Die Zähmung der Zweckrationalität in der deutschen Soziologie des 20. Jahrhunderts

Die Rationalisierungsproblematik bei Weber, Horkheimer/Adorno, Habermas und Beck

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität
Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Cheng-Kuang Hu

aus Tainan, Taiwan

WS 2003/2004

Erstgutachter: Prof. Dr. Hermann Schwengel
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Nina Degele

Vorsitzende des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Elisabeth Cheauré

Datum der letzten Fachprüfung im Rigorosum: 05.07.2004

Danksagung

Anläßlich der Fertigstellung dieser Arbeit möchte ich an erster Stelle Prof. Dr. Hermann Schwengel danken. Nicht zuletzt durch seine gute Betreuung, die mir zugleich den nötigen Freiraum ließ, wird mir die Zeit meines Studiums in Deutschland stets in schöner Erinnerung bleiben. Mein Dank gilt auch der zweiten Gutachterin, Prof. Dr. Nina Degele. Die Teilnehmer am Kolloquium, insbesondere Dr. Dominique Schirmer, Dr. Johann Greiner und Markus Jenki, M.A., gaben mir wichtige Informationen und Hinweise. Weiter sind zu nennen: Ingrid Jehne, M.A., die meine Arbeit grammatikalisch und stilistisch korrigierte; meine Freundin Chiang Su-hui, die in dieser Zeit an ihrer eigenen Dissertation arbeitete und dennoch stets die Kraft fand, für mich dazusein; Tsai Rau-lin, die mich aus Taiwan mit technischer Unterstützung und Literatur versorgte; Prof. Dr. Hung Lien-te, der mich stets begeistert hat. Ihnen allen sage ich herzlichen Dank.

Meinen Eltern, Hu Tien-hsiang und Tseng Ya-shu, verdanke ich letztlich alles; sie taten ihr Möglichstes, um mich bei der Verwirklichung meines Traums zu unterstützen.

Freiburg i. Br., den 21. Juli 2004 Hu Cheng-kuang

Inhalt

Kapitel 1 Einleitung 01
1.1 Fragestellung 01
1.2 Die Rationalisierungsproblematik als Forschungsgebiet in der deutschen Soziologie 04
1.3 Gliederung der vorliegenden Arbeit 08

Kapitel 2 Entzauberung und Sinnverlust: Max Weber und seine *Protestantische Ethik* 12
2.1 Ausgangspunkt der Rationalisierungsthese: der Sinnzusammenhang des Gesamtwerkes von Max Weber 12
2.1.1 Die Interpretation von Hennis 13
2.1.2 Die Interpretation von Schluchter 15
2.2 Webers Lösungsversuch 26
2.2.1 Die ideologische Position Max Webers 26
2.2.2 Webers Wertlehre der zwei Handlungsethiken 30
2.3 Kritische Einwände gegen Weber 34
2.3.1 Die methodologische Position Webers 35
2.3.2 Die Rationalitätskritik Webers 38
2.3.3 Die Konstruktion einer normativen Soziologie: Gesinnungsethik und Verantwortungsethik 40
2.3.4 Fehlende Nationalismuskritik? 43
2.4 Zusammenfassung 45

Kapitel 3 Der Untergang des Subjekts: Die *Dialektik der Aufklärung* 49
3.1 Der Kampf um Webers Erbe 49
3.1.1 Die Parsonssche Tradition 49
3.1.2 Die Kritische Theorie: die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno 54
3.2 Die *Dialektik der Aufklärung* 55
3.3 Normative Soziologie bei Horkheimer und Adorno 61
3.4 Kritik 62
3.4.1 **Die methodologische Position der *Dialektik der Aufklärung* 62**
3.4.2 Die Rationalitätskritik der *Dialektik der Aufklärung* 64
3.4.3 Das Scheitern einer normativen Theorie 66
3.5 Zusammenfassung 68

Kapitel 4 Die diskursive Wende: Jürgen Habermas und seine Theorie des kommunikativen Handelns 71
4.1 Habermas' Kritik der instrumentellen Vernunft 73
4.1.1 Habermas' Zeitdiagnose der Moderne 75
4.1.2 Habermas' Kritik an Weber und an der *Dialektik der Aufklärung* 81
4.2 Habermas' Rekonstruktion der Rationalität 83
4.2.1 Der Ausgangspunkt: der *Strukturwandel der Öffentlichkeit* 85
4.2.2 Habermas' Theorie der gesellschaftlichen Evolution 86
4.2.3 Position der Sprache und Wahrheitstheorie 88
4.2.4 Ideale Sprechsituation und Universalpragmatik 90
4.2.5 Kommunikative Rationalität als Grundlage der Handlungsethik 92
4.3 Kritik 94
4.3.1 Die methodologische Position von Habermas 95
4.3.2 Rationalitätskritik bei Habermas 98
4.3.3 Kritik des kommunikativen Rationalitätsbegriffs 100
4.4 Zusammenfassung 105

Kapitel 5 Reflexive Modernisierung: Ulrich Beck und die Zweite Moderne 112
5.1 Becks Kritik an der instrumentellen Vernunft 112
5.1.1 Der Risikobegriff und seine Logik 112
5.1.2 Die Risikogesellschaft und die Zweite Moderne: eine Theorie der modernen Gesellschaften 115
5.1.3 Die Kritik der instrumentellen Vernunft bei Beck 117
5.2 Becks Lösungsvorschlag: reflexive Modernisierung oder Modernisierung der Moderne 120
5.2.1 Erweiterung des Risikobegriffs 121
5.2.2 Die Unterscheidung zwischen Industriegesellschaft und Risiko gesellschaft 121
5.2.3 Rekonstruktion der Soziologie in der Risikogesellschaft 123
5.2.4 Individualisierungsthese, Subpolitik und Globalisierung 125
5.3 Kritik 128
5.3.1 Die methodologische Position Becks 129
5.3.2 Becks Rationalitätskritik 131
5.3.2 Kritik der reflexiven Modernisierung 135
5.4 Zusammenfassung 140

Kapitel 6 Schluß **143**
6.1 Entwicklung der Rationalisierungsthese: eine Kontur **143**
6.2 Vergleich der Rationalisierungsthesen **146**
6.2.1 Zur Frage der universellen Gültigkeit der Rationalisierung **146**
6.2.2 Krisentheorien **148**
6.2.3 Die Lösungsansätze und ihre Umsetzung **149**
6.3 Vergleich der methodologischen Positionen **152**
6.4 Vergleich der Zweckrationalitätskritiken **154**
6.5 Vergleich der normativen Strategien **158**
6.6 Schlußthesen **160**

Literatur **165**

Kapitel 1 Einleitung

1.1 Fragestellung

Will man die wissenschaftliche Atmosphäre in der deutschen Soziologie des vergangenen Jahrhunderts — bezogen auf ihre Einschätzung der Zukunft der Zivilisation — in Form einer Kurve darstellen,[1] so finden wir einen U-förmigen Verlauf: ausgehend von tragischer Zuneigung über einen pessimistischen Tiefpunkt hin zu einem neuen Optimismus. Genauer gesagt, repräsentiert Max Weber den Ausgangspunkt. Von seinen Ansichten über die Zukunft der Menschen in der modernen Gesellschaft, die in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* geäußert werden, geht eine Atmosphäre der Ausweglosigkeit aus.[2] Nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt die Frankfurter Schule die vorherrschende Position ein, und ihre „kritische" Methode verleiht der wissenschaftlichen Atmosphäre fast etwas Erstickendes insofern, als die Menschen in ihrer Theorie auf keine Weise der total entfremdeten Gesellschaft entgehen können. Aber dieser trostlose Pessimismus findet sich nicht mehr in der späteren Theoriebildung von Habermas, dem repräsentativen Theoretiker der zweiten Generation der Frankfurter Schule, der die Hoffnung zum Ausdruck bringt, daß die kommunikative Rationalität uns Chancen für gesellschaftlichen Fortschritt bieten könnte. Eine ebensowenig pessimistische Tendenz — wenn auch keine absolut optimistische — finden wir im Werk von Ulrich Beck, in dessen Theorie der Zweiten Moderne die bürgerlichen Subjekte wieder zu politischen Akteuren außerhalb des Systems werden, die die politischen Entscheidungen beeinflussen.

Der Wandel der wissenschaftlichen Atmosphäre ist ein interessanter Ausgangspunkt für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit: jedoch im Hinblick auf welchen Aspekt können wir den atmosphärischen Wandel in der deutschen Soziologie erforschen und verstehen? Die Kausalität dieses Wandels können wir vielleicht nicht herausfinden, aber das Phänomen selbst ist ein nutzbarer Anhaltspunkt, der ein wissenschaftliches Anliegen der deutschen Soziologie im 20. Jahrhundert zeigen kann.

Von diesem Forschungsinteresse ausgehend, beginnen wir eine angemessene Perspektive zu suchen. Dazu ist es in erster Linie notwendig, zwei methodische Fragen dieser Arbeit zur Diskussion zu stellen:

Erstens ist die Soziologie eine Wissenschaft, die nicht von Analysen gesellschaftlicher

[1] „Wissenschaftliche Atmosphäre" meint hier die theoretischen Haupttendenzen und Trends in den Arbeiten der maßgeblichen Soziologen, die sich in deren Analysen der Gesellschaft ausdrücken.

[2] Ob diese repräsentative Zeitdiagnose von Max Weber Bestand haben wird, muß durch andere Interpreten, nicht durch Weber selbst, erwiesen werden. Darauf wird im zweiten Kapitel eingegangen.

Phänomene getrennt werden kann. Deswegen ist es auch folgerichtig zu behaupten, daß die Atmosphäre in der deutschen Soziologie von Ansichten über die aktuellen Entwicklungen der Gesellschaft beeinflusst worden ist.

Zweitens darf nicht vergessen werden, daß Gesellschaftsanalysen nicht notwendigerweise mit pessimistischen oder optimistischen Wertungen verbunden sind, wenn die Soziologen an dem Prinzip der Werturteilsfreiheit festhalten wollen, unter dem sie die Realität als „objektiven" Gegenstand, analog zu den Forschungsgegenständen der Naturwissenschaften, untersuchen. Eine pessimistische oder optimistische Einstellung ist die Konsequenz eines Werturteils, das aus einer ethischen Einschätzung resultiert. Diese Auffassung zusammen mit der ersten bildet die Grundannahme für die vorliegende Untersuchung: die Gesellschaftsanalysen von verschiedenen Soziologen sind von Werturteilen aus normativen Perspektiven geprägt, und die wissenschaftliche Atmosphäre in der deutschen Soziologie wurde dadurch beeinflußt. Doch unter welchem normativen Aspekt wurden die wesentlichen Wertungen über die gegenwärtige Gesellschaft getroffen?

Der Marxismus ist selbstverständlich eine starke Tradition, deren Kerngedanke vom Historischen Materialismus sich in der dialektischen Entwicklung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen verkörpert, die man von einem Klassenstandpunkt aus betrachten soll. Aber ist die marxistische Klassenanalyse tatsächlich die grundlegende Methode, mit der die Haupttheoretiker der deutschen Soziologie im 20. Jahrhundert ihre Zeitdiagnosen aus normativer Perspektive erstellt haben?

Zunächst wollen wir die Methode Max Webers daraufhin überprüfen, ob er zentrale Motive der marxistischen Klassenanalyse für eine normative Gesellschaftstheorie verwendet. Laut Zeitlin sieht Weber die moderne Gesellschaft nicht durch den Klassenbegriff determiniert. Weber negiere nicht, daß der Klassenbegriff genutzt werden kann, um die soziale Realität zu untersuchen. Aber nach Webers Auffassung sei der originäre Klassenbegriff von Marx so einseitig von der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen geprägt, daß die Klassenanalyse die Verschiedenheiten zwischen unterschiedlichen Gruppen innerhalb derselben Klasse vernachlässige. Außerdem entspreche die These einer Polarisierung von Proletariat und Bourgeoisie der tatsächlichen Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft, wenigstens nach Webers Erfahrung, nicht. Er sehe vielmehr das Phänomen einer Klassendifferenzierung, die Entstehung einer „neuen Mittelklasse", die Marx in seiner Zeit nicht habe voraussehen können. Weber betone deswegen in seiner wissenschaftlichen Herangehensweise die kulturellen Faktoren, von denen die Lebensstile verschiedener sozialer Gruppen geprägt werden. Zudem sei für ihn, aus seiner nicht-deterministischen Auffassung heraus, soziale Mobilität zwischen

verschiedenen Klassen in der modernen Gesellschaft immer möglich.[3]

Diese Ansicht scheint sehr plausibel zu sein, denn wir können in Webers Soziologie keinen deutlichen materialistischen Ansatz finden, dem zufolge die menschliche Geschichtsentwicklung von der Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bedingt wäre. Seine *Protestantische Ethik* ist von der methodischen Seite her ein hervorragendes Beispiel dafür, daß sich Webers Kapitalismusanalyse von der der marxistischen Tradition unterscheiden läßt.

Die zweite in dieser Arbeit zur Diskussion gestellte Theorietradition ist die Kritische Theorie. Wiewohl das „Institut für Sozialforschung" in seiner Anfangsphase nicht auf die Untersuchung der marxistischen Theorie spezialisiert war, änderte sich seine Forschungsorientierung mit der Leitungsübernahme Horkheimers.[4] Für diesen war aus einer Hegelschen geschichtsphilosophischen Perspektive die Kritik der Fehlvorhersage der proletarischen Revolution von wissenschaftlichem Interesse. Die Horkheimer machte es sich mit seiner „kritischen" Theorie zur Aufgabe, das Wissen aus der „traditionellen" Theorie bzw. dem „falschen" Theoriemodell durch eine „kritische" Methode zu erkennen und zu korrigieren.[5] Aber wie manche Theoretiker angemerkt haben, wuchsen bei Horkheimer allmählich Zweifel an der Rolle der Arbeiterklasse in der Geschichte, daran, daß sie tatsächlich stets der Motor der Emanzipation sei.[6] Noch wichtiger: im Gestaltungsverlauf der Kritischen Theorie zeigt sich, daß die Klassenanalyse keine vorherrschende Rolle in dieser Tradition spielt: die beiden führenden Figuren der Frankfurter Schule, Horkheimer und Adorno, haben auf eine Klassentheorie verzichtet. Stattdessen dient der perpetuierende Konflikt zwischen „Subjekt" und „Herrschaft" zur Begründung für die Existenz der „kritischen Vernunft", die die menschliche Emanzipation voraussetzt.

Das Verschwinden der Klassentheorie bei Habermas, der dritten Tradition in dieser Arbeit, kann von zwei Seiten beleuchtet werden:

Erstens sehen wir in Habermas' Krisentheorien der modernen Gesellschaften keine Spur von einem zugrunde liegenden „Klassenkonflikt": in seiner Konstruktion der „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus" behauptet er, daß es nach dem Zweiten Weltkrieg in den fortgeschrittensten Ländern gelungen sei, den Klassenkonflikt in seinen Kernbereichen latent zu halten. In denselben Ländern sei die soziale Identität der Klassen aufgelöst und das Klassenbewußtsein fragmentiert worden: „Der in die Struktur des Spätkapitalismus aufgenommene Klassenkompromiß macht (fast) alle zu Beteiligten und zu Betroffenen in einer Person."[7] Das Potential für eine Klassenkrise wird bei Habermas nicht völlig aufgelöst, aber nicht sie bildet die grundlegende

[3] Zeitlin, 1987, S. 152-156.
[4] Bottomore, 2002, S. 12.
[5] Honneth, 1989, S. 12ff.
[6] Bottomore, a. a. O., S. 17.
[7] Habermas, 1973, S. 58.

