

# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XLVIII —

**Christian Schwaabe**

**Why be moral?  
How to be(come) moral?**

**Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung  
und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik**



# OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV  
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

— XLVIII —

Christian Schwaabe

Why be moral?  
How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung  
und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

PD DR. CHRISTIAN SCHWAABE, geb. 1967, wiss. Mitarbeiter bei Prof. Dr. Peter J. Opitz, Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München; Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Philosophie, Theorien der Moderne; andere Veröffentlichungen: Liberalismus und Dezisionismus, in: *Jahrbuch politisches Denken* 2001; *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*, München 2002; *Der distanzierte Bürger*, München 2002; *Antiamerikanismus. Wandlungen eines Feindbildes*, München 2003

OCCASIONAL PAPERS, MÄRZ 2005

Christian Schwaabe,

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung

und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2005 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

# Inhalt

Christian Schwaabe

Why be moral? How to be(come) moral?

Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung  
und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik

Einleitung: Max Weber und die „Zerstörung der Philosophie“ .....	5
Der okzidentale Rationalismus einer entzauberten Welt.....	8
Das bescheidene Wissen des modernen Kulturmenschen.....	13
Webers Fragestellung und der Polytheismus der Werte.....	17
Ethik der Autonomie und Verantwortung quand même.....	22
Why be moral? Weber und Kant.....	30
Auf dem Kampfplatz der Werte: Von der Pflichtenethik zum verantwortungsethischen Appell .....	35
How to be(come) moral? Kontemplative und pädagogische Voraussetzungen der Mündigkeit.....	45
Kritische Distanz und heroischer Pessimismus.....	54
Entdramatisierungen: Vom Polytheismus zum Pluralismus .....	64
Schluß: Undifferenzierte Radikalität ist Gegenaufklärung .....	73



## **Einleitung: Max Weber und die „Zerstörung der Philosophie“<sup>1</sup>**

Betrachtet man Webers Werk mit Blick auf die Fragestellungen der Ethik, so fällt zunächst seine Bestimmtheit im Negativen auf. Weber gilt im allgemeinen als Denker, der dem Menschen mit den Mitteln seiner Wissenschaft kaum mehr zu bieten hat als Desillusionierung. Sein Geschäft der Kritik versteht Weber als eines der konsequenten Dekonstruktion vormals verbindlich scheinender Orientierungsangebote. Er reformuliert die alten Fragen der praktischen Philosophie in Hinblick auf die *conditio humana* in der Moderne – mit dem Ergebnis, daß es keine allgemein gültigen Antworten mehr zu geben scheint. Der okzidentale Rationalismus der Weltbeherrschung, auf den sich sein zeitdiagnostisches Werk in verschiedenen Dimensionen bezieht, hat die Welt nicht nur „entzaubert“; er hat sie von einem wohl geordneten Kosmos in eine Totalität von Verfügungsmitteln und Zwängen verwandelt, die sich einer verbindlichen ethischen Ausdeutung weithin entzieht – sieht man von jener Normativität des Faktischen ab, die weit eher als Teil des Problems denn als Ansatzpunkt einer befriedigenden Antwort zu betrachten ist.

Damit steht Weber inmitten eines umfassenden kulturkritischen Diskurses über die Konsequenzen der Moderne. Es gibt unter Webers Zeitgenossen kaum einen Denker von Rang, der sich nicht mit den ethischen Orientierungsproblemen der Zeit auseinandersetzt. Max Weber gilt nicht wenigen dabei als derjenige Denker, der diese Veränderungen in besonders markanter Weise zu Bewußtsein bringt. Helmuth Plessner beispielsweise weist Weber einen herausgehobenen Platz in einem Prozeß zu, der im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht weniger brachte als die „Zerstörung der Philosophie“ als Instanz ethischer Orientierung. Dieses Werk der Zerstörung, das Plessner insbesondere an Marx, Kierkegaard und Nietzsche festmacht, finde in Webers Position gleichsam seinen nüchternen

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den ich im Rahmen der Tagung „Max Weber und Eric Voegelin“ anlässlich des 20. Todestages von Eric Voegelin am 29. Januar 2005 am Geschwister-Scholl-Institut der Universität München gehalten habe.

Abschluß: Es „kommt die neue Lage des Philosophierens im Bewußtsein der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Rückhaltlosigkeit zum Durchbruch.“<sup>2</sup> Weber repräsentiert für Plessner dabei jene, in dieser Zeit seltene Position einer „stoischen“ Akzeptanz dieser philosophischen Enttäuschungen: Damit „gewinnt die Philosophie ihrer eigenen Neutralisierung den positiven Sinn ab, den Menschen durch die vollkommene Entschränkung seines ihm zugefallenen Lebenshorizontes auf sich selber, d.h. auf sein Freiseinmüssen zurückzuwerfen“.<sup>3</sup> Daß sich allzu viele andere an diese Freiheit nicht halten und sich infolge des „wachsenden Mißtrauens gegen die Macht des Geistes“ dem „weltanschaulichen Dezisionismus“ und den lebensphilosophisch geprägten Ersatzreligionen anschließen, das sah auch Plessner als *die* große Gefahr der Zeit.

Nicht zuletzt wegen eben dieser Konsequenzen haben zahlreiche Philosophen diese durchaus prekäre Form von Freiheit und die ihr zugrunde liegenden Prämissen als philosophische Sackgasse fundamental kritisiert. Insbesondere bei Eric Voegelin findet sich diese Kritik in einer Weise formuliert, die dem Anliegen Webers durchaus gerecht zu werden bemüht ist, die Webers Redlichkeit zunächst auch noch als „Größe“ würdigt<sup>4</sup> – um dann aber die problematischen Konsequenzen dieser Position umso radikaler zu kritisieren. Voegelin sieht Weber als denjenigen Denker, der das positivistische Wissenschaftsverständnis der Zeit auf den Begriff bringt, der dessen Grenzen sehr genau erkennt, um sich am Ende aber doch dieser „Zerstörung der Wissenschaft durch den Positivismus“ zu beugen. Weil er auf diese Weise den Weg zu einer Wiederbelebung von philosophischer Anthropologie und Ordnungswissenschaft nicht mehr für möglich halte, erscheine Weber letztlich als eine tragische Figur: „Es verlangte ihn nach der Wissenschaft, weil er Klarheit über die Welt suchte, an der er leidenschaftlich teilnahm; es drängte ihn wieder zum Wesentlichen. Seine Wahrheitssuche kam jedoch über die Ebene des pragmatischen

---

<sup>2</sup> Plessner, Helmuth, *Die verspätete Nation, Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt a.M. 1982, S. 205.

<sup>3</sup> Ebd., S. 207.

<sup>4</sup> Voegelin, Eric, *Die Größe Max Webers*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München 1995

Handelns nicht hinaus.“<sup>5</sup> Diese Einschätzung ist durchaus treffend. Und durchaus konsequent beschreitet Voegelin selbst mit seinem gesamten Werk den Weg einer Rehabilitierung der platonisch- aristotelischen *episteme*. In einem aber verfehlt Voegelin Weber: Er überschätzt dessen eigenes „Verlangen“ nach einer solchen Rückkehr. Weber drängt es vor allem deshalb zu keiner platonisch- aristotelischen Anthropologie, weil er durchaus über eine eigene Anthropologie verfügt: die des zur Freiheit verurteilten Menschen, wie sie im Existenzialismus nach Weber noch deutlicher Gestalt annehmen wird. Und es drängt ihn dazu auch deshalb nicht, weil er für die Diskussion der daraus erwachsenden, durchaus gravierenden moralphilosophischen Probleme nicht an Platon oder Thomas Maß nimmt, sondern – trotz aller Relativierungen – an Kant. Die Probleme und Widersprüchlichkeiten, die sich Weber mit diesen beiden Prämissen seines Denkens einhandelt, lassen sich dann wiederum durchaus mit Voegelin, Scheler oder Strauss fruchtbar diskutieren. Zunächst aber gilt es eben diese Position sorgfältig zu rekonstruieren.

Weber gibt also durchaus Antworten auf die ethischen Herausforderungen der Moderne, die sich nicht mit Destruktion begnügen, die auch nicht einfach auf Relativismus oder Nihilismus zu reduzieren sind. Ja, Webers Denken beinhaltet sogar eine Ethik. Daß dies meist kaum in den Blick gerät, liegt zunächst daran, daß seine Bestimmtheit im Negativen den Zugang zu den positiven Gehalten dieser Ethik erschwert. Es liegt auch daran, daß Webers „existenzialistische“ Antworten vielen, die sie an klassischen Konzepten der Ethik messen, nicht nur als allzu dünn und bescheiden erscheinen, sondern auch als höchst problematisch in ihren möglichen Konsequenzen. Und schließlich stößt diese Ethik, die sich aus Webers Fragestellung und seiner Diagnose der Moderne ergibt, auch deshalb auf Zweifel und Ablehnung, weil sie auf Voraussetzungen angewiesen bleibt, die gerade von eben jener rationalistischen Moderne nicht reproduziert zu werden scheinen, für die Weber diese Ethik vorschlägt. Gerade dieses Problem sieht Weber freilich auch selbst. Er antwortet darauf aber nicht mit dem

---

<sup>5</sup> Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München 2004, S. 31.



Versuch, eine begründbare Ethik mit philosophischen Mitteln zu retten, sondern mit dem Bemühen, die im weitesten Sinne kulturellen und pädagogischen *Voraussetzungen* gehaltvoller Lebensführung zu klären. In diesem Zusammenhang ist es weit über Webers Ansatz hinaus interessant und aufschlußreich, wie die fundamentale Frage *Why be moral?* dabei problematisiert und in außermoralische Kontexte gestellt wird. Die Art und Weise, wie Weber diese Frage eher umkreist denn beantwortet, bildet den Ausgangs- und Bezugspunkt einer radikalisierten Vorstellung von Autonomie, zu der der moderne Mensch verurteilt ist.

### **Der okzidentale Rationalismus einer entzauberten Welt**

Rationalisierung, Intellektualisierung und Entzauberung der Welt sind die zentralen Themen in Webers Werk. Weber untersucht diese Prozesse mit Blick auf die Wissenschaften (als wichtigstem Teil dieses Prozesses), mit Blick auf die moderne Gesellschaft und ihre Veränderungen wie auch auf Lebenswelt und Bewußtsein der Menschen. Die Frage, ob der okzidentale Rationalismus die Mitte seines Denkens bildet, kann ausgeklammert werden.<sup>6</sup> Entscheidend ist vielmehr, daß die genannten Prozesse für den Soziologen Weber ebenso zentral sind wie ihre Folgen für das Schicksal des Menschentums den Ethiker Weber umtreiben – und vielleicht am wichtigsten: Diese Probleme und Fragen gehören für Weber zusammen, sie bedingen einander und sind nur in ihrem Zusammenhang verstehbar. Nur so auch wird die enorme Kulturbedeutung jener Prozesse sichtbar, die zur Beunruhigung eines vorbildlosen Zeitalters über seine eigenen Entwicklungen und Grundlagen geführt haben.

---

<sup>6</sup> So neben vielen anderen bei Tenbruck und Schluchter; vgl.: Schluchter, Wolfgang, *Rationalismus und Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt a.M. 1980; Tenbruck, Friedrich H., Das Werk Max Webers, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 27, 1975, S.663-702.

Weber nähert sich der Analyse des okzidentalen Rationalismus zunächst mit einer erkennbaren Bescheidung des Erkenntnisanspruchs. Es geht ihm nicht um eine umfassende philosophische Kritik menschlicher Vernunft. „Nicht ‘was heißt Rationalität?’ war Webers Leitfrage, sondern: wie kommt es, infolge ‘welche(r) Verkettung von Umständen’, zur Ausbildung der spezifischen Rationalität des eigenartigen und einzigartigen, theoretischen wie praktischen ‘okzidentalen Rationalismus’? So ausführlich und überzeugend er darauf mit seinem gesamten Lebenswerk antwortet, so wenig hat er zur Klärung der ersten Frage ein auch nur halbwegs ausgearbeitetes Rationalitätskonzept vorgelegt.”<sup>7</sup> Stattdessen liefere, so Spinner, Webers Werk „die Adäquatheitskriterien für die Theorie des ‘abendländischen Rationalismus’“, also „Randbedingungen“, die lediglich indirekt diese spezifische Rationalitätsform beschreiben. Daß Weber auch zur ersten Frage mehr anzubieten hat, als Spinner dies sieht, wird weiter unten zu zeigen sein. Gleichwohl hat Spinner recht: Webers Werk ist zunächst eines der „Destruktion“ bzw. der Akzeptanz jener Destruktion der Vernunft, die andere vor ihm leisteten, und die er nun als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung zunächst einmal akzeptiert. Weber will v.a. bestimmen, was die Vernunft nicht (mehr) zu leisten vermag. Was von diesen Leistungen und Vermögen (*ex negativo* also) übrigbleibt, bildet die „moderne Rationalität“. Weber faßt, so könnte man sagen, seine Zeit in Gedanken und bringt sie auf den Begriff, den ihr eigenen Begriff von Rationalität.

---

<sup>7</sup> Spinner, Helmut F., Weber gegen Weber: Der ganze Rationalismus einer „Welt von Gegensätzen“. Zur Neuinterpretation des Charisma als Gelegenheitsvernunft, in: Weiß, Johannes (Hrsg.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt a.M. 1989, S. 250-295, hier S. 251, Hvb. H.S.; vgl. zur Vielfalt von Rationalitätstypen und -theorien: Lenk, Hans, Typen und Systematik der Rationalität, in: ders. (Hrsg.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Festschrift zum 60. Geburtstag von Kurt Hübner*, Freiburg / München 1986, S. 11ff., sowie: ders. / Spinner, H.F., Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick, in: *Handbuch pragmatischen Denkens*, hrsg. v. H. Stachowiak, Hamburg 1989, S. 1-31.

Bei aller – auch von Weber reflektierten – Vieldeutigkeit von Rationalisierung und Rationalismus<sup>8</sup> tritt deren spezifisch okzidentale Ausprägung in den Vordergrund. Weber übersieht die anderen Formen und Vorstellungen keineswegs. Doch „kulturbedeutsam“ ist in überragendem Maße jene Zweckrationalität, die der Soziologe Weber in allen Institutionen der modernen Gesellschaft als dominante vorfindet und die das Bild der Moderne zutiefst prägt.

„Zwekrational handelt, wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational abwägt: also jedenfalls weder affektiv [...], noch traditional handelt.“<sup>9</sup>

Als Rationalität der Zweck-Mittel-Abwägung und Erhöhung der Effektivität, als sinnhaftes und planvolles Verhältnis von Zweck und Mitteln müßte man sie eigentlich eine Rationalität der Mittel nennen. Denn die formale Rationalität des Abwägens von Mitteln und Zwecken umfaßt nicht jene höchsten Werte und Ideale, um die praktische Philosophie sich bemühte; sie müssen hier letztlich als gesetzt angenommen werden. Diese Rationalität erweist sich im relativ genau überprüfbar technischen Zusammenhang zwischen gegebenem Zweck und adäquaten Mitteln als unvergleichlich erfolgreich. Der materiale Aspekt der inneren Wertzusammenhänge, die Frage nach dem zu wählenden Zweck und höchsten Wert ist davon geschieden.

Zwekrationalität bzw. zweckrationales Handeln ist bei Weber nun freilich ein Idealtyp, der in dieser Reinheit in der Wirklichkeit nicht

---

<sup>8</sup> Vgl. zu Webers Rationalismusbegriff u.a.: Rossi, Pietro, *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985*, Frankfurt a.M. 1987; Kalberg, Stephen, *Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungsprozessen in der Geschichte*, in: Sprondel, W.M. / Seyfarth, C. (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart 1981, S. 9-38; Brubaker, Rogers, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, London 1984.

<sup>9</sup> Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972, S. 13.

zu finden ist. Realiter mischt er sich mit anderen Formen von Rationalität und Handeln. Zudem können die verschiedensten Wertsphären jeweils in spezifischer Art rationalisiert werden: „Der ‘Rationalismus’ ist ein historischer Begriff, der eine Welt von Gegensätzen in sich schließt [...]“<sup>10</sup> Die Intensivierung rationalogischer Durchdringung und die Erhöhung der Effektivität der Mittel läßt sich für die verschiedensten Zwecke nutzbar machen. Dies macht ja gerade den instrumentellen Charakter dieser Rationalität aus. „,Irrational’ ist etwas stets nicht an sich, sondern von einem bestimmten ‘rationalen’ Gesichtspunkte aus. Für den Irreligiösen ist jede religiöse, für den Hedoniker jede asketische Lebensführung ‘irrational’, mag sie auch, an ihrem letzten Wert gemessen, eine ‘Rationalisierung’ sein. Wenn zu irgend etwas, so möchte dieser Aufsatz dazu beitragen, den nur scheinbar eindeutigen Begriff des ‘Rationalen’ in seiner Vielseitigkeit aufzudecken.“<sup>11</sup>

Der spezifisch okzidentale Rationalismus wird nun aber so über-  
 ragend bedeutsam erst in der Art und Weise, in der er als  
 Rationalismus der Weltbeherrschung<sup>12</sup> die westliche Welt prägt, ja  
 dominiert, und andere Formen der Vernunft immer mehr  
 zurückdrängt und geradezu delegitimiert. Hier erst nähert man sich  
 dem, was bei Weber als das Signum der Moderne bezeichnet werden  
 kann: „Unser europäisch-amerikanisches Gesellschafts- und  
 Wirtschaftsleben ist in einer spezifischen Art und in einem  
 spezifischen Sinn ‘rationalisiert’. Diese Rationalisierung zu erklären  
 und die ihr entsprechenden Begriffe zu bilden, ist daher eine der

---

<sup>10</sup> Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,  
 Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1988, S.  
 62.

<sup>11</sup> Ebd., S. 35, Anm. 1, Hvb. M.W.; vgl. ders., *Der Sinn der  
 „Wertfreiheit“*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen  
 1988, S. 525ff.

<sup>12</sup> Vgl. dazu: Schluchter, Wolfgang, *Die Paradoxie der Rationalisierung*.  
 Zum Verhältnis von ‘Ethik’ und ‘Welt’ bei Max Weber, in: *Zeitschrift für  
 Soziologie*, Jg. 5, 1976, S. 256-284; ders., *Die Entwicklung des okzidentalen  
 Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*,  
 Tübingen 1979; ders., *Rationalismus der Weltbeherrschung*, a.a.O.

Hauptaufgaben unserer Disziplinen.”<sup>13</sup> Die Geschichte des Okzidents erscheint retrospektiv als eine der Rationalisierung, die nach einigen Brüchen und Umwegen eine sehr spezifische Form von Fortschritt als einen alles beherrschenden auf den Weg gebracht hat und nun in ihm zu kulminieren scheint: Fortschritt im Sinne der „fortschreitenden technischen Rationalität der Mittel”.<sup>14</sup> Dieser Fortschritt, die „intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik”<sup>15</sup> ist für Weber trotz aller realen Bedeutsamkeit freilich mitnichten ein Fortschritt besserer oder wünschenswerterer Zwecke.

In „Wissenschaft als Beruf” zeigt Weber am Beispiel der Wissenschaft auf, welche Konsequenzen der Siegeszug dieser besonderen Form von Rationalität in der Moderne hat. „Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil, und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen [...]”<sup>16</sup> Wissenschaft ist „eingespannt in den Ablauf des Fortschritts” und ist als spezifisch moderne heute unumkehrbar geprägt durch Spezialisierung. In dieser Gestalt kann sie nur punktuelles und vorläufiges Wissen bieten. Sie kann jedoch keine bleibenden und allgemein gültigen, umfassenden Antworten mehr geben. „Ein Kunstwerk, das wirklich ‘Erfüllung’ ist, wird nie überboten, es wird nie veralten; [...] Jeder von uns dagegen in der Wissenschaft weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der Sinn der Arbeit der Wissenschaft [...]”<sup>17</sup> In dieser Auffassung von Wissenschaft gipfelt der Prozeß der Entwicklung des okzidentalen Weltbildes. Es hat sich vom magischen Weltbild über die zunehmende Systematisierung und Rationalisierung im Denken und Leben zunächst zu einem geordneten Pantheon der Götter entwickelt. In der

---

<sup>13</sup> Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit"*, S. 525; gemeint sind hier die Sozial- bzw. Kulturwissenschaften.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 593.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Ebd., S. 592.

Ausbildung der Religion zu Lehre und rationaler Apologetik wird die Ausschaltung aller Magie geleistet.

