich der („schlechten“) Predigt, insofern sie „eine ‚Weltanschauung‘ praktischer Art“ darstelle, die auf der Basis eines falschen wissenschaftlichen Anspruchs „neue Werthe“ propagiere (Weber 1990, S. 393 ff.). Außerdem identifiziere Gross' Anschauung – indem sie die nervliche Gesundheit zum absoluten Wert erklärt – ethische Gebote mit dem, was man begehrt. Dadurch aber wird die Ethik zu einer Theorie des Wohlbefindens. Das jedoch ist für Weber keine Ethik – in seinen Augen gehören Gross' Ideen in den Bereich des Eudämonismus (Schluchter 1988, S. 192).

Das Verhältnis zwischen Ethik und Erotik und damit auch zwischen religiöser und sexueller Liebe wird später Gegenstand einer anders gelagerten Behandlung in der „Zwischenbetrachtung“ zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* in ihrer Fassung von 1915/1916 sein. Hier scheint das Erotische eine alternative Art der „innerweltlichen Erlösung“ zu bieten: die unmittelbare Erfahrung einer Wahrheit, die nicht rationalisiert oder kommuniziert werden kann (Weber 1989b, S. 507). Mit dem Bedeutungsverlust der Sphäre der Religion und dem parallelen Prozess der Entzauberung der Welt werden solche Sinnquellen in anderen Sphären wie der Kunst (Weiller 1994) oder der Erotik gesucht (Müller-Jentsch 2017). In diesem Sinne stellt die Erotik einen „Ersatz“ für die religiöse Ethik dar, da sie in der Lage ist – wenn auch auf andere Weise –, auf dasselbe Bedürfnis nach Sinn zu antworten (Erizi 2011). Webers Perspektive auf das Erotische hat sich also seit dem Brief von 1907 verändert: Nicht mehr bloß dem Eudämonismus zugeordnet, stellt das Erotische nun eine Lebenssphäre dar, die in gewisser Weise auf die Sinnfrage des spätmodernen Individuums zu antworten vermag (Bologh 1987).

In der Figur Ernst Fricks sieht Weber aber noch die beiden Gebiete der religiösen und der erotischen Liebe ziemlich unversöhnlich aufeinander treffen. Wie Weber 1913 in den Briefen an seine Frau schreibt, teilt Frick mit Frieda und Otto „den ‚religiösen Glauben‘ an eine künftige Gesellschaft, die frei von Eifersucht ist, eine Gesellschaft der wahren ‚freien‘ Liebe – innerlich frei“ (Weber 2003, S. 180f.). Fricks Ideal besteht aber nicht nur in sexueller Freiheit, sondern enthält auch starke ethische Forderungen, sodass die zwei Liebesformen, die erotische und die ethische, sich in seiner Perspektive vermischen: „Im Übrigen möchte er eben ‚Güte‘ und ‚Nächstenliebe‘ durch Akosmistik der *Erotik* zur ‚Vollendung‘ bringen, ich habe Frieda schon gesagt, warum das nicht geht und sie giebt zu, daß die eigentliche Konsequenz die Tolstoj'sche Askese ist, zu der er ja auch immer wieder hinneigt. Er wird wohl *da* enden, wenn er noch die Kraft dazu hat.“ (Weber 2003, S. 582)

Während Ethik und Erotik für Frick unauflöslich vereint sind bzw. sein sollen, sind sie für Weber zu diesem Zeitpunkt noch zwei Sphären des Lebens, die nicht nur verschieden und jeweils von ihren eigenen Dämonen beherrscht, sondern sogar einander entgegengesetzt sind. In diesem Sinne erklärt Edith Hanke: „Weber's warning to Frick finds an echo in *Science as Vocation*: find your demon. In the case of Ernst Frick, this means to choose between the ‚acosmicism of the erotic‘, or the acosmicism of the brotherliness and goodness, i.e. Tolstoy's ethics – and once the choice is made then live it out consistently“ (Hanke 1999, S. 154).

Die Theorie der freien Liebe von Otto Gross kann nicht ethischen Ansprüchen genügen und keine Antwort auf das Problem des Bösen in der Welt geben. Und

doch ist es gerade ein ethisches Dilemma – die ethische Irrationalität der Welt – das Frick plagt. Deswegen ist nach Weber der einzige mögliche konsequente Weg für Frick der Tolstoi'sche Weg. Tolstoi ist tatsächlich derjenige, der im Gegensatz zu Gross das Problem des ethisch Guten in der Welt benennt und versucht, kohärent danach zu handeln:

Frick hat *Tiefe*. Es fehlt ihm jetzt aber jegliche Ausdrucksfähigkeit auch für einfache Gedanken. Das Gefängnis hat so auf ihn gewirkt, daß er mit seinem Grübeln über die Bedeutung des „Guten“ nicht fertig wird. Daß der *Erfolg* guten Handelns so oft gänzlich irrational ist und üble Folgen eintreten, wo man „gut“ handelte, hat ihn irre gemacht daran, daß man überhaupt „gut“ handeln *solle*: Bewertung des sittlichen Handelns vom *Erfolg* aus, statt vom *eigenen* Werth! (Weber 2003, S. 595)

Das ethische *aut aut*, das Weber schon einige Jahre zuvor von Michels eingefordert hatte, kehrt zurück: Bewertung einer Handlung *entweder* nach dem Ergebnis (Erfolgsethik) *oder* nach ihrem eigenen Wert (Gesinnungsethik). Die erste Option führt zu einer Ethik, die mit der Welt Kompromisse eingeht. Sie zieht aus der Tatsache, dass es eine Kluft zwischen Absicht und Ergebnis geben kann, die Schlussfolgerung, trotzdem das bestmögliche Resultat anzustreben und die eigenen Prinzipien eher flexibel zu halten. Dagegen ziehen sich umgekehrt diejenigen, die wie Frick „die ethische Irrationalität der Welt“ nicht ertragen können, auf die Gesinnung zurück und stellen, um nur konsequent zu bleiben, die Frage der Konsequenzen hinten.

4 Ernst Toller und die chiliastische Revolution

Ernst Toller war ein linksozialistischer Schriftsteller und einer der Protagonisten der Münchner Räterepublik. Die harte Erfahrung des Ersten Weltkrieges hatte den wegen eines Nervenzusammenbruchs aus der Armee entlassenen Toller zu pazifistischen Thesen gedrängt. Toller war Mitglied der USPD und Vertreter eines heterodoxen Sozialismus, der die Bedeutung der geistigen und moralischen Erneuerung neben den Veränderungen der sozialen Bedingungen betonte und mit anarchistischen und pazifistischen Elementen vermischt war. Von ihren Kritikern wurde diese Position als „Gefühlssozialismus“ (Kautsky 1904–1905, S. 717) geschmäht und ihre Anhänger „Kaffeehausdichter“ (Werner 1920, S. 19) getauft.

Unter diesen Anhängern waren vor allem „vier Persönlichkeiten, Publizisten und Literaten, undogmatische Köpfe, keine Parteianhänger und keine Politiker im engeren Sinne des Wortes: Kurt Eisner, Gustav Landauer, Erich Mühsam und Ernst Toller“ (Hanke 1993, S. 130). Auch wenn sie sich ansonsten sehr voneinander unterschieden, teilen diese vier Persönlichkeiten einen gemeinsamen Bezug auf Tolstoische Ethik und den Versuch, Gewaltlosigkeit und Sozialismus, ethisch-spirituelle Erneuerung und radikale Veränderung der Gesellschaft zu verbinden. Aber sie teilen auch, als die Zeit reif war, den Entschluss, zur Tat zu schreiten, und beteiligen sich in unterschiedlicher Art und Weise an der Novemberrevolution in München 1918: einer Revolution, die von einer Gruppe pazifistischer Gesinnungsethiker angeführt wurde, die Tolstoi als ethische Grundlage für ihr Handeln heranzogen und die Errichtung

einer „Gemeinschaft freier Menschen“ anstreben, „die durch den Geist besteht“ (Toller 1978b, S. 36).

