

4. Max Weber als Therapeut moderner Verhältnisse

In den vorangegangenen Abschnitten stand eine Dimension von Webers politischem Denken im Vordergrund, die mit Reckwitz als eine Form *kritischer Analytik* bezeichnet werden kann. Die kritische Analytik stellt selbst noch keine normative politische Theorie im engeren Sinne dar, es geht zunächst vielmehr darum, »eine Sensibilität für die Konfigurationen des Sozialen und ihre Geschichtlichkeit zu entwickeln, [...] die den Teilnehmern möglicherweise nur schemenhaft bewusst«¹ ist. Kritische Analytik ist eine Perspektive der Ambivalenz: Im Bemühen um eine realistische Perspektive geht es weder um »das unkritische Einstimmen in den Chor der Fortschrittsoptimisten [...] noch umgekehrt darum, einen Logenplatz im ›Grand Hotel Abgrund‹ zu beziehen, also um eine pauschale kulturkritische Verdammung«² gesellschaftlicher Entwicklungen. Jedoch darf kritische Analytik nicht, so Reckwitz weiter, mit dem »Hochsitz des distanzierten Beobachters«³ verwechselt werden. Die Perspektive geht über die reine Deskription hinaus, weil der Fluchtpunkt der Analyse letztlich in der Frage liegt, »welche persönlichen und politischen Konsequenzen aus [der] gesellschaftlichen Konstellation [...] zu ziehen sind«.⁴

1 Reckwitz 2018, S. 23.

2 Reckwitz 2018, S. 22–23.

3 Reckwitz 2018, S. 23.

4 Reckwitz 2018, S. 23.

Bislang war davon die Rede, dass Webers politisches Denken vor dem Hintergrund seiner kritischen Zeitdiagnosen interpretiert werden muss. Ein adäquater Zugang zur politischen Dimension des Werkes ist demnach erst möglich, wenn Webers Analyse der Probleme des Liberalismus hinzugeschaltet wird. Hier wurde deutlich gemacht, dass Weber diese Probleme auf umfassende Rationalisierungsprozesse zurückführt, die in ihrem kontingenten Zusammenwirken einerseits zwar für die spezifisch moderne Dynamik (vor allem des technischen Fortschritts⁵) verantwortlich gemacht werden können, andererseits aber auch Paradoxien hervorbringen, die Weber auf der Ebene der Lebensführung als drohenden Sinn- und Freiheitsverlust charakterisiert. Dabei war die Annahme zentral, dass sein politisches Denken einerseits auf diese Zeitdiagnose bezogen ist, sich aber daraus andererseits nicht direkt ableiten lässt. Der Blick auf die Mesoebene in Form der Diskussion der Weber'schen Assoziationslehre untermauerte diese methodologische Prämisse in einer weiteren Dimension. Auch hier handelt es sich um eine Form kritischer Analytik, die jedoch nicht selbst normative Theorie darstellt.

Es steht die Frage im Raum, ob der weberianische Ansatz auch die Etablierung einer genuin normativen Position in Aussicht stellt. Damit rückt das Bild von Weber als Therapeuten moderner Entwicklung in den Fokus. Diese Überlegungen interessieren vor allem in Hinblick auf die weitergehende Frage, ob der Ansatz auf konzeptioneller Ebene in Bezug auf die normative Dimension des Zivilgesellschaftskonzepts fruchtbar gemacht werden kann.

Wenn man sich für das normative Potential von Webers politischer Soziologie interessiert und hierüber zugleich einen Anschluss an die Zivilgesellschaftsdebatte herstellen will, dann kommt es nicht auf den Tocqueville'schen Begriff der *Assoziation* an, sondern auf den Begriff der *Verantwortung*. In einem ersten Schritt kann zwar noch kein theoretischer, aber immerhin ein empirischer Verweisungszusammenhang zwischen

5 Auf den Begriff des technischen Fortschritts komme ich unten zurück (vgl. Kapitel 4.3).

Webers Begriff der Verantwortungsethik und dem Zivilgesellschaftsdiskurs identifiziert werden.

Webers berühmte Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik erfuhr Anfang der 1980er Jahre im Kontext der neuen Friedensbewegung, insbesondere bei der Debatte um den sogenannten NATO-Doppelbeschluss, von Gegnern wie von Befürwortern der Nachrüstung eine beachtliche Resonanz. Davon zeugt beispielsweise eine Einlassung von Cohen und Arato aus dem Jahr 1982.⁶ Die Autoren, die einige Zeit später eine einflussreiche, an Habermas angelehnte diskursethische Fundierung der Theorie der Zivilgesellschaft vorschlagen sollten, bringen in einem Aufsatz nicht nur ihre grundlegende Sympathie für die europäische Friedensbewegung zum Ausdruck. Der Beitrag ist darüber hinaus vor allem als kritischer Appell an die (intellektuellen) Führer der europäischen Friedensbewegung zu verstehen. In expliziter Referenz auf Webers Begriffsunterscheidung wird für eine verantwortungsethische Haltung in der Auseinandersetzung um die Aufrüstung plädiert. Nur so könne der unverantwortlichen Einmischung staatlicher Administrationen in soziale und ökonomische Zusammenhänge effektiv entgegengetreten werden. Zur selben Zeit erlangte die Weber'sche Unterscheidung auch in der westdeutschen öffentlichen Debatte tagespolitische Bedeutung.⁷ Hier waren es insbesondere die Nachrüstungsbeefürworter, die die anhaltende Aktualität von Webers Begriffspaar betonten.⁸ Das rhetorische Gewicht der Unterscheidung lässt sich unter anderem daran ablesen, dass Helmut Schmidt, damaliger Bundeskanzler, um seinen eigenen Standpunkt gegenüber der Öffentlichkeit zu legitimieren, mehrfach auf Webers

6 Vgl. Arato und Cohen 1982.

7 Zum rhetorischen Gewicht vgl. darüber hinaus beispielsweise die Tatsache, dass *Die Zeit* im Januar 1982 auf einer ganzen Seite einen Auszug aus Webers Rede *Politik als Beruf* abdruckte, um, wie es Schluchter ausdrückt, der interessierten Öffentlichkeit »das begriffliche Rüstzeug für die Auseinandersetzung zu liefern« (Schluchter 1988a, S. 166).

8 Vgl. Schluchter 1988a, S. 166.

Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik zurückgriff. Schmidt positionierte sich als Verantwortungsethiker und brachte prinzipielle Vorbehalte gegenüber den naiven Gesinnungsethikern der Friedensbewegung zum Ausdruck.

Die genannten Beispiele verweisen auf einen der wenigen zentralen Berührungspunkte zwischen Webers Werk und der Zivilgesellschaftsdebatte. Freilich beschränken sich diese auf den empirischen Einzelfall. Dennoch ist der angesprochene Verweisungszusammenhang interessant, insbesondere weil er auf Legitimationsprozesse politischer (Wert-)Haltungen – und damit auf die normative Dimension – bezogen zu sein scheint. Zugleich offenbart sich unter normativen Gesichtspunkten ein problematischer Sachverhalt. Er hängt damit zusammen, dass die normative Integrität *unabhängig vom politischen Standpunkt* nicht mit der Gesinnungsethik, sondern mit der Verantwortungsethik verknüpft zu werden scheint. Günther Roth spricht aufgrund dieser scheinbaren Flexibilität von einer »reversible[n] Rhetorik«,⁹ innerhalb derer die Begriffe scheinbar nach Belieben als politische Kampfbegriffe aufgerufen werden können. In ihrer simplifizierenden Verwendung sei nicht viel mehr zu erkennen als eine diskursive Strategie politischer Auseinandersetzungen, bei der es darum gehe, dem politischen Gegenüber die Prinzipienfestigkeit und das Verantwortungsbewusstsein abzusprechen.¹⁰ Im selben Duktus kommt auch Wolfgang Schluchter zunächst zu dem Schluss, dass sich die »Unterscheidung [...] offenbar

9 Roth 1987, S. 203–204.

10 Fasst man die zuvor beschriebene öffentliche Resonanz der Weber'schen Unterscheidung im Kontext der Friedensbewegung als *empirisches* Phänomen, so ließe sich diese *theoretisch* relativ problemlos mit dem Zivilgesellschaftskonzept Jeffrey Alexanders einfangen. Was bei Roth als reversible Rhetorik, bei Schluchter als simplifizierende Polemik abgetan wird, würde Alexander wohl als empirische Manifestation der scheinbar überhistorischen, binär codierten normativen Grundstruktur der Zivilgesellschaft rekonstruieren und damit in einen erweiterten theoretischen Kontext stellen. Die Frage ist allerdings, was durch diesen Schritt gewonnen wäre. Das Verhältnis von Verantwortungsethik und normativer Grundstruktur der Zivilgesellschaft bei Alexander wird weiter unten untersucht (vgl. Kapitel 5.1.3).

beliebig anwenden [läßt]. Welches Handeln man als gesinnungsethisch, welches als verantwortungsethisch qualifiziert, scheint subjektiv zu sein«.¹¹

Die angestrebte Verankerung der Verantwortungsethik im Zivilgesellschaftsdiskurs muss, über den angesprochen empirischen Zusammenhang hinausgehen. Wenn geklärt werden soll, ob Webers Begriff der Verantwortungsethik als Beitrag zur Diskussion um die normative Dimension des Zivilgesellschaftskonzepts in Stellung gebracht werden kann, dann darf diese nicht nur als ein empirischer Ausdruck eines binär strukturierten kulturellen Kampfes um Deutungshoheit aufgefasst werden. Es kommt vielmehr auf die Rekonstruktion eines theoretischen Verweisungszusammenhangs an. Die »polemischen Verkürzungen«,¹² denen das Begriffspaar im Zuge der öffentlichen Rezeption zwangsläufig erliegt, stellen hierfür offenbar keinen geeigneten Ausgangspunkt dar.