Vor allem aber sind es Philosophie und Wissenschaft, die im Okzident schließlich mit der Theologie auch alle Metaphysik hinter sich lassen und Intellektualisierung als Entzauberung der Welt vorantreiben, d.h. die systematisierende, verstandesmäßige und nüchterne Erfassung der Welt. Die okzidentale Rationalisierung des Handelns ist in Richtung „rein zweckrationalen, auf Kosten wertrational gebundenen Handelns verlaufen“<sup>18</sup> und bedeutet *de facto* einen Sieg der Mittel über die Zwecke. Dieses Primat instrumenteller Rationalität prägt – und das ist für die Diagnose der Moderne von entscheidender Bedeutung – zunehmend das *Bewußtsein* der Menschen:

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.“<sup>19</sup>

## **Das bescheidene Wissen des modernen Kulturmenschen**

Als empirische Wissenschaft dringt der Verstand in die äußere und innere Natur ein, und diesem Verstand erscheinen die Dinge und die Welt nur mehr als „kausaler Mechanismus“,<sup>20</sup> nicht mehr als durch Ontologie oder Wesensmetaphysik erfaßbare, göttlich oder anders

---

<sup>18</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 15f.

<sup>19</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 594.

<sup>20</sup> Weber, Zwischenbetrachtung, in: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1988, S. 564.

verfaßte Ordnung. Dieses allgemeine Bewußtsein der Ernüchterung, der Verdrängung des „Irrationalen“ bzw. alles dessen, was man nun für irrational hält, hat Horkheimer Herrschaft von „instrumenteller Vernunft“ und Positivismus genannt. Für Scheler entlehnt die moderne Gesellschaft ihr Selbstverständnis weitgehend aus genuin technisch-wissenschaftlichen Formen und Ideen. Dabei hat die okzidentale Moderne von den drei „Wissensidealen“ des Herrschafts-, Bildungs- und Erlösungswissens „in immer einseitiger sich gestaltender Weise fast nur das auf mögliche praktische Veränderung der Welt ausgerichtete Wissen in der Form der arbeitsteiligen positiven Fachwissenschaften systematisch gepflegt. Das Bildungs- wie das Erlösungswissen traten im Laufe der Geschichte des Abendlandes immer mehr in den Hintergrund.“<sup>21</sup> Das gilt unverändert in der heutigen Wissensgesellschaft, in der Wissen zwar in allen gesellschaftlichen Bereichen „Grundlage und Richtschnur menschlichen Handelns“ geworden ist,<sup>22</sup> die über das Instrumentelle hinausgehenden Fragen aber nicht mehr durch verbindliches Wissen gedeckt sind.

Gerade letzteres aber wird für Weber zum Problem: „Hat denn aber nun dieser in der okzidentalen Kultur durch Jahrtausende fortgesetzte Entzauberungsprozeß und überhaupt: dieser ‘Fortschritt’, dem die Wissenschaft als Glied und Triebkraft mit angehört, irgendeinen über dies rein Praktische und Technische hinausgehenden Sinn?“<sup>23</sup> Weber setzt „Fortschritt“ mit Bedacht in Anführungszeichen.<sup>24</sup> Dieser okzidentale Fortschritt geht prinzipiell „in’s Unendliche“, verfügt über keine Kriterien, seinen eigenen Zweck oder sein Ziel zu bestimmen. Gemessen an alten Vorstellungen von der Sinnhaftigkeit des geschichtlichen Prozesses wie auch menschlicher Existenz insgesamt kann mit Tolstoj nur mehr festgestellt werden, daß das

---

<sup>21</sup> Scheler, Max, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Bern / München 1960, S. 205.

<sup>22</sup> Vgl. Stehr, Nico, *Arbeit, Eigentum und Wissen. Zur Theorie von Wissensgesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994, S. 11.

<sup>23</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 594.

<sup>24</sup> Vgl. zu Webers kritischer Haltung zum Fortschritt: Weber, *Der Sinn der „Wertfreiheit“*, S. 518ff.

Kulturleben für den Kulturmenschen jedes übergeordneten bleibenden Sinns verlustig gegangen ist. Gerade die moderne Wissenschaft kann hier nicht helfen. Frühere Vorstellungen vom Wert der Wissenschaft und ihren Möglichkeiten gingen in der einen oder anderen Form von der „Wahrheit der Wissenschaft“ aus. Bei Platon etwa sollte der „Begriff“ ermöglichen, das „wahre Sein“ zu erfassen; und aus dieser Erkenntnis des Schönen, des Guten, der Tapferkeit, der Seele sollte dann auch abzuleiten sein, wie man richtig handelt. Dies hat über Platon hinaus für große Teile der abendländischen Philosophie gegolten. Aber auch die neuzeitlichen Hoffnungen, über das „rationale Experiment“ den Weg zur wahren Kunst, zur wahren Natur, den Weg zu Gott zu finden, sind zerstoßen. Heute ist der Glaube verloren, daß die modernen Wissenschaften über den Sinn der Welt noch etwas lehren könnten: „Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen ‘Sinn’ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!“<sup>25</sup>

Wissenschaft als „spezifisch gottfremde“ und entzaubernde Macht prägt als verengte Form von Vernunft zugleich weitgehend das Bewußtsein des modernen Menschen. Der Erfolg und die Dominanz der modernen Wissenschaft korrelieren mit der verbreiteten Orientierungskrise der Kulturmenschen. Weber geht es darum, dieses Ergebnis in aller Klarheit festzuhalten und alle denkbaren Wünschbarkeiten auszuschließen:

„Was ist unter diesen inneren Voraussetzungen der Sinn der Wissenschaft als Beruf, da alle diese früheren Illusionen: ‘Weg zum wahren Sein’, ‘Weg zur wahren Kunst’, ‘Weg zu wahren Natur’, ‘Weg zum wahren Gott’, ‘Weg zum wahren Glück’, versunken sind? Die einfachste Antwort hat Tolstoj gegeben mit den Worten: ‘Sie ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: ‘Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?’ keine Antwort gibt.’ Die Tatsache, daß sie diese Antwort nicht gibt, ist schlechthin unbestreitbar.“<sup>26</sup>

Mit diesem Diktum, so Webers Kritiker, habe er sich der Herrschaft der instrumentellen Vernunft unterworfen, habe er die praktische

---

<sup>25</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 597f.

<sup>26</sup> Ebd., S. 598.



Philosophie dem zeitgenössischen Positivismus geopfert. Was wird aus all jenen Fragen nach dem Menschen, die ja auch für Weber existentiell bedeutsam bleiben, die nun aber einer vernünftigen Beantwortung entzogen zu sein scheinen? Mit Rudolf Carnap müßte man dann ja wohl übereinstimmen, daß die philosophischen Fragen beispielsweise nach „Sein“ oder „Wesen“ nun als unsinnige Scheinfragen entlarvt worden sind. Solche Fragen wie auch alle bisherigen Antworten werden von Carnap nicht als falsch widerlegt, sondern als unsinnig zurückgewiesen. Der logische Empirist läßt sich nicht auf inhaltliche metaphysische Streitigkeiten ein: „Wir werden vielmehr zeigen, daß jener Satz sinnlos ist, nicht etwa falsch; die Gegenthese ist daher ebenfalls sinnlos.“ Metaphysische Sätze sind Scheinfragen und besagen nicht mehr „als der Kindervers ‘ene mene mink mank’; der Unterschied ist nur, daß sich an den metaphysischen Satz allerhand erhabene Gefühle anknüpfen.“<sup>27</sup> Und in der Tat: Weber spricht der alten Philosophie zwar – erkennbar respektvoller – eine eigene „Dignität“ zu. Der Sache nach aber ist er nahe an Carnap. Daß Weber sich insbesondere der Grenzen der modernen Vernunft nur allzu bewußt ist, wird vielleicht in Wittgensteins Formulierung des nämlichen Sachverhaltes noch deutlicher: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“<sup>28</sup>

Für eine Wissenschaft, die sich den strengen modernen Rationalitätskriterien unterwirft, ist dies auch aus Webers Sicht tatsächlich die einzig redliche Antwort. Indes bleiben für Weber die genannten Fragen und Lebensprobleme so wichtig, daß er sich mit dieser Antwort alleine nicht begnügen mag. Weber hält an den Fragestellungen der praktischen Philosophie, an den Fragen nach einem guten oder gelungenen Leben fest. Weil es sichere Antworten aber nicht mehr geben kann, nähert sich Weber diesen Fragen nun anders. Er reformuliert sie nüchtern-wertfrei als kulturwissen-

---

<sup>27</sup> Carnap, Rudolf, *Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen*, in: *Natur und Geist* 2, 1934, S. 257-260, S. 257.

<sup>28</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a.M. 1963, 6.52.

schaftliche Frage nach den veränderten Rahmenbedingungen moderner Lebensführung. Und er verbindet diese Analyse mit einer Perspektive, die eine Ethik zwar nicht mehr in verbindlicher Weise begründen, aber dennoch nahelegen kann.

## **Webers Fragestellung und der Polytheismus der Werte**

Für diese Reformulierung ethischer Fragen auf dem bescheidenerem Niveau wertfreier, wenn auch wert-geleiteter kulturwissenschaftlicher Analyse bleibt erster und letzter Bezugspunkt das für Weber unumstößliche Faktum des Polytheismus der Werte. Nicht nur die Fragen nach dem Sinn menschlicher Existenz bleiben für die Vernunft unbeantwortbar. Auch und gerade die höchsten Werte und Zwecke, an denen menschliches Leben sich orientieren kann, sind einer Begründung nicht mehr zugänglich. Weber ist an diesem Punkt auf das Problem der fehlenden Letztbegründung in gewisser Weise fixiert. Indem er den beschriebenen Maßstab wissenschaftlicher Rationalität an das Gebiet der Ethik anlegt, fällt diese aus dem Bereich sicheren Wissens heraus. Letzte Entscheidungen sind rational nicht mehr einholbar. Neben den Rationalismus der Wissenschaft treten so beinahe unvermeidlicher Weise Irrationalismus und Dezisionismus der Wertewahl. Der Glaube an innerweltliche Werte, die nun „Dämonen“ heißen, gleicht strukturell dem Glauben an einen jenseitigen Gott. Und hier gilt nur mehr: *credo non quod, sed quia absurdum est*. Aus moralischem Wissen wird emphatischer Glaube und „Hingabe an die Sache“.

Diese Grenzen von Wissen und Glauben zu respektieren, gilt zunächst einmal vor allem für die Wissenschaft. Webers strikte Position, „daß es niemals Aufgabe einer Erfahrungswissenschaft sein kann, bindende Normen und Ideale zu ermitteln, um daraus für die Praxis Rezepte abzuleiten“,<sup>29</sup> bezieht sich keineswegs nur auf die empirischen Wissenschaften. Das wäre in der Tat banal. Ausdrück-

---

<sup>29</sup> Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 149.

lich geht Weber mit diesem Postulat über Soziologie oder Nationalökonomie bewußt hinaus: „Die Wissenschaften, normative und empirische“<sup>30</sup> stoßen hier an ihre Grenze. Explizit bezieht Weber die „philosophischen Disziplinen“ mit ein, wenn er eine rationale Lösung von Wertkonflikten für unmöglich hält. Auch sie können nur mehr die Gleichberechtigung aller Wertungen bzw. praktischer Stellungnahmen feststellen, die „Unaustragbarkeit“ des Streites letzter Wertungen und Ideale. Dabei fließen innerhalb der von Weber behaupteten „Grenzen der Ethik“<sup>31</sup> Normen und Werte ineinander – worauf noch einzugehen sein wird. Alle entscheidenden Fragen, „wie Konflikte zwischen mehreren in concreto kollidierenden, gewollten oder gesollten Zwecken zu schlichten seien, sind ganz und gar Sache der Wahl oder des Kompromisses. Es gibt keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art, welches hier eine Entscheidung geben könnte.“<sup>32</sup>

Weber akzeptiert die moderne Entwicklung, die im Sinne Diltheys „zwar nicht das Ende des metaphysischen Fragens, wohl aber das Ende des metaphysischen Antwortens brachte. [...] Darin bestand Webers unverrückbare Überzeugung: Die empirischen und die philosophischen Wissenschaften können nur dort eine lebenspraktische Funktion erfüllen, wo sie sich ihrer Grenzen bewußt bleiben, und dies schließt das Bewußtsein von der Heterogenität der Probleme ein.“<sup>33</sup> Das heißt aber auch: Eine lebenspraktische Funktion können Wissenschaft und Vernunft gleichwohl noch erfüllen. Daß sie diese Funktion auch erfüllen sollten, und daß sie dabei sogar eine „sittliche“ Aufgabe haben, das ist Webers tiefe Überzeugung. In diesem Punkt werden Webers „Fragestellung“ wie auch sein ethisches Anliegen sichtbar, die durch den Polytheismus der Werte keineswegs irrelevant werden. Im Gegenteil: Gerade der

---

<sup>30</sup> Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit"*, S. 499, Hvb. C.S.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 504ff.

<sup>32</sup> Ebd., S. 508.

<sup>33</sup> Schluchter, Wolfgang, *Religion und Lebensführung*, Band 1: *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Frankfurt a.M. 1988, S. 86, Hvb. W.S.

Polytheismus und die normative Unübersichtlichkeit der Moderne machen dieses Anliegen allererst wichtig.

Webers Fragestellung ist die nach dem Schicksal, nach der „Entwicklung des Menschentums“<sup>34</sup> unter den Bedingungen der von ihm analysierten Moderne und ihres spezifisch okzidentalen Rationalismus. Es ist das große Verdienst von Wilhelm Hennis, diese Fragestellung in ihrer für Weber zentralen Bedeutung rekonstruiert zu haben. Die Protestantische Ethik ist dabei nur das bekannteste, keineswegs aber das einzige Beispiel für Webers Erkenntnisinteresse. In ihr beschreibt Weber eine besondere Art der Lebensführung und deren nachgerade weltgeschichtliche Bedeutung: nämlich den „Sieg eines ‘ethischen Lebensstils’, der den Sieg des Kapitalismus in der ‘Seele’ der Menschen bedeutete“.<sup>35</sup> Aufgrund dieses speziellen Zusammenhangs ist die Protestantische Ethik, insbesondere die „Zwischenbetrachtung“, zweifelsohne der *locus classicus* dieser ethisch-kulturwissenschaftlichen Perspektive. Doch auch an praktisch allen anderen Stellen seines Werkes interessiert Weber sich für die „Prägung der subjektiven Eigenart des modernen Menschen“ durch die moderne Gesellschaft in ihrem Zusammenhang mit der „objektiven Eigenart der modernen Kultur“.<sup>36</sup> Zugleich ist mit dieser Perspektive natürlich immer auch das eng begrenzte

---

<sup>34</sup> Weber, Max, Antikritisches Schlußwort zum „Geist des Kapitalismus“, in: ders., *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh 1995, S. 303.

<sup>35</sup> Hennis, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987, S. 8ff., 16, 32; vgl. Weber gegen Rachfahl (Antikritisches Schlußwort, S. 303); ähnlich, aber konkreter auf die spezifisch moderne Problemlage und den „Tod Gottes“ zugeschnitten bereits Siegfried Landshut: Für ihn ist die „Generalfrage“, die zentrale Frage, „die die wissenschaftliche Existenz Max Webers stillschweigend in sich trug: Wie hält sich der Mensch in einer Welt der Öffentlichkeit, die für ihn selbst kein verbindliches Maß mehr bietet?“ (Landshut, Siegfried, Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung, in: ders., *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied / Berlin 1969, S. 119-130, S. 129).

<sup>36</sup> So Weber über sein Erkenntnisinteresse im „Vorbericht“ zur Zeitungsenquête; Hennis sieht hier in allgemein gültiger Weise Webers „leitende Fragestellung“ formuliert (Hennis, *Max Webers Fragestellung*, a.a.O., S. 51 und 3).

Gebiet der Tatsachenfeststellung wenn nicht verlassen, so doch in den breiteren Kontext normativer Analyse gestellt:

„Ausnahmslos jede, wie immer geartete Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen ist, wenn man sie bewerten will, letztlich auch daraufhin zu prüfen, welchem menschlichen Typus sie, im Wege äußerer oder innerer (Motiv-) Auslese, die optimalen Chancen gibt, zum herrschenden zu werden.“<sup>37</sup>

Bezüglich seiner eigenen Zeit gelangt Weber dabei zu der bekannten weithin düsteren, jedenfalls pessimistischen Diagnose. Weber leidet an seiner Zeit, an der „geheimen Qual des modernen Menschen“,<sup>38</sup> ist ergriffen von der „schmerzliche[n] Gewißheit eines tiefgreifenden Verlustes kultureller Werte“.<sup>39</sup> Nicht nur ist die moderne Welt jedes erkennbaren Sinns verlustig gegangen. Gefangen in den „kalten Skeletthänden rationaler Ordnungen“<sup>40</sup> ist auch die Fähigkeit des Einzelnen zunehmend bedroht, eine gehaltvolle Form von Autonomie zu verwirklichen. „Beschränkung auf Facharbeit“ und der „Verzicht auf die faustische Allseitigkeit des Menschentums“ sind für Weber einerseits notwendig, bedeuten aber andererseits den „entsagenden Abschied von einer Zeit vollen und schönen Menschentums, welche im Verlauf unserer Kulturentwicklung ebensowenig sich wiederholen wird, wie die Zeit der Hochblüte Athens im Altertum“.<sup>41</sup> Im Gehäuse rationalistischer Gesetzmäßigkeiten drohen eine „Parzellierung der Seele“,<sup>42</sup> Verunpersönlichung und Versachlichung, Erosion von Enthusiasmus, Leidenschaft und Charisma, eine „seelische Proletarisierung im Interesse

---

<sup>37</sup> Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit"*, S. 517, Hvb. M.W.

<sup>38</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 348.

<sup>39</sup> Hecht, Martin, *Modernität und Bürgerlichkeit. Max Webers Freiheitslehre im Vergleich mit den politischen Ideen von Alexis de Tocqueville und Jean-Jacques Rousseau*, Berlin 1998, S. 28.

<sup>40</sup> Weber, *Zwischenbetrachtung*, S. 560f.

<sup>41</sup> Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 203.

<sup>42</sup> Weber, *Ueber "die wirtschaftlichen Unternehmungen der Gemeinden"*, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1988, S. 414; vgl. ders., *Zu W. Sombarts Vortrag über Technik und Kultur*, ebd., S. 453.

der ‘Disziplin’”,<sup>43</sup> Verlust des Schöpferischen, Uniformierung, Ein- und Gleichförmigkeit, Sterilität des Verhaltens, die Herrschaft von Mittelmaß und Kleingeistigkeit sowie „die mechanisierte Abrichtung und die Einfügung des Einzelnen in einen für ihn unentrinnbaren, ihn zum ‘Mitlaufen’ zwingenden Mechanismus”.<sup>44</sup> Diese Diagnose entspricht weitgehend dem zu Webers Zeit üblichen Kulturpessimismus, zumal innerhalb des deutschen Bildungsbürgertums. Ohne den meisten dieser Kritiker in eine Abkehr von der Moderne zu folgen, ist Webers Verdikt doch kaum weniger pathetisch und deutlich:

„Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sichwichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ‘letzten Menschen’ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ‘Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.’”<sup>45</sup>

Die gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen, die Weber als durch individuelles Handeln weitgehend unbeeinflussbares Wirken von Systemmechanismen beschreibt, scheinen nicht nur sein soziologisches Konzept sinnhaften sozialen Handelns der Einzelnen in Frage zu stellen. Sie drohen auch eben jenes ethische Anliegen von vornherein zunichte zu machen, das Weber hier unverkennbar mitverfolgt. Dieser scheinbare Widerspruch sollte indes nicht als Widerlegung mißverstanden werde. Vielmehr kommt darin die fundamentale Ambivalenz einer unversöhnten und versöhnlichen Moderne zum Ausdruck, die Webers Diagnose prägt. Ja, auf eben diesen Zustand hin formuliert Weber sein Ideal von Freiheit und Autonomie, das im folgenden betrachtet werden soll. Es ist dies ein

---

<sup>43</sup> Weber, *Politik als Beruf*, Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1988, S. 557.

<sup>44</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 682.

<sup>45</sup> Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, S. 204.