„Krisentendenz“ im Spätkapitalismus, sondern die Motivationskrise. Seine andere Krisenthese von der „Kolonisierung der Lebenswelt“ stammt auch nicht aus der Klassenanalyse, sondern aus Überlegungen, die er in seiner „Rekonstruktion des Historischen Materialismus“ angestellt hat.
Diese Rekonstruktion gilt als der zweite Hinweis darauf, daß Habermas auf die Klassenanalyse verzichtet hat, denn er hat den Historischen Materialismus in Form einer Handlungstheorie rekonstruiert, deren Kerngedanke in der Unterscheidung von zwei Handlungstypen, Arbeit und Interaktion, besteht,[8] nicht im Klassenbegriff.
In der vierten in dieser Arbeit besprochenen Theorie, der der reflexiven Modernisierung von Ulrich Beck, scheint der Bedarf für einen alternativen Begriff zu Klasse offensichtlicher erkannt zu werden: in seiner Individualisierungsthese argumentiert Beck, daß die „Klassenlage“ zunehmend ihre Überzeugungskraft bei dem Versuch verliere, die Strukturen der gegenwärtigen Industriegesellschaften zu beschreiben. Daher fordert er einen „Paradigmenwechsel“ in der Soziologie.[9]
Aus dem oben Gesagten geht hervor, daß die vier Haupttheorien der deutschen Soziologie im 20. Jahrhundert ihre Gesellschaftsanalysen nicht auf dem Klassenbegriff aufgebaut haben, obwohl dieser einer normativen Gesellschaftstheorie nützlich sein könnte. Für uns muß jetzt die gemeinsame Untersuchungsperspektive der vier Theorien, die möglicherweise Auskunft geben kann über den Klimawechsel in der Soziologie, in einer anderen Richtung gesucht werden.

1.2 Die Rationalisierungsproblematik als Forschungsgebiet in der deutschen Soziologie

Eine andere Interpretation wird in dieser Arbeit vorgeschlagen, nämlich daß wir dem atmosphärischen Wandel mit der Betrachtung der „Rationalisierungsthese“ auf die Spur kommen können. Hierbei wäre auch zu überprüfen, ob alle genannten Theoretiker zugleich ihre eigene Rationalisierungsthese entwickelt haben.
In Max Webers Werk sind die Thesen vom Entzauberungsprozeß sowie vom Rationalisierungsprozeß sehr deutlich dargestellt. In der Tat meinen manche Interpreten, wie wir später in Kapitel zwei sehen werden, daß die Rationalisierungsproblematik, d. h. das Dilemma der Moderne, ein zentrales Thema ist, das als immanentes Bindeglied innerhalb von Webers Theoriebildung gilt.
In der repräsentativen Arbeit von Horkheimer und Adorno, der *Dialektik der Aufklärung*, steht die Kritik der instrumentellen Vernunft für beide Autoren an erster Stelle. Der Aufklärungsprozeß gilt als Synonym für die Entfesselung der

[8] Vgl. Habermas, 1976 u. Bottomore, a. a. O., S. 65.
[9] Beck, 1988, S. 18f u. Beck/Giddens/Lash, 1996, S. 34 ff.

instrumentellen Vernunft, die wie die von Weber definierte Zweckrationalität funktioniert. Bottomore hat darauf hingewiesen, daß sich die Theoriegestaltung der Frankfurter Schule über die Entwicklung der instrumentellen Vernunft der Rationalisierungsthese von Weber annähert:

„The similarities between the Frankfurt School and Weberian interpretations have two principal aspects. First, technological rationality or rationalization are depicted as abstract forces shaping society which are beyond human control; in some way the inner logic of the system created by science and rational administration works itself out behind the backs of individuals or particular social groups …
The second major similarity between Weber and the Frankfurt School is to be found in the bleak pessimism that emerges from their interpretations of modern society.“[10]

Die Rationalisierungsproblematik als Forschungsgebiet erhält in Habermas' Gesamtwerk mehr Gewicht. Als ein Nachfolger von Horkheimer und Adorno entwickelt er in seiner Frühphase eine Zweckrationalitätskritik im Stil der Kritischen Theorie, danach entfaltet sich sein „Rekonstruktionsprojekt der Rationalität“.[11] Im Schlußkapitel der vorliegenden Arbeit wird versucht zu zeigen, daß Habermas wohl der einzige ist, der die Geschichte des Rationalitätsbegriffs in der Soziologie zusammen mit dem Dilemma der Rationalisierung und Versuchen zu seiner Lösung als ein wissenschaftliches Forschungsthema bewußt untersucht hat.
Im Gegensatz zu Habermas fehlt es dem nächsten führenden Theoretiker im späten 20. Jahrhundert, Ulrich Beck, an einem klaren Kontext für einen Rekonstruktionsplan der Rationalität für seine Theoriebildung. Seine Risikokritik gilt als eine deutliche Zweckrationalitätskritik, die sich von denen der anderen dadurch abhebt, daß sie nicht von einer philosophisch-anthropologischen Voraussetzung ausgeht, sondern von einer empirischen Betrachtung. Ebensowenig befaßt sich Beck mit der Geschichte der Rationalisierung, denn es fehlt ihm eigentlich eine philosophische Grundlage, mit der er die Pathologie der Moderne im normativen Sinne diagnostizieren könnte. Trotzdem darf man Beck nicht außer acht lassen, weil in seinem Projekt die Absicht deutlich wird, der entfesselten Zweckrationalität wieder Zügel anzulegen.
Andererseits müssen wir zwei Klassiker, Marx und Luhmann, leider aufgeben, denn sie haben keine direkte Relevanz für unsere Thesen. Hier wollen wir zuerst begründen, warum Karl Marx nicht auf der Liste steht:
Es ist evident, daß im Historischen Materialismus eine Art „Vernunft-“ oder „Rationalitätsbegriff“ besteht, der aus der Hegelschen Geschichtsphilosophie entwickelt wurde. Für Marx ist Vernunft oder Rationalität das Potential der

[10] Bottomore, a. a. O., S. 36f.
[11] Vgl. Dubiel, 2001.

Produktivkräfte, die nur im Verhältnis zu den historischen Produktionsverhältnissen bestimmt werden, so differenziert sich dann der Rationalitätsbegriff bei Marx in Produktivkräfte einerseits und Produktionsverhältnisse andererseits. Weiterhin wird der Begriff der Freiheit für Marx im Sinne der Aufklärung als Befreiung oder „Emanzipation" der Individuen von unbeherrschten und unbegriffenen Mächten und insofern als Befreiung der Vernunft verstanden. Deswegen bedeutet bei Marx die Fesselung der individuellen Produktivität eine Unterdrückung der gesellschaftlichen Produktivität der Arbeit. Demgegenüber wären die Verhältnisse zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen rational, wenn diese Verhältnisse unterdrückte Produktivkräfte entfesseln, sonst wären sie Schranken des Rationalitätspotentials der „sozialen Revolution". Nach diesem Verständnis ist die bürgerliche Gesellschaft sowohl in technisch-ökonomischer als auch in moralisch-praktischer Hinsicht rationaler als alle vorherigen Formen der gesellschaftlichen Entwicklung.[12]

Diese Auffassung der Verwirklichung der Vernunft hebt sich sehr prägnant von den Rationalitätskritiken des 20. Jahrhunderts ab. Im 20. Jahrhundert ist nicht mehr die Fesselung der Produktivkräfte das Problem, sondern ganz umgekehrt deren Entfesselung. Von Weber bis Beck kommt niemand auf die Idee, daß die technisch-ökonomischen Produktivkräfte in ihrer jeweiligen Zeit unterdrückt werden. Die Menschheit wird nach ihren Zeitdiagnosen von der entfesselten „Rationalität" gefährdet. Das Anliegen normativer Gesellschaftstheorien besteht heute darin, Lösungen für die Problematik der unkontrollierten Rationalität zu finden. Obwohl bei Marx der Begriff einer sozialen Rationalität nicht fehlt und er als ein Pathologe des Kapitalismus gilt, hat er keine Pathologie der Zweckrationalität entwickelt. Und da Habermas Max Weber als den einzigen unter den soziologischen Klassikern kennzeichnet, der die Modernisierung der traditionalen Gesellschaft als Ergebnis eines „universalhistorischen" Prozesses der Rationalisierung begreift,[13] können wir hier ergänzen, daß Max Weber zu den ersten gehört, die im 20. Jahrhundert die Rationalisierung in einen pathologischen Zusammenhang stellen.

Ein anderer Klassiker der heutigen deutschen Soziologie, der in dieser Arbeit ausgeklammert werden muß, ist Niklas Luhmann. Die Begründung dafür läßt sich wie folgt darstellen:

Aus einer systemischen Perspektive ist die reflexiv und autonom wirkende Rationalität der individuellen Handlungen im kantischen Sinne fraglich, denn das Handeln der Subjekte ist auf die Zufuhr von Information, Sachmitteln etc. aus ihrer Umwelt angewiesen, daher wird Verwaltung zu einem autonomen, ausdifferenzierten Sozialsystem, ohne autark zu werden. Des weiteren können die einzelnen Handelnden

[12] Brunkhorst, 1991, S. 265-268.
[13] Habermas, 1987, Bd. 1, S. 207.

ihre Autonomie nur realisieren, indem sie sie mit der Autonomie aller anderen koordinieren und damit selbst als Subjekte aus dem Zentrum ihrer sozialen Welt rücken. Diese „Dezentrierung des Egozentrismus“ von Piaget kann ganz im Gegenteil die Autonomie der individuellen Vernunft verringern, und um für die Gesellschaft zu sprechen, bedeutet dies: je autonomer ihre Funktionsbereiche und Rationalitätssphären organisiert sind, desto weniger gibt es das alles einende Subjekt ihrer Vernunft. Die Vernunft individueller und funktionaler Differenzierung ist also eine radikale transsubjektive Vernunft: eine Rationalität ohne Zentrum, ohne festen Ort und ohne vorherbestimmtes Ziel. Die institutionelle Selbstbestimmung im kantischen Sinne setzt eine transsubjektive, rationale Selbstbegründung voraus, die allein von vergesellschafteten Handlungssubjekten mit Willen und Bewußtsein vollzogen werden kann. Angesichts der Dezentrierungstendenz der transsubjektiven Vernunft schließt Luhmann: „dem System fehlt die Vernunft.“ Mit diesem Satz hat Luhmann zunächst die von Kant, aber auch von Soziologen wie Weber oder Habermas noch unterstellte Fundierung der gesellschaftlichen Rationalität in der Autonomie der vielen individuellen Handlungssubjekte aufgehoben.[14]

Andererseits hat Luhmann den Anspruch aufgegeben, eine normative Gesellschaftstheorie formulieren zu wollen, und er ist davon überzeugt, daß Weber eine allgemeine Theorie entwickeln wollte. Diese Auffassung weicht von manchen Interpreten ab, die meinen, daß es Webers Forschungsmotiv sei, die Moderne aus einer normativen Perspektive bzw. von der Rationalisierung her zu untersuchen. Luhmanns vertritt diese Ansicht gewissermaßen zurecht, weil es in Webers Soziologie auch eine andere Linie gibt, die eine „wertfreie“ Soziologie des sozialen Handelns zu konstruieren versucht. Aber wegen dieses Verzichts auf eine normative Lehre muß diese Arbeit Luhmanns Theorie außer Betracht lassen.

Wie erwähnt, ist der atmosphärische Wandel in der deutschen Soziologie des 20. Jahrhunderts der Anlaß für die vorliegende Untersuchung — aber ist denn die Rationalisierungsproblematik die zentrale Fragestellung, deren unterschiedliche Beantwortung die Atmosphäre der deutschen Soziologie verwandelt hat? Auf dergleichen Kausalitätsargumente wird in dieser Arbeit verzichtet. Es wird vielmehr die Auffassung vertreten, daß es einen atmosphärischen Umschwung zwischen den repräsentativen deutschen Soziologen des 20. Jahrhunderts gegeben hat, die zufällig dieselbe Problematik untersucht haben. Aber diese Problematik, d.h. die der Rationalisierung, gilt als ein zentrales Thema in der Fachgeschichte der Soziologie. Man kann sagen, daß der atmosphärische Wandel und die Entfaltung der Ideengeschichte der Rationalisierung zwei parallele Linien sind, die aber vielfach miteinander verbunden sind.

[14] Brunkhorst, a. a. O., S. 254ff. Luhmanns Gegenargument gegen einen kantischen Vernunftbegriff wird in Kapitel drei als Systemdifferenzierungsthese dargestellt.

Ein weiteres Phänomen wird durch die Schilderungen und die Argumentationen in den folgenden Kapiteln beschrieben: die Rationalisierungsthese als ein diachronisches Thema entfaltet sich ohne einheitliche Theoriegrundlage, es fehlt sogar an einem immanenten Zusammenhang außer dem Begriff der Rationalisierung selbst. In dieser ideengeschichtlichen Betrachtung wird gezeigt werden, daß — von Habermas abgesehen — die Soziologen nicht von Anfang an Projekte verfolgen, um die Zweckrationalität zu kritisieren und Lösungen zu ihrer Beherrschung zu finden. Im folgenden wird die Gliederung der vorliegenden Arbeit vorgestellt.

1.3 Gliederung der vorliegenden Arbeit

Im zweiten Kapitel werden die Anfänge der Geschichte der Rationalisierungsproblematik nachgezeichnet. Max Weber bildet den Ausgangspunkt: er formuliert die Entzaub erungsthese aus der Rationalisierungsperspektive und hinterläßt eine doppeldeutige Frage, die sich auf einen normativen Anspruch richtet und aus der sich die ganze Theoriegeschichte entfaltet. Die Diskussion über Webers Theoriebildung nimmt mehr Raum in Anspruch als erwartet, denn Weber ist der Ursprungstheoretiker der Rationalisierungsthese, aber seine Figur ist so unscharf, daß seine Auffassungen oft durch die Interpretationen anderer Autoren verdeutlicht werden müssen und sie auch heutzutage noch umstritten bleiben. Die Rekonstruktion seiner Thesen ergab, daß viele unserer Fragestellungen nach Webers Auffassungen stets auf die Unschärfen seiner Absichten und Einstellungen stoßen und infolgedessen definitive Folgerungen nur mit Mühe gezogen werden können.
Das dritte Kapitel beginnt mit einer Diskussion über den Kampf um Webers Erbe. Die Parsonssche Tradition ist eigentlich nicht die authentische Nachfolgerin von Webers Rationalisierungsthese, aber in bezug auf eine allgemeine Lehre des sozialen Handelns haben Parsons und seine Schule Webers wissenschaftlicher Absicht nicht widersprochen. Demgegenüber strebt die klassische Kritische Theorie nicht nach einer soziologischen Theorie, sondern nach der Kritik der instrumentellen Vernunft. Die Szenarien, die sich bei Horkheimer und Adorno in ihrem repräsentativen Werk der *Dialektik der Aufklärung* ergeben, sind so pessimistisch, daß mit der Feststellung der Diagnose der Moderne zugleich das Todesurteil der Zivilisation gefällt wird. Das ist der dunkelste Moment in der Geschichte der Rationalisierungsthese.
Nachdem also die klassische Kritische Theorie ihre Thesen zu einem Tiefpunkt getrieben hat, müssen die Nachfolger der Frankfurter Schule einen Ausweg finden, um diesem trostlosen Pessimismus zu entgehen. In dieser Situation beginnt Habermas sein Projekt einer Rekonstruktion des Rationalitätsbegriffs. Durch die Einführung

einer dualistischen Handlungstheorie gelangt er dahin, die asymmetrische Rationalisierung mit der kommunikativen Rationalität auszugleichen. Für die Geschichte der Rationalisierungsthese ist die Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas ein Meilenstein, da darin immerhin eine Strategie zur Bekämpfung der Zweckrationalität entworfen wird und der Text so als eine Wendemarke hin zu einem konstruktiven Denken gesehen werden kann.

In den späten 80er Jahren entwickelt Beck aus einer anderen Perspektive seinen Plan einer Vollendung der Moderne, der von einer ökologisch motivierten Zeitdiagnose ausgeht und sich der traditionellen Zweckrationalitätskritik nähert. In Ulrich Becks Theorie der Zweiten Moderne kommt ein deutliches Bestreben zum Ausdruck, aktiv gegen die zerstörerischen Auswirkungen der Zweckrationalität anzugehen, ein Engagement, das sich in diesem Maße wohl in keiner der anderen Theorien zeigt, die sich die Zähmung der Zweckrationalität zum Ziel gesetzt haben. Aber Becks Theoriebildung ist von so eigener Art, daß sie sich nicht auf eine bestimmte ethische Grundlage zurückführen läßt, sondern nur auf Becks empirische Betrachtungen. Noch wichtiger ist, daß Becks Strategie zu einem Weberschen Stil zurückzukehren scheint, indem Beck keine normative Werttheorie bildet, sondern eine Lehre der „Handlungs-maximen“ formuliert.

Im letzten Kapitel wird zunächst die Entwicklung der Rationalisierungsthese skizziert, danach werden unter verschiedenen Aspekten die vier Rationalisierungstheorien sowie die zugehörigen Lösungsansätze miteinander verglichen, woraus sich schließlich die Thesen dieser Arbeit ergeben.