4.1 Webers Freiheitsbegriff zwischen Vereinzelung und Vereinigung

Wendet man den Blick auf die begriffliche Ebene, so lassen die bisherigen Andeutungen eher Skepsis aufkommen. Dies gilt insbesondere für die von Offe vorgebrachten Vorbehalte gegenüber dem weberianischen Freiheitsbegriff. Im Gegensatz zum Tocqueville'schen Begriff der *vereinigenden* Freiheit finde sich bei Weber ein Begriff der *vereinzelnden* Freiheit, in dem nicht nur ein strikter Individualismus zum Ausdruck komme, sondern der sich darüber hinaus noch zugunsten eines reinen Voluntarismus ein für alle Mal von »republikanische[n] Ideale[n] der moralisch und kognitiv kompetenten Selbstbestimmung einer politischen Gemeinschaft«¹³ verabschiede. Wie bereits ausführlich dargelegt wurde, behauptet Offe, dass Webers Ablehnung republikanischer Ideale zu einer

11 Schluchter 1988a, S. 168.

12 Schluchter 1988a, S. 169.

13 Offe 2004, S. 71.

normativen Leerstelle im Weber'schen Freiheitsbegriff führt. Demnach bleibe bei Weber offen, an welchen normativen Maßstäben sich der individuelle Freiheitsgebrauch orientieren soll. Freiheit erscheine vor allem als Ausdruck persönlicher Authentizität und Hingabe – unabhängig davon, worauf sich diese richte.

Folgt man dieser Deutung, so kann zunächst festgehalten werden, dass der Weber'sche Freiheitsbegriff offenbar mit der Orientierung an Normen und Prinzipien, also mit *Wertbindung*, einhergeht. Allerdings ist diese Wertbindung nach Offe deshalb problematisch, weil ihr der objektive Maßstab fehlt. Insbesondere verabschiede sich Weber von zwei Leitmotiven des bürgerlichen Freiheitsgebrauchs: Der Freiheitsbegriff sei weder im Vernunftbegriff noch im Nutzenbegriff verankert und werde so zur rein subjektiven Glaubenssache degradiert. Daraus aber folge, dass dieser einerseits im Sinne eines strikten Individualismus als *ver-einzelnd* und andererseits im Sinne eines kruden Voluntarismus als *normativ gehaltlos* zurückgewiesen werden müsse.¹⁴ Wenn im vorliegenden Abschnitt eine weberianische Fassung des normativen Leitbildes der Zivilgesellschaft etabliert werden soll, dann muss die Interpretation Offes korrigiert werden. Dies setzt eine vertiefende Auseinandersetzung mit Offes Einschätzung voraus. Zunächst wird deshalb zu klären sein, was hinter seiner Doppelthese steckt, wonach der Weber'sche Freiheitsbegriff weder im Nutzen- noch im Vernunftbegriff verankert wäre. Beiden Thesen kann in einem ersten Zugriff eine gewisse Plausibilität kaum abgesprochen werden.

Die erste These muss nicht lange diskutiert werden. Schon Offes Bemerkung, wonach der Weber'sche Freiheitsbegriff mit der Orientierung an Normen und Prinzipien einhergeht, verweist implizit darauf, dass der (ethische) Freiheitsbegriff nicht im Nutzenbegriff aufgehen kann. Webers Freiheitsbegriff hat eine wertrationale und keine zweckrationale Fundierung, die aufs Engste mit seinem Persönlichkeitsbegriff in Verbindung steht:

14 Vgl. Offe 2004, S. 71.

»[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.«¹⁵

Schon diese Ausführungen lassen sich zu einem Bild der »Freiheit als Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung«¹⁶ verdichten, in dessen Zentrum der Begriff der bewussten und innerlich konsequenten Lebensführung steht. Um dem »Fluch kreatürlicher Nichtigkeit«¹⁷ zu entgehen, ist der Mensch nach Weber gezwungen, seinem Leben qua Wertbindung Sinn zu verleihen. Zunächst kann also festgehalten werden: Im Wertbezug der Freiheit, der auf der menschlichen Fähigkeit zu »innere[r] negative[r] Willensfreiheit« beruht, liegt für Weber der »moralische Grund der Persönlichkeit und ihrer Würde.«¹⁸ Das Bild der Freiheit als Selbstgesetzgebung ist als kantisches Motiv zu interpretieren.¹⁹ Der Weber'sche Freiheitsbegriff setzt wie schon für Kant den Gedanken einer *axiologischen Kehre* voraus: »Der Mensch, der ein natürliches Wesen ist und den Gesetzen der Natur unterliegt, kann sich gleichsam aus seiner Naturalität herausdrehen, indem er sich an überempirische Werte, an prinzipielle Anforderungen bindet.«²⁰

Vor diesem Hintergrund ist nun Offes zweite Bemerkung vom fehlenden Vernunftbezug des Weber'schen Freiheitsbegriffes zu erläutern. Webers vernunftkritische Haltung hängt mit seinen zeitdiagnostischen Überlegungen zum Polytheismus der Werte zusammen. Sie kann mit Schwaabe als

15 Weber 1985e [1922], S. 132.

16 Bienfait 1999, S. 138.

17 Weber 1988c [1921], S. 548.

18 Bienfait 1999, S. 138. Zum Zusammenhang von Persönlichkeit, Wertbindung und Würde vgl. im Original Weber 1985b [1922], S. 152.

19 Vgl. Bienfait 1999, S. 138.

20 Schluchter 1988a, S. 192.

»Ergebnis einer Desillusionierung beschrieben [werden]. Mit Blick auf die alten Ansprüche von Wissenschaft und Philosophie kommt es im Zuge der okzidentalen Entwicklung zu einer schrittweisen Abwertung alter Verbindlichkeiten und fester Orientierungen, an deren Ende Weber den Menschen auf sich allein gestellt sieht. Die Vernunft ist nicht mehr in der Lage, objektive Gültigkeiten für richtiges Handeln aufzudecken; der Mensch ist gezwungen, sich seine eigenen Gesetze zu geben [...]. Wenn es in dieser Ontologie der Freiheit dennoch so etwas wie eine erkennbare Würde des Menschen gibt, dann besteht sie für Weber gerade darin, diese Situation zu ertragen und sich ihr zu stellen.«²¹

Der Polytheismus der Werte stellt eine Herausforderung für den modernen Menschen dar. Diese Grundüberzeugung bringt Weber im ›Wertfreiheitsaufsatz‹ deutlich zum Ausdruck:

»Das Verflachende des ›Alltags‹ in diesem eigentlichsten Sinn des Wortes besteht ja gerade darin: daß der in ihm dahinlebende Mensch sich dieser teils psychologisch, teils pragmatisch bedingten Vermengung todfeindlicher Werte nicht bewußt wird und vor allem: auch gar nicht bewußt werden *will*, daß er sich vielmehr der Wahl zwischen ›Gott‹ und ›Teufel‹ und der eigenen letzten Entscheidung darüber: welcher der kollidierenden Werte von dem Einen und welcher von dem Andern regiert werde, entzieht. Die aller menschlichen Bequemlichkeit unwillkommene, aber unvermeidliche Frucht vom Baum der Erkenntnis ist gar keine andere als eben die: um jene Gegensätze wissen und also sehen zu müssen, daß jede einzelne wichtige Handlung und daß vollends das Leben als Ganzes, wenn es nicht wie ein Naturereignis dahingleiten, sondern bewußt geführt werden soll, eine Kette letzter Entscheidungen bedeutet, durch welche die Seele, wie bei Platon, ihr eigenes Schicksal: – den Sinn ihres Tuns und Seins heißt das – *wählt*.«²²