„'Persönlichkeitsideal' des 'Kulturmenschen', nicht 'des Menschen', sondern des Menschen, der in *der* Welt, in die *wir* 'hineingestellt' sind, 'Person' bleiben will.“<sup>46</sup> Wenn Weber also auch keine philosophische Anthropologie mehr vorlegen kann und will, wenn er mithin die alten Fragen in neuer, moderner Weise reformuliert, so reicht seine „Wissenschaft vom Menschen“ doch weit über die wertfreie Tatsachenfeststellung hinaus: Sie ist auf „anthropologisch-charakterologische Erkenntnis gerichtet“, ihr „Motiv zu fragen, ist letzten Endes ein anthropologisch-philosophisch-ethisches“.<sup>47</sup> Webers Antwort auf seine eigene Fragestellung steht unter den genannten erkenntnistheoretischen Vorbehalten. Aber sie umfaßt – trotz alledem – eine Ethik.

### **Ethik der Autonomie und Verantwortung quand même<sup>48</sup>**

Weber will „den Einzelnen nötigen, oder wenigstens ihm dabei helfen, sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns.“<sup>49</sup> Er will im Kulturmenschen die Fähigkeit und den Willen fördern, „bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“.<sup>50</sup> Die Verurteilung des Menschen zur Freiheit bedeutet den Verzicht auf *philosophische* Letztbegründung. Sie entbindet den Einzelnen indes keineswegs von der Aufgabe, sein Leben, die Bejahung seiner Werte und die Konsequenzen des eigenen Tuns zu verantworten. Ja, hier hat sich der auf sich selbst gestellte Mensch allererst sittlich zu bewähren.

---

<sup>46</sup> Hennis, *Max Webers Fragestellung*, S. 38, Anm., Hvb. W.H.

<sup>47</sup> Ebd., S. 35 und 180; Vor diesem Hintergrund hält Hennis "Webers Werk für einen der großartigsten Beiträge, den die Geschichts- und Sozialwissenschaft zum Thema 'Erziehung des Menschengeschlechts' bisher geleistet hat". (Hennis, Wilhelm, *Max Webers Wissenschaft vom Menschen. Neue Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1996, S. 48).

<sup>48</sup> Vgl. zu diesem Aspekt Schwaabe, Christian, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München 2002, v.a. Teil B.

<sup>49</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 608.

<sup>50</sup> Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 180.

Gleichsam ohne metaphysische Rückendeckung und gegen alle Anfechtungen des Zeitalters soll er zu dem werden, was für Weber die echte „Persönlichkeit“ ausmacht. Hier nun wird auch die Vernünftigkeit des Menschen als zentrale sittliche Forderung von Weber systematisch entwickelt und der Möglichkeit irrationaler Ausflüchte und „Erlösungen“ entgegengestellt. Ausgehend von der existentiellen Grundbedingung menschlichen Seins, der Abwesenheit verbindlicher Orientierungsmaßstäbe und dem Zwang, die eigene Existenz in letztlich „irrationalen“ Glaubensakten zu ergreifen, propagiert Weber eine Form der Lebensführung, die sich in einer Haltung des „Dennoch“ an den Imperativ der Vernünftigkeit bindet.

Im Zentrum dieser Ethik steht das Ideal der vernünftigen Persönlichkeit. Es ist kaum verwunderlich und bedeutet keine Einschränkung seines ethischen Anspruchs, daß Weber dieses Ideal vor allem im Kontext methodologischer Fragestellungen formuliert:

„[J]e ‘freier’ in dem hier in Rede stehenden Sinn das ‘Handeln’ ist, d.h. je weniger es den Charakter des ‘naturhaften Geschehens’ an sich trägt, desto mehr tritt damit endlich auch derjenige Begriff der ‘Persönlichkeit’ in Kraft, welcher ihr ‘Wesen’ in der Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten ‘Werten’ und Lebens-‘Bedeutungen’ findet, die sich in ihrem Tun zu Zwecken ausmünzen und so in teleologisch-rationales Handeln umsetzen, und desto mehr schwindet also jene romantisch-naturalistische Wendung des ‘Persönlichkeits’gedankens, die umgekehrt in dem dumpfen, ungeschiedenen vegetativen ‘Untergrund’ des persönlichen Lebens, d.h. derjenigen, auf der Verschlingung einer Unendlichkeit psychophysischer Bedingungen der Temperaments- und Stimmungs-entwicklung beruhenden ‘Irrationalität’, welche die ‘Person’ ja doch mit dem Tier durchaus teilt, das eigentliche Heiligtum des Persönlichen sucht.“<sup>51</sup>

Teleologisch-rationales Handeln, Klarheit, Verantwortungsgefühl, Treue zu sich selbst – das sind für Weber gleichsam die

---

<sup>51</sup> Weber, Max, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 132.



Kardinaltugenden in der entzauberten Welt. Zugleich bietet allein die rationale Persönlichkeit dem Sinn-verstehenden Wissenschaftler einen Zugang zu den Motiven und Zwecken nachvollziehbaren Handelns. Und nur unter diesen Bedingungen kann Webers Wissenschaft der vernünftigen Persönlichkeit bei ihrer individuellen „Rechenschaftspflicht“ eine Hilfestellung geben. Dieses Ineinander von Wissenschaftsbegriff und Ethik bei Max Weber hat insbesondere Dieter Henrich herausgearbeitet:

„Das Prinzip der Wissenschaftslehre Max Webers aber ist zugleich das Prinzip einer Anthropologie. Es ist ein bestimmter Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens. In Ethik und in Methodenlehre [...] ist die pragmatische Interpretation Max Webers unrichtig. Hier wie dort wird nicht Vernunft als Funktion im Leben verstanden, sondern ein Leben aus der Kraft der Vernunft gefordert.“<sup>52</sup>

Die verstehende Wissenschaft wird bei Weber zur „Wissenschaft von möglicher Freiheit.“<sup>53</sup> Indem sie im Dienste von Freiheit und Mündigkeit steht, weist die Wissenschaft weit über sich hinaus – auf das Ideal einer vernünftigen Lebensführung und einer verantwortungsbewußten Persönlichkeit. „Auf diese bewußte Lebensführung ist das ganze Spektrum der Leistungen wissenschaftlicher Erkenntnis bezogen.“<sup>54</sup>

Mit ihren eingeschränkten, aber dennoch wertvollen Mitteln soll die Wissenschaft also das Potential der Vernunft steigern helfen. Sie kann demjenigen, der sich seines Verstandes bedienen *will*, die genannten Leistungen anbieten. „Wertinterpretation“ soll zunächst und v.a. wahrhaft „’verstehen’ lehren, also das, was wir dunkel und unbestimmt ‘fühlen’, entfalten und in das Licht des artikulierten

---

<sup>52</sup> Henrich, Dieter, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen 1952, S. 3.

<sup>53</sup> Ebd., S. 49, im Org. kursiv.

<sup>54</sup> Brugger, Winfried, *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse und Begründung der Menschenrechte*, Freiburg 1980, S. 163.

‘Wertens’ erheben.”<sup>55</sup> Der „Ausgang aus selbst verschuldeter Unmündigkeit“ ist auch Webers Ziel und Anspruch. Ihre Leistung ist „technische Kritik“<sup>56</sup> im Dienste der Klarheit. Diese Kritik macht dabei, so Weber, gerade auch „vor den Werturteilen nicht Halt.“ Aber als „wissenschaftliche Kritik von Idealen und Werturteilen“ beschränkt sie sich auf Analyse und verzichtet auf Präskription. Die Untersuchung des Verhältnisses von Mitteln, Zwecken, Folgen und Nebenfolgen dient der Kenntnis der Bedeutung des Gewollten. Die Aufdeckung der höchsten Ideale und Ideen, die dem konkreten Zweck zugrundeliegen, soll diese sodann nicht nur verstehen, sondern „vor allem auch kritisch ‘beurteilen’ lehren“. Das kritische Urteil hat den Charakter einer „formal-logischen Beurteilung“ und „Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten“. Weber beachtet also die Grenzen der „instrumentellen“ Vernunft sehr genau: Das aufklärerische Ziel dieser Kritik ist die „Selbstbesinnung auf diejenigen letzten Axiome, welche dem Inhalt seines Wollens zugrundeliegen, auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen er unbewußt ausgeht oder – um konsequent zu sein – ausgehen müßte“. Die letzte Entscheidung aber liegt dann wieder beim „wollenden Menschen“: „Ob sich das urteilende Subjekt zu diesen letzten Maßstäben bekennen soll, ist seine persönliche Angelegenheit und eine Frage seines Wollens und Gewissens [...]“ Die Wissenschaft „vermag niemanden zu lehren, was er soll, sondern nur, was er kann und – unter Umständen – was er will.“<sup>57</sup>

Diesem Ziel dienen letztlich auch die sogenannten Wertungs- bzw. Wertdiskussionen.<sup>58</sup> Sie sollen vor dem Hintergrund des Polytheismus eine Form von intersubjektiver Verständigung befördern, die in gewissem Sinn das Gegenstück zu den auf Konsens zielenden Diskursen bei Apel und Habermas darstellt.

---

<sup>55</sup> Weber, *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 245f.

<sup>56</sup> Vgl. Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 149ff.

<sup>57</sup> Ebd., S. 151, Hvbgl. M.W.

<sup>58</sup> Vgl. Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit"*, S. 503ff. und 510f.

„Verständigungsorientierung“ ist bei Weber weit bescheidener, insofern sie um das Kontrafaktische ihres idealen Zieles weiß. Bei Weber ist sie nicht der Logik kommunikativer Rationalität, vor allem nicht der moralischen Verpflichtung auf gerechte Einigung unterworfen, sondern dient als Prinzip des Erkennens primär dem Verstehen des Andersdenkenden – das heißt in den meisten Fällen: Sie helfen den Widerstreit zu konstatieren. Webers Wertungsdiskussionen sind insofern Teil der Beschreibung des Seins, nicht Medium eines Sollens. Die Untersuchung eines „Wertungsstandpunktes“ hilft, ihn verstehend zu erklären. Neben den oben schon genannten Leistungen für den Einzelnen kann sie auch der „Ermittlung der wirklichen gegenseitigen Wertungsstandpunkte“ dienen.

„Denn dies ist der eigentliche Sinn einer Wertdiskussion: das, was der Gegner (oder auch: man selbst) wirklich meint, d.h. den Wert, auf den es jedem der beiden Teile wirklich und nicht nur scheinbar ankommt, zu erfassen und so zu diesem Wert eine Stellungnahme überhaupt erst zu ermöglichen.“<sup>59</sup>

Dadurch „dem wirklich oder scheinbar Andersdenkenden persönlich leichter ‚gerecht werden‘ zu können“, ist ein Gebot intellektueller Redlichkeit. Konsens ist natürlich denkbar, aber weder wahrscheinlich noch gefordert. Wertdiskussionen „setzen einfach das Verständnis für die Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar abweichender letzter Wertungen voraus.“ Oft wird die wichtigste Erkenntnis sein, „daß, warum und worüber, man sich nicht einigen könne. Gerade diese Erkenntnis ist aber eine Wahrheitserkenntnis und gerade ihr dienen ‚Wertungsdiskussionen‘.“<sup>60</sup>

Webers Ziele sind Mündigkeit und Autonomie. Weil er aber die Hoffnungen der Aufklärung auf ein Zeitalter umfassender Vernunft nicht mehr teilen mag, wird Autonomie bei Weber radikalisiert. „Webers kritische Existenz wird geprägt und belastet von dem Bewußtsein der unabweisbaren und durch keinen intellektuellen oder moralischen Ritualismus aufgehobenen Selbstverantwortung der

---

<sup>59</sup> Ebd., S. 503, Hvb. M.W.

<sup>60</sup> Ebd., Hvb. M.W.

Person.“<sup>61</sup> Damit ist dem Einzelnen durchaus sehr viel zugemutet. „Freiheit als Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung, gelebt in der persönlichen Entscheidung für bestimmte Werte und entsprechende Handlungen, ist die eigentliche Ressource eines sinnhaften Lebens [...]“<sup>62</sup> Weber vertritt einen „individualistischen Liberalismus von fast aristokratischer Zuspitzung, der das klassische liberale Ideal der Autonomie der Persönlichkeit mit Nietzsches Idee von der Wertsetzung und Wertbewahrung als wesentlicher Aufgabe des – großen – Menschen verbindet“.<sup>63</sup>

So plausibel das Webersche Freiheits- und Persönlichkeitsideal trotz aller darin enthaltenen Ambivalenzen ist: Freiheit und Vernunft geraten damit gleichwohl in ein erkennbar problematisches Spannungsverhältnis. Man muß diese Auffassung indes nicht dramatisieren und sogleich in die Vorgeschichte des politischen Irrationalismus einordnen. Weber eröffnet durchaus „die Wahl zwischen einem absoluten Dezisionismus (der für in jedem Einzelfall unüberlegtes, also blindes Handeln plädiert) und einem ‘rational eingeschränkten’ Dezisionismus, der auch die Auffassung von Max Weber selbst ist: Einzelentscheidungen werden rational, so gut es geht, auf sittliche Grundentscheidungen zurückgeführt, diese haben aber dann den Charakter letzter Wertentscheidungen, die rational nicht mehr vollständig abgesichert werden können.“<sup>64</sup> Bei nüchterner Betrachtung kann man darin auch eine heute noch sehr aktuelle „Anthropologie des distanzierten ‘Orientierers’ im Raum der Freiheit, von Weber ‘Rationalität’ genannt“ (Spinner), erkennen: „Der Mensch ist kein ‘Identifizierer’ im engen Rahmen geschlossener Sinn- und Geltungszusammenhänge, sondern ein ‘Orientierer’ *par excellence* im offenen Feld der Möglichkeiten für qualifiziert

---

<sup>61</sup> Hufnagel, Gerhard, *Kritik als Beruf. Der kritische Gehalt im Werk Max Webers*, Frankfurt a.M / Berlin / Wien 1971, S. 358.

<sup>62</sup> Bienfait, Agathe, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität. Zur Rekonstruktion des politischen Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1999, S. 138.

<sup>63</sup> Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber. Gesellschaft, Politik, Geschichte*, Frankfurt a.M. 1982, S. 12f. und 13.

<sup>64</sup> Gölz, Walter, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt 1978, S.55

orientiertes Verhalten angesichts allgegenwärtiger wählbarer Optionen.“<sup>65</sup>

Daß eine pauschale Zuordnung Webers ins Lager der Irrationalisten vor diesem Hintergrund voreilig wäre, mag auch ein kurzer Blick auf heutige Ansätze der analytischen Philosophie verdeutlichen. Die Leistungen und Grenzen von Webers „technischer Kritik“ gleichen beispielsweise in vielem dem Konzept „struktureller Rationalität“, das Nida-Rümelin vorschlägt. Eine „vernünftige Person“ zeichnet sich hier dadurch aus, daß jede punktuelle Entscheidungsfindung in „umfassendere Strukturen“ eingebettet ist, wobei sich mit der „Entscheidung für eine übergreifende (Handlungs-)Struktur“ die Abwägungen aller folgenden Einzelentscheidungen – zumindest idealiter – nur mehr darauf beziehen, „welche der offen stehenden Handlungsweisen sich am besten in die gewählte Struktur einpasst“.<sup>66</sup> Ganz im Sinne des Weberschen „Postulats der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten“ werden auch hier einzelne Handlungsabwägungen auf die Kohärenz einer Lebensform hin geprüft. Und ebenso soll auch hier die Kritik „rationale Ordnung in ein Wertsystem hineinbringen“.<sup>67</sup> Die Entscheidung für eine übergreifende Struktur hingegen ist – ähnlich wie bei Weber – am Ende rational nicht gänzlich einholbar: „Es gibt keine externen Kriterien für die richtige Wahl der Lebensform.“<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Spinner, Helmut F., Weber gegen Weber: Der ganze Rationalismus einer „Welt von Gegensätzen“. Zur Neuinterpretation des Charisma als Gelegenheitsvernunft, in: Weiß, Johannes (Hrsg.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt a.M. 1989, S. 250-295, S. 260, Hvb. H.S.

<sup>66</sup> Nida-Rümelin, Julian, Kohärenz und strukturelle Rationalität, in: ders., *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay über praktische Vernunft*, Stuttgart 2001, S. 151-171, S. 151f.

<sup>67</sup> So Gözl über Webers Ziel (Gözl, *Begründungsprobleme der praktischen Philosophie*, S. 33); die so bei Weber ermöglichte Klarheit – als „reflektiertes Selbstverhältnis“ der Person zu sich selbst – liegt erkennbar auch Nida-Rümelins Konzept von Kohärenz und struktureller Rationalität zugrunde.

<sup>68</sup> Nida-Rümelin, Kohärenz und strukturelle Rationalität, S. 153.

Freilich gibt es für Nida-Rümelin – klarer und deutlicher als bei Weber – ethische Gründe, „die nicht zur Disposition individueller Lebensformen stehen“. <sup>69</sup> Die Pluralität möglicher Lebensformen und Lebensentwürfe legitimiert hier keinen radikalen Existentialismus oder Dezisionismus. Von der Weberschen Position unterscheiden sich die heute gängigen Ansätze analytischer Ethik insbesondere dadurch, daß sie einen wie auch immer bestimmten „moral point of view“ bei aller Sensibilität für die Grenzen der Vernunft eben nicht preisgeben. Indem Weber genau dies zu tun scheint, handelt er sich den nicht unberechtigten Vorwurf ein, für sein „irrationales Lob der Vernunftmäßigkeit“ (Leo Strauss) keine überzeugenden Gründe mehr anführen zu können.

Das wird zunächst an der von seinen Kritikern gern gestellten Frage deutlich, ob und wie Webers Angebot technischer Kritik und damit auch sein ethisches Anliegen unter den von ihm selbst beschriebenen gesellschaftlichen Bedingungen noch auf fruchtbaren Boden fallen können. Webers Wissenschaft kann ihre Aufgabe zwar „im Dienst der Selbstbesinnung“ betreiben, muß aber beim Einzelnen den Willen zur Selbstbesinnung voraussetzen. Für Weber gehört dies zu eben jenen Voraussetzungen der Wissenschaft, die zu akzeptieren sie niemanden nötigen kann. Webers bekannten Terminus aufgreifend: Sie muß eine gewisse „Musikalität“ der Seele voraussetzen. Die technische Kritik als Leistung der Wissenschaft muß für ihre Zwecke voraussetzen, daß Klarheit und Redlichkeit anzustrebende Ziele sind. Webers Anliegen, so etwa Eric Voegelin, würde dann „nicht wirksam werden können, wenn der Student in seiner Stellungnahme tatsächlich dämonisch fixiert war. Weber als Erzieher konnte nur an das Gefühl einer letzten Scheu [...] im Studenten appellieren, um ihn zu rationalen Überlegungen zu bewegen. Wie aber, wenn der Student ein solches Gefühl gar nicht hatte?“ <sup>70</sup> Das gilt natürlich nicht nur mit Blick auf Weber, sondern für alle Philosophie. Wo diese Voraussetzung in Zweifel gezogen wird, endet schlicht jede vernünftige Auseinandersetzung. Daß aber ein solcher Irrationalismus insbesondere für Weber zum Problem werden kann, liegt

---

<sup>69</sup> Ebd., S. 164.

<sup>70</sup> Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 33.

natürlich an der pointierten Art und Weise, in der er mit seiner „Dämonie der Werte“ auch den „moral point of view“ relativiert.

## Why be moral? Weber und Kant

Warum sollen wir moralisch handeln? Wie kann bei einer Kollision verschiedener Ansprüche den moralischen Ansprüchen etwa gegenüber evaluativen ein begründbarer Vorrang zugesprochen werden? Und warum sollen wir uns bei Beantwortung dieser Fragen überhaupt auf rationale Begründungsversuche einlassen? Diese Fragen, auf die man bis heute sehr unterschiedliche Antworten erhält,<sup>71</sup> können hier nicht erschöpfend oder systematisch diskutiert werden. Gezeigt werden soll vielmehr, wie sehr Weber sich inmitten dieser Problematik *weiß*, wie sehr auch sein Autonomie-Ideal von diesen fundamentalen Fragestellungen bestimmt ist – und zwar gerade dadurch, daß er auf diese Gretchen-Frage praktischer Philosophie eine „kategorische“ Antwort nicht mehr für möglich zu halten scheint. Die Ansprüche der Moral lösen sich nicht auf. Aber sie relativieren sich doch offensichtlich. Wie weit sie relativiert werden, kann in Webers Fall am besten an seiner Position zur Kantischen Moralphilosophie verdeutlicht werden. Von Belang ist die Klärung dieses Verhältnisses zudem deshalb, weil Weber an einem Begriff von „Sittlichkeit“ festhält, der erkennbar Kantische Züge trägt – auch in diesem Falle: *quand même*.