Die Gliederung jedes Theoriekapitels besteht aus drei Teilen: im ersten wird die Rationalisierungsthese des jeweiligen Theoretikers rekonstruiert, insbesondere dessen Zweckrationalitätskritik; der zweite beschreibt die normative Theorie bzw. Strategie desselben Soziologen; und im dritten Teil wird die Theorie des einzelnen Soziologen unter drei Aspekten kritisiert.

Der erste Kritikpunkt ist die methodologische Position, die die Theorie jedes Soziologen gestaltet. Später können wir sehen, daß die Schwierigkeiten für die Konstruktion einer normativen Theorie aus ebendiesen methodologischen Positionen stammen: Weber und die klassische Kritische Theorie müssen gleichermaßen zuerst die immanenten Widersprüche in ihren ethischen Prämissen bekämpfen, da ansonsten keine Systematisierung zu einer Normativität möglich ist. Bei Habermas existieren solche Probleme auch, aber er ist der Auffassung, er habe sie bereits gelöst. Doch viele Kritiker sind noch nicht von seiner theoretischen Rechtfertigung überzeugt. Im Unterschied zu den anderen genannten Positionen wirkt sich Becks Standpunkt zugunsten seiner Theoriebildung aus, da er auf die Erläuterung seiner methodischen Grundlage ganz verzichtet.

Der zweite Aspekt bezieht sich auf die Kritik an der Zweckrationalität, in der die Frage nach dem Gültigkeitsanspruch des okzidentalen Rationalismus sowie der Rationalisierung im Mittelpunkt steht. Weber und die klassische Kritische Theorie haben keine explizit positive — wenn auch keine negative — Antwort auf diese Frage gegeben. Habermas spielt hier die Rolle eines Verteidigers des Ideals der Aufklärung, daß Fortschritte sowohl in technischem als auch in gesellschaftlichem Sinne definiert werden kann. Die Zweckrationalitätskritik Becks erscheint hingegen postmodern, obwohl er sich selbst nicht bei den „Postmodernisten" verorten will. Ohne die postmodernen Elemente jedoch würde der reflexiven Modernisierung ihre Grundlage fehlen.

Als nächstes folgt die Kritik der normativen Strategien. Aus den obengenannten zwei Aspekten können wir die Lösungsansätze verschiedener Soziologen in ihren Logiken besser verstehen: Webers „zwei Handlungsmaximen" aus seiner skeptischen Haltung; die „kritische Vernunft" der klassischen Kritischen Theorie aus der Ablehnung irgendeiner systematischen Gesellschaftstheorie; die kommunikative Rationalität von Habermas aus der Erweiterung von Webers „verstehender" Soziologielehre und aus der Synthese zweier deutscher Philosophietraditionen: der von Kant und der von Hegel; Becks „Subpolitik" aus seinem wichtigsten Wert, der „Vielfalt", der uns an Webers „Kampf der Götter" erinnert. Aber die Diskussion der Lösungsansätze bleibt auf der theoretischen Ebene, die aktuellen Wirkungen ihrer Vorschläge werden in dieser Arbeit nicht geprüft.

Im übrigen wird in Kapitel zwei eine Diskussion über den Nationalismus als Gegenbeispiel gegen Webers Rationalisierungsthese angeführt, denn der Modernisierungsprozeß bedeutet nicht den unumschränkten Sieg des Rationalismus, wie ihn Weber beschreibt. Obwohl der Nationalstaat als wichtigster Faktor der Systemintegration der modernen Gesellschaften betrachtet werden kann, wird seine Rolle von Weber nur einseitig, d.h. im Zusammenhang mit der Bürokratisierung, erwähnt. Aber ohne nationale Emotionen, ein irrationales Element, hätten die modernen Nationalstaaten nicht entstehen können. Die irrationale Seite der Gesellschaft löst sich im Rationalisierungsprozeß nicht auf, aber Weber vernachlässigt dieses Phänomen. Gleichfalls identifizieren Horkheimer und Adorno in ihrer Kritik am Totalitarismus den modernen Nationalstaat lediglich mit dem rationalisierten Verwaltungsmechanismus, allerdings sind totalitäre Regimes ohne nationale Emotionen nicht vorstellbar. Diese Kritik gilt auch für Habermas und Beck, denn sie setzen ihre Hoffnung auf die vollkommene Verwirklichung der Demokratie, die heute nur noch im Rahmen des Nationalstaats in die Praxis umgesetzt werden kann. Habermas hat dies vielleicht in den *Legitimationsproblemen im Spätkapitalismus* bemerkt, doch eine systematische Theorie über den Nationalismus als einen

Bestandteil seiner Rationalisierungsthese finden wir in seiner Theoriebildung nicht. Auch Beck hat dieses Problem wie Weber vernachlässigt. Und während sich diese Theoretiker über rationales Handeln in der Politik oder über die durch die Rationalisierung verursachten Motivationskrisen äußern, sehen wir, wie neue Ideologien den Verlust religiöser Überzeugungen kompensieren — und bisher ist kein noch so modernes politisches System ohne irrationale Elemente ausgekommen.

Kapitel 2 Entzauberung und Sinnverlust: Max Weber und seine *Protestantische Ethik*

2.1 Ausgangspunkt der Rationalisierungsthese: der Sinnzusammenhang des Gesamtwerkes von Max Weber

Wahrscheinlich würde heute niemand, der Webers Auffassungen über die moderne Gesellschaft in dessen Werk betrachtet, diese für optimistisch halten. In seiner vielleicht bekanntesten Arbeit *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* schreibt er am Ende:

„ … Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, — wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen, Wirtschafts-ordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden — nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen —, mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie 'ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte', sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden …
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 Sich-wichtig-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'"[1]

Eine Atmosphäre der Ausweglosigkeit geht von diesem Text aus. Im Gegensatz zu Karl Marx, der sich sowohl mit der Untersuchung des Kapitalismus beschäftigt als auch gegen die strukturellen Ungleichheiten der industriellen Gesellschaft kämpft und davon überzeugt ist, daß alle Ausbeutung in der Gesellschaft durch eine proletarische

[1] Weber, 1988a, S. 203f.

Revolution überwunden werden und die letzte Phase der sozialen Evolution dadurch erreicht werden wird, scheint Weber vielmehr pessimistisch zu sein. Aber aus welcher Argumentation ergibt sich Webers Folgerung? Wie kann man das Projekt Webers interpretieren?

2.1.1 Die Interpretation von Hennis

Hennis zufolge scheinen viele wissenschaftliche Auslegungen zu Weber einseitig, weil sie den Kontext von Webers Gesamtwerk nicht erfassen können. Beispielsweise behauptet Tenbruck, daß Weber eine „anthropologische Theorie" entwickelt habe, weil er die *Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen* und die *Zwischenbetrachtung* „zur Krönung von Webers Werk gemacht" und daher das Übrige vernachlässigt habe. Davon ausgehend beantwortet Tenbruck die Frage nach Webers Fragestellung damit, daß Weber das Thema: „Was heißt Rationalität?" untersuche. Ohne Zweifel ist die Rationalisierung der okzidentalen Kultur eine zentrale Frage in Webers Werk. Aber Hennis ist nicht davon überzeugt, daß die Interpretation von Tenbruck uns hilft, die anderen Arbeiten von Max Weber wie *Wirtschaft und Gesellschaft,* die *Wissenschaftslehre*, das national-ökonomische Frühwerk und die Religionssoziologie zu verstehen.[2]
Eine andere Tradition, die das Gesamtwerk Webers zu interpretieren versucht, ist die der Rationalisierungsthese. In dieser Tradition stehen viele bekannte Soziologen: Siegfried Landshut, Karl Löwith, Reinhard Bendix und Wolfgang Schluchter. Hennis ist der Meinung, daß der Rationalisierungsprozeß gewiß eine wichtige Rolle in Webers Arbeit spielt, aber Weber kaum darüber Auskunft gibt, was sein eigentliches Forschungsmotiv ist: „seinem Verständnis stehen nicht nur die Schwierigkeit und Mehrdeutigkeit der Texte entgegen. Neben der Schwer- und Mißverständlichkeit von Webers Werk ist Unverständlichkeit im Spiel."[3]
Hennis versucht daher eine eigene Antwort zu geben. Nachdem er das Gesamtwerk von Weber biographisch untersucht hat, zieht er den Schluß, daß Webers Fragestellung die „Entwicklung des Menschentums" sei.

Die Spuren, auf denen Hennis seine Argumentation begründet, finden sich in der Arbeit *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Weil seine Kritiker seine Fragestellung mißverstanden haben,[4] verdeutlicht Weber ausnahmsweise in

[2] S. Hennis, 1987, S. 3-7.
[3] Vgl. ebd., S. 7f.
[4] Beispielsweise hat man „die Weber-These" lange so verstanden, daß Weber eigentlich den Ursprung des Kapitalismus untersucht habe. Stattdessen stellt sich die heute herrschende Auffassung so dar, daß „Weber die für die Entstehung des modernen Kapitalismus 'adäquaten' Geisteshaltungen habe herausarbeiten wollen, also die von ihm immer wieder betonte 'Wahlverwandtschaft' zwischen dem 'Geist des Kapitalismus' und der 'Puritanischen Ethik'". S. Hennis, a.a.O., S.11.

dieser Arbeit seine Fragestellung und erläutert, weswegen er den westlichen Kapitalismus untersuche. Aber es ist für Weber eher untypisch, sein eigenes Forschungsinteresse zu beleuchten.[5] Als wichtige Spur zitiert Hennis einen Satz in der Ausgabe der *Protestantischen Ethik* von 1920:

„Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist — das sollten diese Darlegungen erweisen — geboren aus dem Geist der christlichen Askese …“[6]

Angesichts dieser Passage ist Hennis davon überzeugt, daß „Webers eigentliches Thema die historische Herkunft der ‘rationalen Lebensführung’ war“. Hennis argumentiert wie folgt:

„Vergleichen wir die Fassung von 1920 mit der von 1905, so zeigt sich, daß Weber an diesem Satz außer einer winzigen, nur redaktionellen Umstellung nichts zu verbessern fand. Überhaupt hat er an den dramatischen Schlußpassagen vom hier beginnenden Ansatz an bis zum Schluß im Text ‘über dem Strich’ außer minimalen Verdeutlichungen keinerlei Veränderungen vorgenommen, und die Erweiterungen der Anmerkungen dienen — außer bibliographischen Nachträgen — ausschließlich dem Zweck, deutlich zu machen, daß gegenüber 1905 ‘kein Anlaß’ zu irgendwelchen Korrekturen bestand.“[7]

Außerdem findet man in der von Winckelmann 1968 besorgten Edition der *Kritiken und Antikritiken zur Protestantischen Ethik* vier Repliken von Weber zusammengefaßt, die die Mißverständnisse der Kritiker zu seiner Arbeit aufklären sollen.[8] In diesen Repliken findet man einige Passagen, in denen Weber die seiner Ansicht nach falschen Interpretationen zu seiner Forschungsabsicht für die *Protestantische Ethik* zu widerlegen und seine tatsächlichen Motive deutlich zu machen versucht, wie diese:

„Ich lehne also die Verantwortung für die Mißverständnisse, welche m. E. der vorstehenden ‘Kritik’ zugrunde liegen, ab, werde aber bei der aus verlagstechnischen Gründen doch nicht länger zu umgehenden Separatausgabe der Aufsätze nochmals versuchen, jede Wendung, die im Sinn einer von mir nie behaupteten Ableitung von

[5] Ebd., S. 10.
[6] Weber, a.a.O., S. 202.
[7] S. Hennis, a.a.O., S. 12.
[8] Die Interpretation der Kritiken und Antikritiken von Hennis, s. ebd., S. 15ff.

Wirtschaftsformen aus religiösen Motiven auch nur verstanden werden könnte, zu beseitigen und womöglich noch deutlich zu machen, daß es der Geist 'methodischer' Lebensführung ist, welcher aus der 'Askese' in ihrer protestantischen Umbildung 'abgeleitet' werden sollte und welcher zu den Wirtschaftsformen nur in einem allerdings kulturgeschichtlich m. E. sehr wichtigen 'Adäquanz'-Verhältnis steht …"[9]

Schließlich findet Hennis in der zweiten Rachfahl-Replik die Passage, die Webers Fragestellung eindeutig machen kann, und zwar als eine nach der Entwicklung des „Menschentums":

„ … denn nicht die Förderung des Kapitalismus in seiner Expansion war das, was mich zentral interessierte, sondern die Entwicklung des Menschentums, welches durch das Zusammentreffen religiös und ökonomisch bedingter Komponenten geschaffen wurde: das war am Schluß meiner Aufsätze deutlich gesagt."[10]

Hennis ist der Meinung, in dieser Passage liege die eigentliche „zentrale Fragestellung" Max Webers, aus der der Sinn des Gesamtwerkes erschlossen werden könne. Aber es ist wahrscheinlich nicht möglich, die „echte" Fragestellung Max Webers in seinem Gesamtwerk ausfindig zu machen, wie auch Hennis in seiner Arbeit darauf hingewiesen hat, daß „Weber im allgemeinen nie veranlaßt war, seine Fragestellungen näher zu verdeutlichen".[11] Andererseits ist das Argument von Hennis plausibel, daß wenn sich die Hauptfragestellung Max Webers auf die Entwicklung des „Menschentums" beziehe, die pessimistische Einstellung Webers zur Zukunft der Menschheit, die am Anfang dieses Paragraphen zitiert wird, erklärt werden könne.
Mit Hennis' Interpretation wird verständlich, warum Webers Einstellung zur Entwicklung der Menschheit nicht als optimistisch gelten kann. Jedoch wird man mehr Belege brauchen, um zu verstehen, warum die „rationale Lebensführung", wie Weber es in seiner Arbeit herausbildete, zur dunklen Seite der Menschheit führt. Um diese weitere Frage zu beantworten, hilft die Rationalisierungsthese — die von Hennis als einseitig kritisiert wird —, die wahre Tragödie in der Entwicklung der Menschheit zu verstehen, denn nur aus der Beleuchtung der Entwicklung der Rationalität bei Max Weber können wir seine darüber hinausreichenden Ansichten verstehen.

2.1.2 Die Interpretation von Schluchter

Wie bereits erwähnt, gehört Schluchter unter den Interpreten des Gesamtwerkes von

[9] Vgl. ebd., S. 14.
[10] S. ebd., S. 21.
[11] S. ebd., S. 10.

Weber zu den Rationalisierungstheoretikern. Im folgenden wird die von Schluchter zusammengefaßte Rationalisierungsthese Max Webers kurz rekonstruiert, um zu erklären, welche Aspekte der Menschheitsgeschichte Weber tragisch erschienen.

Bevor die Rationalisierungsthese dargestellt wird, sollte man sich klar machen, daß Weber keine eindeutige Definition für den Begriff „Rationalität“ oder „Rationalismus“ gegeben hat. Deshalb schlägt Schluchter drei Verwendungsweisen von „Rationalismus“ vor:[12]

1) Rationalismus als Fähigkeit, Dinge durch Berechnung zu beherrschen. Er ist Folge von empirischem Wissen und Können, ist also wissenschaftlich-technischer Rationalismus im weitesten Sinn.
2) Rationalismus als Systematisierung von Sinnzusammenhängen, intellektuelle Durcharbeitung und wissenschaftliche Sublimierung von „Sinnzielen“. Er ist Folge einer „inneren Nötigung“ des Kulturmenschen, die Welt als einen sinnvollen Kosmos nicht nur zu erfassen, sondern auch zu ihr Stellung zu nehmen, ist also metaphysisch-ethischer Rationalismus im weitesten Sinn.
3) Rationalismus als Ausbildung einer methodischen Lebensführung. Er ist Folge der Institutionalisierung von Sinn- und Interessenzusammenhängen, ist also praktischer Rationalismus im weitesten Sinn.