21 Schwaabe 2002, S. 176.

22 Weber 1985a [1922], S. 507–508.

Für Weber setzt Vernünftigkeit »vor allem das Bewusstsein der Spannungen und Kollisionen zwischen Werten, Zwecken und Mitteln voraus«.²³ Diese minimalistische Bestimmung von Vernünftigkeit lässt sich mit Bienfait auf den Begriff der »reflektierten Differenz« bringen. Minimalistisch ist diese Bestimmung deshalb, weil im Kampf der Götter der Vernunft keine *konstitutive*²⁴ Rolle bei der Wahl zwischen konkurrierenden Werten zuerkannt wird. »Die Unversöhnbarkeit der Moderne verdankt sich der Aufspaltung der Vernunft in Wertsphären und der daraus resultierenden Vernichtung ihrer Universalität«.²⁵ Damit fehlt Webers Freiheitsbegriff die allgemeinverbindliche Grundlage des Kant'schen Autonomiebegriffs. In Hinblick auf den Gedanken der axiologischen Kehre wird bei Weber folglich der Status der überempirischen Geltung der Werte (insbesondere ethischer Werte) problematisch: Diese kann nicht mehr aus der Vernunft abgeleitet werden. Anders als bei Kant ist der subjektive Wille bei Weber nicht mehr qua Vernunft an das allgemeine Sittengesetz gebunden. Die aus dem allgemeinen Sittengesetz abgeleitete »überempirische Positivierung der Moralität«²⁶ lehnt Weber ab. Freiheit als Selbstgesetzgebung äußert sich daher zunächst in der innerlich konsequenten, aber rein persönlichen Entscheidung für bestimmte Werte und entsprechend an ihnen orientierten Handlungen. Insofern scheint die Behauptung gerechtfertigt, dass bei Weber nicht Autonomie, sondern Authentizität im Mittelpunkt einer freiheitlichen Lebensführung steht: Die individuelle Wertschöpfung hat keine objektiv-vernünftige, sondern eine subjektiv-charismatische Basis.

Dann muss im Einklang mit Offe tatsächlich konstatiert werden, dass der Weber'sche Freiheitsbegriff im Vernunftbezug keine objektive Grundlage findet. Es stellt sich im nächsten Schritt die Frage, ob auch Offes Schlussfolgerungen gerechtfertigt sind: Führt Webers Haltung in

23 Bienfait 1999, S. 134.

24 Aber das bedeutet nicht, dass die Vernunft überhaupt keine Rolle bei der Wahl übernehme. Diese Rolle ist *regulativ* und nicht *konstitutiv*, vgl. hierzu weiter unten (Kapitel 4.2).

25 Schwaabe 2002, S. 177.

26 Bienfait 1999, S. 145.

Wertfragen tatsächlich zu einer normativen Leerstelle im Freiheitsbegriff? Erschöpft sich der Freiheitsgebrauch tatsächlich in »einer zum Eigenwert werdenden Engagiertheit und Hingabe – an was auch immer«? Im Folgenden wird es darum gehen, diese Schlussfolgerung als voreilig zurückzuweisen. Hierfür muss zunächst deutlich gemacht werden, dass der Vernunftbegriff – aller kritischen Vorbehalte Webers zum Trotz – eine wichtige Bezugsgröße des Weber'schen Freiheitsbegriffs darstellt.

4.2 Zum Vernunftbezug von Webers Freiheitsbegriff

Zunächst ist vor Augen zu führen, dass die mit dem Gedanken der Wertkollision verbundene Annahme, die Allgemeinverbindlichkeit von Werten ginge verloren, nach Ansicht Webers weder mit Relativismus noch mit Fatalismus gleichzusetzen ist. »Auch selbst gewählte Werte können dem einzelnen wertvoll sein – ja gerade die eigene Entscheidung und Entschiedenheit verleihen ihnen wie auch dem Handeln des Einzelnen eine besondere Dignität.«²⁷ Der mit dem Freiheitsbegriff verbundene Gedanke der überempirischen Geltung von Werten ist bei Weber zwar konsequent subjektiviert, er wird aber nicht aus einer diffusen »Einheit des Erlebens«²⁸ abgeleitet, sondern »aus dem ›sinnvollen menschlichen Handeln‹, d.h. letzten Endes aus der Selbst- und Freiheitserfahrung des Menschen [...]. Unsere Sinnstiftung, so wird deutlich, ist nicht Ausfluss unserer Willkür, sondern unseres Willens zur Freiheit.«²⁹ Die geforderte Wertbindung findet ihre konstitutive Basis nicht in der Vernunft, sondern in der Entschiedenheit. Diese Entschiedenheit selbst setzt aber, weil sie *bewusst* sein soll, ihrerseits Vernünftigkeit voraus. Um den Verflachungen des Alltags und der Ungeschiedenheit des Erlebens zu entkommen, setzt Weber auf *bewusste* Wertbindung im Lichte konkurrierender letzter möglicher Stellungnahmen zur Welt:

27 Schwaabe 2002, S. 177, vgl. dazu im Original Weber 1985b [1922], S. 152.

28 Schluchter 1998, S. 324.

29 Nusser 1986, S. 103–104.

»[W]er aus der Ungeschiedenheit des Erlebens heraustritt und sich bewusst entscheidet, wer sich dabei dem Wissen der Zeit aussetzt und die Paradoxien aushält, in die die Entschiedenheit führt, bringt sich in die Konstanz eines inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten Werten und Lebensbedeutungen. Er wird zur Persönlichkeit. Dies bedeutet Selbstbefreiung, Emanzipation, begleitet vom Bewußtsein der Freiheit.«³⁰

Hier wird deutlich, dass Webers Persönlichkeitsbegriff nicht auf seine Nähe zum Dezisionismus reduziert werden darf. Auf der Ebene des Persönlichkeitsbegriffs »wird die Vernünftigkeit des Menschen als zentrale Forderung von Weber systematisch entwickelt und der Möglichkeit irrationaler Ausflüchte und ›Erlösungen‹ entgegengestellt.«³¹

Webers *Persönlichkeit* fußt zwar durchaus »auf der existenzielle[n] Grundbedingung menschlichen Seins als Abwesenheit von rational erfaßbarem Sinn und als Zwang, die eigene Existenz in letztlich ›irrationalen‹ Glaubensakten zu ergreifen«.³² Vor diesem Hintergrund jedoch plädiert Weber für eine »Form einer Lebensführung, die sich [...] in einer Haltung des ›Dennoch‹ an den Imperativ der Vernünftigkeit bindet.«³³ Jede Werthaltung, auch die der Vernünftigkeit, ist für Weber in der Moderne nicht mehr ein Akt des Wissens, sondern ein Akt des Glaubens. »Weil aber diese Moderne [...] irreversibel ist, und weil sich Webers nüchterner Realismus eine halbwegs gelingende Existenz ohne die Klarheit einer wenn auch beschränkten Vernunft nicht vorstellen kann, bleibt der Mensch auf diese gerade in der Moderne angewiesen.«³⁴ Die Würde menschlicher Existenz hängt für Weber letztlich an einer bewussten und vernünftigen Entschiedenheit. »Wenn sich Weber bei seinem Persönlichkeitsideal also an einer Anthropologie des ver-

30 Schluchter 1988a, S. 310.

31 Schwaabe 2002, S. 179.

32 Schwaabe 2002, S. 179.

33 Schwaabe 2002, S. 179.

34 Schwaabe 2002, S. 179–180.

nünftigen Wesens orientiert, so ist damit letztlich auch eine normative Position formuliert.«³⁵

4.3 Vernünftige Entschiedenheit: Freiheit zwischen *Sein* und *Sollen*

Mit dem Nachweis des Vernunftbezugs des Freiheitsbegriffs tritt die normative Dimension in Webers Denken hervor. Dennoch bleibt die Frage prekär, ob Webers vernünftige Entschiedenheit tatsächlich einen spezifisch ethischen Wertbezug aufweist. Unklar bleibt, inwiefern der Imperativ der Vernunft auch ein Imperativ der Moral ist: Die axiologische Dimension begründet zwar ein Moment der Selbsttranszendenz (im Sinne einer wertgebundenen und vernunftgeleiteten Selbstbeherrschung), aber nicht notwendigerweise ein Moment der Selbstbeschränkung. Diese Problematik ergibt sich unmittelbar aus Webers Absage an den Gedanken der »überempirischen Positivierung der Moralität«.³⁶ Der Vernunftbezug des Freiheitsbegriffs mag zwar erklären, warum Weber »ein erklärter Gegner aller irrationalistischen und ideologischen Strömungen seiner Zeit«³⁷ war. Im Polytheismus der Werte bleibt der Status der Moral allerdings unsicher. Nach Schwaabe wird dies vor allem daran deutlich, dass Max Weber

»nicht nur Sein und Sollen trennt, sondern auch das Sollen entscheidend relativiert. Dass man aus dem Sein kein Sollen ableiten kann, hatte auch Kant vertreten – was aber das Sollen des kategorischen Imperativs bei Kant gerade nicht beeinträchtigt. Weber hingegen zieht dieses moralische Gesetz in den Polytheismus der Werte gleichsam hinein – und damit erst ist die Frage ›Was sollen wir tun?‹ nicht mehr klar und verbindlich beantwortbar.«³⁸

35 Schwaabe 2002, S. 180.

36 Bienfait 1999, S. 145.

37 Schwaabe 2018, S. 226.

38 Schwaabe 2018, S. 226.

Wie aus dieser Einschätzung deutlich wird, sind in Bezug auf die normative Problematik des Weber'schen Freiheitsbegriffs zwei Ebenen zu unterscheiden: Die erste betrifft das *Verhältnis von Sein und Sollen*, die zweite bezieht sich auf die Frage der (potentiellen) *ethischen Ambiguität des Sollens*.