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>72</sup> So lautet nach Kant das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“. Das

---

<sup>71</sup> Vgl. für einen Überblick u.a. Baier, Kurt, *Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik*, Düsseldorf 1974, S. 277ff.; Wolf, Jean-Claude / Schaber, Peter, *Analytische Moralphilosophie*, Freiburg / München 1998, S. 180ff.; Czaniara, Uwe, *Gibt es moralisches Wissen? Die Kognitivismusdebatte in der analytischen Moralphilosophie*, Paderborn 2001, S. 267ff.

<sup>72</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg 1990, S. 36.

unbedingte Sollen des Kategorischen Imperativs vermag den Menschen über die Sinnenwelt zu erheben. Die Sittlichkeit ist vom Reich der Notwendigkeit getrennt, ist diesem enthoben. Die kategorische Gültigkeit des moralischen Gesetzes darf von keiner Bedingung oder Voraussetzung abhängen, kann nicht aus irgendeinem Sein abgeleitet werden.<sup>73</sup> Der Kategorische Imperativ drückt ein Sollen aus, kein Sein, und heißt eben darum Imperativ. Es bleibt allein die Form eines allgemeingültigen Gesetzes. Das Sittengesetz ist an die Existenz der Freiheit des Willens gebunden, der dem Sollen folgt und folgen kann. Es bindet uns im Gebrauch unserer Freiheit an die Bedingung ihrer Vereinbarkeit mit der Freiheit eines jeden anderen. Das moralische Sollen ist dabei getrennt von der Glückseligkeit. Daß beide nicht notwendig ineinander aufgehen, bildet die „Antinomie der praktischen Vernunft“. Moral macht nicht glücklich, lehrt aber, „wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen.“<sup>74</sup>

Dieses Gesetz der praktischen Vernunft soll in jedermanns Bewußtsein unbedingte Gültigkeit bei sich führen. Daß dieses Gesetz in uns selbst liegt, in unserer Vernunft, bedeutet für Kant die einzig wahrhafte Form von Autonomie. Aber Kant meint damit eben die Autonomie *des* Menschen, und zwar als eines vernünftigen Wesens, und nicht die Autonomie eines jeden einzelnen nach eigenem Belieben: Das praktische Gesetz soll den Willen *jedes* Menschen bestimmen, ist also Gesetz, und nicht Maxime, die nur für das Handeln eines einzelnen gelten kann. Es ist zudem kategorisch, also unbedingt, und damit verschieden von den „hypothetischen Imperativen“, die allgemein, aber nur bedingt gelten.

Weber hingegen scheint die Leistungen der Vernunft auf die Formulierung hypothetischer Imperative begrenzt zu haben. Dieser, nach allem bislang Gesagten nahe liegenden Interpretation scheint indes die folgende bekannte Stelle aus einem Brief Webers an

---

<sup>73</sup> Eine Grundannahme, der auch Weber mit seiner strikten Trennung von Sein und Sollen folgt, allerdings eher im Geiste Humes (vgl. dazu insbesondere Webers Objektivitätsaufsatz).

<sup>74</sup> Zur „Antinomie der praktischen Vernunft“ vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 131ff.



Tönnies zu widersprechen: „Gewiß: auch ich bin [...] der Ansicht, daß, wenn jemand für sein persönliches Handeln die Notwendigkeit der Orientierung an ‘Werten’, Werturteilen oder wie Sie es nennen wollen, überhaupt anerkennt, wenn er darin nicht ‚unmusikalisch‘ ist, daß dann sich ihm *zwingend* alle Konsequenzen des Kant’schen Imperativs (einerlei in welcher mehr oder minder modernisierten Form – die Sache bleibt die alte!) andemonstrieren lassen.“<sup>75</sup> Die Ethik als Wissenschaft erbringe dabei freilich „nie mehr [...] als den Nachweis *formaler* Merkmale *sittlicher* Gesinnung“. Die Frage *Why be moral?* macht Weber abhängig von der schon weiter oben angesprochenen „Musikalität“. Dieser – durchaus seltsame – Begriff spielt für Weber eine sehr große Rolle, und ihm kommt, wie noch zu zeigen sein wird, eine wichtige und ernst zu nehmende pädagogische Bedeutung zu. An dieser Stelle aber ist zunächst zu fragen, ob Weber damit die Grundlagen des Kantischen Moralkonzepts nur anders benennt – oder entscheidend relativiert.

Welches also ist die Moral-begründende bzw. -motivierende Kraft der Sittlichkeit? Warum sollte der freie Wille dem Sittengesetz folgen? In Kants Argumentation hat hier das Gewissen seinen Platz. Das Sittengesetz ist im Gewissen verankert. Gut ist für Kant allein der gute Wille. Moralität hat eine Handlung nur aus Pflicht, nicht aus Neigung. Kant begreift das moralische Gesetz als innere Nötigung des vernunftbegabten Menschen, als gleichsam heilige Pflicht des Willens. Als selbstverständlich muß Kant dabei annehmen, daß im Gewissen praktische Vernunft Einsicht möglich ist. Als „Faktum der Vernunft“, das sich uns aufdrängt als ein synthetischer Satz a priori, muß gegeben sein, was auf keinerlei Anschauung gegründet sein kann. Auch Kant sieht die Grenzen der Vernunft, jenseits derer Erklärung aufhört und nichts bleibt als „Verteidigung“:<sup>76</sup> „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein

---

<sup>75</sup> Brief Webers an Tönnies vom 19. Februar 1909, in: *Max Weber Gesamtausgabe*, hrsg. v. H. Baier, M. R. Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter, J. Winkelmann, Band II/6: *Briefe 1909-1910*, hrsg. v. M. R. Lepsius u. W. Mommsen, Tübingen 1994, S. 63, Hvb. M.W.

<sup>76</sup> Vgl. die folgenden Zitate: Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. K. Vorländer, Hamburg 1965, S. 86ff.

Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d.i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe.“ Es ist damit „die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit interessiere, uns Menschen gänzlich unmöglich.“ Auch hier stößt bei Kant die Vernunft an ihre Grenze: Sie kann nicht erklären, „wie reine Vernunft praktisch sein könne“ oder, was für Kant dasselbe bedeutet, „wie Freiheit möglich sei“. Für Kant begänne hier ein sinnloser Regreß ins Unerreichbare, in den die menschliche Vernunft durch ihr ewiges Suchen nach dem letzten Grund gerät. Kant bricht diesen Regreß ab:

„Daher sucht sie [die Vernunft] rastlos das Unbedingt-Notwendige und sieht sich genötigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen: glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann.“<sup>77</sup>

*Why be moral?* Wer bei dieser Frage in sophistischer Manier auf einer letztbegründenden Antwort beharrt, verlangt zu viel. Wer die innere Nötigung des Gewissens nicht verspürt, dem fehlt mit der moralischen „Musikalität“ die für Kant entscheidende Qualität des Humanen. Letztlich muß sich das moralische Gebot auf moralische Intuitionen stützen – durchaus im Sinne der von Weber ebenfalls unterstellten Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit der von ihm angebotenen rationalen Kritik. „So wie niemand durch Theologie religiös wird, wird auch niemand durch Ethik moralisch. Gleichwohl vermag die Ethik durch kritische Infragestellung zur Klärung des

---

<sup>77</sup> Ebd., S. 91.

moralischen Selbstverständnisses beizutragen.“<sup>78</sup> Eben dies scheint auch Webers Position zu sein.

Und doch entfernt sich Weber in entscheidender Weise von Kant. Er bestreitet nicht die Dignität jenes unbedingten Sollens. Auch überstrapaziert er nicht die *Why be moral?*-Frage. Aber er sieht, daß jede rationale Ethik die entscheidenden Fragen in allzu vielen Fällen eben nicht eindeutig beantworten kann. Es gibt moralische Konflikte und Dilemmata, bei denen sich der Mensch mit seiner Frage „Was sollen wir tun?“ einem rational unauflösbaren Widerstreit unterschiedlicher Ansprüche ausgesetzt sieht. Und es sind eben jene Fragen von gleichsam „letztem“ Gewicht, für die Weber eine besondere Vorliebe hat. Hier bricht die Tragik durch, in die alles menschliche Handeln verstrickt ist. Dann auch muß der „unendlich ahnungslose Kinderglaube an die Macht des Vernünftigen“<sup>79</sup> an den Realitäten des Lebens scheitern, an der „ethischen Irrationalität der Welt“ – oder zur gesinnungsethischen Verantwortungslosigkeit gerinnen. Mögen sich noch so viele alltagsnahe Beispiele konstruieren lassen, in denen dem rationalen Akteur eine vernünftige Wahl „andemonstriert“ werden kann – in manch existentiell bedeutsamer Situation hilft das kaum weiter. An diesem Punkt aber gilt für Weber Carl Schmitts Diktum: „Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles [...]. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrenden Mechanik.“<sup>80</sup>

*Why be moral?* Diese Frage wird von Weber nicht relativistisch aufgelöst. Vielmehr gerät das Gewissen gerade dadurch in zuweilen unauflösbare Konflikte, daß neben das imperativische Sollen andere – und zwar gleichberechtigte – Forderungen treten. Nicht die prinzipielle Frage nach dem Verpflichtungscharakter von Moral steht im Vordergrund, sondern die Frage nach dem Gewicht moralischer

---

<sup>78</sup> Pieper, Annemarie, *Einführung in die Ethik*, Tübingen / Basel 1994, S. 14.

<sup>79</sup> Weber in einem Brief an Mina Tobler im August 1915, zit.: Baumgarten, Edurad, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen 1964, S. 652.

<sup>80</sup> Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1993, S. 21.

Forderungen, sobald diese mit außermoralischen Interessen oder Werten einer Person kollidieren. Es ist vor allem dieses Problem, das für Weber von besonderer Bedeutung ist. „Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important.“<sup>81</sup> Mehr noch: Diese „anderen Dinge“ können gegebenenfalls sogar wichtiger sein. Von der „overridingness“ (Hare) moralischer Urteile, davon also, daß sie gewichtiger seien als evaluative Urteile, geht Weber nicht aus.<sup>82</sup> Es ist dieser Punkt, an dem Weber Kant verläßt. Er zieht den Kategorischen Imperativ von der enthobenen Ebene eines unbedingten Sollens hinab auf den Kampfplatz der Werte. An die Stelle des „Einen, das not tut“<sup>83</sup> – und damit meint Weber nicht nur die christliche Ethik – tritt die Pluralität der Wertordnungen, der Widerstreit unterschiedlicher Ansprüche. Sie konfrontieren das Kantische Gewissen wie auch den Sokratischen *daimonion* mit den rehabilitierten Göttern des modernen Polytheismus.

### **Auf dem Kampfplatz der Werte: Von der Pflichtenethik zum verantwortungsethischen Appell**

Der Polytheismus ist nicht nur deswegen ein Problem, weil der Einzelne nun seine eigenen *persönlichen* Werte selbst setzen muß, weil er die Fragen nach seinem *eigenen* guten Leben selbst beantworten muß. Das Problem, dem eigenen Leben einen Sinn zu verleihen, ist durchaus gewichtig. Und Weber sieht gerade den modernen Menschen hier vor großen Herausforderungen. Gravierender aber ist die Tatsache, daß der Polytheismus jenseits der Sphäre persönlicher Lebensgestaltung den Primat der Moral aufgelöst hat. Fragwürdig erscheint daher Henrichs Interpretation: „Die Moral steht der Erkenntnis einerseits und der Gesamtheit der anderen ‘Wertgebiete’ andererseits gegenüber und ist dadurch bestimmt, daß sie durch Imperative an das Gewissen des Einzelnen

---

<sup>81</sup> Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London 1985, S. 184.

<sup>82</sup> Vgl. Hare, Richard M., *Moral Thinking*, Oxford 1981, S. 24.

<sup>83</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 605.

Forderungen stellt. Der moralische Imperativ gilt als unbedingt aufgegeben, wie immer auch die Möglichkeit der Erfüllung erschwert sei. Die Idee einer 'normativen Ethik' wird niemals in Zweifel gezogen."<sup>84</sup>

Die „Idee“ mag Weber vielleicht nicht in Zweifel gezogen haben – aber nur als ein allzu oft uneinlösbares, dem Menschen sehenden Auges unerreichbares Ideal, das gerade in Situationen eines unversöhnlichen Widerstreits eher an die Grenzen menschlicher Einsicht und die Tragik menschlicher Existenz erinnert. Zumal auf dem Gebiet des Politischen, aus dem Weber seine Beispiele moralischer Dilemmata bezieht, kann von der unbedingten Gültigkeit des moralischen Imperativs keine Rede mehr sein. Oder anders gesagt: Die Möglichkeiten seiner Erfüllung sind derart erschwert, daß von ihm eben nur mehr „formale Merkmale sittlicher Gesinnung“ verbleiben.<sup>85</sup>

Selbst eine „echte Wertphilosophie“, so Weber, mit einem „noch so wohlgeordneten Begriffsschema der ‘Werte’“<sup>86</sup> kann die Heterogenität und Inkommensurabilität der einzelnen Sphären und Ansprüche nicht wegrationalisieren. Zwar kommt der Ethik eine spezifische „normative Dignität“ zu. Doch Weber stellt ihr die „Kulturwerte“ letztlich *gleichberechtigt* zur Seite, die mit ihren zuweilen entgegengesetzten Anforderungen die Eindeutigkeit eines unbedingten Sollens zerstören.<sup>87</sup> Vor allem: Diese Werte beruhen in ihrem Anspruch, wie oben ausgeführt, nicht auf rationaler Begründung, sondern auf Dezsision, genauer aber: auf Glauben. Man könnte auch sagen: Sie beruhen auf „evaluativen Intuitionen“, die sich mit den moralischen Intuitionen universalistischer Ethik-konzepte keineswegs immer in Gleichklang befinden müssen. Auch hier kann man wieder von unterschiedlichen „Musikalitäten“ sprechen. Und an diese reicht rationale Kritik nicht mehr gänzlich

---

<sup>84</sup> Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, S. 118.

<sup>85</sup> Vgl. Barker, Martin, Kant as a Problem for Weber, in: *British Journal of Sociology*, Jg. 31, 1980, S. 224-245.

<sup>86</sup> Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit"*, S. 507.

<sup>87</sup> Ebd., S. 501 und 504.

hin. Wer aber entscheidet, welche Intuition „richtiger“ oder „wichtiger“ ist? Aus der Frage *Why be moral?* scheint hier eine andere Frage zu erwachsen: *Quis judicabit?* Und das kann am Ende immer nur der Einzelne.

Viele Moralphilosophen sind sich – so könnte man Webers Kritik fassen – allzu schnell darin einig, daß man bestimmte moralische Intuitionen selbstverständlich teile. Oft heißt es dann: „Wir“, mit „unseren moralischen Intuitionen“, können gar nicht anders als... Auch Weber hat viele dieser Intuitionen zweifelsohne geteilt. Wo zu solch scheinbar evidenten Grundannahmen aber die von der „overridingness“ moralischer Urteile zählt, widerspricht Weber. Er widerspricht hier nicht aus Lust an nihilistischer Destruktion, sondern vor allem aus zweierlei Gründen: Zum einen betont Weber die Kultur- und Kontextabhängigkeit solcher Intuitionen, die als „moralische Landkarten“ (Charles Taylor) von letztlich kontingenten starken Wertungen durchzogen und vorgeprägt sind. Bei der Frage nach den „pädagogischen“ Voraussetzungen auch seines eigenen Autonomie-Ideals wird darauf noch zurückzukommen sein. Zum anderen aber widerspricht Weber den moralischen Intuitionen des Kognitivismus wegen der Gleichberechtigung evaluativer Intuitionen und Wertungen, die er insbesondere auf dem Feld des Politischen wirken sieht. Und hier auch sieht er endlich all jene moralischen Konflikte und Dilemmata, die – moralische Intuition hin oder her – zur unausweichlichen „Verstrickung in Schuld“ führen.

Aus diesem Grund ersetzt Weber die Kantische Sollensethik durch den verantwortungsethischen Appell. Daß die Ansprüche der Moral wichtig bleiben, zeigt sich bei Weber in der Aufforderung, alle Folgen des eigenen Tuns zu reflektieren und Verantwortung für die eigenen Entscheidungen zu übernehmen. Das vor allem bleibt das „formale Merkmal sittlicher Gesinnung“. Der deontologische Purismus Kants aber wird bei Weber zu einem Beispiel gesinnungs-ethischer Verantwortungslosigkeit: Er hilft nicht weiter beim Widerstreit jeweils legitimer, aber inkommensurabler Ansprüche; und er mißachtet die „ethische Irrationalität der Welt“, daß also aus Gutem oder gut Gemeintem oft nicht Gutes folgt.

Weber will mit der Verantwortungsethik nun freilich seinerseits keineswegs einen eigenen neuen Imperativ anbieten, der die verloren gegangene Klarheit und Eindeutigkeit des alten wiederherstellen würde. Vielmehr gleicht das Konzept einer Beschreibung der Ambivalenz und letztlich Unsicherheit allen Handelns in der unversöhnten Moderne. Das wird bereits daran deutlich, daß sich neben dem – *prima facie* unzweideutigen – Lob der Verantwortungsethik der generelle Vorbehalt findet, daß „man niemandem Vorschriften machen“ könne, ob er „als Gesinnungsethiker oder als Verantwortungsethiker handeln *soll*, und wann das eine und das andere“.<sup>88</sup> Es handelt sich also auch hier um einen rational nicht auflösbaren Widerstreit „letzter Stellungnahmen zum Leben“. Und nur auf dieser letzten Metaebene wird der Einzelne auch für diese Entscheidung Verantwortung zu tragen haben.

Desweiteren betrachtet Weber Gesinnungs- und Verantwortungsethik als „Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den ‚Beruf zur Politik‘ haben kann“.<sup>89</sup> Daß dieses Ergänzungsverhältnis indes keineswegs ohne Brüche und Widersprüche möglich ist, wird schließlich daran deutlich, daß Weber den wertrationalen Überzeugungskern des Politikers in der dramatisierten Haltung des kämpferischen „Dennoch!“ letztlich allen verantwortungsethischen Kalkülen entzieht und damit, so Waas zu Recht, *de facto* die Position des Gesinnungsethikers rechtfertigt. Die Spannung zwischen kritischer, distanzierter Vernünftigkeit und leidenschaftlicher, letztlich irrationaler Entschiedenheit, die auch der Einzelne auszuhalten hat, sofern er zur Persönlichkeit werden will, kehrt auf der Ebene politischen Handelns entsprechend wieder. Gegen alle Eindeutigkeiten will Weber, so scheint es, auch hier Probleme aufzeigen, nicht Lösungen bieten.

Das Gebot der Verantwortlichkeit appelliert an die Persönlichkeit, an die Würde einer aufrichtigen Existenz. Es knüpft sich daran ein Begriffspaar, das Schluchter im Weberschen Konzept des Politischen zu Recht für sehr zentral hält: der Gegensatz von „ehrenhaft-schändlich“. „Einer politischen Pflicht nicht zu genügen provoziert

---

<sup>88</sup> Weber, *Politik als Beruf*, S. 558, Hvb. M.W.

<sup>89</sup> Ebd., S. 559.

nicht so sehr Gefühle des Ungenügens oder der Schuld, als vielmehr solche der Scham.“<sup>90</sup> Zu dieser Form von Sittlichkeit paßt dann freilich auch jene heroische Größe, die unverzichtbar ist, um die im politischen Handeln unausweichliche „Verstrickung in Schuld“ und die Tragik allen menschlichen Tuns zu ertragen. Was zur modernen *conditio humana* im allgemeinen gehört, wird im Politischen besonders deutlich: „daß alles Handeln, und natürlich auch, je nach Umständen, das Nicht-Handeln, in seinen Konsequenzen eine Parteinahme zugunsten bestimmter Werte bedeutet, und damit – was heute so besonders gern verkannt wird – regelmäßig gegen andere.“<sup>91</sup> Wer diese Verantwortung, die sich durch keine Institutionalisierung oder Verrechtlichung auflösen läßt, nicht ertragen kann, ist in Webers Augen nicht zum Politiker qualifiziert. Man muß hier, so Waas zurecht, „etwas mehr Sinn für die Abgründe und das Tragische im Leben haben, als einer von der sog. ‘Entwicklung des okzidentalen Rationalismus’ (W. Schluchter) geblendeten Gesellschaft von Fach- und Genußmenschen für gewöhnlich in den Sinn kommen will. Nicht alle Gleichungen gehen ohne Rest auf.“<sup>92</sup>

In der Tat erinnert Webers agonales und durchaus tragisch zu nennendes Weltbild zuweilen mehr an Aischylos und Sophokles denn an das Zeitalter des modernen okzidentalen Rationalismus. Freilich bildet dies keinen Widerspruch: Die Herrschaft der instrumentellen Vernunft mit ihrem eingeschränkten Radius bringt ja eben all jene unlösbaren Konflikte hervor, die den Polytheismus in seiner modernen Gestalt kennzeichnen. Im übrigen bringt diese entzauberte Moderne wohl auch die wehmütige Erinnerung an idealisierte Formen eines noch nicht gänzlich entzauberten und mechanisierten Lebens hervor, in denen noch Platz war für die

---

<sup>90</sup> Schluchter, Wolfgang, Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf, in: ders., *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 9-70, hier S. 19.