Bemerkenswert ist, daß alle drei Rationalismen mit gesellschaftlichen Umständen variieren und in wechselnden Konstellationen zueinander stehen und wir betrachten sollen, „wie historische Formen des wissenschaftlichen und ethischen Rationalismus auf historische Formen des praktischen Rationalismus bezogen sind“.[13] Der Grund dafür ist, daß Weber meint, daß obwohl Interessen unmittelbar das Handeln des Menschen beherrschen, die durch Ideen geschaffenen Weltbilder sehr oft als „Weichensteller“ die Bahnen bestimmen: wovon und wozu man erlöst sein wolle und könne.[14] Diese „Weltbilder“ haben sehr oft großen Einfluß auf die Praxis, daher steht die Beziehung zwischen Weltbildern und Ideen, insbesondere den religiösen Ideen, für Weber nach Schluchter in einer hervorgehobenen Position, da er nicht nur eine Typologie des religiös-ethischen Rationalismus, sondern auch eine Theorie von Stufen der Rationalisierung, die „nach dem Grad der systematischen Einheitlichkeit des Weltbildes und nach dem Grad seines Gehalts geordnet sind“, aufgestellt hat. Die Typologie des Rationalismus und die Theorie der Stufen der Rationalisierung von

[12] S. Schluchter, 1980, S. 10.
[13] Ebd.
[14] Schluchter, a. a. O. u. Weber, a.a.O., S. 205.

Weber werden über die sogenannte „Entzauberungsthese“ miteinander in Beziehung gesetzt. Darüber hinaus rekonstruiert Schluchter Webers Entzauberungsthese in drei Schritten:[15]

a)Religiöse Formen der Weltablehnung: Die indische und die jüdisch-christliche Tradition. Die Unterscheidung zwischen orientalischem und okzidentalischem Rationalismus.
b)Religiöse Formen der Weltbeherrschung: Katholizismus und Protestantismus. Die Unterscheidung zwischen traditionellem okzidentalem und modernem okzidentalem Rationalismus.
c)Die dialektische Entwicklung des Rationalismus der Weltbeherrschung: Religion und Wissenschaft. Ein Wechsel vollzieht sich vom religiösen zum außerreligiösen Weltbild.

Weil die moderne Gesellschaft eigentlich aus der okzidentalen, vom magischen Weltbild befreiten Kultur stammt, soll hier die Religionslehre der nicht-okzidentalen Religionen in der vergleichenden Religionssoziologie Max Webers nicht ausführlich zur Diskussion gestellt, nur notwendigerweise als Hilfsmittel angeführt werden. Obwohl Weber eine Typologie der Rationalismen entworfen hat, ist fraglich, ob die Rationalisierungstheorie als Stufentheorie bezeichnet werden kann. Mit dem Begriff der „Wahlverwandtschaft“ spielt dann der Determinismus in Webers Werk keine vorherrschende Rolle mehr. Nach Habermas ist Weber „unter den soziologischen Klassikern der einzige, der mit den Prämissen des geschichtsphilosophischen Denkens wie mit den Grundannahmen des Evolutionismus gebrochen hatte und gleichwohl die Modernisierung der alteuropäischen Gesellschaft als Ergebnis eines universalgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses begreifen wollte“.[16] Es ist eindeutig, daß Weber in seiner Arbeit die seit dem 18. Jahrhundert bestehende Fortschrittsphilosophie wie die von Condorcet nicht weiterverfolgen wollte. Wenn Webers Position wie oben verstanden werden könnte, würde seine Rationalisierungstheorie nicht als Stufentheorie bezeichnet werden. Aber hier beziehen wir uns auf eine andere Frage: ob Webers Forschungen nämlich universalistisch gefärbt sind. Wenn ja, dann sind die Stufen des okzidentalen Rationalisierungsprozesses in diesem Sinne Vorbild für die der nicht-okzidentalen Kulturen geworden, obwohl sich diese Kulturen in sehr unterschiedlichen Entwicklungsstadien befinden. Habermas hielt diese Universalismus-Frage für zweideutig, weil Weber in seinem Vorwort zur *Protestantischen Ethik* mit der folgenden Frage beginnt:

[15] S. Schluchter, a.a.O., S. 14-15.
[16] Habermas, 1981, Bd.1, S. 207 u. 220-221.

„Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch — wie wenigstens wir uns gern vorstellen — in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?“[17]

Zweideutig deshalb, weil Weber fragt, ob der moderne okzidentale Rationalismus universelle Bedeutung und Gültigkeit habe oder ob er nur für die Europäer von Bedeutung sei? Die tatsächliche Position Max Webers sei, so Habermas, mit Vorbehalt universalistisch.[18] Die vorliegende Arbeit will aber diese These von Habermas nicht vertreten, weil Webers Position sinnvollerweise nur von anderen interpretiert werden kann, nicht von Weber selbst. Seine Position bleibt, wie auch seine Forschungsmotive, sehr oft unscharf und vielmehr skeptisch, wie die oben zitierte Fragestellung im Vorwort zur *Protestantischen Ethik*. Weber argumentierte stets sehr sorgfältig und versuchte, keine willkürlichen definitiven Antworten zu geben, ja sogar, definitive Antworten zu vermeiden. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Frage persönlichen Stils, sondern auch um seine Position, und möglicherweise führt dieser Stil zur Mehrdeutigkeit. Aufgrund dieses Charakters ergeben sich verschiedene Interpretationen in der Weber-Forschung. Aber wenn wir von einer skeptischem Position Max Webers ausgehen, dann können wir klarer sehen, in welchem Dilemma Weber sich befindet. Nun gehen wir zu Schluchters erstem Schritt der Rekonstruktion der Entzauberungsthese von Weber über.

a) Religiöse Formen der Weltablehnung

Weber hat in seinen Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen eine Typologie der Religionen im Rahmen des Weltverhaltens entwickelt: solche der Weltflucht, der Weltanpassung und der Weltbeherrschung. Zum ersten Typ gehören die indische und die jüdisch-christliche religiöse Tradition. Beide tendieren zur Weltablehnung. Zum zweiten gehört der chinesische Konfuzianismus, dessen Weltbild zur Weltbejahung neigt. Der Typus der von Weltbeherrschung geprägten Religionen ist eine weitere Konsequenz des Weltbildes der Weltablehnung.[19]

Da der moderne Rationalismus eine Konsequenz der Ethik der Weltbeherrschung ist, welche aus einer Form der Weltablehnungsreligion stammt, beginnt Schluchter seinen ersten Schritt der Rekonstruktion der Entzauberungsthese von Weber mit dieser.

[17] Ebd., S.252f.
[18] Ebd., S.253-261.
[19] Schluchter, a.a.O., S.14.

Erstens sei der Vergleich der Struktur religiöser Ethiken der Weltablehnung mit dem magischen Weltbild nicht nur von Interesse, sondern auch notwendig.
Im magischen Weltbild existiere eine doppelte Welt: die der Dinge und Vorgänge, die der Seelen, Dämonen und Götter. Hinter der Welt der Dinge und Vorgänge steckten übersinnliche Mächte und dadurch werde die Welt zu einem Zaubergarten, in dem es keine radikale Trennung von Diesseits und Jenseits sowie keine unüberbrückbare Kluft zwischen den Menschen und den übersinnlichen Mächten gibt: durch Zauberei, Ritus und die Einhaltung von Tabuvorschriften machen die Menschen die Götter kommunizierbar.[20]
Demgegenüber entwickelt sich eine andere Tendenz, die die Kluft zwischen Mensch und Göttern, Diesseits und Jenseits vertieft. Sie besteht in einem dualistischen Weltbild, in dem die Systematisierung der Gottesvorstellungen vorausgesetzt wird. Das bedeutet eine Rationalisierung der Geisterwelt, da die Götter die Ordnungen bestimmter Handlungsbereiche festgesetzt haben und deren Einhaltung überwachen. Der weiterwirkende Prozeß der Rationalisierung der Geisterwelt wird zu Vorstellungen wie Verehrung, Sünde, Gewissen und Erlösung führen.[21]
Die indische und die jüdisch-christliche Tradition gehören dem dualistischen Weltbild an, verfügen jedoch über unterschiedliche religiöse Ethiken. Während Jahwe, der persönliche Gott des Handelns, die Rationalisierung der jüdischen Tradition einerseits repräsentiert, ist Brahman, der Gott der ewigen Ordnung, die Konsequenz der Rationalisierung der indischen Tradition andererseits. Mit der Vorstellung vom Gott des Handelns korrespondiert die Vorstellung vom Menschen als seinem Werkzeug, die der Heilsmethodik der Askese nahesteht. Demgegenüber entspricht der Vorstellung vom Göttlichen als einer ewigen Ordnung die Vorstellung vom Menschen als Gefäß, die mit Kontemplation, mit Mystik verbunden ist, wobei aber es auch Askese in dieser Tradition gibt. Ferner ist von unterschiedlichen Arten der Lebensführung die Rede. Während die jüdisch-christliche Tradition die religiöse Bewährung innerweltlich sucht und sich daraus ein Verhalten herausbildet, mit dessen Hilfe eine „rationale Umgestaltung der irdischen Ordnung anhand einer auf den äußeren Erfolg gerichteten methodischen Lebensführung“ möglich ist, sucht die indische Tradition ihre religiöse Bewährung außerweltlich, und es entwickelt sich dementsprechend ein Verhalten, das zu einer „relativ weltindifferenten, jedenfalls aber demütigen Hinnahme der gegebenen sozialen Ordnung“ neigt.[22] Das ist Webers Unterscheidung zwischen den zwei religiösen Formen der Weltablehnung, von denen die eine als Weltbeherrschung und die andere als Weltflucht bezeichnet wird.
Neben der gerade genannten Unterscheidung ist es wichtig zu erwähnen, daß es auch

[20] Ebd., S.15.
[21] Ebd., S.16-17.
[22] Ebd., S.17-18.

im dualistischen Weltbild eine Spannung gibt. Die Spannung besteht in der Erfahrung einer Diskrepanz zwischen der postulierten göttlichen Vollkommenheit und der Unvollkommenheit der Welt je nach der Stufe der Rationalisierung. Die Gläubigen brauchen eine plausible Deutung für die Erfahrung der Diskrepanz, daß die Unvollkommenheit der Welt von der göttlichen Vollkommenheit geschaffen wurde. Dies führt zu der rationalen Konstruktion der Theodizeen, wodurch sich die Weltbildkonstruktion auf dem Weg der intellektuellen Rationalisierung fortentwickelt.[23]

Durch diese Rekonstruktion ergibt sich ein sinnvolles methodologisches Prinzip Max Webers, welches darin besteht, daß es stets neue Möglichkeiten in diesem Rationalisierungsprozeß geben kann. Die indische und die jüdisch-christliche Tradition manifestiert sich jeweils in Erlösungsreligionen, aber ihr Weltverhalten ist unterschiedlich: die jüdisch-christliche kann man als innerweltlich und die indische als außerweltlich bezeichnen, obwohl beide religiösen Linien einem dualistischen Weltbild anhängen. Habermas schließt aus dieser Deutung, daß Weber den linearen, evolutionären Determinismus ablehnt. Aber die Universalismus-Frage bleibt bisher noch unbeantwortbar, weil Habermas hier nicht genügend Hinweise dafür gibt, wie Weber von einem relativistischen zu einem universalistischen Standpunkt gelangen kann. Andererseits sagt Weber: „universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher … behandeln." Also könnte man dies für Webers selbstgesetzte wissenschaftliche Aufgabe halten.

b) Religiöse Formen der Weltbeherrschung

In der Diskussion der religiösen Formen der Weltbeherrschung ist ein Vergleich zwischen dem mittelalterlichen Katholizismus und den Reformationssekten, vor allem dem Luthertum und dem Calvinismus, von Interesse.

Der Grund hierfür ist offensichtlich: weil der mittelalterliche Katholizismus zu denjenigen religiösen Formen gehört, die über ein dualistisches Weltbild verfügen und infolgedessen die Spannung zwischen der göttlichen Vollkommenheit und der Unvollkommenheit der Welt lösen müssen, erscheint der moderne Rationalismus nicht in dieser Tradition, sondern in den Reformationssekten. Für Weber verhält es sich so, daß der mittelalterliche Katholizismus die Spannung zwischen religiösem Postulat und Welt zunächst entschärft und ihre Dialektik gleichsam stillegt.[24]

Das Glaubenssystem des mittelalterlichen Katholizismus belaste seine erlösungssuchenden Gläubigen sittlich nämlich nicht, sondern entlaste sie. Weber behauptet, daß es dem mittelalterlichen Katholizismus durch einige Faktoren gelingt,

[23] Ebd., S.18-19.
[24] Ebd., S.22-24.

eine Entlastung der Gläubigen zu erreichen:[25]

1) Eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption im Vergleich zum Gott des Judentums, insbesondere des Spätjudentums, oder im Vergleich zum Gott des Islams.
2) Ein relativierter Synkretismus der Heilssuche. Das heißt, daß der mittelalter- liche Katholizismus trotz des höheren Prestiges der Askese ein Nebeneinander von asketischer und kontemplativ-mystischer Heilssuche zuläßt.
3) Die institutionelle Trennung von Mönchs- und Massenethik. Die religiös am höchsten stehenden Individuen scheiden dadurch aus der Welt aus und ziehen sich in religiöse Sondergemeinschaften zurück.
4) Die Erlösungsinterpretation im mittelalterlichen Katholizismus wirkt sittlich ermäßigend. Das heißt, daß Erlösung eine Art Kombination aus Anstaltsgnade und Kontokorrentrechnung bedeutet. Diese Vorstellung der Erlösung kann als Gnadenuniversalismus bezeichnet werden, und dies wird durch die Wirkung der Institution der Beichte noch unterstrichen.

Im Gegensatz dazu erschüttert die Reformation den Kompromißcharakter des mittelalterlichen Katholizismus. Dessen doppelte Ethik wird in der Reformation abgeschafft, und zugleich wird die Idee des Gnadenpartikularismus auf den religiösen Laien übertragen. Somit können nur die Anhänger einer Sekte, in die man aus eigener Überzeugung eintritt, „wenn man freiwillig kraft religiöser Bewährung Aufnahme findet“, der Gnade Gottes teilhaftig werden. Dies bedeutet eine Tendenz zur Radikalisierung in der Entwickleung des Weltbildes, nämlich eine totale Vereinseitigung des dualistischen Theozentrismus, die auf der Linie der totalen Weltablehnung für religiöse „Virtuosen“ liegt. Auf dem Weg zu derselben Radikalisierung unterscheidet, so Schluchter, das Luthertum vier Elemente vom Katholizismus:[26]

1)Der doppelte Gott in Gestalt des geoffenbarten gnädigen und gütigen Vaters des Neuen Testaments und des *deus absconditus*, des willkürlich schaltenden und waltenden Despoten des Alten Testaments, durch den die Gottesvorstellung zumindest wieder an der Idee vom verborgenen Gott orientiert werden konnte.
2)Die Verlagerung der Erlösungsinterpretation von Verdienst auf Gnade in Verbindung mit der Vorstellung vom heimlichen Ratschluß Gottes als Quelle des Gnadenstandes und der Werkheiligkeit des Lebens im Dienste des göttlichen Willens.

[25] Ebd., S.24f.
[26] Ebd., S.25-27.

3)Die Verallgemeinerung des mönchischen Heilswegs der Askese für alle Gläubigen.
4)Die Verbindung dieses verallgemeinerten mönchischen Heilwegs mit dem innerweltlichen Beruf.