Bei genauerem Hinsehen stehen die beiden angesprochenen Ebenen in einem engen Zusammenhang. Die erste wurde bereits in den vorigen Kapiteln gestreift. So kann zunächst wieder an das »*Unableitbarkeitsprinzip*«³⁹ erinnert werden. Mit diesem verwehrt sich Weber kategorisch der Ansicht,

»daß eine ›realistische‹ Wissenschaft vom Ethischen, d.h. die Aufzeigung der faktischen Einflüsse, welche die jeweilig in einer Gruppe von Menschen vorwiegenden ethischen Ueberzeugungen durch deren sonstige Lebensbedingungen erfahren und umgekehrt wieder auf diese geübt haben, ihrerseits eine ›Ethik‹ ergebe, welche jemals über das *Geltensollende* etwas aussagen könne.«⁴⁰

Diesen Grundgedanken von absolut heterogenen Ebenen spezifiziert Weber im »Wertfreiheitsaufsatz«⁴¹ mittels der Unterscheidung von Erkenntnis- und Wertungssphäre⁴¹: Die Wahrheitsgeltung einer empirischen Tatsachenfeststellung und die Geltung eines praktischen Imperativs als Norm seien grundsätzlich auseinanderzuhalten, weil anderenfalls der spezifischen Dignität *von beiden* Abbruch getan werde.⁴² Worin dieser Abbruch liegt, wurde weiter oben im Kontext der Auseinandersetzung mit der Reifikationsproblematik bereits spezifiziert. Mit Honneth kann man hier insbesondere die beiden »schlechten Alternativen eines bodenlosen Normativismus und eines normfreien

39 Steinvorth 1994, S. 446.

40 Weber 1985a [1922], S. 502.

41 Vgl. hierzu auch Schluchter 1988a, S. 209–212.

42 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 501.

Soziologismus«⁴³ unterscheiden. Wichtig ist aber auch, dass Weber trotz des Gebots der Differenzierung die Möglichkeit einer (heuristischen) Korrespondenz zwischen den Ebenen betont. Die kausal-historische Erkenntnis stellt für Weber eine Bedingung der Wertanalyse dar.⁴⁴ Es wird sich noch zeigen, dass dieser Korrespondenzgedanke einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis von Webers normativer Position darstellt. Zuvor sollte aber noch die zweite Ebene untersucht werden.

Richtig verstanden, hat der Vorwurf der Ambiguität des Sollens bei Weber zwei Wurzeln. Beide hängen mit der spezifischen, von Weber selbst nur spärlich entwickelten Ontologie von Wertungs- und Erkenntnisphäre zusammen. Ganz allgemein gesprochen fallen nach Weber in die Wertungssphäre »praktische« Bewertungen einer durch unser Handeln beeinflussbaren Erscheinung als verwerflich oder billigenswert.⁴⁵ Von diesen wertenden Stellungnahmen sind kausal-empirische Tatsachenfeststellungen abgegrenzt, die in die Erkenntnisphäre fallen.⁴⁶ Diese grundsätzliche Bestimmung lässt sich mit Rekurs auf eine längere Passage im »Objektivitätsaufsatz« weiter spezifizieren. Dort steht geschrieben:

»Es ist und bleibt – *darauf* kommt es für uns an – für alle Zeit ein unüberbrückbarer Unterschied, ob eine Argumentation sich an unser Gefühl und unsere Fähigkeit, für konkrete praktische Ziele oder für Kulturformen und Kulturinhalte uns zu begeistern, wendet, oder, wo einmal die Geltung ethischer Normen in Frage steht, an unser Gewissen, *oder* endlich an unser Vermögen und Bedürfnis, die empirische Wirklichkeit in einer Weise *denkend zu ordnen*, welche den Anspruch auf *Geltung* als Erfahrungswahrheit erhebt. Und dieser Satz bleibt

43 Honneth 2013, S. 306. Vgl. hierzu auch Rainer Forsts (2014, S. 137) Unterscheidung zwischen den beiden »Extreme[n] des Utopismus und der kritiklosen Affirmation«.

44 Vgl. Weber 1985d [1922], S. 249–251.

45 Weber 1985a [1922], S. 490.

46 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 501.

richtig, trotzdem, wie sich noch zeigen wird, jene höchsten ›Wer- te‹ des *praktischen* Interesses für die *Richtung*, welche die ordnende Tätigkeit des Denkens auf dem Gebiete der Kulturwissenschaften jeweils einschlägt, von entscheidender Bedeutung sind und immer bleiben werden. Denn es ist und bleibt wahr, daß eine methodisch korrekte wissenschaftliche Beweisführung auf dem Gebiete der Sozialwissenschaften, wenn sie ihren Zweck erreicht haben will, auch von einem Chinesen als richtig anerkannt werden muß oder – richtiger gesagt – daß sie dieses, vielleicht wegen Materialmangels nicht voll erreichbare, Ziel jedenfalls *erstreben* muß, daß ferner auch die *logische* Analyse eines Ideals auf seinen Gehalt und auf seine letzten Axiome hin und die Aufzeigung der aus seiner Verfolgung sich logischer und praktischer Weise ergebenden Konsequenzen, wenn sie als gelungen gelten soll, auch für ihn gültig sein muß, – während ihm für unsere ethischen Imperative das ›Gehör‹ fehlen kann, und während er das Ideal selbst und die daraus fließenden konkreten *Wertungen* ablehnen kann und sicherlich oft ablehnen wird, ohne dadurch dem wissenschaftlichen Wert jener denkenden *Analyse* irgend zu nahe zu treten.«⁴⁷

Die zitierte Passage verdient in zweierlei Hinsicht eine nähere Auseinandersetzung: Zum einen lassen sich die beiden oben angesprochenen Wurzeln des Vorwurfs der Ambiguität des Sollens herausarbeiten (1). Zum anderen finden sich dort aber auch wichtige, wenngleich spärliche, Anstöße in Richtung einer Entkräftung des Vorwurfs (2).

Ad 1: Ein Hinweis auf die erste Wurzel findet sich gleich zu Beginn der zitierten Stelle. Er betrifft die gleichsam implizit zum Ausdruck kommende Annahme einer Ausdifferenzierung der Wertungssphäre. Demnach können *praktische Bewertungen* unter unterschiedlichen Gesichtspunkten vorgenommen werden. Weber unterscheidet hier insbesondere *Kulturformen* bzw. *Kulturinhalte* von *ethischen Normen*. Diese Ausdifferenzierung der Wertungssphäre in ethische Eigenwerte und außerethische Kulturwerte eröffnet die Möglichkeit von verschiedenen *letzten* Stellungnahmen, wobei unklar ist, ob den ethischen Werten in dieser »Po-

47 Weber 1985b [1922], S. 155–156.

lyphonie der Werte«⁴⁸ eine Sonderrolle zukommt. Auf der einen Seite spricht Weber zwar von der »spezifische[n] Dignität der ethischer Imperative«⁴⁹ und warnt ausdrücklich davor, ethische Ideale mit Kulturwerten zu identifizieren.⁵⁰ Dennoch scheinen ethische Imperative, gerade im Vergleich zu Kant, ihren Sonderstatus einzubüßen. Nicht nur ethische Ideale, die sich (der Kant'schen Moralphilosophie entsprechend) an das Gewissen richten, sondern auch Kulturideale, die sich an das Gefühl richten, scheinen demnach ein Sollen auszudrücken. Weber bemerkt in diesem Kontext explizit, dass es »einen Standpunkt geben [kann], für den Kulturwerte ›aufgegeben‹ sind, auch soweit sie mit jeglicher Ethik in unvermeidlichem, unaustragbarem Konflikt liegen«, wobei auf der anderen Seite auch »eine Ethik, die alle Kulturwerte ablehnt, ohne inneren Widerspruch möglich« sei.⁵¹