Obwohl die Figur Ernst Tollers weitgehend im Schatten der Weberforschung geblieben ist⁷, unterhält der junge Toller durchaus eine bedeutsame Beziehung zu Weber, den er eine Zeitlang bewunderte. Diese ähnelt in gewisser Weise der Beziehung zwischen Weber und Michels, sowohl hinsichtlich ihres „asymmetrischen“ Charakters, der durch das unterschiedliche Alter mitbedingt war, als auch wegen der Wiederaufnahme der Opposition zwischen dem ethischen Idealismus auf der einen Seite und dem politischen Realismus auf der anderen.

Nach dem Zeugnis von Marianne Weber fand die erste Begegnung von Weber und Toller im Oktober 1917 anlässlich der zweiten Kulturtagung statt, die der Verleger Eugen Diederichs auf Schloss Lauenstein organisierte (Marianne Weber 1984, S. 608). In den folgenden Jahren hielt sich Toller in Heidelberg auf und hatte so die Gelegenheit, die berühmten sonntäglichen Jours bei den Webers zu besuchen. Trotz der politischen Differenzen erkennt Weber die Reinheit der Gesinnung, die Authentizität des Idealismus, der den jungen Mann beseelt (siehe den Zeitungsbericht von Webers Zeugenaussage im Prozess gegen Toller, Weber 1988a); und er ermahnt ihn, einem schon bei Michels gesehenen Gedankengang folgend, seine eigenen Überzeugungen „zu Ende zu denken“ und entsprechend zu handeln. Das zeigen einige Zeilen aus Tollers Autobiographie, in denen er versucht, eine Bilanz der Niederlagen jener Jahre zu ziehen, indem er sich fragt: „Hatte Max Weber mit dem Wort recht, daß, wollten wir dem Übel nirgends mit Gewalt widerstehen, wir so leben müßten wie Franz von Assisi, daß es für die absolute Forderung nur einen absoluten Weg gäbe, den des Heiligen?“ (Toller 1978a, S. 222)

Die beste Spur in Webers Reflexionen zur Figur Tollers findet sich auf den letzten Seiten von *Politik als Beruf*. Weber hielt seinen berühmten Vortrag am 28. Januar 1919 in München – inmitten der revolutionären Ereignisse (Lepsius 1977). Die Münchner Republik war erst zwei Monate zuvor, im November 1918, gegründet worden; einen Monat nach Webers Vortrag, am 21. Februar 1919, wurde ihr Ministerpräsident Kurt Eisner ermordet. Die realen, tatsächlichen Gesprächspartner, die Weber im Moment des Vortrags im Kunstsaal der Münchner Buchhandlung Steinicke vor sich hat, sind die Revolutionäre von München. Belegt wird das durch einen Brief an Marianne Weber von Frithjof Noack, einem Mitglied der Freistudentischen Jugend, die die Konferenz organisierte. In diesem Brief rekonstruiert Noack – auf Mariannes Wunsch hin, wie Wolfgang Schluchter vermutet – die Ereignisse und Umstände rund um die beiden Konferenzen des Zyklus „Geistige Arbeit als Beruf“:

It was very important to Weber that among his listeners were members of the Freistudentische Bund and a group of young literary revolutionaries (Trummler, Roth and others) [...]. The second speech [Politics as a Vocation] was probably also addressed to Ernst Toller, whom Weber, in the company of Immanuel Birnbaum, sometimes visited in the Hotel Grünwald. (Schluchter 1979, S. 116)

Insbesondere im letzten Teil des Vortrags, wo Weber die Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Politik anspricht, findet man einige Gedankengänge, die sich auf

⁷ Zu den Ausnahmen siehe Adair-Totef 2007; Dahlmann 1987; Levy 1999; Hanke 1993, S. 156 ff.

Toller zu beziehen scheinen. Wiederum entsprechend den Thesen der „Zwischenbetrachtung“ werden nun die Politik und die religiöse Ethik (bzw. die Brüderlichkeitsethik des Evangeliums) gegenübergestellt, wobei Erstere sich der Gewalt als Mittel bedient, Letztere sie in absoluter Weise ablehnt. Konsequenz dieses neuerlichen *aut aut*: „Wer nach der Ethik des Evangeliums handeln will, der enthalte sich der Streiks – denn sie sind: Zwang – und gehe in die gelben Gewerkschaften. Er rede aber vor allen Dingen nicht von ‚Revolution‘.“ (Weber 1992a, S. 235) Der Hinweis Webers ist implizit, aber deutlich: „Mit der Bergpredigt [...] ist es eine ernstere Sache, als die glauben, die diese Gebote heute gern zitieren.“ (ebd., S. 234) Wer aber unter seinen Zeitgenossen bezieht sich auf die Ethik des Evangeliums, auf die Bergpredigt? Und noch vielmehr: Wer beruft sich darauf, um eine gewaltsame, revolutionäre Aktion ethisch zu begründen? Es sind Ernst Toller und seine sozialistischen Genossen in München, die versuchen, pazifistische Positionen, Bezüge auf die Tolstoi'sche Ethik und das Evangelium mit der von ihnen angestifteten Revolution in Einklang zu bringen.

An sie wendet sich Weber, indem er sie auffordert, die Inkohärenz einer Position zu erkennen, die das Gebot der Liebe und der Gewaltlosigkeit predigt und gleichzeitig zur Revolution aufruft; er fordert sie auf zuzugeben, dass sich die Legitimität der Revolution unmöglich aus Tolstois Positionen ableiten lässt. An sie gerichtet beharrt Weber auf der Unmöglichkeit, auf der Grundlage dieser Ethik zwischen gerechter Gewalt (Revolution, Bürgerkrieg) und ungerechter Gewalt (Krieg zwischen Nationen) zu unterscheiden: „Denn jene Ethik will doch wohl nicht lehren: daß gerade der Bürgerkrieg der einzig legitime Krieg sei. Der nach dem Evangelium handelnde Pazifist wird die Waffen ablehnen oder fortwerfen, wie es in Deutschland empfohlen wurde, als ethische Pflicht, um dem Krieg und damit: jedem Krieg, ein Ende zu machen.“ (ebd., S. 235)

Der Gedankengang, den Weber seinen Gesprächspartnern und insbesondere Toller vorschlägt, ist klar: *entweder* Ethik des Evangeliums *oder* Gewalt; entweder man bekennt sich zum Pazifismus und wirft dann die Waffen weg, oder man macht eine Revolution – aber dann unterscheidet man sich nicht grundlegend von anderen Machtpolitikern. Ein Beispiel hierfür seien „die bolschewistischen und spartakistischen Ideologen, [die] eben weil sie dieses Mittel der Politik anwenden, genau die *gleichen* Resultate herbeiführen wie irgendein militaristischer Diktator“ (ebd., S. 233). Es gibt an dieser Stelle keinen Mittelweg: Man kann die Anwendung von Gewalt nicht konsequent mit dem Verweis auf die Ethik des Evangeliums rechtfertigen, einer Ethik, die Gewaltlosigkeit in absoluter Weise predigt.