<sup>91</sup> Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 150.

<sup>92</sup> Waas, Lothar, *Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. / New York 1995, S. 10.



Heroen einer aristokratischen Lebensführung. An diesem Punkt ist Weber sehr nahe bei Nietzsche, von diesem nachhaltig beeinflusst. Auch darin ist Weber Kind seiner Zeit, einer gerade in Deutschland äußerst kultur- und zivilisationskritischen Zeit, mit ihrem Verdikt über die „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz“. Damit wird natürlich ihrerseits die starke Kultur- und Kontextabhängigkeit Webers eigener „Intuitionen“ sehr deutlich.

Webers Reduzierung von Vernunftmoral auf Verantwortungsethik, ihre „Verstrickung“ in den Kampf der Werte, entspringt ganz dem geistigen Klima der Jahrhundertwende. Das heißt nicht, daß Webers Position damit schon widerlegt wäre. Aber dieser Kontext macht doch einiges verständlich, wenn zumal die „Musikalität“ für bestimmte Auffassungen so wichtig zu sein scheint. Webers Position ist in gewisser Weise als vorläufiger Kulminationspunkt einer Entwicklung zu betrachten, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts den Glauben an die Kraft der Vernunft nachhaltig erschüttert und an ihre Stelle den subjektivistischen Begriff der Werte gesetzt hat. Helmuth Plessner hat diese Entwicklung – durchaus mit Sympathie für Webers Freiheits-Ideal – als äußerst problematische „Zerstörung der Philosophie als Instanz“ kritisiert, für die er insbesondere den geistigen Einfluß von Marx, Kierkegaard und Nietzsche verantwortlich macht.<sup>93</sup> Gebhardt spricht treffend von der „Soziogenese“ des Neologismus „Wert“ in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts, v.a. bei Lotze, Windelband, Rickert und Weber.<sup>94</sup> „Wert“ ist primär ein *soziologischer* Begriff – und in eben dieser Bedeutung ein sehr junger, moderner Begriff. Ein Wert ist nicht „Wert an sich“, sondern immer nur Wert *für* jemanden: für den, der wertet, sei es der Einzelne oder eine Gemeinschaft. Werte haben relative Gültigkeit, z.B. bei bestimmten Gruppen, drücken aber keine

---

<sup>93</sup> Plessner, Helmuth, *Die verspätete Nation, Gesammelte Schriften VI*, Frankfurt a.M. 1982 (darin Kapitel 12: „Die Zerstörung der Philosophie als Instanz durch Marx, Kierkegaard und Nietzsche und der Ausweg diesseits von Gut und Böse: Die Kapitulation vor der Politik“, ebd., S. 185-212).

<sup>94</sup> Gebhardt, Jürgen, Die Werte. Zum Ursprung eines Schlüsselbegriffes der politisch-sozialen Sprache der Gegenwart in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts, in: Hofmann, R./ Jantzen, J./ Ottmann, H. (Hrsg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim 1989, S.35-54.

theoretische Richtigkeit aus. Wert als Wertung des Einzelnen ersetzt das allgemeinemenschliche „bonum“. Und die emphatische Bejahung der ohnehin subjektiven Werte relativiert die Vorstellung, den Anderen immer auch als Zweck und niemals nur als Mittel zu betrachten.

Nicht zu unrecht sehen viele Kritiker Webers im Konzept des „Wertes“ die „Zerstörung der Vernunft“ (Lukács) vollendet. Gerade im Politischen scheint damit der Weg in einen nicht mehr abgefederten Dezsionismus und sein Freund-Feind-Denken geebnet. Insofern ist es durchaus bemerkenswert, daß auch Carl Schmitt diesen Zusammenhang mit gebotem zeitlichen Abstand kritisch reflektiert hat: „Immer sind es die Werte, die den Kampf schüren und die Feindschaft wachhalten. Daß die alten Götter entzaubert und zu bloß geltenden Werten geworden sind, macht den Kampf gespenstisch und die Kämpfer verzweifelt rechthaberisch. Das ist der Alldruck, den Max Webers Schilderung hinterläßt.“<sup>95</sup> Der Appell ans Verantwortungsbewußtsein droht ungehört zu verhallen, wo Werte zu Dämonen und Philosophie zur Weltanschauung geworden sind.

„Als Weltanschauung wird die überlieferte Philosophie, zumal auch in ihrer praktischen Disziplin, in dem Augenblick verstanden, wo ihr, aus der Perspektive eines positivistisch reduzierten Wissenschaftsbegriffs, der Anspruch, rationale Theorie zu sein, nicht mehr abgenommen wird. [...] Diese Degeneration der Philosophie zur Weltanschauung, zur Lebensideologie bedeutet: Ein ständig größer werdender Teil der moralisch-politischen Realität wird als Bereich theorieunfähiger Irrationalität der Zuständigkeit rational-wissenschaftlicher Fragestellung entzogen.“<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Schmitt, Carl, *Die Tyrannei der Werte*, 1960, Privatdruck, S.6; zit.: Löwith, Karl, Max Webers Stellung zur Wissenschaft, in: Käsler, Dirk (Hrsg.), *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*, München 1972, S. 310-337, hier S. 335.

<sup>96</sup> Lübke, Hermann, Zur Geschichte des Ideologie-Begriffs, in: ders., *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg 1971, S. 159-181, hier S. 176f.

Der verantwortungsethische Appell hat es in einem solchen geistigen Klima schwer. Wen erreicht, wen interessiert im Extremfall die von Weber angebotene „technische Kritik“ der Vernunft noch? Schödlbauer und Vahland kritisieren in eben diesem Sinn Webers Entzauberungsthese und ihren verengten Rationalitätsbegriff:

„Mit der Erfolgsgeschichte der Wissenschaften geht demnach schattenhaft einher die Geschichte einer großen Resignation, die sich als Inflation von Leerstellen – d.h. in der Terminologie des klassischen wie des reflexiv geläuterten Positivismus: von Irrationalität – manifestiert. Die verdrängte Pointe des wissenschaftlichen Fortschritts besteht in einer Expansion der Wertsphäre und damit des Politischen als Resultat des methodologischen Purismus. [...] Die Diagnose ‘Entzauberung’ enthält mithin eine ihr eigentümliche Dialektik: Die kalkulatorische Rationalität sieht sich aus methodischen Gründen zur Regionalisierung ihres Kompetenzumfangs genötigt und ist dadurch ursächlich verantwortlich – zufolge der ihr immanenten Logik – für eine neuerliche *Verzauberung* aller anderen Provinzen des Denkens [...].“<sup>97</sup>

Und in der Tat: Vor welcher Instanz hat sich der Politiker – wie auch der Einzelne – hier zu verantworten? Welche Prinzipien oder Verbindlichkeiten binden ihn? Und was wird insbesondere aus der Grenze der Freiheit in der Freiheit der anderen? Muß die Freiheit des anderen noch respektiert werden, wenn Kulturwerte dem moralischen Gebot gegebenenfalls zuwiderlaufen? Kommt es dann zu einer „Verstrickung in Schuld“, die tatsächlich nurmehr festgestellt, aber nicht mehr vernünftig abgewogen werden kann? Damit ist natürlich auch die für den politischen Liberalismus zentrale Frage nach dem „Vorrang des Rechten“ (Rawls) aufgeworfen, also danach, ob trotz bzw. gerade wegen des Pluralismus des Guten und der Werte verbindliche Kriterien einer zumindest fairen und in diesem Sinne gerechten Intersubjektivität ermittelt werden können.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Schödlbauer, Ulrich / Vahland, Joachim, *Das Ende der Kritik*, Berlin 1997, S. 78, Hvbv. U.S./J.V.

<sup>98</sup> Vgl. dazu beispielsweise die ”liberale” Lesart Webers bei Wolfgang Schluchter und Agathe Bienfait, die versuchen, den Aspekt vernünftiger Intersubjektivität durch eine besondere Betonung der von Weber nur

Gerade die Rawlsschen Fragen stehen indes nicht im Zentrum des Weberschen Denkens, so sehr er ohne jeden Zweifel dem Liberalismus zugeordnet werden muß, so sehr er sich auch für eine konsequente Parlamentarisierung Deutschlands eingesetzt hat. Weber denkt Freiheit, Autonomie und auch Politik letztlich zu personalistisch, um den Fragen der Institutionalisierung fairer Prozeduren ein allzu großes Gewicht beizumessen. Er fordert nachdrücklich die Achtung vor dem weltanschaulichen Gegner. Aber auch die versteht er als sittliche Qualität der einzelnen Persönlichkeit, nicht als Ansatzpunkt, den politischen Kampf der Werte institutionell zu neutralisieren. An exakt diese offene Frage wird Rawlssche Idee des politischen Liberalismus konsequenter Weise anknüpfen.

Bei Weber hingegen bleibt die Persönlichkeit letztlich nur sich selbst verantwortlich. Was aber sollte der leidenschaftlich entschlossene und entschiedene, der seinem „Dämon“ folgende Politiker vor dem Forum seines „individualisierten“ Gewissens eigentlich *nicht* verantworten können? Im Grunde nichts. Am Ende ist er mit seiner existentialistischen Freiheit allein. Dann auch fließen das verantwortungs- und das gesinnungsethische Moment in jeder echten Persönlichkeit zusammen: Dann ist jener für Weber ebenso „unermesslich erschütternde“ und „menschlich echte“ wie auch unausweichliche Moment gekommen, „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.’“<sup>99</sup>

In der Forderung nach Konsequenz und Kohärenz der einmal gewählten Haltung und der sich daraus ableitenden Forderungen, im Appell, sich der eigenen Verantwortung bewußt zu sein und sie anzunehmen, es sich – noch in der Deziision – nicht leicht zu machen, in all dem lebt die Idee der Kantischen Sittlichkeit fort. Für die letzten Entscheidungen aber fehlt nun jede letzte Gewißheit. Weber gesteht den ethischen Imperativen „Würde“ zu – begründen

---

angedeuteten ”spezifischen Dignität der ethischen Imperative“ zu stärken; vgl. dazu im besonderen: Bienfait, Agathe, *Freiheit, Verantwortung, Solidarität*, S. 146ff.

<sup>99</sup> Weber, *Politik als Beruf*, S. 559.

aber läßt sich ihre absolute Verbindlichkeit nicht mehr. Wenn man indes akzeptiert, daß es Letztbegründungen nicht geben kann, und man den Vorwurf an Weber dahingehend relativiert, daß ihn diese Einsicht lediglich allzu sehr in ihren Bann geschlagen hat, dann kann Webers Position auch als die einer radikalen Redlichkeit begriffen werden, ohne die gehaltvolle Formen von Autonomie schwerlich denkbar wären. Weber betont mit geradezu leidenschaftlicher Hartnäckigkeit die Grenzen der Vernunft und die daraus resultierende Ambivalenz menschlichen Handelns. Mit der von ihm diagnostizierten Verurteilung zur Freiheit geht Weber weder irrational verantwortungslos noch postmodern-ironisch um, sondern in einer sehr ernsten Haltung, und mit dem ihm eigenen Pathos:

„Und wenn wir mit einem gewissen Bedauern feststellen müssen, daß heute eine stärkere Differenzierung der Werturteile [...] eingetreten ist als früher, so gebietet uns die Ehrlichkeit, das offen zu konstatieren. Wir kennen keine wissenschaftlich beweisbaren Ideale. Gewiß: die Arbeit ist nun härter, sie aus der eigenen Brust holen zu sollen in einer Zeit ohnehin subjektivistischer Kultur. Allein wir haben eben überhaupt kein Schlaraffenland und keine gepflasterte Straße dahin zu versprechen, weder im Diesseits noch im Jenseits, weder im Denken noch im Handeln; und es ist das Stigma unserer Menschenwürde, daß der Friede unserer Seele nicht so groß sein kann als der Friede desjenigen, der von solchem Schlaraffenland träumt.“<sup>100</sup>

Webers Position „läßt sich beschreiben als ein nominalistischer Dezisionismus, der die Relativität aller Werte als unabänderlich hinnahm, jedoch zugleich ein Höchstmaß an rationaler Erfassung aller gesellschaftlichen Phänomene, einschließlich aller subjektiven Werthaltungen, anstrebte“.<sup>101</sup> Die Haltung, die dieser Position zugrunde liegt, ist die eines emphatischen „Dennoch“: der moralischen Intuition, trotz aller Einsprüche und Relativierungen an der Vernunft festzuhalten und sie zum Fundament einer Lebensführung zu machen, die von Mündigkeit und Autonomie bestimmt sein sollte. Daß es dabei nicht mehr um Begründungen und

---

<sup>100</sup> Weber, *Ueber die Produktivität der Volkswirtschaft* [1909], Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1988, S. 420.

<sup>101</sup> Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik, Geschichte*, S. 29.

Moralphilosophie, sondern um eine *Haltung* geht sowie um moralische *Intuitionen*, die diese Haltung ausmachen und ermöglichen, ist nicht nur konsequent. Auf dieser Ebene ist man vielmehr – wie oben bereits angedeutet – bei den Voraussetzungen und Erfolgsbedingungen einer *jeden* Ethik angelangt. Hier geht es nicht mehr um die philosophische Frage *Why be moral?*, sondern um die praktisch-pädagogische Frage, wovon eine rationale Lebensführung in einer unversöhnten ambivalenten Moderne abhängig ist.

### **How to be(come) moral? Kontemplative und pädagogische Voraussetzungen der Mündigkeit**

Der emphatische Aufruf, das Schicksal der Zeit mit klarem Bewußtsein und einem Gefühl von Verantwortung zu ertragen, verweist zurück zum Kern der Weberschen Fragestellung und seines ethischen Anliegens. Die Weber oft vorgehaltene Frage, warum man sich überhaupt der Vernunft öffnen sollte, und auch: woraus man bei der Reflexion auf ein gutes, verantwortungsbewußtes Leben überhaupt noch schöpfen sollte, beantwortet Weber nicht philosophisch, sondern unter Hinweis auf die kulturellen und mentalen, die „pädagogischen“ Voraussetzungen eines solchen Lebens. Neben die Wissenschaft und ihre technische Kritik tritt bei Weber eine zweite wichtige Voraussetzung gehaltvoller Mündigkeit: das, was er – wiederum in Überschneidung von Wissenschaftslehre und Ethik – zunächst als das „kontemplative Moment“ jeder Kulturwissenschaft beschreibt und was analog als „Kultivationspädagogik“ für die individuelle Lebensführung von größter Bedeutung ist.

Auch hier ist also zunächst ein Rekurs auf die Wissenschaftslehre nötig, im speziellen auf Webers Wertbeziehungslehre. Sein nominalistisches Wirklichkeitsverständnis bei gleichzeitiger „sinnloser Unendlichkeit“ eben dieser Wirklichkeit hat für Weber das methodische Problem der Auswahl des Untersuchungsgegenstandes aufgeworfen. Auch für die wertfreie Wissenschaft werden auf diese Weise Werte bedeutungsvoll:

„Es gibt keine schlechthin ‘objektive’ wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder [...] der ‘sozialen Erscheinungen’ unabhängig von speziellen und ‘einseitigen’ Gesichtspunkten, nach denen sie – ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt – als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden.“<sup>102</sup>

Weber geht von einer prinzipiellen Perspektivität und Standortgebundenheit von Denken, Wissen und Kultur aus. Die Auswahl des Wissenswerten und Kulturbedeutsamen ist nötig angesichts unübersichtlichen Mannigfaltigkeit einer chaotischen Wirklichkeit. Bei dieser ordnungsstiftenden Auswahl gibt es keine gesetzmäßigen oder sonstwie objektiven Wertvorgaben. Der Mensch wird in einem sehr weiten Sinn zum Schöpfer seiner Welt – und die kulturwissenschaftliche Methodenlehre zu einer Kulturtheorie von allgemein anthropologischem Rang:

„‘Kultur’ ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens. [...] Transcendentale Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist nicht etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine ‘Kultur’ wertvoll finden, sondern daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen.“<sup>103</sup>

Die Parallele zu Webers oben beschriebener Ethik ist offenkundig. Und wie wichtig dieser Zusammenhang für Weber ist, wird u.a. daran deutlich, daß er noch in einem Aufsatz zur eher trockenen Thematik sozialwissenschaftlicher Methodenlehre abschließend auf die ethische Parallelebene wechselt:

„Das Schicksal einer Kulturepoche, die vom Baum der Erkenntnis gegessen hat, ist es, wissen zu müssen, daß wir den Sinn des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vervollkommeneten Ergebnis seiner Durchforschung ablesen können, sondern ihn selbst

---

<sup>102</sup> Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 170.

<sup>103</sup> Ebd., S. 180.

zu schaffen imstande sein müssen, daß 'Weltanschauungen' niemals Produkt fortschreitenden Erfahrungswissens sein können, und daß also die höchsten Ideale, die uns am mächtigsten bewegen, für alle Zeit nur im Kampf mit anderen Idealen sich auswirken, die anderen ebenso heilig sind, wie uns die unseren."<sup>104</sup>

Es war Dieter Henrich, der auf diesen Zusammenhang und die im Kultur-Begriff zusammenlaufende „Einheit der Wissenschaftslehre“ zuerst hingewiesen hat.<sup>105</sup> Gegenstand der Weberschen Wissenschaft, so Henrich, ist das „sinnvolle menschliche Sein“, also die Kultur. „Dieser Kulturbegriff greift über seine logische Bedeutung hinaus und wird ebenfalls zu einer anthropologischen Aussage über bedeutungsbezogenes Sein.“<sup>106</sup> Der Akt der Sinnverleihung ist zugleich Grundlage der verstehenden Wissenschaft wie auch menschlichen Handelns – und damit der Ethik. Kern und Voraussetzung ist Webers Anthropologie des sinnverleihenden Kulturmenschen: „Die Kulturwissenschaft hat in doppeltem Sinne diese Voraussetzung: Zum einen, weil sie nicht ohne Gesichtspunkte der Untersuchung auszukommen vermag. [...] Zum zweiten aber, weil die Kultur selbst, um die sie sich im Erkennen bemüht, eine höchste Weise menschlichen sinngebenden Seins ist, die sich in der Maieutik erschließt.“<sup>107</sup> Methodenlehre und Ethik müssen bei Weber aus dem gleichen Prinzip verstanden werden. Für Henrich ist klar, „daß in der Wissenschaftslehre eine Ethik enthalten ist und nicht nur Anmerkungen und zufällige Meinungen zur Ethik vorgetragen werden“.<sup>108</sup> Die Einheit des gesamten Weberschen Denkens sieht Henrich in der „anthropologischen Bestimmung menschlichen Seins im Gegensatz zu dem der Natur: Der Mensch ist wesentlich vernünftig. Er hat die notwendige Tendenz zur Aktualisierung seiner Vernunft in der Kultur.“<sup>109</sup>

---

<sup>104</sup> Ebd., S. 154.

<sup>105</sup> Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*.

<sup>106</sup> Ebd., S. 82.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Ebd., S. 105.

<sup>109</sup> Ebd., S. 83.