Scheinbar verliert also bei Weber die Ethik im Polytheismus ihren Sonderstatus. Diese Tatsache verleitet Schwaabe wiederum zu der Schlussfolgerung, dass sich Weber letztlich ganz von der Idee einer philosophisch gehaltvollen Ethik verabschieden müsse: »Die Unterscheidung von (Kultur-)Werten und Normen verliert [...] ihre philosophische Bedeutung. [...] Webers Trennung von ›Kulturidealen‹ oder ›Kulturwerten‹ und ›ethischen Pflichten‹ bzw. ›ethischen Imperativen‹ [...] vermögen nur mehr, den Polytheismus zu spezifizieren«. ⁵² Gegen ein solches Missverständnis verwehrt sich allerdings Weber selbst ganz explizit:

»Die Möglichkeit einer normativen Ethik wird allerdings dadurch nicht in Frage gestellt, daß es Probleme *praktischer* Art gibt, für welche sie aus sich selbst heraus keine eindeutigen Weisungen geben kann, [...] und daß ferner die Ethik nicht das einzige ist, was auf der Welt ›gilt‹, sondern daß neben ihr andere Wertsphären bestehen,

48 Arnauld 2003, S. 143.

49 Weber 1985b [1922], S. 148.

50 Vgl. Weber 1985a [1922], S. 504.

51 Weber 1985a [1922], S. 504.

52 Schwaabe 2002, S. 56.

deren Werte unter Umständen nur der realisieren kann, welcher ethische ›Schuld‹ auf sich nehmen kann.«⁵³

Mit diesen Überlegungen sollte die erste Wurzel des Vorwurfs der Ambiguität des Sollens ausreichend verdeutlicht sein. Es kann damit zur Diskussion der zweiten übergegangen werden. Auch diese geht aus der oben zitierten Passage des Objektivitätsaufsatzes hervor. Sie erschließt sich mit Blick auf die dort entwickelte geltungstheoretische Differenz zwischen Erkenntnis- und Wertungssphäre.

Inwiefern lässt sich die Vorstellung einer Ambiguität des Sollens vor dem Hintergrund dieser geltungstheoretischen Differenz verständlich machen? In die Erkenntnis-sphäre fallen nach Weber empirische Tatsachenfeststellungen, welche solchermaßen rationalisierungsfähig sind, dass ihnen unter Umständen eine Wahrheitsgeltung zukommen kann. In der Erkenntnis-sphäre erwächst »auf dem Boden *wissenschaftlicher* Erörterung«, ⁵⁴ gleichsam »über die denkende Ordnung des empirisch Gegebenen« ein objektiver »Anspruch auf Geltung als Erfahrungswahrheit«. ⁵⁵ Diese Art von Wahrheit wird nun der Wertungssphäre nicht zugestanden: Eine Mensch aus China mag zur Anerkennung kausal-empirischer Tatsachenfeststellungen gezwungen sein, allein die bewertenden Stellungnahmen, also das Ideal selbst und die daraus fließenden konkreten Wertungen muss er nach Weber nicht teilen. ⁵⁶ Mit Schluchter kann dieser Umstand auf Webers Annahme unterschiedlicher Rationalisierungspotentiale von Erkenntnis- und Wertungssphäre, von Zweck- und Wertrationalisierung zurückgeführt werden, wobei die Möglichkeiten der Überführung von subjektiver in objektive Rationalität entscheidend sind. Mit der Möglichkeit *technischer* Kritik ist in der Erkenntnis-sphäre demnach bei Weber der Gedanke des *technischen* Fortschritts verbunden:

53 Weber 1985a [1922], S. 505.

54 Weber 1985b [1922], S. 147.

55 Weber 1985b [1922], S. 155–156.

56 Vgl. Weber 1985b [1922], S. 155.

»Die durch die moderne Wissenschaft methodisch kontrolliert vorgenommene Verbesserung unseres Erfahrungswissens [...] macht zwar die Unterscheidung von subjektiver und objektiver Zweckrationalisierung (letztere auch: Richtigkeitsrationalisierung) nicht überflüssig. [...] Aber im Bereich erfolgsorientierten Handelns gibt es objektiven Fortschritt, also die allmähliche Ersetzung der subjektiven Zweckrationalität durch Richtigkeitsrationalität.«⁵⁷

In der Wertungssphäre, so Schluchter weiter, sei dies nicht der Fall:

»Wenn man so will, gilt hier geradezu der gegenläufige Prozeß. Denn die Verwandlung der Welt in einen kausalen Mechanismus durch erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis ist mit der Subjektivierung der Glaubensmächte verbunden. Und in dem Maße, wie dies geschieht, zerfallen die objektiven Grundlagen jener Wertrationalität, die in einen historischen Glauben oder in einen Vernunftglauben eingebettet ist.«⁵⁸

Diese Zusammenhänge verdeutlichen zunächst, dass Webers normative Position, so es eine gibt, keine kognitivistische sein kann.⁵⁹ Sie zeigen darüber hinaus die zweite Wurzel des Vorwurfs einer Ambiguität des Sollens.

Ad 2: Wie sieht es mit den Möglichkeiten einer Entkräftung des Vorwurfs aus? Auf Basis der bisherigen Überlegungen kommt offenbar alles darauf an, Webers spezifische Auffassung ethischer Geltungsansprüche herauszuarbeiten. Dabei wird nicht zuletzt zu klären sein, inwiefern »die subjektivistische Relativierung der Vernunft auf den ›Glauben‹ mit dem gleichzeitigen Festhalten an einem unbedingten Geltungsanspruch«⁶⁰ ethischer Imperative vermittelt werden kann.

Wie erwähnt, eignet sich die zitierte Passage aus dem ›Objektivitätsaufsatz‹ nicht nur zur Veranschaulichung der Ambiguität des Sollens.

57 Schluchter 1988a, S. 209–210.

58 Schluchter 1988a, S. 212.

59 Vgl. auch Schluchter 1988a, S. 260–261.

60 Bienfait 1999, S. 146.

Ihr Wert liegt auch darin, Anstöße in Richtung einer Entkräftung des Vorwurfs zu liefern. In dieser Stoßrichtung muss auf einen weiteren interessanten Punkt hingewiesen werden. Er fällt in den genannten Zusammenhang und bezieht sich auf den oben schon kurz angesprochenen Korrespondenzgedanken, der mit der Behauptung verbunden war, in ihm liege einer der wichtigsten Schlüssel zum Verständnis von Webers normativer Position. Er ist, wenn auch nur als Nebenaspekt, aus der zitierten Passage herauszulesen: Obgleich Weber mit Vehemenz die strikte Trennung von Sein und Sollen, von Erkenntnis- und Wertungssphäre fordert, geht er doch offenbar davon aus, dass die Erkenntnis-sphäre von der Wertungssphäre insofern eingeholt wird, als dass die erkenntnisleitenden Interessen der Kulturwissenschaften immer schon normativ orientiert seien. Demnach prägen grundlegende Wertvorstellungen maßgeblich die Richtung, in die sich das wissenschaftliche Denken in diesem Bereich entwickelt.⁶¹

Es kommt vor allem auf die Feststellung an, dass zwischen Erkenntnis- und Wertungssphäre trotz Unableitbarkeitsprinzip ein heuristischer Bezug hergestellt wird. Friedrich Tenbruck geht sogar so weit, dass er behauptet, bei Weber würden die »Verfahren, die der Forscher benutzen soll, [...] gegenüber den letzten Zielen, die die Wissenschaft dabei verfolgt, ins zweite Glied [rücken]«. ⁶² Nun stellt sich die Frage, ob dies auch umgekehrt gilt. Lässt sich auch die Wertungssphäre von der Erkenntnis-sphäre (und damit von der Vernunft) einholen? Auch diese Frage muss bejaht werden, und zwar insofern, als, wie es in der Passage heißt, »auch die *logische* Analyse eines Ideals auf seinen Gehalt und auf seine letzten Axiome hin und die Aufzeigung der aus seiner Verfolgung sich logischer und praktischer Weise ergebenden Konsequenzen, wenn sie als gelungen gelten soll«, ⁶³ gleichsam universelle Geltung beanspru-

61 Weber 1985b [1922], S. 155. Die epistemologischen Grundlagen dieser Aussage müssen hier nicht herausgearbeitet werden. Zu Webers Wirklichkeitsbegriff vgl. Weber 1985b [1922], S. 171.