Ein ähnlicher Gedankengang findet sich in einem Brief an Kurt Goldstein im November 1918, in dem sich Weber auf „die reichlich unreifen, aber zum Teil ernstesten jungen Leute“ (Weber 2012, S. 300) bezieht und schreibt: „Daß gerade der Bürgerkrieg oder sonstige Vergewaltigung – wie jede Revolution mindestens, *aller*mindestens als ‚Mittel‘ zum Zweck sie anwendet – ‚heilig‘ sein soll, gerechte Kriegsnotwehr dagegen *nicht*[,] ist und bleibt mir schlechthin ein Rätsel.“ (ebd., S. 301) Wer wie „die bolschewistischen und spartakistischen Ideologen“ in der Politik zum Mittel der „*Gewaltsamkeit*“ greift, führt, wie Weber in *Politik als Beruf* schreibt, nur „genau die *gleichen* Resultate“ herbei „wie irgendein militaristischer Diktator“ (Weber 1992a, S. 233). Wer das nicht wahrhaben will, unterliegt einer

Selbsttäuschung oder will andere täuschen. „Auch die alten Christen wußten sehr genau, [...] daß, wer mit der Politik, das heißt: mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einläßt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt, und daß für sein Handeln es *nicht* wahr ist: daß aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil.“ (ebd., S. 241 f.) Gewalt ist das spezifische Mittel der Politik, und diejenigen, die es einsetzen, müssen sich aus Webers Sicht mit der „ethischen Irrationalität der Welt“ arrangieren. D.h. sie dürfen sich nicht nur auf ihre gute Absicht verlassen, sondern müssen die Umstände und Auswirkungen ihres Handelns berücksichtigen.

Die implizite Annahme von Webers Brief an Goldstein ist, dass es noch eine zweite Möglichkeit geben könnte, Gewalt zu rechtfertigen, nämlich indem sie *nicht* als Mittel zum Zweck gedacht wird. Diese Möglichkeit schreibt Weber, wie bereits gesehen, einem „zu Ende gedachten“ revolutionären Syndikalismus zu, der Gewalt nicht bloß als Mittel zum Zweck verstehen und als solcher mit einer absoluten Ethik übereinstimmen würde: in Form einer gesinnungsethischen Gewalt. Und tatsächlich folgt der explizite Bezug auf den revolutionären Syndikalismus einige Zeilen später in *Politik als Beruf*, und zwar als Exponent einer gesinnungsethischen Alternative zur christlichen Ethik (ebd., S. 237 f.).

Kurz darauf folgt ein weiterer Absatz, der sich wieder auf den Widerspruch zwischen Liebespredigt und revolutionärer Gewalt bezieht und eine weitere Beobachtung in dieser Hinsicht liefert: „In der Welt der Realitäten machen wir freilich stets erneut die Erfahrung, daß der Gesinnungsethiker plötzlich umschlägt in den chiliastischen Propheten, daß z.B. diejenigen, die soeben ‚Liebe gegen Gewalt‘ gepredigt haben, im nächsten Augenblick zur Gewalt aufrufen, – zur *letzten* Gewalt, die dann den Zustand der Vernichtung *aller* Gewaltsamkeit bringen würde“ (ebd., S. 240). Der Umschlag von der Ablehnung von Gewalt zur Ausübung von Gewalt ist genau das, was bei Toller passiert ist. Toller ist Pazifist und steht Tolstojs Liebesethik nahe, doch als die Revolution in München ausbricht, beschließt er, sich an ihr zu beteiligen, da er in ihr die Möglichkeit sieht, eine „Gemeinschaft freier Menschen, die durch den Geist besteht“ (Toller 1978b, S. 36), zu errichten.

Um die subjektive Bedeutung dieses Umschlags zu verstehen, lohnt es, dem Bezug auf die „chiliastischen Propheten“ nachzugehen. Weber erörtert dies in der „Zwischenbetrachtung“, wo er die revolutionären Folgen der religiösen Ethik, insbesondere in ihrer mystischen Variante, anspricht: „[...] beim Mystiker [vollzieht] sich der psychologisch stets mögliche Umschlag vom Gottbesitz zur Gottbesessenheit [...]. Dies ist sinnvoll dann möglich, wenn eschatologische Erwartungen eines unmittelbaren Anbruches des Weltalters der akosmistischen Brüderlichkeit aufflammen, wenn also der Glaube an die Ewigkeit der Spannung zwischen der Welt und dem irrationalen hinterweltlichen Reich der Erlösung ausfällt. [...] Alle Chiliastik bis zu der Täuferrevolution ruht irgendwie auf diesem Untergrund.“ (Weber 1989b, S. 499) Weber bezieht sich hier auf die Geschichte der Täufer von Münster: Die Täufer sind eine der radikalsten Bewegungen der protestantischen Reformation; sie predigen die Reinheit der Religionsgemeinschaft und lehnen Gewalt strikt ab. Wenn die Bewegung auf chiliastische Ideen trifft, nämlich auf die Überzeugung, dass das Jüngste Gericht unmittelbar bevorsteht, dann kehrt sich die Ablehnung der Gewalt in deren Legitimation als Gewalt gegen die Gottlosen um: 1534 eroberten die Anabap-

tisten die Stadt Münster, die sie als neues Jerusalem verstanden, wurden allerdings nach wenigen Monaten der Belagerung von der Armee des Bischofs brutal niedergemetzelt.

Der Umschlag von der vehementen Ablehnung zur Ausübung von Gewalt ist sinnvoll möglich, schreibt Weber, wenn sich die Zeitperspektive der Subjekte ändert, „wenn eschatologische Erwartungen eines unmittelbaren Anbruches des Weltalters der akosmistischen Brüderlichkeit aufflammen“. Es ist das plötzliche, abrupte Herannahen der Erlösungshoffnung: Der Moment der Erlösung, eigentlich ein in eine ferne Zukunft eingeschriebenes, unbestimmtes Ereignis, stürzt plötzlich in die Gegenwart. Die Erlösung, die Befreiung von der Irrationalität der Welt und die Errichtung der Herrschaft der universellen Liebe scheinen unmittelbar greifbar.

Etwas Ähnliches geschieht aus Webers Sicht 1918 in München. Da die Zeit gekommen zu sein scheint, entscheiden die revolutionären Prediger der Gewaltlosigkeit, die letzte Gewalt auszuüben: eine Gewalt, die in der Lage ist, aller Gewalt ein Ende zu setzen und schließlich den Sozialismus zu errichten. Ähnlich wie einige religiöse Weltbilder ist der Sozialismus nach Weber der Träger eines weltlichen Erlösungsversprechens, da er behauptet, die ethische Irrationalität der Welt – als Herrschaft von Menschen über Menschen verstanden – aufheben zu können⁸. Es ist die motivierende Kraft der Idee vom Ende der Geschichte, die – im chiliastischen christlichen Weltbild ebenso präsent wie im sozialistischen – für Weber den plötzlichen Umschlag erst möglich macht, indem sie in Aussicht stellt, den Widerspruch zwischen der pazifistischen Gesinnung und den fragwürdigen innerweltlichen Konsequenzen revolutionären Handelns überbrücken zu können. Weil auf einmal die endgültige Überwindung aller Gewalt greifbar erscheint, muss man sich über deren blutige Folgen keine Gedanken mehr machen: an die Stelle einer Zweck-Mittel-Erwägung tritt eine (quasi-)religiöse Erlösungsvorstellung.