Was sind nun – zunächst für den Kultur- und Sozialwissenschaftler – die näheren Voraussetzungen, um die geforderte Wertbeziehung adäquat zu verwirklichen? Woher nimmt er die Maßstäbe des Wertvollen und Kulturbedeutsamen? Diese Fragen thematisiert Weber u.a. in seiner Auseinandersetzung mit Eduard Meyer.<sup>110</sup> Am Beispiel einer Geschichte des Altertums verweist Weber auf jene Fähigkeiten, die über die wissenschaftliche Rationalität hinausführen und von ihr weder eingeübt noch sichergestellt werden können:

„Alle historische ‘Wertung’ umschließt ein, um es so auszudrücken: ‘kontemplatives’ Moment, sie enthält nicht nur und nicht in erster Linie das unmittelbare Werturteil des ‘stellungnehmenden Subjektes’, sondern ihr wesentlicher Gehalt ist [...] ein ‘Wissen’ von möglichen ‘Wertbeziehungen’, setzt also die Fähigkeit voraus, den ‘Standpunkt’ dem Objekt gegenüber wenigstens theoretisch zu wechseln.“<sup>111</sup>

Auch hier nun zieht Weber eine Parallele zwischen wertbeziehender Kulturwissenschaft und den Voraussetzungen gehaltvoller Lebensführung. Das ‚Wissen‘ von möglichen ‚Wertbeziehungen‘ ist die Voraussetzung seiner Ethik der Autonomie. Mündigkeit bedeutet u.a. die Fähigkeit, „den ‚Standpunkt‘ dem Objekt gegenüber wenigstens theoretisch zu wechseln“. Dieses kontemplative Moment aber liegt jenseits dessen, was die moderne Wissenschaft, was Fachschulung, ein Studium der Logik oder auch Webers technische Kritik zu geben vermögen. Den methodischen Wertbeziehungen wie auch den existenziellen Wertentscheidungen (wie im übrigen auch den Wertungsdiskussionen) ist eine „pädagogische“ Ebene vorgeschaltet, die den Menschen allererst „wertempfindlich“ machen muß.

Was unter Pädagogik in diesem Sinne zu verstehen ist, verdeutlicht Weber mit einer „soziologischen Typologie der pädagogischen

---

<sup>110</sup> Weber, *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik* (1906); I. *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 215-265.

<sup>111</sup> Ebd., S. 260, Hvb. M.W.

Zwecke und Mittel”.<sup>112</sup> Er unterscheidet dabei insbesondere zwei Typen von Erziehungszwecken, die für unseren Zusammenhang von weitreichender Bedeutung sind: zum einen die „Vermittlung von spezialistischer Fachschulung”, zum anderen die sogenannte „Kultivationspädagogik“. Bei der „spezialistischen Fachschulung” ist das jeder Erziehung wesentliche Ziel der „Ankultivierung” einer bestimmten Lebensführung an den Anforderungen der „rational-bureaukratischen (modernen) Herrschaft” orientiert – und, so Weber, heute das dominante Ziel:

„Die Facherziehung will die Zöglinge zu praktischer Brauchbarkeit für Verwaltungszwecke: – im Betrieb einer Behörde, eines Kontors, einer Werkstatt, eines wissenschaftlichen oder industriellen Laboratoriums, eines disziplinierten Heeres – abrichten.”<sup>113</sup>

Es ist aber der zweite Typus, der Weber besonders am Herzen liegt:

„die Kultivationspädagogik schließlich will einen, je nach dem Kulturideal der maßgebenden Schicht verschieden gearteten, ‘Kulturmenschen’, das heißt hier: einen Menschen von bestimmter innerer und äußerer Lebensführung, erziehen.”

Die Kultivationspädagogik vermittelt eine ‚Kultur‘-Qualifikation im Sinne einer allgemeinen Bildung”. Nur hier sieht Weber jenes Potential an Persönlichkeitskompetenzen, ohne die Mündigkeit nicht möglich wäre. Die Verwandtschaft solcher Kompetenzen mit dem oben genannten „Moment der Kontemplation” und der Fähigkeit, die Vielfalt möglicher Wertbeziehungen zu reflektieren, fällt ins Auge. Weber konkretisiert Bedeutung und Sinn solcher Kompetenzen in der schon genannten Auseinandersetzung mit Eduard Meyer. Objekte solch kultivierender Beschäftigung sind für Weber u.a. „alle Produkte der dichterischen und künstlerischen Kultur des Altertums oder etwa die religiöse Stimmung der Bergpredigt”. Für die ethische

---

<sup>112</sup> Für das Folgende: Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1988, S. 408ff., von Weber in das Kapitel „Konfuzianismus und Taoismus” eingestreute kursorische Bemerkungen zu einer „soziologischen Typologie der pädagogischen Zwecke und Mittel”.

<sup>113</sup> Ebd., S. 408.

Orientierung des Menschen sind sie deshalb so wichtig, weil die Beschäftigung mit ihnen

„sein eigenes inneres ‘Leben’, seinen ‘geistigen Horizont’ erweitert, ihn fähig macht, Möglichkeiten und Nuancen des Lebensstils als solche zu erfassen und zu durchdenken, sein eigenes Selbst intellektuell, ästhetisch, ethisch (im weitesten Sinn) differenzierend zu entwickeln, seine ‘Psyche’ – sozusagen – ‘wertempfindlicher’ zu machen.“<sup>114</sup>

Diese Wertempfindlichkeit gleicht einem Habitus, einem Bewußtsein der Offenheit, einer gewissen Prägung bzw. „Musikalität“ der Seele. Sie speist sich aus kultureller Bildung, aus Wissen, ist zugleich aber in rational nicht vollständig einholbarer Weise in unsere moralischen und evaluativen Intuitionen eingelassen. Sie umfaßt zumal die Offenheit gegenüber dem weiten Horizont der Fragestellungen der praktischen Philosophie – aber: als Empfindlichkeit für *mögliche*, nicht aber als sicheres Wissen um bestimmte unstrittig höchste Werte, Normen oder Orientierungen.

Was Weber hier als pädagogische Grundlage und Funktionsvoraussetzung der Ethik beschreibt, erinnert sehr stark an die herausgehobene Bedeutung, die – unter gänzlich anderen gesellschaftlichen Bedingungen und gedanklichen Prämissen – der *paideia* in der klassischen griechischen Philosophie zukommt. Webers Ausführungen zur Pädagogik verweisen insbesondere auf die Aristotelische Ethik – genauer: auf das, was bei Aristoteles als Eingewöhnung ethischer Tugenden die Herausbildung einer bestimmten *hexis* ermöglicht. Ohne diese Haltung würden auch bei Aristoteles die Belehrung und damit die dianoetischen Tugenden nicht auf fruchtbaren Boden fallen. Ohne die tugendhafte Haltung wird aus Klugheit bloße „Gewandtheit“, die zu egal welchem Zweck zielführende Mittel und Wege aufweist – sie wird zur bloß instrumentellen Vernunft.<sup>115</sup> Die ethischen Tugenden aber gewinnt Aristoteles nicht aus einem Reich ewiger Ideen oder auf einem anderen normativ-ontologischen Wege. Vielmehr bewegt sich seine praktische

---

<sup>114</sup> Weber, *Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer*, S. 247.

<sup>115</sup> Vgl. dazu das sechste Buch der *Nikomachischen Ethik*.

Philosophie gerade diesbezüglich in einem „hermeneutischen“ (Gadamer) bzw. einem „praktischen Zirkel“ (Höffe).<sup>116</sup> Zwar beschränkt sich Aristoteles nicht auf eine Common-sense-Ethik im Sinne einer Hermeneutik der damaligen Lebenswelt. Aber ohne diese Lebenswelt, ohne die „moralischen Landkarten“ und das Ethos des Polis verlöre die praktische Philosophie ihren Gegenstand wie auch ihren Ausgangspunkt – und sie verlöre ihre Grundlage. Eine kognitivistische Ethik wäre für Aristoteles undenkbar. Die große Bedeutung von Gewöhnung und Erziehung hat nicht nur praktische, sondern systematische Gründe.

Es mag überraschen, von Weber über Kant schließlich bei Aristoteles angelangt zu sein. Tatsächlich ist Webers Vorstellungswelt von der des Aristoteles ja denkbar weit entfernt. Die unversöhnte Moderne mit ihrer Entzauberung und ihrem technischen Fortschritt, mit ihrer spezifischen Form der Rationalisierung und allen daraus resultierenden Folgeproblemen bilden einen Kosmos ganz neuartiger Herausforderungen. Zudem ist Webers Ethik der Autonomie nicht nur ohne die neuzeitliche Aufklärung undenkbar, sondern versucht mit dem Werte setzenden und Sinn verleihenden Individuum an einen Typus Mensch zu appellieren, der mit dem *zoon politikon* des Aristoteles fast nichts mehr zu tun hat. Weber hat den Einzelnen und seine Lebensführung vor Augen; sein Konzept von Kultivationspädagogik ist insofern streng individualistisch und zutiefst modern. Indes verweist die fundamentale Bedeutung, die der „Pädagogik“ ungeachtet aller sonstigen Unterschiede sowohl bei Aristoteles wie auch bei Weber zukommt, auf die prinzipielle Wichtigkeit dieser Dimension – und zwar für *jede* Ethik. Für den Kommunitarismus im übrigen ist eben diese Einsicht Anlaß, die verkürzte Sichtweise des modernen Individualismus in der Moralphilosophie zu kritisieren: Das Individuum bzw. das Subjekt mit seinem einsamen Gewissen werde hier aus allen gesellschaftlichen Kontexten der Sittlichkeit herausgerissen – genauer gesagt: diese Kontexte würden systematisch vernachlässigt, auch und gerade dort,

---

<sup>116</sup> Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1990, 295ff.; Otfried Höffe, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, Berlin 1996, 84ff.

wo man allzu selbstverständlich von „unseren“ moralischen Intuitionen spreche.

Kehren wir zu Webers Ethik und ihren pädagogischen Voraussetzungen zurück. Die gesellschaftlichen Kontexte zu vernachlässigen, kann man nun gerade Weber schwerlich vorwerfen. Schließlich formuliert er sein Persönlichkeitsideal ja gerade für seine Zeit, mit Blick auf die ihm vor Augen stehende moderne Gesellschaft und ihre Bedingungen. Es ist dies, wie schon ausgeführt, das Persönlichkeitsideal „nicht ‘des Menschen’, sondern des Menschen, der in *der* Welt, in die *wir* ‘hineingestellt’ sind, ‘Person’ bleiben will”.<sup>117</sup> An die Stelle der *koinonia politike* sind längst die moderne Massengesellschaft, der bürokratisierte „Anstaltsstaat“ und das kapitalistische „Gehäuse der Hörigkeit“ getreten. Gerade sie machen es zur ethischen Herausforderung, nach den Bedingungen von Mündigkeit und Autonomie zu fragen. Und das impliziert natürlich auch, an Mündigkeit und Autonomie als an spezifisch modernen Errungenschaften und Idealen trotz aller Schattenseiten des okzidental Rationalismus festzuhalten. Von diesen moralischen Intuitionen ist Webers Denken geleitet, von ihnen ist sein individualistisches Konzept von Kultivationspädagogik geprägt. Und mit Blick auf eben diese Fragestellung sind Webers Anliegen wie auch sein Konzept durchaus stringent.

Eine ganz andere Facette der Weberschen Position wird sichtbar, wenn man sich Webers eigenen Pessimismus vor Augen führt, der mit seinem Anliegen und seiner Zeitdiagnose eng verknüpft ist. Dieser Aspekt ist keineswegs nur mit Blick auf Webers eigene Persönlichkeit – und insofern lediglich biographisch – interessant. Vielmehr lassen sich so auch einige systematische Rückfragen an seine Konzeption stellen, insbesondere hinsichtlich seiner dann nämlich erst recht als ohnmächtig erscheinenden Appelle an die Vernunft. Zum anderen manifestiert sich in diesem Pessimismus eine Haltung, die stark von den zeitgenössischen deutschen Krisen Diskursen, vom geistigen Klima der Zeit und damit von durchaus kontingenten Einflüssen geprägt ist und die den Zugang zu anderen, womöglich weniger tragisch-resignativen bzw. existentialistisch

---

<sup>117</sup> Hennis, *Max Webers Fragestellung*, S. 38, Anm., Hvb. W.H.

dramatisierten Konsequenzen aus seiner Diagnose versperren könnte. Hier geht es um die Frage, wie mit den von Weber gewonnenen Einsichten umgegangen wird, in welchem Geist sie aufgenommen werden. Daß man mit vergleichbaren Einsichten weithin anders umgehen, daß man daraus auch andere ethische Konsequenzen ziehen kann, das hat lange nach Weber nicht nur die Postmoderne gezeigt.

## Kritische Distanz und heroischer Pessimismus

Webers Haltung ist dort, wo er die nüchterne Arbeit an seinen soziologischen Kategorien transzendiert, vom Pathos eines „heroischen Pessimismus“<sup>118</sup> tief geprägt. Das trifft für seine Diagnose vom „Gehäuse der Hörigkeit“ zu, und gilt ebenso für seine zeitkritische Diagnose hinsichtlich der Möglichkeiten der von ihm geschätzten Kultivationspädagogik. Heute nämlich, „bei uns“, ist „neben und zum Teil an Stelle dieser ständischen Bildungsqualifikation die rationale Fachabrichtung getreten.“<sup>119</sup> Weber ist realistisch und nüchtern genug, um die Notwendigkeit des Fachmanns und also auch einer entsprechenden Schulung zu bejahen. Nicht die Fachmenschen schlechthin bereiten ihm Sorge, sondern die Tatsache, daß sie in ihrer Lebensführung als Fachmenschen *ohne Geist* den ethischen Anforderungen gehaltvoller Autonomie nicht gewachsen sind. Das Schelersche „Bildungswissen“ tritt gegenüber dem „Herrschaftswissen“ immer mehr in den Hintergrund. Mehr noch, so könnte man mit Habermas sagen: Die Rationalität des Fachmenschen kolonialisiert die Lebenswelt und droht so die moralischen Grundlagen und Ressourcen der Weberschen Lebensführung zu zerstören.

„Heroisch“ ist Webers Pessimismus insofern, als er diese und andere Entwicklungen, die sein ethisches Anliegen berühren, zwar mit höchster Sensibilität vermerkt, aber weder eine nihilistische Flucht nach vorn ergreift, noch den Weg einer fundamentalen Abkehr von dieser heillosen Moderne einschlägt, wie u.a. Scheler und Strauss dies taten. Dabei sind seine Diagnosen kaum weniger düster als die der genannten Denker. Mit Blick auf die Folgen der historischen Umwälzungen für den Menschen spricht Weber von „Schicksalhaftigkeit“ und sogar von „Verhängnis“. Dieses Urteil betrifft alles bisher über Webers Position Ausgeführte: die Entzauberung der Welt, die „gottfremde und prophetenlose Zeit“, das Ende moralischer Gewissheiten und philosophischer Orientierung, die metaphysische

---

<sup>118</sup> Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik, Geschichte*, S. 134.

<sup>119</sup> Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, S. 409.

Heimatlosigkeit des Menschen wie auch das Gehäuse der modernen Hörigkeit. Was Weber hier an existentiellen Verlusten des modernen Menschen auflistet, läßt ihn keinesfalls nüchtern oder distanziert. Insofern steht Weber noch ganz in jener Gedankenwelt, deren Hoffnungen er so vehement zertrümmert. Das berühmte Diktum aus seiner Antrittsrede begleitet Webers gesamtes Nachdenken über die moderne *conditio humana* – es kann als Motto dieses heroischen Pessimismus gelten: „Für den Traum von Frieden und Menschen-glück steht über der Pforte der unbekanntes Zukunft der Menschen-geschichte: *lasciate ogni speranza*.“<sup>120</sup>

Zu dieser Hoffnungslosigkeit trägt Webers Überzeugung bei, daß die von ihm beschriebenen Prozesse letztlich unumkehrbar sind. Er hält die moderne kapitalistische und gottfremde Welt gewiß nicht für die beste aller denkbaren oder historisch verwirklichten Welten. Doch aus der prinzipiellen Pluralität von Weltbildern hat sich das heute im Okzident etablierte System und Weltbild als das allen anderen überlegene durchgesetzt. Mit einem Teil seiner Seele, der zu der von ihm selbst betriebenen Wissenschaft in denkbar größter Distanz steht, erteilt Weber allen Erwartungen, in der Wissenschaft Sinn, Glück oder Gewißheit zu finden, eine Absage. Er hat dies mit einer Leidenschaftlichkeit getan, die Gerhard Ritter noch Jahrzehnte später irritierte, als dieser kurz nach Ende des nationalsozialistischen Krieges über die „Idee der Universität“ nachdenkt und sich das „*lasciate ogni speranza*“ in wahrlich verhängnisvoller Weise bewahrt hatte:

„Max Weber, der große Soziologe, ist damals diesen illusionären Erwartungen mit der ganzen Schärfe seines souveränen Geistes, mit der ganzen Leidenschaft und Wucht seines Temperaments entgegengetreten: in einer berühmt gewordenen Rede über Wissenschaft als Beruf, die nun freilich mit erbarmungsloser Nüchternheit die Wissenschaft als die geschworene Feindin jedes Glaubens schilderte, als streng rationale ‚Entzauberung‘ der Welt, als bewußten Verzicht

---

<sup>120</sup> Weber, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1988, S. 12.



auf alles und jedes ‚Werturteil‘ – mit einem erschütternden Unterton von tragischer Resignation.“<sup>121</sup>

Gegen alle Ausflüchte und die schon zu seiner Zeit vielfältigen Versuche einer irrationalen Wiederverzauberung eben dieser Welt setzt Weber sein „Dennoch“. Mit entbehreungsreichem asketischen Bewußtsein sucht Weber auf dem Gebiete der Wissenschaft in der gottfremden Zeit standzuhalten. Die Wissenschaft ist Webers Beruf – doch ihn bindet keine naive optimistische oder erfüllende Bejahung. Die ganze Ambivalenz seines Zeitalters scheint in seiner Position widerspruchsvoll vereint zu sein. Sein heroischer Pessimismus verwirft alle Lösungsrezepte und Utopien, die eine Erlösung vom Leiden des modernen Menschen, eine Auflösung der Antagonismen und Widersprüche, eine Flucht aus den Paradoxien der Moderne versprechen.<sup>122</sup> Peukert bringt diese Haltung mit beinahe Weberschem Pathos zum Ausdruck:

„In dieser Attitüde des Asketentums der Wahrheit allerdings ist Weber wieder ganz bei Nietzsche, den er nicht etwa abmildert, sondern durch Verzicht auf die prophetische Utopie einer ‚übermenschlichen‘ Zukunft radikalisiert. Wo sich Zarathustras ‚Utopia‘ als Wortspiel des ‚Denkers auf der Bühne‘ decouvriert, da ist das ‚Nirgendwo‘ der letzte Ort, an dem sich der wissenschaftliche Asket bestimmen kann. Seine Aufgabe: sich selbst im Trümmerfeld des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen Pfade ersinnen, die Sinn machen. Webers Begriff von ‚Wissenschaft als Beruf‘ ist insofern Appell zur Nüchternheit, jener kältesten, verzehrendsten aller Leidenschaften.“<sup>123</sup>

Trotz dieses wichtigen Unterschiedes ist Weber in seinem heroischen Pessimismus stark von Nietzsche geprägt. Nahe sind sich beide auch in ihrer „Redlichkeit“, ihrem Ernst, in ihrem „Leiden“. Was Nietzsche über die nachgerade sittlichen Qualitäten dieses Leidens

---

<sup>121</sup> Ritter, Gerhard, *Die Idee der Universität und das öffentliche Leben*, Freiburg i.Br. 1946, S. 14 (Ritter hatte diese Rede am 18.10.1945 in Freiburg gehalten).

<sup>122</sup> Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik, Geschichte*, S. 134 u. 142.

<sup>123</sup> Peukert, Detlef, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989, S. 7f.

sagt, das scheint auch tief in Webers Grundintuitionen eingelassen zu sein: „Die Zucht des Leidens, des grossen Leidens – wisst ihr nicht, dass nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? Jene Spannung der Seele im Unglück, welche ihr die Stärke anzüchtet, ihre Schauer im Anblick des grossen Zugrundegehens, ihre Empfindsamkeit und Tapferkeit im Tragen, Ausharren, Ausdeuten, Ausnützen des Unglücks, und was ihr nur je von Tiefe, Geheimniss, Maske, Geist, List, Grösse geschenkt worden ist: – ist es nicht ihr unter Leiden, unter der Zucht des grossen Leidens geschenkt worden?“<sup>124</sup> Im selben Geist fordert Weber den Menschen auf, der eigenen Zeit und der eigenen Existenz „ins ernste Antlitz zu blicken“.