62 Tenbruck 1994, S. 385.

63 Weber 1985b [1922], S. 155.

chen kann. Schluchter stellt in diesem Zusammenhang zurecht fest, dass

»ein Wissenstransfer in *beiden* Richtungen möglich, ja geradezu gefordert ist. [...] Es gibt für Weber eine Wahrheitsbezogenheit praktischer Fragen *und* eine Praxisbezogenheit theoretisch-historischer Fragen. Freilich muß man diese Beziehungen richtig verstehen. Theoretisch-historische Fragen, solche die in die Erkenntnissphäre fallen, müssen relevant sein, müssen uns interessieren. Das verlangt einen theoretischen Wertbezug, besser: einen Wertbezug in theoretischem Gebrauch. Praktische Fragen, solche, die in die Wertungssphäre fallen, sind diskussionsfähig und diskussionsbedürftig. Und aus solcher Diskussion mit Theoriebezug wächst den Teilnehmern eine Wahrheitserkenntnis für ihre Wertentscheidungen, für ihren Wertbezug in praktischem Gebrauch, zu.«⁶⁴

Allerdings sind diese Zusammenhänge bei Weber nur rudimentär entwickelt. Was Tenbruck für die *Wissenschaftslehre* zum Ausdruck bringt, gilt in vielleicht noch gesteigertem Maße für die ethisch-normative Dimension von Webers Denken: Sie leidet mitunter »an einem Mißverhältnis zwischen dem Gewicht der Argumente und der Kürze ihrer Darstellung«. ⁶⁵ So hat Weber seine Auffassung ethischer Geltungsansprüche genauso wenig zusammenhängend und systematisch entwickelt wie die Frage nach dem Verhältnis von ethischen Imperativen, Kulturwerten und den theoretischen Werten der Erkenntnissphäre. Dieser Umstand ist sicherlich nicht nur auf den ohnehin fragmentarischen Charakter des Gesamtwerks zurückzuführen, sondern auch auf die Tatsache, dass Webers Selbstverständnis zeitlebens nicht das eines Philosophen, sondern das eines Erfahrungswissenschaftlers war.

64 Schluchter 1988a, S. 211–212.

65 Tenbruck 1994, S. 382–383.

4.4 Freiheit und soziale Bindung: Webers verantwortungsbewusster Individualismus

Für die Systematisierung der Zusammenhänge kann im Folgenden auf die Arbeiten von Schluchter und Bienfait zurückgegriffen werden. Beiden gebührt der Verdienst, Weber als Vertreter eines »verantwortungsbewussten Individualismus«⁶⁶ identifiziert zu haben, ein Individualismus, der im Rahmen seiner Verantwortungsethik als normativer Persönlichkeitstheorie so aufgearbeitet und präzisiert werden kann, dass darin ein ethischer Wertbezug des Freiheitsbegriffs in seinen Konturen sichtbar zutage tritt. Dieser ethische Wertbezug des Freiheitsbegriffs sichert nicht nur persönliche (negative) Freiheitsrechte, sondern auch einen Begriff »normativer Solidarität«⁶⁷ und eröffnet eine Anschlussmöglichkeit zur normativen Grundproblematik der Zivilgesellschaft. Im Anschluss kann geklärt werden, in welcher Hinsicht die Weber'sche Lösung des Problems von Freiheit und sozialer Bindung im aktuellen Zivilgesellschaftsdiskurs fruchtbar sein kann.

Orientiert man sich an Bienfait, so lässt sich Webers Verantwortungsethik als normative Persönlichkeitstheorie in zwei Schritten rekonstruieren. Zunächst ist zu zeigen, dass Webers Rede von der »spezifischen Dignität der ethischen Imperative«⁶⁸ als »überpersönliche Intersubjektivität der ethischen Verantwortung« aufgefasst werden muss und daher zugleich als »*moralische Selbstbegrenzung*« der subjektivistischen oder voluntaristischen Tendenzen des Weber'schen Freiheitsbegriffs aufgefasst werden kann:

»Individuelle Selbstbestimmung und moralische Selbstbegrenzung werden wie im kantischen Freiheitsbegriff wechselseitig aufeinander bezogen. Die ›ethischen Imperative‹ stehen insofern für Kants men-

66 Bienfait 1999, S. 144.

67 Bienfait 1999, S. 175.

68 Weber 1985b [1922], S. 148.

schenrechtliches Fundament, das die Freiheit jedes Einzelnen mit der Freiheit aller anderen zusammenschließt.«⁶⁹

Um Webers Polytheismusthese gerecht zu werden, muss vor dem Hintergrund dieser kantischen Anlagen im zweiten Schritt einer doppelten Transformation des Kant'schen Freiheitsbegriffs nachgegangen werden. Webers Forderung, sowohl die »Grenzen der Ethik«⁷⁰ als auch die eigenständige Dignität »außerethischer Werte«⁷¹ anzuerkennen, äußert sich

»in einer verfahrenstheoretischen Grundlegung der Selbstgesetzgebung innerhalb konkreter Dialoge oder Wertdiskussionen [...]. Mit dieser *Prozeduralisierung* der werttheoretischen Grundbegriffe wird zugleich eine *Soziologisierung* des Freiheitsbegriffs vollzogen: Autonomie ist das Resultat eines freiheitssichernden, demokratischen Dialogs, der in seinen Voraussetzungen die kulturelle Pluralität und Individualität widerspiegelt.«⁷²

Folglich muss (1) Webers spezifische Auffassung ethischer Geltungsansprüche herausgearbeitet werden. Dies setzt wiederum eine weitere Spezifikation des Wertbegriffs voraus. Sie hat insbesondere die aus Webers Annahmen über die Heterogenität des Sollens hervorgehende Herausforderung zu meistern, vor deren Hintergrund die Rede von der »spezifischen Dignität ethischer Imperative«⁷³ erklärungsbedürftig scheint. Schwaabe sprach in diesem Kontext von einer Art Relativierung des Sollens und davon, dass Weber »das moralische Gesetz in den Polytheismus der Werte gleichsam«⁷⁴ hineinziehe. Diesbezüglich ist die entscheidende Differenz innerhalb der Sollenssphäre diejenige zwischen ethischen Werten und außerethischen Kulturwerten, wobei

69 Bienfait 1999, S. 145.

70 Weber 1985a [1922], S. 504.

71 Weber 1985a [1922], S. 506.

72 Bienfait 1999, S. 145.

73 Weber 1985b [1922], S. 148.

74 Schwaabe 2018, S. 226.

zu klären sein wird, ob Weber den ethischen Werten im Verhältnis zu Kulturwerten einen Sonderstatus zuerkennt, und wenn ja, welchen.

Im zweiten Schritt (2) rückt die verfahrenstheoretische Präzisierung des Korrespondenzgedankens in den Fokus. Dabei wird zu fragen sein, inwiefern Weber vor dem Hintergrund des absoluten Polytheismus in der Lage ist, den Verbindlichkeitsstatus ethischer Werte zu sichern. Hier liegt die zentrale Herausforderung einerseits in der oben bereits etablierten geltungstheoretischen Differenz zwischen Erkenntnisphäre und Wertungssphäre. Nach den bisherigen Überlegungen scheint nämlich der Verbindlichkeitsstatus ethischer Werturteile gegenüber dem Rationalisierungspotential der Erkenntnisphäre prekär: Wie erläutert, reserviert Weber die Möglichkeit objektiven Fortschritts, welche in der sukzessiven »Ersetzung der subjektiven Zweckrationalität durch Richtkeitsrationalität«⁷⁵ besteht, für die Erkenntnisphäre. Andererseits muss untersucht werden, inwiefern das im Zuge der Polytheismusthese proklamierte Eigenrecht außerethischer Werte systematisch in die ethische Konzeption eingebunden werden kann.

Ad 1: zur Frage nach der Heterogenität des Sollens. Schwaabes Interpretation, wonach die Unterscheidung von ethischen Werten und Kulturwerten bei Weber ihre philosophische Bedeutung zugunsten einer rein deskriptiven verliere, wurde oben schon mit dem Hinweis in Zweifel gezogen, dass Weber ganz explizit davon ausgeht, die Heterogenität des Sollens beeinträchtige in keiner Weise die »Möglichkeit einer normativen Ethik«.⁷⁶ Dennoch steht die Frage nach der substantiellen, auch geltungstheoretischen Differenz zwischen ethischen Imperativen und außerethischen Kulturwerten im Raum. Dies liegt vor allem an Webers eigentümlicher Begründung seiner Auffassung vom Gebot der strikten Trennung von ethischen Imperativen und Kulturwerten. Demnach dürfen diese deshalb nicht vermischt werden, weil »es einen Standpunkt geben [kann], für den Kulturwerte ›aufgegeben‹ sind, auch soweit sie mit jeglicher Ethik in unvermeidlichem, unaustragbarem Konflikt liegen. Und umgekehrt ist eine Ethik, die alle Kulturwerte ablehnt, ohne

75 Schluchter 1988a, S. 210.

76 Weber 1985a [1922], S. 505.

inneren Widerspruch möglich.«⁷⁷ Die entscheidende Frage ist, ob diese Auffassung einer Gleichrangigkeit rein deskriptiv oder darüber hinaus normativ zu interpretieren ist. Fest steht, dass Schwaabe diese Aussage im Sinne einer normativen Gleichrangigkeit interpretiert, nur auf dieser Grundlage kann er zu dem Schluss kommen, dass für Weber »die Frage ›Was sollen wir tun?‹ nicht mehr klar und verbindlich beantwortbar«⁷⁸ ist.