Der Bezug auf den revolutionären Chiasmus macht allerdings auch deutlich, dass für Weber die Gewalt der Münchner Revolutionäre alles andere als zweckrational und strategisch ist. Unter den Täufern gibt es keine Bewertung der Erfolgchancen ihres Handelns aufgrund der Umstände. Einer realistischen Betrachtung der Welt völlig entrückt, ist ihr Handeln ungeordnet, ineffizient; in Webers Worten „anomistisch“, d. h. ohne jegliches Ordnungsprinzip (D’Andrea 2013, S. 61 f.): „Aber die Gebote, die er [der Mystiker; C. E.] verkündet, haben keinen rationalen Charakter. Sie sind als Produkte seines Charisma Offenbarungen konkreter Art, und die radikale Weltablehnung schlägt leicht in radikalen *Anomismus* um.“ (Weber 1989b, S. 499) Das Reich Gottes ist für die Täufer kein Projekt, das strategisch in der Zukunft realisiert werden soll, sondern ein Ereignis, das jetzt geschieht und das vom Willen Gottes abhängt. Ihre Gewalttätigkeit ist also keineswegs strategisch im Hinblick auf den Erfolg auf dem Schlachtfeld konzipiert: ohne Gottes Eingriff und angesichts der bloßen weltlichen Kräfte gehen die Täufer gegen die Armee des Bischofs in Münster im Grunde zur Schlachtbank.

⁸ Weber weist in einem Brief an Michels darauf hin, dass die sozialistische Bewegung am Anfang ein „Ersatz für *Religion*, selbst eine Religion sein“ wollte, heute aber „(meist!) nicht mehr“ sei (Weber 1994, S. 664), und bezeichnete in seinem Vortrag „Der Sozialismus“ das „Manifest der Kommunistischen Partei“ als prophetisches Dokument (Weber 1984c, S. 616).

Mit der gebotenen Vorsicht lässt sich etwas Ähnliches auch für die Münchner Revolutionäre feststellen. Auch hier treibt die Überzeugung vom plötzlichen Ende der Geschichte sie zu einer gewaltsamen Handlung, die aber weitgehend ohne Strategie und daher zum Scheitern verurteilt ist. Die Schaffung des Sozialismus ist für sie das Ziel, aber ihr Handeln ist oft inkohärent, gespalten zwischen einer realistischen und einer gesinnungsethischen Perspektive. Ein Beispiel dafür ist das Handeln von Toller während der revolutionären Ereignisse. Nachdem Kurt Eisner am 21. Februar 1919 von Anton Graf von Arco auf Valley ermordet worden ist, wird am 7. April 1919 die bayerische Räterepublik proklamiert, u.a. unter Beteiligung von Toller – der einen Tag später aufgrund des Rücktrittes von Ernst Niekisch zum „Vorsitzenden des Zentralrats“ wird – und Gustav Landauer – als „Beauftragten für Volksaufklärung“. Doch das Experiment ist nur von kurzer Dauer: am 13. April ergreifen die Kommunisten der KPD die Macht. Toller wird nach kurzer Haft trotz seiner pazifistischen Grundhaltung aufgrund seiner militärischen Erfahrungen aus dem Ersten Weltkrieg zum Kommandeur einer Division der neu gebildeten „Roten Armee“ ernannt. Seiner Einheit gelingt es wenige Tage später, die weißen Truppen aus Dachau zu vertreiben. Aber auch in dieser Rolle gibt Toller den Versuch nicht auf, eine gesinnungsethische Haltung zu wahren: Er missachtet den Befehl des Oberkommandierenden in München, die gefangenen feindlichen Offiziere sofort vor ein Standgericht zu stellen und zu erschießen; den gefangenen Soldaten stellt er frei, bei ihnen zu bleiben oder in die Heimat zurückzukehren (Toller 1978a, S. 147) – eine absurde Entscheidung für jeden realistischen Politiker; völlig sinnvoll dagegen für einen, der versucht, gesinnungsethisch zu handeln. Eine Revolution, die für eine gerechtere und menschliche Welt kämpft, habe selbst gerecht und menschlich zu sein (ebd.).

Zwischen Ende April und den ersten Maitagen wird die bayerische Räterepublik von der Regierungsarmee unter dem Befehl Gustav Noskes, dem sozialdemokratischen Verteidigungsminister in der Regierung Ebert, ausgelöscht. Landauer wird getötet, während Toller und Mühsam verhaftet werden (Levy 1999, S. 101). Im Prozess gegen Toller interveniert Weber zur Verteidigung seines Bekannten mit einer Zeugenaussage, die auf dessen gesinnungsethischen Charakter verweist. Ein Zeitungsbericht fasst die Darlegungen Webers so zusammen: „Toller gehöre zu den Typen, die es unternehmen, aus rein ethischen Motiven heraus die Welt zu bessern, ohne Rücksicht darauf, was bei der Verwirklichung ihrer auf keinerlei Weltkenntnis gestützten Forderung herauskomme. [...] Seine Meinung über Toller faßt der Zeuge zusammen in die Formel: *Absolute Lauterkeit der Absichten, gepaart mit ungewöhnlicher Weltfremdheit und Unkenntnis der politischen und wirtschaftlichen Realitäten.*“ (Weber 1988a, S. 489)

5 Karl Liebknecht und die erfolgsethische Revolution

Karl Liebknecht war eine der zentralen Figuren in der sozialistischen Bewegung des deutschen Kaiserreiches. Mitglied der SPD und überzeugter Antimilitarist, zählte er zusammen mit Rosa Luxemburg zur „Gruppe Internationale“, dem linken Flügel der Partei (ab 1916 Spartakusbund genannt). 1916 wurde er aber wegen seiner

Ablehnung der Burgfriedenspolitik aus der Partei ausgeschlossen. Zwei Jahre später gründete er die Kommunistische Partei Deutschlands (KPD) und wurde 1918 einer der Anführer der Novemberrevolution. Am 15. Januar 1919 wurden er und Rosa Luxemburg von Freikorps in Berlin ermordet.

Anders als bei den anderen drei Personen handelt es sich bei der Beziehung zwischen Weber und Karl Liebknecht nicht um eine persönliche oder gar freundschaftliche, die trotz der politischen Distanz von Respekt getragen gewesen wäre. Die Beziehung ist in erster Linie eine der politischen Gegnerschaft. Obwohl sie sich nicht persönlich kennen, drückt Weber gegenüber Liebknecht wiederholt seine Verachtung und Geringschätzung aus, besonders zum Kriegsende hin, als die Spartakisten zu den Hauptakteuren der deutschen Revolution gehörten.

Webers Ton ist meist beleidigend oder abwertend. Die Mitglieder der „Gruppe Liebknecht“ werden als „Schwätzer“ (Weber 1984b, S. 247), als „verrückte Bande“ (Weber 2012, S. 310) bezeichnet; ihre Führer werden schwer verunglimpft – „Liebknecht gehört ins Irrenhaus und Rosa Luxemburg in den Zoologischen Garten“ (Weber 1988b, S. 441); die Revolution wird als „Mummenschanz“, als „dumme[r] und frivole[r] Karneval“ bezeichnet (Weber 2012, S. 307, 570).