Durch das Luthertum hat sich nicht nur die Spannung zwischen religiösem Postulat und Welt verschärft, sondern es wendet sich gleichsam die Weltablehnung dem Innerweltlichen zu. Das Luthertum betont nämlich „den sittlichen Akzent und die religiöse Prämie für die innerweltliche, beruflich geordnete Arbeit“. Doch das Luthertum kann seinen Theozentrismus letztlich nicht in voller Konsequenz vollziehen. In Richtung einer Verschärfung der Diskrepanz zwischen religiösem Postulat und Welt geht der Calvinismus noch weiter, und zwar „durch den Primat, der dem Gott des Alten gegenüber dem des Neuen Testaments eingeräumt wird, durch die Radikalisierung der Gnadenwahllehre über die Verbindung mit der Theodizee vom Prädestinationsdeterminismus“. Die Konsequenz daraus ist, daß der Mensch zum ausschließlichen Werkzeug Gottes „degradiert“ wird. Zugleich soll die kreatürliche Welt vom Menschen zur Ehre Gottes in asketischer Berufsausübung beherrscht werden.[27]
Dies ist die entscheidende Entwicklung, daß nämlich die Kluft zwischen Gott und den Menschen seit dieser Neubestimmung keineswegs überbrückbarer geworden ist. Die Vorstellung der Anstaltsgnade wird ausgesetzt; ob das Erlösungsschicksal des einzelnen Seligkeit oder Verdammnis ist, bleibt auf ewig unerforschlich. Weber zieht den Schluß:

„Dies, der absolute Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende. Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß.“[28]

Wie oben dargestellt, neigt die calvinistische Erlösungslehre dem Gnadenpartikularismus und der totalen Gnadenungewißheit zu, daher könnte sie möglicherweise zum totalen Fatalismus der Gläubigen führen, die nie sicher sein können, der Erlösungsgnade teilhaftig zu werden.
Um die Angst des Gläubigen abzumildern, entwickelt der Calvinismus in seiner Erlösungslehre eine Berufsethik als „Erkenntnisgrund“ dafür, daß dem Gläubigen sein Erlösungsschicksal schon von Gott bestimmt wird. Dies wird zur Folge haben, „daß

[27] Ebd.
[28] Ebd.

der Gläubige weiterhin unter dem religiösen Zwang steht, seine Werkheiligkeit zu einem System zu steigern, an einer rationalen methodischen Gesamtlebensführung, an seiner ethischen Gesamtpersönlichkeit zu arbeiten“.[29]

c) Die dialektische Entwicklung des Rationalismus der Weltbeherrschung

Nachdem der Entzauberungsprozeß mit der Aussetzung der Vorstellung der Anstaltsgnade abgeschlossen ist, ist damit die These Webers noch nicht vollständig rekonstruiert. Uns interessieren die Gründe für die pessimistischen Ansichten Webers in bezug auf die Entwicklung der Menschheit. Dabei spielt die Versachlichung der Welt eine entscheidende Rolle. Die calvinistische Weltbildkonstruktion enthält drei wichtige Elemente:[30]

1) Die Interpretation der Welt als eines kreatürlichen, in sich „wertlosen“ Kosmos von Dingen und Vorgängen.
2) Die Vorstellung von dieser Welt als einem Objekt, zu dessen rationaler Beherrschung der Mensch verpflichtet ist, und damit verbunden:
3) Die Vorstellung von einer Verpflichtung zur ethischen Gesamtpersönlichkeit, die zugleich eine Verpflichtung zu einer bestimmten „Gesinnung“ ist.

Im Theozentrismus des Calvinismus sind die drei Elemente miteinander verbunden, aber im Zuge der Entwicklung der Versachlichung der Welt und der rationalen Weltbeherrschung werden religiöses Postulat und Welt voneinander getrennt. Dieser Prozeß ist auch als Säkularisierung bekannt.[31]

Säkularisierung kann folgendermaßen beschrieben werden: die Rationalisierung der Weltbeherrschung legitimiert sich durch die Anerkennung des „Eigenrechts“ der Welt und dient damit nicht ausschließlich dem religiösen Postulat.[32] Der säkulare Rationalismus der Weltbeherrschung läßt sich nun, wenn wir uns an die drei von Schluchter vorgeschlagenen Verwendungsweisen zum Rationalismus erinnern, auf die Fähigkeit beschränken, Dinge durch Berechnung zu beherrschen.

Berechenbarkeit ist bei Weber ein grundlegendes Element der protestantischen Ethik, denn ohne die Gewißheit der Erlösungsgnade muß der Gläubige in Angst leben. Daher versucht der Gläubige einem systematisch angelegten Lebensplan zu folgen, um Gottes Ruhm auf Erden zu mehren und damit den Erwerb der Gnade Gottes

[29] Ebd., S. 29.
[30] Ebd., S. 30.
[31] Schluchter räumt ein, daß es umstritten bleibe, ob eine „angemessene Kategorie“ von Säkularisierung in Webers Kontext herausgebildet werden kann. Aber er meint: „daß Weber Säkularisierung als soziologische Prozeß-Kategorie neutral fassen wollte, steht wohl außer Zweifel.“ Vgl. ebd., S. 228, Anmerkung 126.
[32] Ebd., S. 33.

sicherzustellen.[33] Das bedeutet, daß die Puritaner keine ungewisse, sondern eine berechenbare Erlösungsgnade anstreben. Dieser Prozeß wird von Weber als „Entzauberung“ bezeichnet. Ein anderer Begriff dafür ist „religiöse Rationalisierung“.
Aber die säkulare Rationalisierung der Weltbeherrschung, der wissenschaftliche Rationalismus, leugnet, daß es eine Form des religiösen Rationalismus gebe: den Gedanken, „daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei“,[34] hält der wissenschaftliche Rationalismus für „irrational“ oder „antirational“. Weiterhin fehle den Menschen eine sinnvolle Lebensführung, weil die Wissenschaft den „Totalitätsanspruch“, der aus der „inneren Not“ der Menschen entstehe, den Sinn des Lebens zu verstehen, nicht erfüllen könne.[35]
Eine Einlassung Webers zur Unfähigkeit der Wissenschaft, zum Sinn des Lebens Aussagen zu machen, finden wir in seiner bekannten Rede *Wissenschaft als Beruf* .[36]
In dieser Rede fragt Weber: „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?“[37]
Er verneint: „das zivilisierte, in den Fortschritt, in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben dürfte seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben“.[38] Der Kulturmensch kann nun am Ende seiner Tage „lebensmüde“ werden, aber keinesfalls wie Abraham „lebensgesättigt“, denn „er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches, welches ja eben durch seine sinnlose Fortschrittlichkeit den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt.“[39]
Das „Sinnloswerden“ des Lebens kann als eine Unterthese des Rationalisierungsprozesses von Weber interpretiert werden. Aber was bedeutet dann das „stahlharte Gehäuse“, von dem Weber spricht? In Webers Analyse der modernen Bürokratisierung können wir die dunkle Seite der Rationalisierung betrachten.
Wie in der These vom Entzauberungsprozeß vergleicht Weber unterschiedliche Formen von Verwaltung: das moderne Berufsbeamtentum und das chinesische Mandarinentum.[40] Nach Weber unterscheidet sich das moderne Beamtentum in der „Fähigkeit zu extensivster formeller Rationalisierung“ von dem chinesischen Patrimonialbeamtentum. Die Rationalisierung der Verwaltungsstäbe wird nach Weber

[33] Weber, a.a.O., S.114-115.
[34] Schluchter, a.a.O., S.33.
[35] Ebd.
[36] S. Weber, 1988b, S.582-613.
[37] Ebd., S. 594.
[38] Ebd.
[39] Ebd., S.594f.
[40] Schluchter, a.a.O., S. 90f.

wie das positive Recht, die Erfahrungswissenschaft und das methodisch-rationale Wirtschaften auf „Rechenhaftigkeit“ gegründet. In diesem Kontext spielt nicht mehr die Vorstellung von der allseitigen Entfaltung des Menschen die beherrschende Rolle, sondern vielmehr die Arbeitsteilung und insgesamt die formelle Rationalisierung. Schluchter argumentiert folgendermaßen:

„Dies ist die restriktive Bedingung, die Weber für jede Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Gegenwart sieht … Solange Komplizierung und nicht Vereinfachung, Spezialisierung und nicht Entspezialisierung, solange überhaupt Fachmenschentum der vorherrschende Grundzug der modernen Kultur bleibt, solange bleibt auch die Verwirklichung menschlicher Ziele an den Einsatz formell-rationaler Mittel gebunden, solange gibt es Herrschaft mittels bürokratischer Verwaltungsstäbe, und solange bedeutet die Verwaltung von Sachen immer in irgendeiner Form eine Regierung über Personen.“[41]

Hier sehen wir die Krise des „Menschentums“, in der die existierenden Personen nur mehr als Objekte, die man wissenschaftlich berechnen kann und will, behandelt werden. Die hier gezeigte Auffassung gleicht der von der „Verdinglichung“ im Marxismus. Was ist Webers Einstellung dazu? Kann der Mensch dieser Krise entgehen? Im Unterschied zu Marx hält Weber die Entwicklung der Rationalisierung für irreversibel, weil sie universelle Geltung beansprucht.[42] Auch für andere Alternativen, zu einem funktionalen Äquivalent für den bürokratischen Verwaltungsstab, sieht Weber keine Möglichkeit. Er glaubt an die technische Überlegenheit der bürokratischen Organisation. „Gehäuse der Hörigkeit“ ist seine berühmte Metapher, die diese Situation der Menschheit beschreibt.[43]
Die Rekonstruktion der Rationalisierungsthese von Weber kann nun seine pessimistische Haltung zur Entwicklung der Menschheit beleuchten: der Prozeß der Rationalisierung ist tragisch,[44] weil die Menschen ihre Rationalität erwecken und daran glauben, daß sie die Welt beherrschen können und sollen, aber in Wirklichkeit befinden sie sich nun als Gefangene in einem „stahlharten Gehäuse“, das von der erweckten Rationalität konstruiert worden ist. Aus dieser Situation können die Menschen nach Weber keinen Ausweg finden.

[41] Ebd., S. 99 ff.
[42] Ebd., S. 101.
[43] Ebd., S. 117 u. 127.
[44] Schluchter beschreibt das Phänomen als Paradoxie der Rationalisierung.

2.2 Webers Lösungsversuch

2.2.1 Die ideologische Position Max Webers

Nachdem die pessimistische Haltung Webers zur Entwicklung der Menschheit erörtert worden ist, stellt sich die Frage, ob das Projekt Webers damit vollendet sei. In der Tat weist Wolfgang Mommsen darauf hin, daß Hennis seine Interpretation „temperamentvoll, aber einseitig und vielfach gewaltsam“ gestaltet.[45] Mommsen hat in gewisser Weise recht. Weber engagierte sich in der deutschen Politik und schrieb zu aktuellen politischen Fragen zahlreiche Aufsätze. Was hat, angesichts seines wissenschaftlich geäußerten Pessimismus, sein Engagement in der Politik zu bedeuten? Mommsen ist der Ansicht, daß das Anliegen des soziologischen Werkes von Max Weber, zugleich jenes auch seines politischen Denkens, es nicht nur sei, den Prozeß der Rationalisierung und der Bürokratisierung in den unterschiedlichen Lebensbereichen zu analysieren, sondern zugleich Chancen für eine persönliche, letzten Werten verpflichtete Lebensführung aufzuzeigen zu versuchen.[46] Aus dieser Perspektive stellt Weber sich weniger als Untergangsprophet der modernen Kultur denn als vitaler Akteur dar, der die existierende Konstellation zu retten versucht. Doch welche ideologische Position nimmt er dabei ein?

Es ist wichtig, diese Frage zu untersuchen, denn das Webersche Rezept für die Krankheit der modernen Gesellschaft muß immer aus seinem Hintergrund gedacht werden. Dies ist die Interpretation des Historikers Wolfgang Mommsen, der Weber als „einen der bedeutendsten Repräsentanten des europäischen Liberalismus an der Schwelle seines Niedergangs“ bezeichnet.[47] Aus der Sicht von Mommsen suchte Weber eine parlamentarische Lösung, wodurch die industrielle Massengesellschaft auf Dauer regierbar bleibe, statt der halbkonstitutionellen Herrschaftsordnung der damaligen deutschen Politik,[48] und andererseits sei es das Anliegen des Soziologen Weber, Freiräume für die Durchsetzung individuell verantworteten menschlichen Handelns angesichts der Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung zu schaffen.[49]

Aber paradoxerweise erscheint immer wieder das Gespenst des individuellen Charismas im Gegensatz zur anonymen Bürokratie im Zentrum des universalgeschichtlichen Denkens Max Webers.[50] Dieses Gespenst wurde als die andere Linie seines politischen Denkens entwickelt. Mommsen behauptet, daß Weber unter den damaligen politischen Bedingungen ein starkes Führertum fordert, welches

[45] In ähnlicher Weise kritisiert Hennis andere Interpretationen über Max Weber. S. Mommsen, 1993, S. 44, Anmerkung 14.
[46] Ebd., S. 43f.
[47] S. Mommsen, 1974, S. 21.
[48] Ebd., S. 37f u. S. 44.
[49] Mommsen, 1993, S. 44.
[50] Mommsen, 1974, S. 15.

dem Begriff der „Führerdemokratie“ zugerechnet werden kann,[51] die als „die reifste Form seines Reflektierens über Formwandlungen der Demokratie in der modernen Massengesellschaft“ bezeichnet wird.[52] Die Führerdemokratie, die Art der charismatischen Herrschaft, ist „unter der Form einer vom Willen der Beherrschten abgeleiteten und nur durch ihn fortbestehenden Legitimität verborgen“.[53] Ein wichtiges Argument Mommsens kann vielleicht zur Erklärung dienen, warum das politische Denken Max Webers diese Tendenz aufweist. Mommsen deutet weiter an, Weber sehe nur qualifizierte politische Führerpersönlichkeiten, die „kraft ihrer persönlichen charismatischen Begabung über eine Gefolgschaft in den breiten Massen der Wähler verfügen, in der Lage seien, gegenüber der Übermacht der Tendenz zur Bürokratisierung ein Maximum von demokratischer Mitbestimmung und politischer Freiheit auch für den einzelnen zu gewährleisten“.[54]

Mommsen kritisiert, daß Weber der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit und mehr noch den Idealen des europäischen Liberalismus tief verhaftet sei, wenn er keine anderen Mittel gegen die Tendenz der Rationalisierung zu finden vermöge, als sich an die individuellen Qualitäten großer Persönlichkeiten zu wenden.[55] Mit anderen Worten ist Mommsen davon überzeugt, daß Weber letztlich eine irrationale Lösung gegen die Rationalisierung der modernen Gesellschaft anstrebe.

Diese Folgerung von Mommsen stiftet Verwirrung, weil Mommsen andernorts andeutet, daß Weber der Meinung war, „die Rationalität als das Prinzip der modernen Lebensordnungen könne nicht einfach aufgehoben oder negiert werden, vielmehr müsse der einzelne seinen Lebensweg gerade unter diesen neuen Bedingungen gehen und die Konflikte, die sich daraus ergeben, im Innern seiner eigenen Persönlichkeit austragen“. Außerdem sei es „nicht möglich, auf diese Weise den Sachzwängen der Wirklichkeit und dem Rationalisierungsdruck,[56] dem jeder einzelne in der modernen Welt ausgesetzt ist, zu entfliehen. Vielmehr sei die gegenwärtige Situation durch die Tatsache bestimmt, daß der Kampf zwischen den unterschiedlichen Werthaltungen in Gestalt der Rivalität von anonymen, institutionalisierten Mächten ausgetragen werde.“[57] Da Weber die Rationalität nicht ablehnt, wie es Mommsen selbst darstellt, scheint es uns nicht plausibel, daß Weber nach irrationalen Lösungen sucht, um die antihumane Entwicklung der okzidentalen Kultur zu überwinden.

Natürlich müssen wir nicht unhinterfragt davon ausgehen, daß alle Auffassungen Webers in logischem Zusammenhang zueinander stehen können, nicht zuletzt, weil

[51] Ebd., S. 44-71.
[52] Ebd., S. 55.
[53] Ebd., S. 62.
[54] Ebd., S. 39.
[55] Ebd., S. 41.
[56] „Auf diese Weise“ meint das Jagen nach dem Erlebnis.
[57] Mommsen, 1993, S. 54 und S. 55.

sein Projekt eigentlich nicht vollendet ist und er seine Forschungsmotive oftmals im dunkeln ließ. Nun bleibt die Frage, ob Weber, wie Mommsen meint, ein bedeutender Verfechter des Liberalismus war und er zugleich an eine irrationale Lösung glaubte. Wenn diese Frage bejaht werden kann, dann scheint die Position Webers widersprüchlicher zu sein.
Nach Hennis ist Weber grundsätzlich nicht als Liberaler zu beschreiben. Die Kriterien für Liberalismus bestehen, so Hennis, aus drei „Kerngedanken“:[58]

1) Der Bereitschaft zum Abschaffen, Entgrenzen, Freisetzen, verbunden mit einer Hoffnung.
2) Glauben an die Zeit.
3) Einem gewissen Universalismus der Werte und dem Auftrag zur Verwirklichung dieser universalgültigen Werte.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist Webers Einstellung sehr fraglich. Nach Ansicht von Hennis hatte Weber weder Interesse daran, die freie Wirtschaft, die der wohl bedeutsamste Gegenstand liberaler Überzeugungen ist, zu untersuchen, noch hatte er die Möglichkeit, um die Freiheit der Wissenschaft, auf der er bestand, zu kämpfen. Sein Interesse und Engagement für andere bürgerliche Freiheiten, wie die Freiheit von staatlicher und kirchlicher Zensur, blieb begrenzt.[59]
Zu der Überzeugung, daß die fortschreitende Entzauberung zu einer Verbesserung der *conditio humana* führen könne, ist Weber nicht gekommen. Wie die Passage am Anfang dieses Kapitels zeigt, sieht Weber nicht einmal einen Ausweg aus dem von der okzidentalen Rationalität aufgebauten „stahlharten Gehäuse“.
Zu dem zweiten „Kerngedanken“ des Liberalismus deutet Hennis an, der „Glaube an die Zeit“ meine, daß die positive Dynamik freigesetzter Kräfte, die er dem ersten „Kerngedanken“ zuschreibt, im Laufe der Zeit die Entwicklung zu höheren Stufen menschlichen Lebens vorantreiben könne.[60] Damit verbinden sich drei Konzepte:

Das erste ist eine Theorie der Entwicklungsstufen, die normalerweise mit der im 19. Jahrhundert entwickelten Evolutionstheorie verbunden ist. Daß sich diese Idee im Kontext der Arbeiten Webers nicht entdecken läßt, scheint in der heutigen Weber-Forschung Konsens zu sein. Die Geschichte erschien Weber vielmehr als „Verkettung von Umständen“. Eine Gesetzmäßigkeit und teleologische Bestimmtheit der

[58] Hennis, 1987, S. 199.
[59] Ebd., S. 199-201.
[60] Ebd., S. 202f.