Es gibt jedoch gute Gründe, die normative Interpretation der zitierten Passage in Zweifel zu ziehen. Die Annahme einer geltungstheoretischen Gleichrangigkeit von ethischen Imperativen und Kulturwerten ist demnach rein deskriptiv zu interpretieren und gerade nicht dazu geeignet, Webers normative Position näher zu bestimmen. Weitere Aussagen Webers, noch dazu im selben Kontext, verweisen eindeutig darauf, dass in normativer Hinsicht nachgerade vom Gegenteil ausgegangen werden muss: Weber sucht keine geltungstheoretische Gleichrangigkeit, sondern eine geltungstheoretische Differenz zu etablieren. So hält er mit Kant daran fest, dass sich ethische Imperative an das Gewissen, Kulturwerte aber an das Gefühl richten,⁷⁹ ferner, dass »dem Handeln im Dienst außerethischer Werte [...] Unterschiede der ethischen Dignität anzuhaften vermögen. Tatsächlich sind jene Sphären von Werten, welche die Behandlung des anderen »nur als Mittel« gestatten oder vorschreiben, der Ethik gegenüber heterogen.«⁸⁰ Ethische Imperative, auch darin folgt Weber Kant, richten prinzipielle, unbedingte und allgemeine Geltungsansprüche an das Gewissen des einzelnen Subjekts.⁸¹ Auf dieser Grundlage lässt sich mit Schluchter die Sonderstellung der Ethik gegenüber anderen Wertarten in zwei Etappen entwickeln: In einem ersten Schritt können ethische Imperative aufgrund ihres immanenten Wertbezugs von »erfolgsorientiertem, im Rationalitätsfall: zweckrationalem Handeln [...] typologisch streng

77 Weber 1985a [1922], S. 504.

78 Schwaabe 2018, S. 226.

79 Vgl. Weber 1985b [1922], S. 155.

80 Weber 1985a [1922], S. 506.

81 Vgl. dazu ausführlicher Schluchter 1988a, S. 227–229.

geschieden«⁸² werden. Dieser äußeren Abgrenzung gegenüber der zweckrationalen Orientierung folgt im zweiten Schritt eine interne Differenzierung wertrationaler Orientierungen. Die Spezifik ethischer Wertbindung kann dann in Abgrenzung zur außerethischen, politischen Wertbindung, die gleichsam als exemplarisches Beispiel einer Orientierung an Kulturidealen herangezogen wird, deutlich gemacht werden. Schluchter hält fest, dass

»nicht alle Wertbindungen [...] zu *Pflicht*vorstellungen [führen], und nicht jede Wertbindung, die eine *Pflicht*vorstellung begründet, richtet unbedingte Imperative an das Gewissen des einzelnen. Folgt man den Stichworten zum Verhältnis von Ethik und Politik, so gibt es zwar ethische und politische *Pflicht*vorstellungen, doch sie entstammen verschiedenen Wertbindungen. Die ethische Wertbindung ist mit absoluten, die politische aber mit historischen *Pflicht*vorstellungen verknüpft. Bei ethischer Wertbindung ist das Referenzsubjekt das Individuum, bei politischer aber das ›Kollektiv‹. Ein ethischer Wert ist demnach die Vorstellung einer *absoluten* und auf das Individuum bezogenen, ein politischer Wert aber die Vorstellung einer *historischen* und auf ein Kollektiv bezogenen Verpflichtung (*Pflicht*), die Ursache einer Handlung wird.«⁸³

Schluchter kann sich hiermit auf Weber stützen, der schon im ›Objektivitätsaufsatz‹ bemerkt, dass Kulturinhalte in der Regel nicht »die Dignität unbedingt gültiger *ethischer* Gebote«⁸⁴ beanspruchen können, ferner dass »Kulturideale, die der einzelne verwirklichen *will*, und ethische Pflichten, die er erfüllen *soll*, von prinzipiell verschiedener Dignität«⁸⁵ seien. Im strengen Sinne begründen nach Weber nur die ethischen Imperative ein *unbedingtes* Sollen.

Ethische Imperative konstituieren Solidaritätsverhältnisse zwischen moralischen Personen. Mit dieser Auffassung schließt Weber

82 Schluchter 1988a, S. 203.

83 Schluchter 1988a, S. 203–204.

84 Weber 1985b [1922], S. 154.

85 Weber 1985b [1922], S. 154.

an das Kant'sche Prinzip der intersubjektiven Verständigung über normative Geltungsansprüche an.⁸⁶

»Indem der rationale Geltungsgrund der Normativität an die freiwillige Zustimmung der Subjekte gebunden wird, erwächst zugleich eine aus der Selbstbestimmung hergestellte Selbstbegrenzung: Als *Anforderungen an* andere verlangen sie zugleich eine *Selbstverpflichtung* der Persönlichkeit *auf* moralische Anforderungen aller anderen.«⁸⁷

Mit diesem Gedanken der *moralischen Intersubjektivität* wird deutlich, dass sich der Freiheitsgebrauch bei Weber nicht, wie Offe behauptet, in der authentischen, aber rein subjektiven und nicht hinterfragbaren Selbstentfaltung erschöpft, sondern im Gegenteil in den moralisch verbindlichen Rahmen des menschenrechtlichen Prinzips der *gleichen* Freiheit eingebunden ist.⁸⁸ Als Nächstes stellt sich die Frage, ob dieser Gedanke normativer Solidarität den restlichen werttheoretischen Grundannahmen der Weber'schen Konzeption der Freiheit standhalten kann.

Ad 2: zur Frage nach dem Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative vor dem Hintergrund des Eigenrechts außerethischer Werte. Zurückzukommen ist insbesondere noch einmal auf die geltungstheoretische Gleichrangigkeit von ethischen Imperativen und Kulturwerten, die Weber in deskriptiver Hinsicht etabliert. Diese stellt eine Herausforderung dar: Es gilt, den Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative zu sichern und zugleich dem Eigenrecht außerethischer Werte gerecht zu werden. Diese Bemerkung ist deshalb wichtig, weil sie verdeutlicht, dass die deskriptive Aussage durchaus kritische Implikationen für die normative Ebene nach sich zieht. Irreführend dagegen ist es, ausgehend von einer normativen Interpretation der geltungstheoretischen Gleichrangigkeit von ethischen Imperativen und Kulturwerten auf

86 Vgl. Bienfait 1999, S. 147–148.

87 Bienfait 1999, S. 148.

88 Vgl. Bienfait 1999, S. 146–149.

einen prekären Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative zu schließen. Schwaabe etwa bemerkt in dieser Manier: »Steht die Ethik aber neben anderen Wertsphären, ist sie nicht mehr im kantischen Sinn unbedingt verpflichtend«.⁸⁹ Diese Interpretation greift zu kurz, weil sie verkennet, dass die Wurzel des Problems eines vermeintlich prekären Verbindlichkeitsstatus ethischer Imperative an anderer Stelle liegt.

Entscheidend ist nicht die (rein deskriptive) Gleichrangigkeit innerhalb der Wertungssphäre, sondern die geltungstheoretische Differenz zwischen Sein und Sollen. Diese resultiert aus einer minimalistischen Bestimmung von Vernünftigkeit, infolge derer einzig der Erkenntnissphäre, nicht aber der Wertungssphäre das Potential einer Richtigkeitsrationalität zugesprochen wird. Im Gegensatz zur Erkenntnissphäre spielt die Vernunft in der Wertungssphäre keine *konstitutive* Rolle. Im Vergleich zur kantischen Moraltheorie verlieren somit die ethischen Imperative ihren quasiobjektiven Status. Webers Freiheitsbegriff fehlt damit die allgemeinverbindliche Grundlage: Aus der Vernunft mag sich erfahrungswissenschaftliche Wahrheit, ein »Anspruch auf *Geltung* als Erfahrungswahrheit«,⁹⁰ wie Weber sagt, ableiten lassen, nicht jedoch ein allgemeiner ethischer Standpunkt.

Der vermeintliche Widerspruch besteht folglich darin, dass »die subjektivistische Relativierung der Vernunft auf den ›Glauben‹ mit dem gleichzeitigen Festhalten an einem ›unbedingten‹ Geltungsanspruch der kantischen Eigenwerte«⁹¹ unvereinbar scheint. Um diesen Widerspruch aufzulösen, rekonstruiert Agathe Bienfait den Verbindlichkeitsbegriff Webers. Sie zeigt dabei, dass sich dieser

»unter Bezugnahme auf die ›Zwischenbetrachtung‹ und entsprechende Passagen in der Wissenschaftslehre als ›Diskussionsfähigkeit‹ und ›Appellabilität‹ präzisieren lässt. [...] Danach resultiert die Unbedingt-

89 Schwaabe 2018, S. 226.

90 Weber 1985b [1922], S. 155.

91 Bienfait 1999, S. 146.

heit der moralischen Eigenwerte aus ihrer intersubjektiven oder öffentlichen Rechtfertigungsfähigkeit.«⁹²

Mit dieser zentralen Überlegung kündigt sich an, dass die Vernunft bei Weber in Bezug auf die Wertungssphäre zwar keine konstitutive, wohl aber eine regulative Rolle zugesprochen bekommt.