Dieser Ton ist politisch motiviert und speist sich aus Webers Verachtung für diejenigen, die Deutschland seiner Ansicht nach nur weiter in Misskredit bringen (Roth 1976, S. 263). Weber war davon überzeugt, dass das Verhalten der Spartakisten, das darauf abzielte, den inneren Konflikt durch die Androhung eines revolutionären Staatsstreichs zu verschärfen, lediglich eine weitere Verschlechterung der Situation Deutschlands zum Ergebnis haben konnte, einschließlich einer noch größeren internationalen Delegitimierung in einem Moment, in dem eine maßgebende und einheitliche Vertretung der Interessen Deutschlands bei den Friedensverhandlungen nötig gewesen wäre.

Aus diesem Grund sind Webers Sicht auf die Spartakisten und seine Urteile über sie primär politisch, nicht wissenschaftlich-soziologisch: sie sind alles andere als werturteilsfrei. Dennoch kann man in einigen der Überlegungen, die Weber über die Spartakisten anstellt, die Spuren einer soziologischen Reflexion erkennen, die daran interessiert ist, den subjektiven Sinn ihres Handelns zu verstehen und zu erklären.

Ein Beispiel ist die Wahlkampfreden zugunsten der Deutschen Demokratischen Partei, die Weber am 16. Januar 1919 in München gehalten hat, dem Tag nach der Ermordung von Liebknecht und Luxemburg. Diese unter dem Titel „Der freie Volksstaat“ gehaltene Rede – die nur durch Webers Notizen und einige Zeitungsberichte überliefert ist – ist besonders interessant wegen der außergewöhnlichen Perspektive, aus der Weber die Spartakisten betrachtet.

Hier scheint Weber dem nicht nur besiegten, sondern brutal ermordeten Feind – eine Tatsache, die Weber als „schmachvolle Art des Endes“ bezeichnet: „Nur ein ordentliches Gericht hätte über die beiden urteilen dürfen.“ (Weber 1988c, S. 461) – die Ehre der Waffen zu gewähren. Weber erkennt den ehrlichen und konsequenten Charakter von Liebknechts Verhalten an: dieser sei „zweifelloso ein ehrlicher Mann“ gewesen. Und etwas später fügt er hinzu: „Zuzugeben ist, daß diese Spartakus-Politik unendlich konsequenter ist als die Politik der *Unabhängigen*“ (ebd.; gemeint ist die USPD).

Die Rede nutzt aber Weber vor allem dazu, um Liebknechts „Fehler“ aufzudecken. Dazu gehört in erster Linie die Wahl der Mittel: „Es standen hinter ihm viele Leute, die *von* der Revolution *leben* wollten und die er später nicht mehr hätte los werden können. Darin allein lag schon der völlige Mißgriff in den Mitteln.“ (ebd.) In dem Aufsatz „Deutschlands künftige Staatsform“ nennt Weber diese „sich bei jedem Umsturz [...] einfindenden Elemente[], die *nicht für, sondern von der Revolution leben wollen*“, „Schmarotzer“ (Weber 1988d, S. 105), weil sie in ihr die Befriedigung materieller Interessen, die Besetzung von Machtpositionen und Vorschussansprüche suchten. – Eine „Gefolgschaft“, auf die revolutionäre Führer nicht verzichten können, um Erfolg zu haben, die für Weber aber gleichzeitig den überwiegend materiellen und kümmerlichen Charakter der subjektiven Beweggründe für einen revolutionären Umsturz offenbart.

Aber Webers Kritik in „Der freie Volksstaat“ erstreckt sich auch auf die Ziele von Liebknechts Handeln: „Auch sein Ziel eines proletarischen Militarismus war verfehlt. Nicht um Haaresbreite bringt eine solche Gewaltherrschaft die Wirtschaftsordnung vorwärts in der Richtung zur Sozialisierung, sondern sie würde zur Plünderung und Ausbeutung der friedlich Arbeitenden durch die angeblich proletarischen Gewaltherrscher führen, wie bisher stets in der Geschichte.“ (Weber 1988c, S. 461) Wie bereits im Fall von Michels gesehen, ist Webers Vorwurf gegen jeden Sozialismus der des Utopismus, der Unerreichbarkeit des Ziels: durch eine sozialistische Gesellschaftsordnung die Herrschaft des Menschen über den Menschen zu beseitigen, ist für ihn eine bloße „Utopie“ (Weber 1990, S. 616); die Verwirklichung einer sozialistischen Ökonomie hingegen ist durchaus möglich, aber nicht in dem von ihren Befürwortern intendierten Sinne, sondern in der illiberalen Form einer bürokratischen Herrschaft (Weber 1984c).

Im Fall des revolutionären Syndikalismus lief Webers Argument darauf hinaus, dass dieser sich nur im Rahmen einer reinen Gesinnungsethik kohärent vertreten ließe, weil nur dann die Erreichbarkeit des Ziels und die tatsächlichen Folgen des eigenen Handelns keine Rolle spielen. Die Spartakisten aber denken durchaus in Zweck-Mittel-Begriffen und verstehen, anders als die Münchner Revolutionäre, Gewalt als zweckrational. Ihr Handeln soll zu einem besonderen und sehr ambitionierten Ziel führen, und dementsprechend wird dieses strategische Handeln und seine gewaltsamen Mittel nach der Eignung bewertet, dieses Ziel überhaupt erreichen zu können, und wenn ja, zu welchem Preis.

Entgegen der – von Wolfgang Schluchter aufgegriffenen – Argumentation von Guenther Roth wird hier deutlich, dass es nicht ohne Weiteres zutrifft, dass „Weber die Bolschewisten und Spartakisten umstandslos der Gesinnungsethik zu[ordnet]“ (Roth 1987, S. 207; Schluchter 1988, S. 169) und er „christliche Pazifisten und sozialistische Revolutionäre [...] in dieselbe Rubrik [zwängt]“ (Roth 1987, S. 208). Im Gegenteil rechnet Weber die Spartakisten tendenziell der Erfolgsethik zu: die Spartakisten wählen ihre Mittel strategisch im Hinblick auf ein Ziel und bewerten sie nach ihrer Angemessenheit. So jedenfalls könnte man die oben bereits zitierte Passage in *Politik als Beruf* verstehen, in der Weber die Aktionen der Spartakisten und der Bolschewiken mit denen eines jeden Militärdiktators gleichsetzt, da trotz der Divergenz in ihren „letzten Absichten“ beide militärische Gewalt als diktatorisches Mittel zur Machtergreifung anwenden. Und wenig später heißt es:

Für die Politik ist das entscheidende Mittel: die Gewaltsamkeit, und wie groß die Tragweite der Spannung zwischen Mittel und Zweck, ethisch angesehen, ist, mögen Sie daraus entnehmen, daß, wie jedermann weiß, sich die revolutionären Sozialisten (Zimmerwalder Richtung) schon während des Krieges zu dem Prinzip bekannten, welches man dahin prägnant formulieren konnte: „Wenn wir vor der Wahl stehen, entweder noch einige Jahre Krieg und dann Revolution oder jetzt Friede und keine Revolution, so wählen wir: noch einige Jahre Krieg!“ [...] Beim Bolschewismus und Spartakismus, überhaupt bei jeder Art von revolutionärem Sozialismus, liegt aber die Sache genau ebenso [...]. (Weber 1992a, S. 238 f.)

Diese Argumentation scheint die Handlungsweise der Spartakisten in den Bereich der Erfolgsethik zu stellen, wie Weber sie im Gegensatz zur Gesinnungsethik im Brief vom 12. Mai 1909 an Michels zusammengefasst hat: „*jeder Streik ist gerecht, weil er auf dem Wege zum Zukunftsziel liegt*“; das sei „*doch ‚Erfolgsethik‘: das Mittel ist ‚gerecht‘, weil der erhoffte Erfolg ‚gerecht‘ ist*“ (Weber 1994, S. 125). So gesehen wäre die Figur des Spartakisten die eines erfolgsethischen Revolutionärs. Allerdings ist die Erfolgsethik des Revolutionärs insofern eine besondere, weil sie das Ziel, an dem der Erfolg bemessen wird, absolut setzt.