Dieses pessimistisch-tragizistische Pathos ist ein Signum der damaligen Zeit, des vor allem in Deutschland verbreiteten Bewusstseins einer tiefen kulturellen Krise, eines wachsenden Unbehagens an der Moderne. Diese Modernitätskrise ist freilich nicht einfach als idiosynkratisches Beiwerk der politischen und philosophischen Diskurse und Positionen abzutun. Die starken Wertungen und moralischen Intuitionen, die hier Ausdruck finden, sind bedeutsam für die Einschätzung der ethischen Herausforderung, sind als mentale Disposition konstitutiv auch für philosophische Positionen und Evidenzempfindungen. Im übrigen gilt dies umgekehrt ebenso für denjenigen, der beispielsweise auf die metaphysischen Verlust-erfahrungen der Moderne mit größerer Gelassenheit reagieren kann, das Letztbegründungsproblem entsprechend relativiert und eine analytische Moralphilosophie für adäquat hält, bei der solch letzte und existentielle Fragen der privaten Lebensbewältigung oder eben den Kirchen überlassen werden. Auch hier sind jene moralischen Landkarten und Grundgewißheiten betroffen, bei denen nicht ohne weiteres von einer Grundübereinstimmung aller Menschen qua Vernunftbegabung ausgegangen werden kann. Umso wichtiger ist auch hier, wie ausgeführt, die „pädagogische“ Kultivationsarbeit.

Diese Einsicht in den Zusammenhang von *ethos* und *logos* (wie auch von *pathos* und *logos*) bedeutet keineswegs, daß vernunftkeptische

---

<sup>124</sup> Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe Band 5, München 1988, S. 161.

oder nonkognitivistische Moraltheorien allein deshalb überzeugender wären. In unserem Kontext soll vielmehr verdeutlicht werden, wie prekär Webers pessimistisches Pathos für seine Ethik der Autonomie und rationalen Lebensführung wie auch für sein Prinzip kritischer Redlichkeit ist. Weber verbindet in seiner Position und der von ihm verkörperten und gelebten Haltung Extreme, die kaum kompatibel zu sein scheinen: kritische Distanz und Nüchternheit einerseits, heroischer Pessimismus, ja existentielle „Finsternis“ andererseits. Mit „seinem stürmischen, heroizistischen, allüberall auf ein Maximum von ‘Spannungen’ des inneren Lebens geradezu begierigen Wesen“<sup>125</sup> schwanke Weber stets zwischen den Extremen des „asketischen Fachforschers“ und des „tanzenden Derwischs“. Insofern dies auch in seinen pädagogischen Appellen durchschlägt, ist die Frage durchaus angebracht, wer in solchen Spannungen denn zu leben vermag. Man kann Weber mit vollem Recht eine Faustische Gestalt nennen, und zwar im präzisen Sinne des von Goethe beschriebenen melancholischen Nihilismus, der Faust an den Begrenzungen seiner Existenz leiden läßt. Die „Zucht des grossen Leidens“ (Nietzsche) – wohin soll sie den von Weber vollständig desillusionierten Menschen führen?

Mit seinem heroischen Pessimismus und der düsteren Diagnose einer heillosen, nihilistisch entwerteten Moderne bleibt Weber ganz im Bannkreis von Nietzsches „Gott ist tot“ – und schließt die Rückkehr in die „weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen“<sup>126</sup> doch aus.

„Damit mündet die Max Webersche Weltanschauung in den ‚religiösen Atheismus‘ der imperialistischen Periode. Die entzaubernde Gottlosigkeit und Gottverlassenheit des Lebens erscheint als die historische Physiognomie der Gegenwart, die man zwar als geschichtlichen Tatbestand akzeptieren muß, die aber eine tiefe Trauer, eine tiefe Sehnsucht nach den alten, noch nicht

---

<sup>125</sup> Scheler, Max, Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart), in: ders., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Gesammelte Werke Bd. 8, Bern 1960, S. 430-438, S. 431.

<sup>126</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 612.

‚entzauberten‘ Zeiten erwecken muß. Bei Max Weber ist diese Stellungnahme weniger offen romantisch als bei den meisten ‚religiösen Atheisten‘ unter seinen Zeitgenossen. Desto plastischer kommt bei ihm die sozialhistorische Perspektivlosigkeit als wirkliche Grundlage des ‚religiösen Atheismus‘ zum Ausdruck.“<sup>127</sup>

Diese Charakterisierung ist eine der treffendsten Beschreibungen, die sich über Weber finden lassen. Sie darf neben seinem Appell zur Vernunft nicht übersehen werden. Dieses spannungsreiche Nebeneinander wirft natürlich die Frage nach den möglichen Konsequenzen auf, auch nach denen, die von Weber ausgehend in andere Richtungen weisen. Für Lukács kann aus diesem religiösen Atheismus nichts Gutes erwachsen: „Darum erblickt er, wenn er seinen Blick auf das Wesen des gesellschaftlichen Lebens richtet, überall nur allgemeine Finsternis. [...] Der Nihilismus der existentialistischen Denker kann hier unmittelbar anknüpfen, wie dies denn auch bei Jaspers geschehen ist.“<sup>128</sup> Man kann diesen Existenzialismus mit Sartre freilich auch als einen Humanismus begreifen – und nur insofern würde man Weber wie auch Jaspers hier wirklich gerecht werden. Denn das freiheitliche Bewußtsein der modernen Desillusionierungen verbietet bei beiden, an die Stelle der zerstörten alten Gewißheiten falsche neue zu setzen. Was Jaspers über die Existenzphilosophie sagt, das könnte auch Weber selbst über das Ziel seines Denkens gesagt haben:

„Existenzphilosophie würde sogleich verloren sein, wenn sie wieder zu wissen glaubt, was der Mensch ist. [...] Ihr Sinn ist nur möglich, wenn sie in ihrer Gegenständlichkeit bodenlos bleibt. Sie erweckt, was sie nicht weiß; sie erhellt und bewegt, aber sie fixiert nicht. [...] Existenzzerhellung führt, weil sie gegenstandslos bleibt, zu keinem Ergebnis. Die Klarheit des Bewußtseins enthält den Anspruch, aber bringt nicht Erfüllung. Als Erkennende haben wir uns damit zu

---

<sup>127</sup> Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke Bd. 9, Neuwied / Berlin-Spandau 1962, S. 535f.

<sup>128</sup> Ebd., S. 536.

bescheiden. [...] Statt meine Existenz zu erkennen, kann ich nur den Prozeß des Klarwerdens einleiten.“<sup>129</sup>

Das entspricht aufs Genaueste dem Weberschen Anliegen. Und bei Weber selbst steht das Ziel redlicher Klarheit auch in keinem Widerspruch zum heroischen Pessimismus. Wohin letzterer, wohin solch religiöser Atheismus weltanschaulich und politisch indes auch führen kann, wozu solche Musikalitäten und Intuitionen ebenfalls disponieren, das haben spätestens die wahrhaft nihilistische Revolution der Weimarer Rechten und der Erfolg des politischen Mythos gerade im Bildungsbürgertum gezeigt. Hier hat sich der Kulturpessimismus als politische Gefahr erwiesen, hat er den „Auszug aus der entzauberten Welt“ (Bolz) vorbereitet und ermöglicht.<sup>130</sup>

Der Triumph des politischen Mythos in den 20er und 30er Jahren widerlegt natürlich nicht Webers Position, verweist aber auf die Schwierigkeiten und Rezeptionsbarrieren seines Appells an die Vernunft, auf die Spannungen, die in seiner Haltung angelegt sind. Allem Zweifel und allen Anfechtungen setzt er das *Dennoch* der vernünftigen Persönlichkeit entgegen. In diesem Dennoch weiß sich der Zweifelnde dem sittlichen Gebot verpflichtet, Vernünftigkeit wenn auch in relativierter Form zu erhalten und sich die Flucht ins Irrationale und Prophetische zu versagen. Er glaubt nicht mehr an die Realisierbarkeit von Utopien, und sieht gerade in eben dieser Ernüchterung die eigentliche Würde des Menschen begründet: Er hält trotz aller Enttäuschungen an seiner Vernunft als dem ihm Eigensten fest. Es ist kein Zufall, daß der prominenteste Vertreter der Postmoderne durch das „Ende der Metaerzählungen“ nicht nur mit demselben Problem konfrontiert ist wie Weber, sondern auch eine ganz ähnliche Reaktion empfiehlt. Auch Lyotard fordert dazu auf, vor dem völligen Nihilismus nicht zu kapitulieren:

---

<sup>129</sup> Jaspers, Karl, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1955, S. 163.

<sup>130</sup> Vgl. u.a. Stern, Fritz, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern / Stuttgart 1963; Bolz, Norbert, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1989

„Der Geist, der der Versuchung des Nihilismus verfallen ist, der zu Verzweiflung und Skeptizismus (der permanent vorhanden ist) neigt, der Geist, der weiß, daß nichts zu machen und nichts zu sagen ist, daß es kein wie auch immer geartetes Dasein gibt, das Wert hat, verhält sich so, als ob es *trotzdem* da wäre.“<sup>131</sup>

Postmoderne Ironiker wie Richard Rorty würden dies wohl nochmals gelassener formulieren – darauf wird noch einzugehen sein. Max Weber indes liegt nun ausgerechnet Ironie denkbar fern. Sein „Dennoch“ hat größere Spannungen auszuhalten. Vor allem aber: Kann Weber seiner Zeit, kann er gerade den anderen heroischen Pessimisten und religiösen Atheisten noch verständlich machen, warum sie sich seiner „technischen Kritik“ überhaupt öffnen sollten? Distanz, Zweifel und Kritik sind die Prinzipien einer „kritischen Existenz“, gehören zu Webers „existentiellem Selbstverständnis“. <sup>132</sup> Für Carl Schmitt gehören sie zu den „Neutralisierungen“ des bürgerlichen Liberalismus, die im Zeichen einer neuen Eigentlichkeit zu bekämpfen sind. Die Spannung zwischen Kritik und Deziision, zwischen kritischer Distanz und leidenschaftlicher Hingabe an den Dämon, kann auf verschiedenen Wegen aufgelöst werden – diese Spannung, wie Weber, auszuhalten, ist nur eine dieser Möglichkeiten.

Dem um Aufklärung bemühten Kritiker bleibt am Ende nur die „Hoffnung auf Rationalität“ der Menschen,<sup>133</sup> also darauf, daß seine Kritik auf fruchtbaren Boden fällt, daß sie überhaupt verstanden wird. Weber weiß, so Hufnagel, um „jene paradoxe Haltung des Kritikers, mit der er den einzigen positiv entschiedenen Satz verkündet, daß es keine entschiedene Positivität des sicheren Wissens und Wertens geben könne“. Daher weiß er auch um die womöglich nur beschränkte Wirkung der kritischen Verpflichtung: „Sie kann sich nur auf der Prämisse entwickeln, daß der Mensch rationaler Belehrung zugänglich ist, da er nach rationaler Daseinsbewältigung strebt. Die kritische Wirkung der Analyse und

---

<sup>131</sup> Lyotard, Jean-François, *Kindheitslektüren*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1995, S. 86, Hvb. J.-F.L.

<sup>132</sup> Hufnagel, *Kritik als Beruf*, S. 304.

<sup>133</sup> Ebd., S. 297.

der Wissenschaft bleibt an die Hoffnung auf Rationalität gebunden. Sie kann rationales Verhalten erwarten, aber nicht legitimieren.“<sup>134</sup> Sie muß, wie gezeigt, ihr entgegenkommende kulturelle Kontexte und pädagogische Prägungen voraussetzen. Und in den Bereich des Politischen übersetzt heißt das: Damit der Gebrauch wertneutraler Wissenschaft als Instrument der Kommunikation in einem alles problematisierenden Dialog wirksam gemacht werden kann, müssen eine entsprechende politische Kultur und eine funktionierende kritische Öffentlichkeit vorausgesetzt werden.<sup>135</sup>

Ob die bloß negative Kraft kritischer Vernunft stark genug ist, sich selbst als Wert durchzusetzen, ist eine soziologisch und historisch je zu beantwortende Frage, aber keiner philosophischen Klärung zugänglich. Hufnagel bezweifelt, ob Weber mit der reinen Negativität des Prinzips Kritik, ihrer nüchternen Schärfe sowie der dabei geforderten Härte einer „kritischen Existenz“, mit ihrer steten Zersetzung und Entlarvung aller festen Gründe nicht zu weit geht. „Der um die Aufnahme der Kritik bedachte Erzieher im Kritiker muß sich dann aber fragen, ob er in seinen Ansprüchen, die er zu kritischen Vorwürfen umformt, seine gesellschaftliche Gegenwart nicht überfordert – und sie dadurch verfehlt. Er steht in der Gefahr, sich durch die Rigorosität seiner Forderung selbst zu isolieren.“<sup>136</sup> Mehr noch könnte die beharrliche Betonung der Omnipräsenz von „Kampf“ und „Konflikt“ die erhoffte Bereitschaft zur kritischen Haltung im Sinne einer *self-fulfilling-prophecy* untergraben:

„Das Bewußtsein des unverdrängbaren gesellschaftlichen Konflikts verlangt als Konsequenz die Wertneutralität der Erfahrungswissenschaft, die als Befund die generelle Kollision der Werte und Bedürfnisse findet, während gleichzeitig die Propaganda des Konfliktdenkens die vielleicht noch vorhandenen ‚naiven‘ Ansätze zu einer Kommunikationsbereitschaft durch die Prognose der

---

<sup>134</sup> Ebd., S. 292 und 297.

<sup>135</sup> Wie wichtig solche Voraussetzungen für das Prinzip Kritik sind, wird nicht zuletzt an Webers verzweifelm Kampf gegen die politische Kultur deutlich, die er im Deutschland seiner Zeit vorfand und die diese Voraussetzungen eben nicht erfüllte.

<sup>136</sup> Hufnagel, *Kritik als Beruf*, S. 307.

Aussichtslosigkeit zerstört. Das labile Gleichgewicht des Kompromisses und die prekäre Relativität der kritischen Kommunikation sind dann kaum noch zu erhalten.“<sup>137</sup>

Mit Habermas ließe sich an dieser Stelle kritisieren, daß Weber entgegen seinem ethischen Anliegen – insbesondere der Achtung des weltanschaulichen Gegners – eben jene Verständigungsorientierung systematisch vernachlässigt, die die Theorie des kommunikativen Handelns als unverzichtbare Bedingung strategisch nicht verzerrter Kommunikation aufzeigen will. Weber hat diese Zusammenhänge durchaus gesehen. Im Endeffekt sind die von ihm herausgearbeiteten Voraussetzungen vernünftiger Auseinandersetzung und vernunftgeleiteter Lebensführung der Habermasschen Bedingung der Verständigungsorientierung durchaus vergleichbar – mit dem freilich gravierenden Unterschied, daß Habermas den von Weber relativierten *moral point of view* wieder entscheidend aufwertet und den Widerstreit durch sprachpragmatische Formalia bannen zu können glaubt:

„Weber geht zu weit, wenn er aus dem Verlust der substantiellen Einheit der Vernunft auf einen Polytheismus miteinander ringender Glaubensmächte schließt, deren Unversöhnlichkeit in einem Pluralismus *unvereinbarer* Geltungsansprüche wurzelt. Gerade auf der formalen Ebene der argumentativen Einlösung von Geltungsansprüchen ist die *Einheit* der Rationalität in der Mannigfaltigkeit der eigensinnig rationalisierten Wertsphären gesichert.“<sup>138</sup>

Für Weber freilich beginnt diesseits dieser formalen Ebene erst der entscheidende Kampf der Werte und Wertordnungen. In den realen Diskursen kann es auf der inhaltlichen Ebene zu unüberbrückbaren Differenzen kommen, zum rational nicht mehr auflösbaren Dissens. Das zentrale Problem ist dann nicht mehr so sehr das der prinzipiellen Verständigungsorientierung, sondern wie man mit diesem Widerstreit weiterhin umgeht. Für Habermas indes bleiben Webers Antworten auch diesbezüglich unbefriedigend. Weber bleibt

---

<sup>137</sup> Ebd., S. 320.

<sup>138</sup> Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt a.M. 1981, S. 339, Hvb. J.H.



inmitten jener „Aporien der Subjektphilosophie“, die Habermas aus durchaus guten Gründen – bzw. aus nachvollziehbaren Motiven – überwinden will. Ob Habermas dies philosophisch überzeugend gelungen ist, muß hier nicht geklärt werden. Warum er diese Anstrengung zur Rettung des „normativen Gehaltes der Moderne“<sup>139</sup> unternimmt, das freilich läßt sich nicht zuletzt aus eben jenen Konsequenzen verständlich machen, die Webers spannungsreiche Position mit sich bringt.

### **Entdramatisierungen: Vom Polytheismus zum Pluralismus**

Fragt man nach der „Aktualität“ Webers, so hat man zumindest zwei Ebenen zu unterscheiden: zum einen die systematische philosophische Würdigung seiner Konzeption im Lichte aktueller Debatten, und zum anderen die Frage, ob und inwieweit die heutigen westlichen Gesellschaften noch dieselben Fragen stellen oder von vergleichbaren Problemen umgetrieben werden, die man bei Weber diskutiert findet. Wie eng beide Ebenen tatsächlich zusammenhängen und daß auch die erste nicht ohne Blick auf die zweite verstanden werden kann, soll abschließend mit Blick auf Webers Ethik und die dabei relevanten „moralischen Intuitionen“ verdeutlicht werden.

„Für die Alten war die Lehre vom Guten das zentrale Problem, für die Modernen ist es die Konzeption der Gerechtigkeit.“<sup>140</sup> In dieser Formulierung von John Rawls, die der heute höchst einflußreichen Idee des politischen Liberalismus zugrundeliegt, muß Weber – wenn eine Zuordnung hier überhaupt möglich ist – beinahe den „Alten“ zugerechnet werden. Nicht daß Weber eine der klassischen antiken Philosophie vergleichbare Theorie des Guten vorgelegt hätte; aber seine Frage nach dem Schicksal des Menschentums und dem je

---

<sup>139</sup> Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, S. 390ff.

<sup>140</sup> Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a.M. 1998, S. 36.

dominanten „Typus Mensch“ bildet, wie oben gezeigt, doch in ähnlicher Weise das Zentrum seines Anliegens.

Rawls programmatisches Diktum impliziert zweierlei: Im Mittelpunkt steht nun das bei Weber offene Problem eines friedlichen Umgangs mit dem Faktum des Pluralismus, also ein verträglichen Miteinanders, das die Eskalation des Widerstreits verhindern soll. Zum anderen ist das Gute – jedenfalls für eine *politische* Philosophie – sekundär geworden. Darauf ist zunächst einzugehen, denn die dabei implizierte Privatisierung und auch Entdramatisierung persönlicher existentieller Wahlen ist eine nicht unwichtige Vorbedingung für das Gelingen der liberalen Fairneßkonzeption.

„Veraltet“ erscheint Weber zunächst in einer Hinsicht, die weniger sein vorgeschlagenes Ethikkonzept oder die philosophischen Implikationen seiner Fragestellung und seiner Antworten betrifft sondern die gesellschaftlichen und mentalen Veränderungen seit Webers Tod, vor allem seit 1945. Es scheint sich die Haltung, es scheint sich der „Geist“, aus dem heraus die Zeit und ihre Herausforderungen bewertet werden, geändert zu haben. Die Einschätzung des „Kulturbedeutsamen“ hat sich verändert, der Sinn für den Wert und die Gewichtigkeit bestimmter Probleme, und natürlich auch die Gesellschaft selbst, die „moralischen Landkarten“ ihrer Mitglieder. In Webers eigener Formulierung aus dem Objektivitätsaufsatz, mit der er auf den Wandel der Wertbeziehungen verweist: „Das Licht der großen Kulturprobleme ist weiter gezogen.“<sup>141</sup> Das gilt vor allem für Deutschland, aber auch für die westliche Moderne insgesamt. Was Weber und viele seiner Zeitgenossen umtrieb, was sie für wichtig und zuweilen auch für bedrohlich hielten, das wird heute ganz anders gesehen, das wird manchmal gar nicht mehr verstanden. Insbesondere sind den spätmodernen Enkeln Webers dessen heroischer Pessimismus, sein religiöser Atheismus wie auch der „erschütternde Unterton von tragischer Resignation“ (Ritter) beinahe vollständig fremd geworden. Es ist durchaus treffend, hierbei von einem Wandel des *Zeitgeistes* zu sprechen.

---

<sup>141</sup> Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, S. 214.