Die Differenz zwischen regulativem und konstitutivem Vernunftbegriff lässt sich, wie Bienfait mit Rekurs auf Schluchter festhält, anhand der Differenz von (intersubjektiver) *Wahrheitsbezogenheit* und (objektiver) *Wahrheitsfähigkeit* präzisieren:

»Die Wahrheitsbezogenheit, der Webers ›Appellabilität‹ entspricht, ist [...] in der Lage, an der überindividuellen, überpersönlichen Geltung moralischer Ansprüche festzuhalten. Deshalb wird auch Webers ›sozialphilosophische Kritik‹ auf ein verfahrenstheoretisches Rationalitätskriterium festgelegt: *Interne Konsistenz und Konsequenz* soll die Unterscheidung zwischen wahrheitsbezogenen und willkürlichen Stellungnahmen ermöglichen.«⁹³

Eine Wertbeurteilung nimmt bei Weber immer die Form einer Wertkritik an, bei der es um die »Prüfung der Ideale an dem Postulat der inneren Widerspruchslosigkeit des Gewollten«⁹⁴ geht. Diese Form der »formalen Gesinnungskritik«,⁹⁵ bei der die »Herausarbeitung der letzten, innerlich konsequenten Wertaxiome« im Zentrum steht, »von denen die einander entgegengesetzten Meinungen ausgehen«,⁹⁶ führt zu einer wechselseitigen Aufklärung und ermöglicht dadurch den »Übergang vom bloßen Meinen zum bewussten Glauben, der eine notwendige Bedingung der rationalen Wahl zwischen möglichen Stellungnahmen darstellt«. ⁹⁷

92 Bienfait 1999, S. 146–147.

93 Bienfait 1999, S. 151–152.

94 Weber 1985b [1922], S. 151.

95 Schluchter 1988a, S. 211.

96 Weber 1985a [1922], S. 510.

97 Bienfait 1999, S. 152.

Damit ist Webers regulativer Vernunftbegriff in seinen wesentlichen Zügen entwickelt. Er beansprucht Gültigkeit im Kontext der Wertungssphäre und muss zugleich vor dem Hintergrund der geltungstheoretischen Differenz zwischen Sein und Sollen betrachtet werden: (Moralische) Wertentscheidungen lassen sich nicht, wie die objektiven Gegenstände der Erkenntnisosphäre, mit Vernunft *beweisen*, sondern nur mit Vernunft *verteidigen*.⁹⁸ Dies bedeutet, dass Weber bemüht ist, nicht die Objektivität des *Werts*, sondern die Objektivität des *Wertens* zu sichern:

»Wie die subjektive Zwekrationalisierung, so können wir auch die subjektive Wertrationalisierung *wissenschaftlich* kritisieren. Wir können eine eingegangene Verpflichtung, eine Wertbindung, einer formalen Gesinnungskritik unterziehen [...]. Aber solche Kritik ist nicht in der Lage, subjektive Rationalisierung, wie im Falle der Zwekrationalität, in objektive zu überführen. Eine Wertentscheidung lässt sich dadurch zwar objektivieren, aber sie wird deshalb nicht objektiv. [...] Erkennen und Anerkennen, stehen in der Wertungssphäre, anders als in der Erkenntnisosphäre, in *keinem* notwendigen Zusammenhang.«⁹⁹

Von diesen Überlegungen ausgehend, kann dann die verfahrenstheoretische Präzisierung des Korrespondenzgedankens als zweifache Transformation des Kant'schen Freiheitsbegriffs (Bienfait) rekonstruiert werden: Webers Bekenntnis zur *regulativen Vernünftigkeit*, die aller Skepsis gegenüber der »Einheit der Vernunft«¹⁰⁰ zum Trotz die Forderung nach einer aufgeklärten Haltung des moralischen Subjekts einschließt, führt zu einer Erdung seiner normativen Position. Webers normative Ethik stellt sich bewusst und offensiv der Tatsache, »daß es Probleme *praktischer* Art gibt, für welche sie aus sich selbst heraus keine eindeutigen Weisungen geben kann, [...] und daß ferner die Ethik nicht das einzige ist, was auf der Welt »gilt«, sondern daß neben ihr andere Wertsphären bestehen.«¹⁰¹ Diese beiden realistischen Zugeständnisse:

98 Vgl. Schluchter 1988a, S. 211.

99 Schluchter 1988a, S. 211–212.

100 Schwaabe 2002, S. 37.

101 Weber 1985a [1922], S. 505.

Anerkennung der Grenzen der Ethik und Anerkennung der eigenständigen Dignität der außerethischen Werte, tragen der Verflochtenheit des Handelns »in die ethisch irrationale Welt«¹⁰² Rechnung und finden ihren systematischen Niederschlag in Webers Konzeption der Verantwortungsethik. Dabei geht es Weber nicht um eine Relativierung des ethischen Standpunktes als solchen. Nicht die realistische »Anpassung an das Mögliche«,¹⁰³ sondern die »kontextorientierte Transformation der idealen moralischen Prinzipien«¹⁰⁴ steht im Mittelpunkt der Verantwortungsethik. Mit den Zugeständnissen an die ethisch irrationale Welt, die auf der Berücksichtigung der

»Eigengesetzlichkeit der außerethischen normativen Anerkennungskontexte beruht, will Weber nicht die Dignität der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte relativieren, sondern ihren politischen Stellenwert in konkreten Handlungszusammenhängen sichern. [...] Gerade aufgrund der Unverzichtbarkeit der Menschen- und Bürgerrechte muß eine mögliche Entzweiung zwischen Wert und Wirklichkeit verhindert werden.«¹⁰⁵

Die Wirklichkeit wird dabei in Form einer Handlungsfolgenabschätzung systematisch in die ethische Konzeption integriert, im Gegensatz zur (kantischen) Gesinnungsethik strebt Weber mit seiner Verantwortungsethik »eine Integration von Gesinnung und Handlungsfolgen«¹⁰⁶ an. Tatsächlich sind Wert und Wirklichkeit in Webers Verantwortungsethik auf systematische Art aufeinander bezogen:

»Der Gesinnungswert wird [...] mit Kant [...] am reinen oder guten Willen illustriert, [...] der Erfolgswert aber an seiner voraussichtlichen Wirkung, wobei Weber offensichtlich an die Paradoxie der Wirkung gegenüber dem Wollen denkt. Es geht deshalb bei der Alternative

102 Weber 1985a [1922], S. 504.

103 Schluchter 1988a, S. 199.

104 Bienfait 1999, S. 154.

105 Bienfait 1999, S. 154.

106 Bienfait 1999, S. 155.

um kein striktes Entweder-Oder. Die verantwortungsethische Maxime fordert nicht, daß anstelle, sondern daß neben der, besser: zusätzlich zur Verantwortung für die Reinheit des Willens auch noch die Verantwortung für die als möglich oder wahrscheinlich vorauszusehenden Folgen des verwirklichten reinen Willens in Betracht zu ziehen ist.«¹⁰⁷

Mit dem Hinweis, dass es Weber um eine »kontextorientiert[e] Transformation der idealen moralischen Prinzipien«¹⁰⁸ geht, deutet sich schon an, dass die in der Verantwortungsethik zum Ausdruck kommenden Integrationsbemühungen Webers über die Konzeption eines bloßen Komplementärverhältnisses zwischen Wert und Wirklichkeit hinausgehen, wie sie weiter oben am Ansatz Tocquevilles kritisiert wurde. Inwiefern Webers normative und sozialtheoretische Konzeptionen eine tragfähige Alternative sowohl zum »bodenlosen Normativismus« als auch zum »normfreien Soziologismus«¹⁰⁹ darstellen, muss in der Korrespondenz mit dem aktuellen Zivilgesellschaftsdiskurs geklärt werden. Damit ist zugleich der Gegenstand des zweiten Hauptteils umrissen. Es geht darum, die Möglichkeiten zu prüfen, mit denen die zivilgesellschaftliche Normativitätsproblematik verantwortungsethisch reformuliert werden könnte, sowie um die Frage nach deren handlungs- und ordnungstheoretischer Präzisierung.

107 Schluchter 1988a, S. 198.

108 Bienfait 1999, S. 154.

109 Honneth 2013, S. 306.