Wie Schluchter zu Recht bemerkt hat, ist Webers Begriff der Erfolgsethik komplex und vielschichtig (Schluchter 1988, S. 187 f.). Für Weber bildet die Erfolgsethik die Grundlage einer realistischen Politik, die sich der konkreten Möglichkeiten, die die Welt bietet, und der Notwendigkeit, jedes Mal die spezifischen Umstände zu berücksichtigen, in die das eigene Handeln eingebettet ist, bewusst ist. In seiner Schrift „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“ unternimmt Weber den Versuch einer Klärung einer solchen realistischen Politik, indem er argumentiert, dass sie – und damit auch die entsprechende Ethik – in zwei Varianten existiert, je nach der Art der „Anpassung“, die sie verlangt:

der Ausdruck „Anpassung“ [...] [ist] an sich doppelsinnig [...]: Anpassung der Mittel einer letzten Stellungnahme an gegebene Situationen („Realpolitik“ im engeren Sinn) oder: Anpassung in der Auswahl aus den überhaupt möglichen letzten Stellungnahmen selbst an die jeweiligen wirklichen oder scheinbaren Augenblickschancen einer von ihnen (jene Art der „Realpolitik“, mit der unsere Politik seit 27 Jahren so merkwürdige Erfolge erzielte). (Weber 2018, S. 480)

Von hier aus lassen sich zwei Varianten von Erfolgsethik unterscheiden: einer ersten, die ihre feststehenden Ziele unabhängig von ihren aktuellen Erfolgsaussichten verfolgt, ihre Mittel aber den jeweiligen Gegebenheiten anpasst, sowie einer zweiten, die ihre Ziele selbst flexibel nach deren Erfolgsaussichten auswählt.

Die Ethik der Spartakisten kann in diesem Zusammenhang als eine radikale Form der ersten Variante gelten. Ihre Besonderheit läge darin, dass sie einem Ziel folgt, das der Welt und ihren Möglichkeiten geradezu entgegengesetzt ist, nichtsdestotrotz aber zur letzten und absoluten Quelle von Sinn wird, auf deren Grundlage sämtliche Mittel und Folgen zu bewerten sind. Eine solche auf Weltumwälzung statt -anpassung zielende Ethik könnte man „Ethik des Endziels“ nennen: Sie wäre gewissermaßen die revolutionäre Variante der Erfolgsethik, insofern sie ein der Welt

enthobenes, aber gleichwohl weltlich gemeintes Ziel – den Sozialismus – zum ultimativen Zweck erklärt, der alle Mittel heiligt, die es auch nur ein kleines Stück näherzubringen versprechen. So erklärt sich, dass die Spartakisten bereit sind, zu Mitteln zu greifen, die im klaren Gegensatz zu ihren erklärten Werten stehen – Krieg, trotz des proklamierten Antimilitarismus und Internationalismus. Es ist für die Spartakisten akzeptabel, dass das eigene Handeln nicht völlig wertkonform ist, wenn dies erlaubt, sich dem Ziel zu nähern.

In der Verabsolutierung eines derart fernen Ziels besteht zugleich der Unterschied zu der im vorigen Abschnitt diskutierten Perspektive auf die Münchner Revolutionäre: Stand dort die „Erlösung“ unmittelbar bevor, wird die Vorstellung von einer erlösten Welt, die dem Bild der sozialistischen Welt innewohnt, hier zum ebenso gewissen wie abstrakten Horizont aller Handlungen. Daraus kann eine Dynamik des unendlichen Aufschubs entstehen, in der sich alle kurzfristigen Folgen im Lichte des großen Ziels relativieren lassen. Das Endziel wird so zu einem unbeweglichen Motor, zu einer *causa finalis*, die in der Lage ist, die gesamte Kette von Mitteln und Zielen, die vermeintlich zu ihr führt, zu rechtfertigen: eine potenziell unbestimmte und unendliche Kette, der – wenn man einmal die ethische Perspektive des Endziels eingenommen hat – nur schwer ein Ende gesetzt werden kann.

Sowohl die an die Welt angepasste Erfolgsethik als auch die Ethik des Endziels stellen demnach zwei Möglichkeiten dar, die – im Sinne einer vollständigen Flexibilisierung aller Ziele oder der Radikalisierung eines einzigen – der Erfolgsethik immanent sind. Im Lichte dieser Möglichkeiten lässt sich schließlich Webers normativer Vorschlag einer *Verantwortungsethik* erklären: Er bewegt sich zwischen der Skylla einer auf die Spitze getriebenen Realpolitik, einer Haltung der Weltanpassung, die unfähig ist, etwas anderes anzustreben als das, was die Welt bereits bietet und nahelegt, und der Charybdis der Ethik des Endziels, in der das Ziel am Ende jede Rücksicht auf die Umstände, jede unmittelbare Bewertung des Handelns auslöscht.

Überraschenderweise fungiert dabei die Gesinnungsethik als Korrektiv der Erfolgsethik: Gegen die Weltanpassung erlaubt der weltablehnende Charakter der Gesinnungsethik, etwas lebendig zu halten, zu denken und zu wollen, was die Welt nicht bietet; sie erlaubt, der völligen Anpassung an die Welt und ihre Dynamik zu widerstehen, ein gewisses Maß an Fremdheit gegenüber ihrer Logik zu bewahren. Die letzten, entscheidenden Zeilen von *Politik als Beruf* lauten:

Es ist ja durchaus richtig, und alle geschichtliche Erfahrung bestätigt es, daß man das Mögliche nicht erreichte, wenn nicht immer wieder in der Welt nach dem Unmöglichen gegriffen worden wäre. [...] Nur wer sicher ist, daß er daran nicht zerbricht, wenn die Welt, von seinem Standpunkt aus gesehen, zu dumm oder zu gemein ist für das, was er ihr bieten will, daß er all dem gegenüber: „dennoch!“ zu sagen vermag, nur der hat den „Beruf“ zur Politik. (Weber 1992a, S. 252)

Aber die Gesinnungsethik bietet auch eine Abhilfe gegen die zweite erfolgsethische Entgleisung, die Ethik des Endziels, indem sie verlangt, die Übereinstimmung der Handlungsweise mit dem vertretenen Wert ständig im Auge zu behalten. Überdies verlangt sie die Ablehnung bestimmter, grundsätzlich inakzeptabler, weil den eigenen Werten zutiefst widersprechender Mittel. In diesem Sinne erklärt Weber, es

sei „unermeßlich erschütternd [...], wenn ein *reifer* Mensch [...], der diese Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele empfindet und verantwortungsethisch handelt, an irgendeinem Punkte sagt: ‚ich kann nicht anders, hier stehe ich‘.“ (ebd., S. 250)

Weltdistanz und Unnachgiebigkeit bei den Werten und den Mitteln sind demnach das, was die Gesinnungsethik der Erfolgsethik bietet. Und hierin liegt der Sinn von Webers normativem Vorschlag einer Verantwortungsethik, die sich als Integration von Erfolgs- und Gesinnungsethik verstehen lässt. Am Ende seiner Überlegungen überwindet Weber somit die polare Gegenüberstellung – das „Entweder-Oder“ – der von ihm skizzierten ethischen Alternativen zugunsten einer unerwarteten Verbindung: „Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ‚Beruf zur Politik‘ haben *kann*.“ (ebd.)