Entwicklung wurde von Weber abgelehnt.[61]

Das zweite Konzept ist die Vorstellung von „Fortschritt“. Hierzu stellt sich auch die Frage: Gibt es eine objektive Bedeutung für „Fortschritt“, wie soll man ihn definieren? Webers Antwort ist: ob man die fortschreitende Differenzierung als „Fortschritt“ bezeichnen soll, ist eine Frage der terminologischen Zweckmäßigkeit, ob man sie als Fortschritt bewerten soll, könne eine empirische Disziplin nicht entscheiden. Dadurch ist der Begriff „Fortschritt“ für Weber nur unter folgenden Bedingungen sinnvoll: bei eindeutig gegebenem Zweck und bei eindeutig feststellbaren Begriffen von „technischer“ Richtigkeit. Mit anderen Worten sei „Fortschritt“ nur im Sinne zunehmender Rationalisierung möglich.[62]

Daß Webers Einstellung zum Fortschritt skeptisch ist, daß man Fortschritt nicht objektiv definieren kann und weiterhin wohl überhaupt kein Fortschritt in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit zu erkennen ist,[63] erschließt Hennis folgendermaßen: „Ohne ein gewisses Maß an Optimismus, an Zutrauen in den Gang der Dinge, gibt es keinen Liberalismus … Ein tragischer Liberalismus oder ein pessimistischer Liberalismus sind, zu Ende gedacht, hölzerne Eisen oder intellektuelle Unklarheiten. Akzeptiert man das, so war Weber kein Liberaler.“[64]

Das dritte Konzept ist die Vorstellung von „Glück“, das von Nietzsche als materielles Interesse und Produktivität definiert wird. Da die Vorstellung von „Glück“ eng mit der von Fortschritt verbunden ist, hat sich Weber auch davon distanziert.[65]

Außerdem ist Weber nie auf den Gedanken gekommen, daß die Freisetzung der individuellen Kräfte durch „freie Konkurrenz“ zu einem „harmonischen“, „gleichgewichtigen“ gesellschaftlichen Zustand führen könne. Im Gegenteil teilte Weber die Auffassung von Marx, der nicht an den liberalen „friedlichen Wettbewerb“ glaubte, daß die für das Verständnis jedes sozialen Bereiches zentrale Kategorie der Begriff „Kampf“ sei. Die Vorstellung von freiem, friedlichem Wettbewerb, der zum Glück der Gesellschaft führen könnte, scheint Weber sehr fragwürdig.[66]

Auf den dritten Kerngedanken müssen wir hier vielleicht nicht mehr eingehen, weil die universal gültigen Werte, die die Liberalen verwirklichen wollen, in Webers Arbeiten nicht zu finden sind. Er vertraute den liberalen Vorstellungen von Fortschritt, Glück, friedlichem Wettbewerb nicht, sondern zweifelte an ihnen. Aber

[61] Ebd., S. 203ff.
[62] Ebd., S. 206f.
[63] Hennis führt eine Passage von Weber an Sombart aus: „Ihr trotz aller Vorbehalte rein technologisches Ideal ist ja doch kein Ideal, wenn Sie diesen Begriff nicht in so weitem Sinn fassen, in dem man auch einen gut konstruierten Lokus einen idealen Lokus nennt … Sie sind jetzt ziemlich beim alten liberalen Ideal des größten Wohlbefindens der möglichst großen Zahl angelangt und befinden sich in der optischen Täuschung, damit die Heteronomie des Ideals abgestreift zu haben. Das kann unmöglich Ihr letztes Wort sein.“ S. Hennis, a.a.O., S. 208.
[64] Ebd., S. 207-208.
[65] Ebd., S. 208-209.
[66] Ebd., S. 210.

existierten für ihn alternative Werte, die er befürwortete oder für deren Verwirklichung er kämpfte? Dazu wird es keine eindeutige Antwort geben können. Die Einstellung Webers zur Entwicklung des okzidentalen Rationalismus ist, wie erwähnt, sehr skeptisch und sehr tragisch-pessimistisch gefärbt. Wenn hier von Liberalismus die Rede ist, dann ist der Webersche Liberalismus, so Hennis, „ein Liberalismus von sehr eigener Art", den man wohl als „voluntaristischen Liberalismus" etikettieren kann.[67]

Aufgrund der oben dargestellten Auseinandersetzung zeigt sich, daß die ideologische Position Webers weiterhin umstritten ist. Aber da, wie Mommsen erklärt, die große Mehrzahl von Webers Schriften im literarischen Sinne unvollendet bleibt,[68] ist eine klare Einordnung von Max Webers Position wahrscheinlich unmöglich. Es bedeutet aber keinen Schaden, vielmehr einen Glücksfall, daß aus der Unklarheit und Mehrdeutigkeit im Kontext des Gesamtwerkes von Weber verschiedene Linien der wissenschaftlichen Auffassung von verschiedenen Interpreten herausgebildet werden konnten, wie das folgende Kapitel zeigen wird. Jetzt ist die Frage von Interesse, ob Weber seine soziologische Aufgabe, zugleich auch Aufgabe seines politischen Denkens — wie Mommsen interpretiert — unter dem Prozeß der Rationalisierung und der Bürokratisierung in den unterschiedlichen Lebensbereichen Chancen für eine persönliche, letzten Werten verpflichtete Lebensführung zu finden, erfüllt hat. Dann könnte von einer normativen Soziologie die Rede sein.

2.2.2 **Webers Wertlehre der zwei Handlungsethiken**

Aus Schluchters Sicht hat Weber eine „Werttheorie" aufgestellt, die „die kulturtheoretischen und kulturhistorischen Analysen einerseits mit seiner Lebensanschauung andererseits" verknüpfe.[69] Diese These scheint überzeugend, denn wenn Weber nicht nur die modernen Sozialstrukturen mit ihren kulturhistorischen Hintergründen untersuchen, sondern auch die Menschheit aus ihrem „stahlharten Gehäuse" befreien will, dann ist es also auch seine Absicht, ein „therapeutisches Instrument" zu entwickeln.[70] Andererseits scheint die „Werttheorie" von Weber sehr fragwürdig, da „Weber sich über den Wertbegriff selber oder über ein wohlgeordnetes Begriffsschema der Werte … nicht einmal indirekt äußert."[71] Beispiele hierfür sind die beiden Schlüsselbegriffe, Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, auf denen

[67] Hennis verwendet den Terminus, weil er ein zentraler Begriff in Webers politischer Ausdrucksweise im Gegensatz zur patriarchalisch-bevormundenden Staatssoziologie ist. Vgl. ebd., S. 222.
[68] S. Mommsen, 1974, S. 22.
[69] Endreß, 1998, S. 35. Die Werttheorie von Weber, vgl. Schluchter, 1991, S.165-338.
[70] Endreß, a.a.O., S. 36.
[71] Ebd., Anmerkung 1.

Schluchter die Werttheorie von Weber rekonstruiert, „deren Verhältnis bei Weber selbst nirgends definiert, sondern überall nur ausgeführt werde“.[72] Deswegen zieht Endreß auch die Frage nicht in Betracht, ob die Werttheorie oder die Wertlehre von Weber in seiner Soziologie eine bedeutende Rolle spiele.[73]

Angesichts des Verdachts einer Überinterpretation durch Schluchter wird dessen Veröffentlichung von 1988,[74] in der die „Werttheorie“ oder „Wertlehre“ Max Webers systematisiert wird, in der folgenden Diskussion nicht angeführt. Die einzigen Schriften Webers, in denen er sich einer normativen Soziologie annähert, sind die zwei Reden *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf*, zu denen Schluchter meint, daß Weber in einer entzauberten Welt, in der das religiöse Deutungsmonopol zerstört ist, Alternativen zu finden versucht. Schluchters Fragestellung lautet, ob Wissenschaft und Politik an die Stelle der Religion treten können.[75]

In den zwei Reden spricht Weber Wissenschaft und Politik unterschiedliche Aufgaben zu, da sie sich an unterschiedliche Prinzipien halten. Die Maxime der Wissenschaft ist Wertfreiheit bzw. Werturteilsfreiheit. Das bedeutet, daß die sogenannte „Erfahrungswissenschaft“, die auf empirischen Erfahrungen als „reinem Wissen“ gründet, auf Sinngebung verzichten muß.[76] Auf der anderen Seite bedeutet Wissenschaft als „Beruf“ für Weber keine wertfreie Tätigkeit, sie muß vielmehr von bestimmten Werten getragen werden, um dem Leben Sinn zu verleihen. Zuvor war die Erlösungsreligion die Instanz, die Sinn gespendet hat. Es stellt sich weiter die Frage, ob sich die Wissenschaft auf Religion gründen und dadurch Sinn vermitteln könne? Weber verneint dies aus folgendem Grund: die Wissenschaft, die auf Erlösungsreligion gegründet würde, „müßte zur Theologie werden, die sich darauf zu beschränken hätte, eine intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes zu sein“.[77] Dies widerspräche dem Wesen der Wissenschaft. Die Erfahrungswissenschaft kann erfolgreich sein, indem sie zwei Bedingungen erfüllt: erstens, unter den Bedingungen einer antagonistischen Wertewelt, in der es keine vorherrschenden Werte gibt, erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis zu ermöglichen und zweitens, erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis zu wollen. Aus diesem Grund soll die Erfahrungswissenschaft, so Weber nach Schluchter, „gegen den unlösbaren Kampf der Wertordnung abgeschirmt werden, weil eine in diesem Sinne selbständige Wissenschaft erst einen Wert besitzt. Damit ist aber behauptet, eine freie

[72] Ebd., S. 36.
[73] Ebd., Anmerkung 1.
[74] Schluchter: *Religion und Lebensführung*, im Literaturverzeichnis dieser Arbeit als Schluchter 1991 aufgenommen.
[75] S. Schluchter: *Wertfreiheit und Verantwortungsethik. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber*, in ders.: *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt a. M. 1980, S. 41-74. In diesem früheren Aufsatz wird die „Wertlehre“ von Weber in einer schlichteren Form erörtert.
[76] Schluchter, a.a.O., S. 50.
[77] Ebd., S. 50f.

Erfahrungswissenschaft sei ein Wert, den es zu bewahren gelte, sie sei 'wertvoll'."[78] So kann, nach Weber, Wissenschaft eine Berufung sein, auch wenn die mit ihr Befaßten in ihrer Arbeit nicht die letzten Werte des Lebens untersuchen.[79]
Da Wissenschaft das Sinnproblem nicht lösen kann, wendet Weber sich an den Bereich der Politik.
Weber akzeptiert die Vorstellung des Berufspolitikers, jedoch sollen Politiker drei entscheidende Qualitäten besitzen: Leidenschaft, Verantwortungsgefühl und Augenmaß. Die Leidenschaft wird von Weber so erklärt: „leidenschaftliche Hingabe an eine *Sache*, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist".[80] Das bedeutet, daß Politik im Gegensatz zur wertfreien Wissenschaft ein auf Werte bezogenes Phänomen ist. Demzufolge ist denn auch von einer Ethik für politische Moral die Rede.[81] Hier stellt Weber zwei ethische, voneinander grundverschiedene, unaustragbar gegensätzliche Handlungsmaximen auf: die gesinnungsethisch und verantwortungsethisch orientierte. Da sich die Gesinnungsethik nur um das den eigenen Werten entsprechende Mittel zum Zweck, nicht jedoch um die weiteren Folgen ihres Handelns bekümmert, findet Weber sie für das politische Handeln gefährlich.[82]
Hierfür läßt sich noch eine andere Begründung in dem Text entdecken: „der Gesinnungsethiker erträgt die ethische Irrationalität der Welt nicht. Er ist kosmisch-ethischer *Rationalist*", deshalb werden gesinnungsethisch orientierte Politiker die Problematik oft vereinfachen und demzufolge unangemessene Entscheidungen treffen.[83]
Da die gesinnungsethisch orientierten Politiker, aus Webers Sicht, auf diese Weise blind Politik betreiben, wendet er sich an die andere Handlungsmaxime: die Verantwortungsethik. Im Gegensatz zur Gesinnungsethik ist die Verantwortungsethik an den Konsequenzen orientiert. Die verantwortungsethisch handelnden Politiker sind Persönlichkeiten, die die Folgen ihres Handelns vorher bewußt berechnen und geeignete Mittel wählen, um die erwünschten Zwecke zu erreichen. Weber beschreibt die Situation, in der sich die verantwortungsethisch orientierten Politiker befinden:

„Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst unter ihrem Druck werden kann, bewußt zu sein. Er läßt sich … mit den diabolischen

[78] S. Ebd, S. 51. und Weber, 1988b, S. 609. Doch Schluchter hat eingeräumt, die von ihm entworfene Argumentation scheine „eine Überinterpretation" zu sein.
[79] Vgl. Weber, a.a.O., S. 598-600.
[80] Weber, 1980, S. 545f.
[81] Ebd., S. 548-551.
[82] Der Grund dafür ist, wie Weber erklärt, daß „das schließliche Resultat politischen Handelns oft … in völlig unadäquatem, oft in geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht". Besonders weil das entscheidende Mittel der Politik die Gewaltsamkeit ist, würde ein gesinnungsethisch orientiertes Handeln zu katastrophalen Folgen führen. Ebd., S. 547-553.
[83] Ebd., S. 553f.

Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern … Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius, oder Dämon, der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbarem Konflikt ausbrechen kann.“[84]

Davon ausgehend diskutiert Schluchter das Verhältnis von Wissenschaft und Politik bei Max Weber in einer Untersuchung der methodologisch-ethischen Zusammenhänge. Nach Schluchters Meinung mag Weber ein institutionelles Arrangement beider Felder im Auge gehabt haben.[85] Die Begründung dafür stellt sich folgendermaßen dar:
Erstens verstehe Weber Wertfreiheit und Verantwortungsethik offenbar nicht nur als methodologisches bzw. ethisches Prinzip, sondern als auch Werte, zu denen man sich bewußt bekennen müsse. Zweitens kenne Weber Wertsphären, die gegeneinander abgegrenzt seien und gerade deshalb unterschiedliche Anforderungen an die Individuen stellen können. Wenn man den ersten Gedanken mit dem zweiten verbindet, sind Wissenschaft und Politik als zwei Wertesysteme zu verstehen, denen jeweils ein bestimmter institutioneller Aufbau einerseits, Verhaltenserwartungen andererseits entsprechen. Die beiden Systeme fordern wegen unterschiedlicher Wertorientierungen Autonomie; leider deutet Weber die Organisation dieser Autonomie nicht. Schluchter versucht das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Politik bei Weber in diese Richtung weiterzuanalysieren, aber er schließt damit, daß Webers Modell des Verhältnisses von Wissenschaft und Politik ambivalent und lückenhaft sei.[86]
Schluchters Folgerung erscheint sehr logisch, weil er zur Systematisierung von Webers Wertlehre lediglich jene zwei Reden verwendet, in denen sich keine Beweise dafür zeigen, daß Weber die beiden in einem systematischen Rahmen formulierte.
Was Schluchter außerdem anhand der Rede von *Politik als Beruf* vernachlässigt, ist Webers Einstellung zur Gesinnungsethik, die dieser sehr stark kritisiert, die aber eine wichtige Rolle in der Politik spielt:

„Wahrlich: Politik wird zwar mit dem Kopf, aber ganz gewiß nicht nur mit dem Kopf gemacht. Darin haben die Gesinnungsethiker durchaus recht. Ob man aber als Gesinnungsethiker oder als Verantwortungsethiker handeln soll, und wann das eine und das andere, darüber kann man niemandem Vorschriften machen … Während es

[84] Ebd., S. 557.
[85] Schluchter, a.a.O., S. 61.
[86] Vgl. ebd., S. 61-74.

unermeßlich erschütternd ist, wenn ein reifer Mensch — einerlei ob alt oder jung an Jahren —, der diese Verantwortung für die Folgen real und mit voller Seele empfindet und verantwortungsethisch handelt, an irgendeinem Punkt sagt: 'Ich kann nicht anders, hier stehe ich.' Das ist etwas, was menschlich ist und ergreift. Denn diese Lage muß freilich für jeden von uns, der nicht innerlich tot ist, irgendwann eintreten können. Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den 'Beruf zur Politik' haben kann."[87]

2.3 Kritische Einwände gegen Weber

Nachdem die Fragestellung des Weberschen Projekts — die Entwicklung der Menschheit, nach Hennis, oder die Prognose der Konsequenzen des Rationalisierungsprozesses und die Möglichkeiten, die sich in dem „stahlharten Gehäuse" befindende Menschheit zu retten, nach Mommsen — beleuchtet wurde, ist es sehr wichtig, darauf hinzuweisen, daß es in Webers Projekt einen normativen Ansatz gibt. Schluchter hat sogar von einer Weberschen „Werttheorie" gesprochen. Nun wollen wir die in der obigen Diskussion kristallisierte These folgendermaßen formulieren:
Weber behauptet in seiner Untersuchung des modernen Kapitalismus, daß der Ursprung der modernen okzidentalen Kultur in einem Rationalisierungsprozeß liegt, der nur in der geschichtlichen Entwicklung derselben Kultur gefunden werden kann. Dieser Rationalisierungsprozeß, der auf der Auffassung des Rationalismus beruht, daß die Welt als berechenbar zu behandeln sei und den Menschen zur Verfügung stehe, bedeutet einen Entzauberungsprozeß, der das magische Weltbild und dessen Sinnzusammenhänge als irrational ablehnt. Weitergehend befreit derselbe Rationalismus den Menschen von religiösen Dogmen, indem er das religiöse Erlösungspostulat durch den Willen zur Weltbeherrschung ersetzt. Somit entsteht das Paradox der Rationalisierung: der Mensch ist von religiösen Dogmen befreit, aber er wird von der Rationalität gefesselt, indem er nicht nur die Welt durch die Berechenbarkeit beherrscht, sondern auch umgekehrt von der Berechenbarkeit beherrscht wird.[88] Die Sinnhaftigkeit des Lebens geht verloren, indem das religiöse Postulat für irrational gehalten wird. Angesichts dieses Paradoxons versucht Weber Möglichkeiten zu finden, um das Problem des Sinnverlustes lösen zu können. Das ist der Hintergrund, vor dem sich seine normative Soziologie befindet. Webers Auswege sind: Wertfreiheit, Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, die als

[87] Weber, 1980, S. 558-559.
[88] Diese These entspringt der Analyse der Bürokratisierung.

Handlungsmaximen für unterschiedliche Bereiche des öffentlichen Lebens gefordert werden.
Jetzt soll erörtert werden, inwieweit Webers Vorschlag im Hinblick auf die Theorie erfolgreich war. Dazu sind vier Themen von Interesse: die methodologische Position Webers, seine Rationalitätskritik sowie die Konstruktion seiner normativen Soziologie und schließlich das Fehlen einer Nationalismuskritik bei Weber, denn er als politischer Denker unternahm keine systematische Analyse des Nationalismus, der als Gegenkraft gegen die Rationalisierung und als sinnstiftendes Element der Lebensführung gewertet werden kann. Noch wichtiger ist, daß der moderne Nationalismus eigentlich kein direktes Produkt des Rationalismus ist, obwohl er sich auf einem rationalisierten Unterbau gründet.

2.3.1 **Die methodologische Position Webers**

Im zweiten Teil dieses Kapitels wurde die ideologische Position von Weber schon zur Diskussion gestellt. In derselben Diskussion wird die Aufmerksamkeit auf den ideologischen Standpunkt gerichtet, von welchem aus Weber seine normativen Vorschläge für die aktuellen politischen Fragen macht. Aber diese Frage wird dort nicht gelöst, weil seine ideologische Position umstritten bleibt.
Wir kommen nun zu einer anderen Auseinandersetzung über die Position Webers, die sich stärker mit methodologischen Perspektiven beschäftigt.
In seiner zweibändigen Veröffentlichung *Theorie des kommunikativen Handelns* behauptet Habermas, daß Weber in seiner Untersuchung die von Condorcet illustrierten Grundvoraussetzungen der Geschichtsphilosophie, die sich zu viktorianischen Entwicklungstheorien vereinfachen, kritisiere. Die Hauptangriffspunkte von Webers Kritik sind: evolutionärer Determinismus, ethischer Naturalismus, Universalismus und Rationalismus.[89]
Zur Kritik des evolutionären Determinismus: Die vom Historismus beeinflussten Geisteswissenschaften halten die Entwicklung der Kulturen oder Gesellschaften für evolutionär, gesetzmäßig. Aber Weber lehnt diese mechanistische Entwicklungstheorie ab und analysiert im Gegensatz dazu das Problem der Entstehung und Entwicklung moderner Gesellschaften unter dem „gänzlich unhistorischen“ Aspekt der Rationalisierung.[90] Diese Position von Weber haben wir schon im ersten Teil dieses Kapitels zur Entzauberungsthese angedeutet, wonach es keine lineare, deterministische Entwicklungstendenz in Webers Denken gebe. Hierüber besteht ein unumstrittener Konsens in der Forschung.
Zur Kritik des ethischen Naturalismus führt Habermas die Unterscheidung zwischen

[89] Habermas, 1987, Bd. 1, S. 219f.
[90] Ebd., S. 220f.

Sein und Sollen an, zwischen Tatsachenfeststellung und Werturteilen auf methodologischer Ebene. Mit diesem methodologischen Dualismus kritisiert Weber vom neukantianistischen Standpunkt den Fortschritts- und Evolutionsbegriff, der in den empirischen Wissenschaften eine implizit normative Rolle spielt.[91] Diese Position ist unumstritten: durch die Analyse der Folgen des Rationalisierungsprozesses und die Metapher vom „stahlharten Gehäuse“ zeigt sich der Skeptizismus Webers gegenüber dem modernen Rationalismus auch darin, daß der technische Fortschritt seine moralische Legitimation nicht unter Beweis stellen kann, und infolgedessen schreibt Habermas: „Er (Weber) mißtraut den losgelassenen, von ethischen Wertorientierungen abgelösten Rationalisierungsprozessen, die er in modernen Gesellschaften beobachtet, so sehr, daß in seiner Theorie der Rationalisierung Wissenschaft und Technik den paradigmatischen Stellenwert einbüßen.“[92] So sieht Habermas Webers Rationalismuskritik.

Doch dieser dualistische, neukantianistische Standpunkt gibt Anlaß zur Debatte über den Universalismus bei Weber. Habermas meint, daß Weber die universalistische Auffassung des 19. Jahrhunderts, die eine normative Geltung der europäischen Kultur universell beansprucht, nicht vertritt. Aber er sei auch kein Vertreter des Relativismus, sondern habe eine „vorsichtig universalistische Position eingenommen“. Habermas zufolge entstehen die Rationalisierungsprozesse für Weber nicht nur in Europa, sie sind vielmehr ein allgemeines Phänomen in allen Weltreligionen in Form verschiedener Rationalismen. Aber nur der okzidentale als eine besondere Form des Rationalismus und gleichzeitig als eine allgemeine Form, nämlich als Modernität, weise überhaupt auszeichnende Züge auf.[93] Diese Position wird auch durch die folgende Interpretation von Schluchter beleuchtet:

„Der Rationalismus der Weltbeherrschung ist unser Gesichtspunkt, mit dem wir, gleich einem Scheinwerfer, einen Ausschnitt der Weltgeschichte beleuchten, und er hat für uns einen Richtigkeitsanspruch, sofern uns an Kontinuität gelegen ist. Er gehört zu unserer hermeneutischen Ausgangslage, die nicht nur kontingent entstanden ist, sondern die auch eine besondere bleibt. Die moderne okzidentale Kultur ist aber zugleich von der Art, daß sich alle Kulturmenschen für sie interessieren können. Denn sie hat eine historisch zuvor unbekannte, eine neue Auslegung des Kulturmenschentums gebracht. Dies macht sie nicht nur zu einer Sondererscheinung, dies gibt ihr auch eine Sonderstellung. Und weil dies so ist, stellt sie ein universalhistorisches Problem dar und ist von universeller Bedeutung und Gültigkeit. Auch der Kulturmensch, der diese Alternative für sich nicht wählt, ist gezwungen, in

[91] Ebd., S. 221f.
[92] Ebd., S. 222f.
[93] Ebd., S. 222.

ihr eine mögliche Auslegung des Kulturmenschentums zu erkennen, eine Auslegung, an der er seine eigene Wahl zwar nicht relativieren, wohl aber, sofern er bewußt leben will, relationieren muß.“[94]

Wenn nämlich von Modernität die Rede ist, darf man sie Schluchter zufolge nur im Kontext des okzidentalen Rationalismus untersuchen, auch wenn dies nicht durch normative Argumente gestützt wird. Hier steht die neukantianistische Unterscheidung zwischen Sein und Sollen, zwischen Tatsachenfeststellung und Werturteilen in bezug auf die Frage des Weberschen universalistischen Standpunkts zur Debatte.
Nach Habermas und Schluchter ist die Modernität zweifellos ein universelles Phänomen, und durch diese Tatsache legimitiert sich der okzidentale Rationalismus im normativen Sinne. Die Universalität der Modernität ist eine Tatsache, sozusagen ist sie auf der Seite des Seins, aber ergibt sich daraus selbstverständlich eine universalistische Legitimation auf der Seite des Sollens? Hat Weber dem okzidentalen Rationalismus so eine universelle, normative Bedeutung gegeben? Hier mag man Habermas’ und Schluchters Interpretation rhetorisch finden.
Bemerkenswert ist eine Tendenz in Webers Spätphase, und zwar in den Studien über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, die die unterschiedlichen Formen des Rationalismus darstellen. Die Bedeutung dieser Studien liegt, nach der Erläuterung von Mommsen, darin, daß der okzidentale Prozeß der fortschreitenden Weltbeherrschung demgemäß zunehmend seine zentrale Position im Denken Max Webers verlor und er stattdessen nur als einer von vielen möglichen Formen universalhistorischer Entwicklungsprozesse betrachtet wurde.[95] Wenn Weber die Werte des okzidentalen Rationalismus für universell gültig hielt, warum untersuchte er dann die anderen Formen des Rationalismus, insbesondere die der außereuropäischen Kulturen, anders als Habermas, der sich nur mit dem okzidentalen Rationalismus beschäftigt, ohne vergleichende Kulturforschung zu betreiben?
Offensichtlich verneint Weber den okzidentalen Rationalismus nicht, aber eine Befürwortung ist bei ihm auch nicht zu finden. Eine modifiziertere Auffassung vertritt Nigel Dodd:

„Two somewhat different interpretations of this question are possible.[96] To suggest that these developments might have universal significance is an empirical statement which is, in principle, capable of verification, that is, it poses the question as to whether all cultures will eventually be defined by a rational world view. To suggest

[94] Ebd., S. 253f.
[95] Mommsen, 1993, S. 56-57.
[96] „This question“ bedeutet hier die doppeldeutige Fragestellung Webers am Anfang seines *Vorwortes* zur *Protestantischen Ethik*.

that reason has universal value, on the other hand, is to suggest a rather different claim. It implies that formal rationality has cognitive superiority over, not simply more powerful support than, any other mode of thought. According to this view, reason would be independent of culture, consisting of an objective, neutral and free-standing methodology governing the pursuit of knowledge … The contrast between these interpretations of Weber's question is stark: while the first might imply a relativist account of the significance of reason, the second manifestly would not. Weber's qualification to his own question — he suggests that *we like to think* that our notion of reason has universal significance and value — implies a relativist position. As Benhabib points out,[97] to say that *we like to think* that reason has universal validity seems to be an implicit acknowledgement that *it is only our cultural interest that motivates us to pose this question*. According to Benhabib, at the very least his question expresses the tension between the universalist and perspectivalist positions … (which) runs through the corpus of Weber's writings on modernity and rationalization."[98]

Das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Universalismus und Perspektivismus bei Weber ist unaufhebbar, er besetzt zugleich beide Positionen. Da er seine dualistische Position vom Neukantianismus hat und die Spaltung zwischen Universalismus und Perspektivismus nicht aufgehoben werden kann, bleibt die Wertfrage bei Weber nicht lösbar. Den Grund dafür kann man vermutlich in seiner Rationalitätskritik finden.

2.3.2 **Die Rationalitätskritik Webers**

Die Spaltung zwischen der universalistischen und der relativistischen Position erscheint auch in der Typologie der Rationalität in der allgemeinen Soziologielehre Max Webers.
In den *Soziologischen Grundbegriffen* definiert Weber das Forschungsobjekt seiner „verstehenden Soziologie": das zweckrationale Handeln. Das zweckorientierte Handeln ist für die Beobachter rational verständlich, weil sich der Sinnzusammenhang eines zweckrationalen Handelns durch das logische Verhältnis zwischen dem Zweck und den entsprechenden Mitteln eindeutig ergeben kann. Nämlich: „Jede Deutung eines derart rational orientierten Zweckhandelns besitzt — für das Verständnis der angewendeten Mittel — das Höchstmaß von Evidenz … Hingegen manche Zwecke und Werte, an denen das Handeln eines Menschen erfahrungsgemäß orientiert sein kann, vermögen wir sehr oft nicht voll evident zu verstehen, sondern unter Umständen zwar intellektuell zu erfassen, dabei aber andererseits, je radikaler sie von unseren

[97] Vgl. Benhabib: Situating the Self, Cambridge 1991.
[98] Dodd, 1999, S. 52f.

eigenen letzten Werten abweichen, desto schwieriger uns durch die einfühlende Phantasie nachlebend verständlich zu machen.“[99] Durch die Erörterung von Weber selbst wird es klar, daß eine eindeutige Grenze zwischen zweck- und wertrationalem Handeln in der Soziologie nicht ausmachbar ist.[100] Nur im relativen Sinne hat zweckrationales Handeln die Kausal- und Sinnadäquanz, beide miteinander verbinden können und somit zu verstehenden und dadurch erklärenden Aussagen zu gelangen,[101] und nur in diesem Rahmen funktioniert die erfahrungswissenschaftliche Soziologie: „Die Konstruktion eines streng zweckrationalen Handelns also dient in diesen Fällen der Soziologie, seiner evidenten Verständlichkeit und seiner — an der Rationalität haftenden — Eindeutigkeit wegen, als *Typus* (Idealtypus), um das reale, durch Irrationalitäten aller Art (Affekte, Irrtümer) beeinflußte Handeln als Abweichung von dem bei rein rationalem Verhalten zu gewärtigenden Verlaufe zu verstehen.“[102]

Mit der Klassifikation von zweck- und wertrationalem Handeln soll nun auch von der Charakterisierung der Zweck- und Wertrationalität die Rede sein.

Wie oben dargelegt, unterscheidet Weber das zweckrationale Handeln vom wertrationalen, indem die Elemente des ersteren „mathematisch oder logisch“ verständlich sind sowie eindeutig im Zusammenhang stehen und dem letzteren diese Eigenschaft fehle.[103] Das heißt, daß die Zweckrationalität, der das soziale Handeln folgt, theoretisch universell gültig ist. Sofern die Erfahrungswissenschaften auf der Basis von Zweckrationalität begründet werden, ist mit der Zweckrationalität das Prinzip der „Wertfreiheit“ verknüpft. Hingegen ist die Wertrationalität wegen Wertbezüglichkeit nicht universell gültig, weil sie (oftmals) nicht verständlich ist, und infolgedessen nur eine relative Geltung hat.