Mit Blick auf Webers Erschütterung über das „Schicksal unserer Zeit“ und die Folgen einer gottfremden, entzauberten Welt sieht Löwith sehr treffend das kulturelle Bewußtsein der Moderne weiterziehen und Webers pathetisch vorgetragenes Anliegen verbleichen: „Es könnte aber sein, daß sich die jüngere Generation inzwischen in dieser unserer Zeit schon so gut eingerichtet hat, daß sie nicht mehr begreift, was denn jemals anders gewesen und nun entzaubert sein soll [...]“<sup>142</sup> Man hat sich an die entzauberte profane Moderne bestens gewöhnt. Und das gilt nicht nur für eine angeblich hedonistische Jugend, sondern auch für heutige Soziologen – und ebenso für Moralphilosophen. Die Entzauberung selbst wurde entzaubert.

Der Zeitgeist der spätmodernen Gesellschaft, der sich in Deutschland zunächst mit der „skeptischen Generation“ (Schelsky) der vom Dritten Reich gebrannten Kinder vorbereitet und vor allem im Zuge massiver Individualisierungsschübe zu einer pragmatischen, post-ideologischen Haltung verfestigt, kann mit dem Weberschen Ernst und dem Pathos existentieller Unerbittlichkeit nicht mehr viel anfangen. Hier tun sich regelrechte Rezeptionsbarrieren auf. Das betrifft keineswegs nur Webers Haltung oder seine Persönlichkeit. Es betrifft auch einige Grundlagen und Aspekte seiner Ethik und seines Persönlichkeitsideals, vor allem Webers Existentialismus und Dezisionismus. Die moralischen Intuitionen, die Webers Position und die daraus abgeleiteten Konsequenzen erst evident erscheinen lassen, haben sich geändert. Wer über eine bestimmte Form seelischer „Musikalität“ nicht verfügt, wessen „Wertempfindlichkeit“ anders ausgeprägt ist, der kann Weber in vielem nicht mehr folgen. Idealtypisch zugespitzt könnte man sagen: Der skeptische, nüchtern-pragmatische Typus der postmodernen liberalen Ironikerin (Rorty) versteht den Faustischen Weber einfach nicht mehr.

Die liberale Ironikerin hat ihre kultivationspädagogische Prägung eher durch Woody-Allen-Filme erfahren als durch Goethes Faust. Ihre lebensweltlichen und gesellschaftlichen Sozialisations-erfahrungen hat sie in einer leidlich weltoffenen pluralistischen Gesellschaft gesammelt. Es gibt keine politisch-ideologischen

---

<sup>142</sup> Löwith, Max Webers Stellung zur Wissenschaft, S. 331.

Wagenburgen und Grabenkämpfe mehr. Lebensstildifferenzierungen sind hier oft an die Stelle von ständisch überformter Klassenspaltung getreten. Identität, so beschreibt es die moderne Sozialpsychologie, ist offener, flexibler, multipler geworden – Treue zum einmal gewählten „Dämon“ ist mit den Bastel- und Patchwork-Identitäten kaum noch kompatibel. An die Stelle des „Einen, das not tut“ ist ein Pluralismus von Angeboten getreten, aus denen sich jeder für seine vollständig privatisierte Sinnsuche das vorläufig Passende zusammensucht.

Die Bewohner dieser spätmodernen „Erlebnisgesellschaft“ (Schulze) hätten Max Weber zweifelsohne zu harscher Kulturkritik herausgefordert. Daß solche Kulturkritik mittlerweile ebenfalls weitgehend marginalisiert wurde, rundet das spätmoderne Sittengemälde freilich erst ab. Was beispielsweise Botho Strauß in seinem „Anschwellenden Bocksgesang“ kundtut, das bestätigt in seiner gesellschaftlichen Resonanzlosigkeit nur noch einmal die Richtigkeit seiner Diagnose. Was Strauß kritisiert, hält man gerade für einen zivilisatorischen Fortschritt: „Daß ein Volk sein Sittengesetz gegen andere behaupten will und dafür bereit ist, Blutopfer zu bringen, das verstehen wir nicht mehr und halten es in unserer liberal-libertären Selbstbezogenheit für falsch und verwerflich.“<sup>143</sup> Stimmt genau, entgegnet die liberale Ironikern. Als Zeichen moralischen Verfalls wertet Strauß überdies die „Verhöhnung des Eros, die Verhöhnung des Soldaten, die Verhöhnung von Kirche, Tradition und Autorität“. Wir verweigern uns den „Prinzipien der Entbehrung und des Dienstes“, unser Lebensraum ist „mit unzähligen Spöttern, Atheisten und frivolen Insurgenten überbevölkert“. Die Aufklärung hat „dem Individuum jede Anwesenheit von unaufgeklärter Vergangenheit, von geschichtlichem Gewordensein, von mythischer Zeit“ geraubt.

Die liberalen Ironiker halten diesen gesellschaftlichen und mentalen Wandel für einen Fortschritt. Man mag diesen Wandel in mancher Hinsicht durchaus skeptisch beurteilen. Daß er indes nicht in jedem Fall einfach auf kulturindustrielle Manipulation und vor allem nicht

---

<sup>143</sup> Strauß, Botho, *Anschwellender Bocksgesang*, in: *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft* VII, München 1993, S. 9-25, S. 11.

auf eine bedenkliche Entpolitisierung der Konsumenten-Bürger zu reduzieren ist, daß hierbei vielmehr auch bewußte politische Gehalte und nicht zuletzt historische Lehren zusammenwirken, das deutet sich in Richard Rortys Entgegnung an:

„Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte, kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für politische Freiheit.“<sup>144</sup>

Das ist das eine, was sich sagen läßt, sofern man Kulturpessimismus mit Fritz Stern als „politische Gefahr“ einzuschätzen weiß. Man kann dies mit Dahrendorf um die Einsicht ergänzen, daß bestimmte politikferne Haltungen – vermittelt über die politische Kultur – durchaus zur Stabilität eines liberalen politischen Systems beitragen: „Wer sich an den Genuß des individuellen Lebensglücks gewöhnt hat, ist ein unwahrscheinlicher Kandidat für totalitäre Organisation.“<sup>145</sup> Hierzu zählen freilich noch eine ganze Reihe weiterer Haltungen und moralischer Intuitionen, die als zivilisatorische Grundmuster im oben ausgeführten Sinne nicht das Ergebnis vernünftiger Überlegung oder moralphilosophischer Analyse sind, sondern eben diesen gerade zugrunde liegen: Toleranz, Empathie, Fairneß, Weltoffenheit, Respekt vor dem Anderen, Verständigungsorientierung – sie bilden als Ergebnis „ethischer“ Gewöhnung im Aristotelischen Sinne eine *hexis*, eine charakterliche Prägung bzw. Grundhaltung aus: das, was Fritz Stern den „liberal state of mind“ genannt hat.<sup>146</sup> Aus solchen Intuitionen und Haltungen heraus und nicht (allein) durch den zwanglosen Zwang vernünftiger Argumentation halten Liberale – ob sie nun ironisch sind oder nicht – die offene Gesellschaft der Freiheit für besser als beispielsweise

---

<sup>144</sup> Rorty, Richard, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, 1988, S.82-125, hier S. 103.

<sup>145</sup> Dahrendorf, Ralf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, München 1965, S. 471.

<sup>146</sup> „For just as liberalism bespeaks a state of mind, so does its negation.“ (Stern, Fritz, *The Failure of Illiberalism. Essays on the Political Culture of Modern Germany*, New York 1972, S. XVII).

eine geschlossene Volksgemeinschaft. Es ist dies der entscheidende Grund für die *overridingness* der Freiheit gegenüber allen Formen politischer Unfreiheit.

Wenn die Idee des politischen Liberalismus Anhänger finden will, um den Polytheismus in einen friedlichen Pluralismus im Geiste von Fairneß und gegenseitigem Respekt zu überführen, muß auf diesem „liberal state of mind“ aufgebaut werden. Natürlich profitiert diese Haltung von einer kritischen Kultur der Vernunft, in der geschlossene Ideologien ihres dogmatischen Charakters überführt werden können. Aber der „liberal state of mind“ kann – als eine Haltung – nicht als moralisch richtig nachgewiesen werden. Er muß von denen, die sich zu ihm bekennen, als *unsere* politische Tradition bejaht werden. Ganz in diesem Sinne findet sich auch bei Rawls eine Relativierung des universalistischen Anspruchs der Idee des politischen Liberalismus:

„Indem er sich an die öffentliche Kultur einer demokratischen Gesellschaft richtet, hofft der kantische Konstruktivist an eine Konzeption der Person appellieren zu können, die in dieser Kultur stillschweigend bejaht wird [...]. Was eine Gerechtigkeitskonzeption rechtfertigt, ist nicht ihr Wahrsein bezüglich einer vorgängigen, uns vorgegebenen Ordnung, sondern ihre Übereinstimmung mit einem tieferen Verständnis unserer selbst und unserer Bestrebungen, sowie unsere Einsicht, daß diese Lehre in Anbetracht unserer Geschichte und der in unser Leben eingebetteten Traditionen die vernünftigste für uns ist.“<sup>147</sup>

Für *diese* Bürger, mit diesen spezifischen moralischen Intuitionen und diesem „tieferen Verständnis unserer selbst“ ist es dann auch evident, die Rawlssche Leitfrage als ihre politisch entscheidende Aufgabe zu verstehen: „Wie kann eine gerechte und stabile Gesellschaft von freien und gleichen Bürgern dauerhaft bestehen, wenn diese durch ihre vernünftigen religiösen, philosophischen und moralischen Lehren einschneidend voneinander getrennt sind?“<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Rawls, John, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt a.M. 1992, S. 85.

<sup>148</sup> Rawls, *Politischer Liberalismus*, a.a.O., S. 35.

Diese Bürger haben die Herrschaft des Rechtes schätzen gelernt als des Inbegriffs derjenigen „Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.<sup>149</sup> Sie schätzen, im deutschen Fall, das Grundgesetz als Ausdruck ihrer moralischen Intuitionen, und nicht zuletzt als Antwort auf die historischen Erfahrungen der Unmenschlichkeit – aber nicht weil die unveräus- serlichen Menschenrechte oder der Wesenskern des Grundgesetzes einer moralischen Wahrheit entsprächen. Oder anders gesagt: „We hold these truths to be self-evident...“ ist eine Glaubensformel, ist Ausdruck einer Überzeugung, nicht aber das Ergebnis eines un- widerlegbaren Nachweises.

Den Liberalismus muß diese kontextualistische Relativierung seiner Überzeugungen keineswegs schrecken. Freiheit braucht im Politischen ein sie tragendes Ethos, den „liberal state of mind“. Der Liberalismus kann nicht auf die Letztbegründung seiner Werte warten – er muß es aber auch nicht. Vom Kommunitarismus kann er lernen, daß diskursive Vernunft allein nicht in der Lage ist, demokratische Tugend zu erzeugen: Im nachmetaphysischen Pluralismus und in Konkurrenz mit anderen Wert- und Ordnungsvorstellungen bedarf es „einer breiten affirmativen Identifizierung der Bürger mit der liberalen Lebensform und einer parteilichen Solidarität mit dem liberalen Ethos.“<sup>150</sup>

Wo dies in ausreichendem Maße der Fall ist, relativiert sich der philosophische Streit, den Charles Taylor, John Rawls, Jürgen Habermas und Richard Rorty untereinander haben. In diesem Sinn deuten sich in der Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte, so Kersting, Umrisse einer hermeneutischen Konvergenz an:

„in dem Maße, in dem die posttraditionale und postkonventionelle Prinzipienbasis des Liberalismus selbst konventionell geworden ist und den Rahmen der kulturellen Selbstverständigungstradition der

---

<sup>149</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 96.

<sup>150</sup> Kersting, Wolfgang, *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1997, S. 456

Moderne bildet, in dem Maße verliert der metaethische Unterschied zwischen Universalismus und Kontextualismus seine Schärfe.“<sup>151</sup>

Wo sich der „liberal state of mind“ hinreichend in der politischen Kultur und den Hintergrundüberzeugungen der meisten Bürger verfestigt hat, da ist der Streit über die richtige philosophische Antwort auf die Frage *Why be moral?* zweitrangig geworden. Gerade die Position der Freiheit muß sich letztlich mit einer „Rechtfertigung ohne Begründung“ zufriedengeben, mit „innerer Gewißheit“ (*conviction*) ohne absolut sicheres Wissens (*certainty*).<sup>152</sup> Diese Form von Bescheidenheit wie auch die Würdigung der nicht-rationalen Bedingungen und Grundlagen von Moral drohen dann verfehlt, jedenfalls vernachlässigt zu werden, wenn die Verfechter einer universalistischen Moral allzu sehr auf den „moral point of view“ fixiert sind. Die Philosophen, so Richard Rorty, sollten sich ganz pragmatisch in den Dienst der guten, aber nicht letztbegründungsfähigen Sache stellen:

„Wir sehen unsere Aufgabe darin, der eigenen Kultur – also der Menschenrechtskultur – zu mehr Selbstbewußtsein und Einfluß zu verhelfen, anstatt ihre Überlegungen durch Berufung auf etwas Kulturübergreifendes zu beweisen. Wir meinen, daß die Philosophie nicht mehr zu leisten hoffen kann, als unsere kulturell beeinflussen intuitiven Vorstellungen von dem in verschiedenen Situationen richtigen Handeln zusammenzufassen. [...] Diese Verallgemeinerung soll unsere intuitiven Vorstellungen nicht fundieren, sondern resümieren.“<sup>153</sup>

In dieser kultivationspädagogischen Aufgabe, unsere Gewißheiten und unser moralisches Empfinden zu stärken, unterscheiden sich die Werke der Moralphilosophie für Rorty nicht prinzipiell von denen der Literatur oder der religiösen Überlieferung. „Onkel Toms Hütte“ tritt neben die „Metaphysik der Sitten“, neben das „Kommunistische Manifest“ und das „Neue Testament“. Sie alle machen, ganz in Webers Sinne, die Psyche des Menschen „wertempfindlicher“ – und

---

<sup>151</sup> Ebd., S. 431f.

<sup>152</sup> Vgl. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*.

<sup>153</sup> Rorty, Richard, *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M. 2003, S. 246f.



zwar in einer sehr spezifischen Richtung: Ihre nicht dogmatische Lektüre macht sie allesamt zu nützlichen Bestandteilen eines Zivilisationskanons, der die liberale Menschenrechtskultur unterfüttert.

Diese pragmatische Bescheidenheit des Denkens wie auch die politisch-kulturellen Fundamente der Freiheit werden indes nicht nur von Kognitivisten und Universalisten verfehlt. Politisch weitaus gefährlicher müssen für Rorty jene sein, die aus der polytheistischen Infragestellung des „absolut sicheren Wissens“ allzu heroisch-pathetische Konsequenzen ziehen. Denn damit nähren sie – aus Rortys Sicht: überflüssiger Weise – die Zweifel an unseren Gewißeheiten und machen anfällig für die nihilistischen Varianten des Relativismus. Man könnte freilich auch sagen: In einer Kultur, die von Oswald Spengler oder Ernst Jünger weit stärker beeindruckt ist als von „Onkel Toms Hütte“, kann Rorty dann auch nichts mehr ausrichten. Habermas freilich ebenso wenig – und eben darauf versucht Rorty ja lediglich hinzuweisen.

Und Max Weber? Wie ist er innerhalb dieser erkennbar veränderten Diskurse des politischen Liberalismus zu verorten? Moralphilosophisch und erkenntnistheoretisch befinden sich Rorty und Weber auf ein und demselben Boden: auf dem der polytheistischen unversöhnten Moderne. Und bei beiden findet sich neben dem Skeptizismus ein ausgeprägtes Bewußtsein für die kulturellen Voraussetzungen der Ethik, insbesondere für die Voraussetzungen freiheitlicher Lebensführung. Sollte aber der liberale Pragmatist „Wissenschaft als Beruf“ in seinen kultivationspädagogischen Kanon aufnehmen? Oder ist hier nicht doch zu viel und zu oft von Dämonen und Schicksalhaftigkeit die Rede? Wieviel Einübung in Ironie ist nötig, um gegen die Verlockungen des religiösen Atheismus gewappnet zu sein? Genügt es überhaupt, hier mit Rorty schlicht auf die oben beschriebenen Entdramatisierungen des Zeitgeistes zu verweisen? Für die meisten Gegner dieser Position begänne gerade an diesem Punkt von Neuem das Geschäft der Philosophie, unter anderem die systematische Auseinandersetzung mit der Frage *Why be moral?*

## **Schluß: Undifferenzierte Radikalität ist Gegenaufklärung**

Webers Anliegen, seine Fragestellung und seine Ethik der Autonomie sind – trotz erheblicher Zeitgebundenheit im Einzelnen – aktueller als sie auf den ersten Blick erscheinen mögen. Interessant wird die Auseinandersetzung mit diesem Denken insbesondere dort, wo es auf die eigenen Aporien und Ambivalenzen, auf den Voraussetzungsreichtum seiner Annahmen und seines Gelingens verweist – denn es sind dies nicht nur die Aporien der Weberschen Position. Philosophisch interessant ist Weber daher auch gerade dort, wo er manchem nicht philosophisch genug zu sein scheint: Indem er den „moral point of view“ weitgehend relativiert, indem er die Fragen nach einer vernünftigen und verantwortungsvollen Lebensführung in den gesellschaftlichen Kontext der Zeit setzt und nach den kulturellen und pädagogischen Bedingungen seines Ideals fragt, setzt er sich zwar dem Vorwurf eines „irrationalen Lobes der Vernunftmäßigkeit“ aus; er thematisiert auf diesem Wege indes nur all jene Probleme, die sich jedem redlichen Denken unabweisbar stellen, zumindest stellen müßten. Oder anders gesagt: Webers „Dennoch“, mit dem er trotz aller selbst reflektierten Anfechtungen an der Vernunft festhält, ist keineswegs widersprüchlicher als die Ansätze derer, die ihre eigenen Prämissen und moralischen Intuitionen als Wissen ausgeben.

Ganz in Webers Sinne von Aufklärung und Mündigkeit läßt sich aus den Grenzen und Problemen einer Position zuweilen gerade am meisten lernen. Die Art und Weise, wie Weber die *Why be moral?*-Frage beantwortet bzw. umkreist, und auch die Konsequenzen, die er daraus ziehen zu müssen glaubt, sind für die Frage nach den Quellen und Voraussetzungen moralischen Handelns höchst instruktiv. Das gilt nicht zuletzt für die Frage, mit welcher Haltung man mit den von Weber ins Bewußtsein gerückten Einsichten umgehen sollte. Wie ist das für Weber so zentrale Problem der fehlenden Letztbegründung zu gewichten? Sollte man es, wie Weber, derart dramatisch zuspitzen? Oder, mit Blick auf die Schmittschen Konsequenzen einer solchen Haltung: Beweist das Normale wirklich nichts, die Ausnahme aber alles?

Diese und verwandte Fragen lassen sich, so Weber, nicht mit letzter Sicherheit beantworten. Sie zu stellen und es sich mit den Antworten nicht zu leicht zu machen, das freilich ist laut Weber die sittliche Pflicht gerade des zur Freiheit verurteilten modernen Menschen – sofern er zur vernünftigen Persönlichkeit werden will. Wird die Vernunft wegen ihrer notwendigen Begrenztheit hingegen verworfen, so wird auch die dem Menschen mögliche Menschlichkeit verfehlt. Insofern könnte eine Webersche Position bald ein Jahrhundert nach dessen Tod derjenigen gleichen, mit der Herbert Schnädelbach für eine „Rehabilitierung des animal rationale“ mit gleichwohl bescheidenem Anspruch wirbt. Gegen die Gefährdung der Freiheit in den Aporien totaler Vernunftkritik ist an die zwar unsichere, aber elementare „Verknüpfung von Vernunft und Freiheit“ zu erinnern. So berechtigt die Entlarvungen und Hinweise auf die Grenzen der Vernunft des *animal rationale* sind – *rationalitas* und *humanitas* gehören prinzipiell zusammen: „für das Lebewesen ‚Mensch‘ gibt es zur *vernünftigen* Vernunft keine lebbare Alternative“<sup>154</sup> – bzw. nur politisch katastrophenträchtige und unmenschliche Alternativen. Am Aufklärungsmoment von Mündigkeit ermöglichender Rationalität und vernünftiger Selbständigkeit im Denken, Erkennen und Handeln ist gerade dann festzuhalten, wenn Letztbegründungen nicht mehr möglich sind: „undifferenzierte Radikalität ist *Gegen*aufklärung.“<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Schnädelbach, Herbert, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt a.M. 1992, S. 9, Hvb. H.S.

<sup>155</sup> Ebd., S. 17, Hvb. H.S.

**„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“**

*Zeitschrift für Politik*