6 Schluss

Dieser Beitrag ist Webers Beziehung zu vier revolutionären Persönlichkeiten seiner Zeit nachgegangen, mit denen er sich privat oder politisch-öffentlich auseinandergesetzt hat. Alle vier gehen von einer rigorosen Weltablehnung aus und ringen damit, einen praktischen und im Zweifel gewaltsamen Umgang mit der Welt zu finden – was Weber fasziniert. Deutlich wird aber nicht nur Webers eigentümliches Interesse an jeder Art von weltumstürzenden Handeln, sondern auch, wie er aus seiner Auseinandersetzung mit den Revolutionären und ihren Motiven heraus eine soziologische Reflexion über den subjektiven Sinn und die ethische Qualität revolutionären Handelns entwickelt. In seiner Beschäftigung mit ihnen kehrt er immer wieder zu einer Reihe von Fragen, Kategorien und Argumenten zurück, die nicht nur seine persönliche Korrespondenz, sondern auch sein Werk durchziehen. In gewisser Weise stellen Webers revolutionäre Gesprächspartner das Rohmaterial dar, aus dem er einige der zentralen begrifflichen Knotenpunkte seiner Reflexion über das Verhältnis von Ethik, Politik und Gewalt gewinnt.

Den mit dem revolutionären Syndikalismus sympathisierenden Robert Michels wirft Weber eine inkohärente Verteidigung des Streiks als (Gewalt-)Mittel vor. Da der Streik das Ziel einer sozialistischen Revolution faktisch nicht voranbringe, müsse ein „zu Ende gedachter“ Syndikalismus darauf hinauslaufen, Gewalt als bloße Bezeugung der eigenen Gesinnung zu verstehen. Eine solche Position wäre konsequent gesinnungsethisch, insofern der revolutionäre Syndikalist sein gewaltsames Handeln nicht als Mittel zum Zweck versteht, sondern als in sich selbst gerecht, als aktuelle Manifestation seiner Idee der Gerechtigkeit.

Der junge Ernst Frick schwor der Gewalt als einziger der vier ab, nachdem ein Sprengstoffattentat nicht nur ihn, sondern auch seine Unterstützer ins Gefängnis gebracht hatte. Im Gefängnis verzweifelt er an der Spannung zwischen Handlungsabsichten und -ergebnis, woraufhin er sich einem akosmistischen Liebesideal zuwendet. Weber sieht die Verbindung von Erotik und Nächstenliebe, die Frick vorschwebt, allerdings zum Scheitern verurteilt, eine solche Gleichzeitigkeit von universeller Güte und sinnlicher Leidenschaft ist für Weber in dieser Welt nicht zu

haben. Wieder sieht Weber eine konsequente gesinnungsethische Haltung nur in der asketischen Abkehr von allen Erfolgserwägungen verwirklicht.

Ernst Tollers Weg verläuft entgegengesetzt zu dem von Frick, insofern er einen radikalen Wechsel von der strikten Ablehnung jeder Gewalt zu ihrer Legitimierung während der Münchner Räterevolution vollzieht. Weber erklärt sich den subjektiven Sinn dieses Umschlags durch den radikalen Wechsel der zeitlichen Perspektive: Das plötzliche Herannahen der Zeit der (vermeintlichen) Erlösung macht den Bruch mit den eigenen Prinzipien sinnfälliger.

Webers Haltung gegenüber dem Sozialistenführer Karl Liebknecht schließlich ist vor allem eine der expliziten Verachtung und politischen Gegnerschaft. Gleichwohl lässt sich in Webers Einlassungen zu Liebknecht auch eine eher theoretische Reflexion seiner Position erkennen: In Webers Rekonstruktion wird Liebknecht zur Figur des erfolgsethischen Revolutionärs, für den die sozialistische Revolution der ultimative Zweck ist, der auch den Einsatz von Gewalt rechtfertigt, wenn sie nur der eigenen Sache dient. Aus Webers Reflexion über die Spartakisten lässt sich eine spezifisch revolutionäre Deklination der Erfolgsethik ableiten, eine „Ethik des Endziels“, in der das Ziel jedes Mittel legitimiert.

Bei alledem gilt, dass alle vier Revolutionäre voller Widersprüche sind und keineswegs jederzeit eine kohärente ethische Position verfolgen. Gerade deshalb aber versucht Weber, ihre subjektiven Standpunkte nachzuvollziehen und auf ihre „innerlich konsequente Form“ (Weber 2018, S. 479) zurückzuführen. Durch diese Reduzierung gelangt Weber immer wieder zu den gleichen Grundbausteinen, mit denen er die Problematik ethischen Handelns erklärt: insbesondere zur „ethischen Irrationalität“ menschlicher Existenz, die darin besteht, dass Absichten und Folgen des Handelns oftmals auseinanderfallen, und zum Gegensatz von Gesinnungs- und Erfolgsethik als den beiden idealtypischen Möglichkeiten, mit diesem Problem umzugehen. Damit verbunden sind jeweils unterschiedliche Möglichkeiten der Rechtfertigung von Gewalt: als Bezeugung der eigenen Entschlossenheit, als Mittel zum ultimativen Ziel, als Ergreifen der in Aussicht stehenden Erlösung oder als notwendiges Übel. An Michels, Frick, Toller und Liebknecht spielt Weber diese Möglichkeiten durch und schärft daran seine eigene Position zum Verhältnis von Ethik, Politik und Gewalt, die ihn schließlich zum integrativen Konzept der Verantwortungsethik führt.

Funding Open access funding provided by Università degli Studi di Firenze within the CRUI-CARE Agreement.

Open Access Dieser Artikel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Artikel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Weitere Details zur Lizenz entnehmen Sie bitte der Lizenzinformation auf <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>.

Literatur

- Adair-Toteff, C. (2007). Max Weber and Ernst Toller: Realists or idealists? *History of the Human Sciences*, 20, 1–17.
- Bellah, R. (1999). Max Weber and world-denying love: A look at the historical sociology of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 67, 277–304.
- Bendix, R. (1969). Review essay: „Economy and society“ by Max Weber. *American Sociological Review*, 34, 555–558.
- Bologh, R. (1987). Max Weber on erotic love: A feminist inquiry. In S. Whimster & S. Lash (Hrsg.), *Max Weber. Rationality and modernity* (S. 242–258). London: Routledge.
- Breuer, S. (2001). Weltablehnung. In H. G. Kippenberg & M. Riesebrodt (Hrsg.), *Max Webers „Religions-systematik“* (S. 227–240). Tübingen: Mohr.
- Chazel, F. (1995). La conception de la révolution dans l’oeuvre de Max Weber: la portée des écrits sur les révolutions russes. *L’Année sociologique*, 45, 117–140.
- Collins, R. (2001). Weber and the sociology of revolution, *Journal of Classical Sociology*, 1, 171–194.
- Dahlmann, D. (1987). Max Weber’s relation to anarchism and anarchists: The case of Ernst Toller. In W. J. Mommsen & J. Osterhammel (Hrsg.), *Max Weber and his contemporaries* (S. 367–381). London: Unwin Hyman.
- Dahlmann, D. (2014). Max Weber und Russland. In M. Kaiser & H. Rosenbach (Hrsg.), *Max Weber in der Welt. Rezeption und Wirkung* (S. 81–102). Tübingen: Mohr.
- D’Andrea, D. (2013). Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell’amore e ordine sociale in Max Weber. *Politica e società*, 1, 53–78.
- Erizi, A. (2011). Different origin, (almost) the same function: The concept of subrogation in Max Weber’s work. *Max Weber Studies*, 11(2), 231–248.
- Green, M. (1986). *The mountain of truth: The counterculture begins; Ascona, 1900–1920*. Medford (Mass.): University Press of New England.
- Hanke, E. (1993). *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hanke, E. (1999). Max Weber, Leo Tolstoy and the mountain of truth. In S. Whimster (Hrsg.), *Max Weber and the culture of anarchy* (S. 144–161). London: Macmillan.
- Hanke, E. (2014). Révolution et charisme. La conceptualisation du changement historique dans la sociologie de la Domination de Max Weber. *Lendemains. Études comparées sur France*, 39, 75–88.
- Kautsky, K. (1904–1905). Die Fortsetzung einer unmöglichen Diskussion. *Die neue Zeit*, 2, 717–727.
- Lepsius, M. R. (1977). Max Weber in München. Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel. *Zeitschrift für Soziologie*, 6, 103–118.
- Lepsius, M. R. (2016). *Max Weber und seine Kreise*. Tübingen: Mohr.
- Levy, C. (1999). Max Weber, anarchism and libertarian culture: Personality and power politics. In S. Whimster (Hrsg.), *Max Weber and the culture of anarchy* (S. 83–109). London: Macmillan.
- Michels, R. (1906). Die deutsche Sozialdemokratie. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 23, 471–556.
- Michels, R. (1907). Über die Gerechtigkeit des Streiks. *Polis. Sozialpsychologische Rundschau* (Separat- abdruck, ohne nähere Angaben im ARMFE).
- Mommsen, W. J. (1981). Max Weber and Roberto Michels: An asymmetrical partnership. *European Journal of Sociology*, 22, 100–116.
- Mommsen, W. J. (1987). Robert Michels and Max Weber: Moral conviction versus the politics of responsibility. In W. J. Mommsen & J. Osterhammel (Hrsg.), *Max Weber and his contemporaries* (S. 121–138). London: Unwin Hyman.
- Müller-Jentsch, W. (2017). Eine bemerkenswerte Übereinstimmung: Max Weber und Theodor W. Adorno zu gesellschaftlicher vs. ästhetischer Rationalität. *Berliner Journal für Soziologie*, 27, S. 293–301.
- Pettenkofer, A. (2008). Weber’s theory of radical movements: A reappraisal. *European Journal of Sociology*, 49, 253–275.
- Röhrich, W. (1972). *Robert Michels. Vom sozialistisch-syndikalistischen zum faschistischen Credo*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Rosenberg, M.M. (2013). Generally intended meaning, the „average“ actor, and Max Weber’s interpretive sociology. *Max Weber Studies*, 13(1), 39–63.
- Roth, G. (1976). Religion and revolutionary beliefs: Sociological and historical dimensions in Max Weber’s work. *Social Forces*, 55, 257–272.
- Roth, G. (1987). *Politische Herrschaft und persönliche Freiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Schluchter, W. (1979). Value-neutrality and the ethic of responsibility. In G. Roth & W. Schluchter (Hrsg.), *Max Weber's vision of history. Ethics and methods* (S. 65–116). Berkeley: University of California Press.
- Schluchter, W. (1988). *Religion und Lebensführung. Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simonds, M., & Pudsey, J. (2006). The forms of brotherly love in Max Weber's sociology of religion. *Sociological Theory*, 24, 141–142.
- Suzuki, M. (2003). Antinomies of conviction and responsibility in Max Weber's life and thought. *Max Weber Studies*, 3(2), 199–220.
- Toller, E. (1978a). Eine Jugend in Deutschland. In E. Toller, *Gesammelte Werke*, Bd. 4. München: Carl Hanser.
- Toller, E. (1978b). Brief an Gustav Landauer (1917). In E. Toller, *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (S. 34–36). München: Carl Hanser.
- Treiber, H. (2014). Briefe. In H.-P. Müller & S. Sigmund (Hrsg.), *Max Weber-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (S. 392–411). Stuttgart: Metzler.
- Tuccari, F. (1993). *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*. Roma: Laterza.
- Volpi, G. (2018). *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*. Napoli: Federico II University Press.
- Weber, M. [Marianne] (1984). *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1984a). Zwischen zwei Gesetzen. In M. Weber, *Max Weber-Gesamtausgabe (MWG)*, Bd. I/15 (S. 95–98). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1984b). Rußlands Übergang zur Scheindemokratie. In *MWG*, Bd. I/15 (S. 238–260). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1984c). Der Sozialismus. In *MWG*, Bd. I/15 (S. 599–633). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1988a). Zeugenaussage im Prozeß gegen Ernst Toller. In *MWG*, Bd. I/16 (S. 485–491). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1988b). Deutschlands Vergangenheit und Zukunft. In *MWG*, Bd. I/16 (S. 436–446). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1988c). Der freie Volksstaat. In *MWG*, Bd. I/16 (S. 458–474). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1988d). Deutschlands künftige Staatsform. In *MWG*, Bd. I/16 (S. 98–145). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1989a). Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905–1912. In *MWG*, Bd. I/10. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1989b). Zwischenbetrachtung. In *MWG*, Bd. I/19 (S. 479–522). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1990). Briefe 1906–1908. In *MWG*, Bd. II/5. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1992a). Politik als Beruf. In *MWG*, Bd. I/17 (S. 113–252). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1992b). Wissenschaft als Beruf. In *MWG*, Bd. I/17 (S. 71–112). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1994). Briefe 1909–1910. In *MWG*, Bd. II/6. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (2003). Briefe 1913–1914. In *MWG*, Bd. II/8. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (2012). Briefe 1918–1920. In *MWG*, Bd. II/10. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (2013). Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet, 1919–1920. In *MWG*, Bd. I/23. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (2014). Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. Diskussionsbeiträge auf dem Ersten Deutschen Soziologentag am 21. Oktober 1910. In *MWG*, Bd. I/19 (S. 741–764). Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (2018). Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In *MWG*, Bd. I/12 (S. 445–512). Tübingen: Mohr.
- Weiller, E. (1994). Wissenschaft und Kunst. Max Weber und der Georgekreis. In E. Weiller, *Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen* (S. 61–162). Stuttgart: Metzler.
- Werner, P. (Pseudonym von P. Frölich) (1920). *Die Bayrische Räterepublik. Tatsachen und Kritik*. Leipzig: Franke.
- Whimster, S., & Heuer, G. (1998). Otto Gross and Else Jaffé and Max Weber. *Theory, Culture and Society*, 15(3–4), 129–160.

Camilla Emmenegger geb. 1989. Postdoc an der Universität Florenz, Fachbereich für Politik- und Sozialwissenschaften. Forschungsschwerpunkte: Politische und soziale Philosophie, Kritische Theorie, Theorien der Macht und des Gehorsams, Theorien der Revolution und der politischen Gewalt. Ausgewählte Veröffentlichungen: Tra pragma della violenza e redenzione del mondo. Forme di violenza rivoluzionaria in Max Weber, in: *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 2020; Max Weber on Russia: Between modern freedom and ethical radicalism, in: *Russian Sociological Review*, 2019; (mit A. Romele, F. Gallino & D. Gorgone) Panopticism is not enough: Social media as technologies of voluntary servitude, in: *Surveillance and Society*, 2017.