Da die Frage der Sinngebung also nur aus einer relativistischen Perspektive betrachtet werden kann, konzentriert sich Weber auf die Konstruktion eines nutzbaren Zweckrationalitätsbegriffs.

Webers Kritik an der Zweckrationalität ist grundsätzlich nicht negativ, obwohl die Rationalisierung sehr unerwünschte Konsequenzen hervorgebracht hat. Was Weber an der Zweckrationalität kritisiert, ist nicht die Rationalität an sich, sondern er postuliert die Notwendigkeit einer klaren Grenze zwischen den beiden Rationalitäten. Seine Argumentation findet man in der Rede *Wissenschaft als Beruf*.

In dieser Rede behauptet Weber, daß es nicht die Aufgabe der (Natur-) Wissenschaften sei, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu behandeln.[104] Sofern die Wissenschaft keine Wertfragen behandle, befinde sie in sich einer neutralen Position, die Weber

[99] Weber, 1984, S. 20-21.
[100] Weber klassifiziert vier idealtypische Konstruktionen des sozialen Handelns: zweckrational, wertrational, affektuell und traditional. Vgl. Weber, a.a.O., S. 44-46.
[101] Vgl. Kaesler, 1998, S. 193-197.
[102] Weber. a.a.O, S. 22.
[103] Ebd., S. 20.
[104] Vgl. Weber, 1988b., S. 599.

„werturteilfrei“ nennt. Die Werturteilsfreiheit bedeutet hier selbst- verständlich eine Ausschließung der Intervention von Wertrationalität, nicht von Zweckrationalität.[105]
Insofern hat Schluchter gewissermaßen recht mit der Auffassung, daß Wissenschaft und Politik bei Weber als zwei Wertesysteme zu verstehen sind. Wichtig in dieser Diskussion ist, daß Weber eindeutig den Spielraum für eine funktionierende Zweckrationalität bestehen lassen will, da nur unter dieser Bedingung die funktionierende Zweckrationalität ihre Gültigkeit universell in Kraft setzen kann. In diesem Sinne versucht Weber die beiden Rationalitäten, die universell gültige Zweckrationalität einerseits und die partikular gültige Wertrationalität andererseits, nicht zu vereinigen, sondern voreinander getrennt zu belassen.
Diese These scheint zuerst sehr fragwürdig, weil, wie Weber in seiner Rede *Politik als Beruf* behauptet, ein Mensch, der die Politik zum Beruf macht, einer sein solle, der beide Handlungsmaximen — die gesinnungsethische und die verantwortungs-ethische — in seinem Handeln gleichermaßen zur Geltung bringen kann. Wie könnte man also die beiden Handlungsmaximen in komplementärer Weise verfolgen? Wo gibt es eine Verbindung zwischen beiden?
Im folgenden soll gezeigt werden, daß die Verantwortungsethik vom zweckrationalen Ansatz gefärbt wird und davon ausgehend, daß die Maxime der Verantwortungsethik auch dem Prinzip der „Werturteilsfreiheit“ folgen soll.[106] Eine Verbindung zwischen den beiden Handlungsmaximen von sehr unterschiedlichen Rationalitäten wird in Webers Denken nirgends konstruiert.

2.3.3 Die Konstruktion einer normativen Soziologie: Gesinnungsethik und Verantwortungsethik

Wie Schluchter erwähnt, wird das Verhältnis der beiden Wertbegriffe — Gesinnungsethik und Verantwortungsethik — „nirgends definiert, sondern überall nur ausgeführt“. Schluchter interpretiert die beiden Begriffe bei Weber doppeldeutig: erstens sei die Verantwortungsethik als eine Ethik der Zweck-Mittel-Beziehungen von der Gesinnungsethik als einer Ethik der Ziele zu unterscheiden. Nach einer anderen Interpretation gelten beide als Verbindungsprinzipien zwischen Ethik und Politik, durch die rein formal Weisen der Verwirklichung von Wertpositionen angegeben werden. Im ersten Falle ergänzen sich Gesinnungs- und Verantwortungsethik insofern, als eine Ethik der Zweck-Mittel-Relationen erst sinnvoll wird, wenn Ziele gewollt werden. Im zweiten Falle schließen beide einander aus, weil im aktuellen Geschehen

[105] Aber Weber verneint nicht, daß die Grundlagen der Wissenschaft von bestimmten Werten aufgebaut werden. Vgl. den zweiten Teil dieses Kapitels.
[106] Das ist auch eine Gegenthese gegen die von Schluchter, daß Wertfreiheit und Verantwortungsethik zwei Werte in zwei voneinander unterschiedenen Bereichen — Wissenschaft und Politik — seien.

immer nur einem der beiden Verbindungsprinzipien gefolgt werden kann. Die zweite scheint Schluchter überzeugender, denn „die Tatsache, daß ein Verantwortungsethiker in einer bestimmten Situation seine Gesinnung demonstriert, läßt sich als eine konsequente Anwendung der verantwortungsethischen Maxime interpretieren.“[107] Die vorliegende Arbeit schließt sich jedoch der ersten Meinung an, weil das, was Weber in seiner Rede gegen die Gesinnungsethiker anführt, nicht die Ziele aus der Gesinnung selbst sind, sondern die Folgen, die dem Handelnden nicht bewußt sind:

„daß das schließliche Resultat politischen Handelns oft … in völlig unadäquatem, oft in geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht. Aber deshalb darf dieser Sinn: der Dienst an einer Sache, doch nicht etwa fehlen, wenn anders das Handeln inneren Halt haben soll. Wie die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache. Er kann nationalen oder menschheitlichen, sozialen und ethischen oder kulturlichen, innerweltlichen oder religiösen Zielen dienen, er kann getragen sein von starkem Glauben an den Fortschritt — gleichviel in welchem Sinn — oder aber diese Art von Glauben kühl ablehnen, kann im Dienst einer Idee zu stehen beanspruchen oder unter prinzipieller Ablehnung dieses Anspruches äußeren Zielen des Alltagslebens dienen wollen —, immer muß irgendein Glaube da sein.“[108]

„Wenn ihm aber mit reiner Gesinnungsethik im Glaubenskampf nachgejagt wird, dann kann es Schaden leiden und diskreditiert werden auf Generationen hinaus, weil die Verantwortung für die Folgen fehlt. Denn dann bleiben dem Handelnden jene diabolischen Mächte, die im Spiel sind, unbewußt …“[109]

Die Zitate zeigen uns erstens: Weber hängt einem Werterelativismus an, er will kein bestimmtes Glaubenssystem für richtig erklären. Zweitens: Glaube ist die innere Triebkraft des politischen Handelns. Und drittens: die Folgen des gesinnungsethischen Handelns können wider die erwünschten Ziele sein, wenn der Handelnde die Mittel zum Zweck nicht ausreichend abwägen und damit die möglichen Konsequenzen nicht vorherberechnen kann (oder will).[110] Wenn dem Politiker die Folgen seines Handelns bewußt wären und er die Verantwortung für sie tragen wollte, wären viele Fehlentscheidungen eigentlich vermeidbar. So ist es dann von Interesse, den Begriff der „Verantwortungsethik“ als alternative Handlungsmaxime zu überprüfen.
Zu diesem Begriff werden zwei Elemente für das Tragen der politischen

[107] S. Schluchter, 1980, S. 57.
[108] Weber, 1980, S. 547f.
[109] Ebd., S. 558.
[110] Vgl. Webers Kritik an den Zimmerwalder Sozialisten. S. ebd., S. 552f.

Verantwortung vorausgesetzt: die Fähigkeit, die Folgen des Handelns bewußt in Kauf zu nehmen und die, Gewalt oder Macht als Mittel einzusetzen. Um die Folgen des Handelns bewußt in Kauf zu nehmen, soll man sie vorher abschätzen können. In bezug auf den Einsatz von Gewalt betont Weber, daß Politik nichts mit der Rettung von Seelen zu tun habe.[111] Dies scheint ein wertfreier Ansatz des politischen Realismus zu sein. Dementsprechend ist ein zweckrationales Handeln erforderlich, dessen Beziehungen zwischen Zweck und Mittel „mathematisch und logisch" verständlich sind. In diesem Sinne tendiert das verantwortungsethische Handeln auch zum Zweckrationalen, nicht zum Wertrationalen.

Wie oben dargelegt, spielt die Zweckrationalität in der Politik bei Weber eine wichtige Rolle, da er die Verantwortungsethik propagiert. Schluchter hat behauptet, daß Wissenschaft und Politik bei Weber zwei getrennte Wertesysteme sind. Aber aus der Perspektive der Handlungsmaxime betrachtet, haben beide Systeme eine Gemeinsamkeit, und zwar den zweckrationalen Ansatz.[112] Der Unterschied ist, daß Weber in bezug auf die Handlungsmaxime im Bereich der Wissenschaft den gesinnungsethischen Ansatz nicht erläutert.

Im Vergleich zur Verantwortungsethik tendiert die Gesinnungsethik zu Werturteilen. Belege hierfür zeigen sich wieder in der Rede *Politik als Beruf*. Der Gesinnungsethiker kann oft kein geeignetes Mittel anwenden, um seinen Zweck zu erreichen, vielmehr kann er sich nur „verantwortlich dafür fühlen, daß die Flamme der reinen Gesinnung nicht erlischt … Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten …"[113]

Die Frage des Gesinnungsethischen oder des Werturteils im Zeitalter der Entzauberung ist bei Weber im „Kampf der Götter" zu beantworten, eine Sache der Entscheidung, die nicht wertfrei berechnet werden kann und die vielmehr der Sphäre des Wertrationalen zugehört.

Es stellt sich die Frage: Inwieweit ist die Webersche normative Soziologie erfolgreich, wenn die beiden ethischen Handlungsmaximen einander ergänzend funktionieren? Die Antwort kann wie folgt formuliert werden:

Da Glaubenssachen Wertentscheidungen sind, die Weber als wertrational und für die Wissenschaft unverständlich klassifiziert, wendet er sich an die Zweckrationalität, die als verständlich charakterisiert wird. Der zweckrationalen Handlungsmaxime, die Weber als Verantwortungsethik bezeichnet, wird die Aufgabe zukommen, den Spielraum für die Wertkonkurrenz oder die Arena für den „Kampf der Götter" aufzubauen, denn die Zweckrationalität ist mit ihrem berechenbaren Charakter

[111] Ebd., S. 557.
[112] Eine andere Gemeinsamkeit ist es, daß die Einschätzung darüber, ob Wissenschaft und Politik wert seien, zum Beruf zu werden, eigentlich ein Werturteil ist, im Sinne des Wertrationalen.
[113] Weber, a.a.O., S. 552f.

universell verständlich; sie ist, aus der Sicht von Weber, die einzige Möglichkeit, Spielregeln in der Welt der Entzauberung zu etablieren.

2.3.4 **Fehlende Nationalismuskritik?**

Wie oben gezeigt wurde, spielt die Zweckrationalität in Webers Projekt eine so bedeutende Rolle, weil sie keine Fragen nach Wertentscheidungen beantwortet. Infolgedessen fehlt bei Weber eine Wertekritik, die für eine politische Theorie notwendig ist, obwohl er durchaus eine klar definierte politische Position einnahm. Eine andere Konsequenz der ungleich gewichteten Analyse von der Entwicklung der Zweckrationalität und der Wertrationalität ist es, daß Weber die aktuelle Entwicklung der okzidentalen politischen Geschichte einseitig betrachtete, wenigstens in seiner Staatssoziologie.

Die von Winckelmann herausgegebene Staatssoziologie von Weber zeigt uns, daß Weber den modernen Nationalstaat nur von der rationalen Seite, und zwar der der staatlichen Verwaltung, analysiert, ohne den Begriff der Nation im Sinne des Nationalismus zu berücksichtigen. Winckelmann schließt: „die Entwicklung des modernen rationalen Staates ist ihm (Weber) identisch mit der Entstehungsgeschichte des modernen Fachbeamtentums, d.h. mit der Ausbildung der rationalen Bürokratie.“[114]

Diese Auffassung Webers ist in gewisser Weise berechtigt, aber man fragt sich, ob die rationale Bürokratie als Staatsanstalt die wichtigste Eigenschaft des modernen Nationalstaates sei. Gegen diese These könnte nicht nur der Historiker Hobsbawm Einwände erheben,[115] sondern dies könnten auch die meisten Politikwissenschaftler. Die Ideologie, vor allem der Nationalismus, spielt bestimmt eine dominierende Rolle in der modernen Politik. Wenn wir die politische Position von Weber überprüfen, wird diese sogar von manchen als „kulturell geprägt nationalistisch“ bezeichnet.[116] Aber aus unbekannten Gründen hat Weber keine wissenschaftlichen Schriften über den Nationalismus ausgearbeitet. Dieses Fehlen einer Nationalismuskritik ist jedoch ein Einwand gegen die Rationalisierungsthese von Weber selbst. Die Ergebnisse der Nationalismusforschung können uns nämlich zeigen, inwieweit sich die moderne Politik auf der irrationalen Seite der Menschheitsentwicklung ansiedelt.

Nach der These von Gellner ist in einer industriellen Gesellschaft, einer rationalen Gesellschaft im Sinne von Weber, die sich auf einer hochentwickelten Technologie und der Erwartung anhaltenden Wachstums gründet, wegen der Arbeitsteilung und der

[114] S. Weber, 1966, S. 13, Einführung von Winckelmann.
[115] Er behauptet, daß die beiden letzten Jahrhunderte der Geschichte der Menschheit nicht verstanden werden können, wenn man sie ohne eine gewisse Kenntnis des Begriffs „Nation“ studieren wolle. S. Hobsbawm, 1992, S. 11.
[116] Vgl. Mommsen, 1993, S. 50.

beruflichen Mobilität der Individuen eine homogene, universelle „Hoch- kultur“ notwendig, deren Angehörige miteinander uneingeschränkt kommunizieren können müssen, weil in dieser Gesellschaft die einzelnen Individuen gegeneinander austauschbar sein müssen. Demgemäß wird eine allgemeine Grundausbildung für alle Angehörigen der Gesellschaft durchgesetzt, die zugunsten einer expliziten und angemessen präzisen Kommunikation zwischen allen Individuen der Gesellschaft, d.h. in Sprache und Schrift, standardisiert werden muß. Noch wichtiger ist, daß nur der Staat die Kompetenz zur Durchsetzung der allgemeinen Grundausbildung hat. Mit anderen Worten ist der Staat der einzige Agent und der einzige legitime Akteur, um das Erziehungssystem zu monopolisieren. Dies sind die sozialen Bedingungen für die Entstehung einer „nationalen“, zugleich homogenen Kultur.[117]

Insofern wird die Entstehung des modernen Nationalstaates noch im Rahmen der Rationalisierung beschrieben: das auf der rationalen Wissenschaft gegründete technikunterstützte Ideal des anhaltenden Wachstums, die standardisierte, allgemeine Grundausbildung und die homogene, universelle „Hochkultur“, all diese Dinge sind durch die Rationalisierungs- und Bürokratisierungsthesen von Weber verständlich geworden. Aber allein rationale Bedingungen können den Nationalismus oder den Begriff von Nation nicht ausprägen. In der Tat kennzeichnet Gellner den bedeutendsten Rationalisten Immanuel Kant, der den Menschen mit dem Rationalen und Universalen identifiziert, als „den letzten, dessen Sichtweise man zuschreiben könnte, sie habe zum Nationalismus beigetragen“.[118] In einer späteren Veröffentlichung deutet Gellner die Bedingungen zur Ausprägung des Nationalismus weiter an, und zwar im Sinne von „Wurzeln kontra Vernunft“, deren Triebkraft die Identität mit einer irgendwie gearteten eigenen „Nationalkultur“ ist, mit der sich die Angehörigen einer Kultur von den anderen, die ihre eigene Kultur teilen, unterscheiden können.[119]

Die homogene, universelle Nationalkultur ist grundsätzlich ein Mythos, denn „der Drang nach Homogenität, nach Gleichschaltung hat keine Universalkultur, sondern eine bestimmte Anzahl nach innen vereinheitlicher, aber nach außen differenzierter nationaler Kulturen hervorgebracht“.[120] Die Kultur von Eigenart beansprucht keinen Universalismus, sondern die Einmaligkeit, die Vielfalt und die Unterschiede zwischen einzelnen Gemeinschaften. Die durch das standardisierte Erziehungssystem herausgebildeten rationalen „Hochkulturen“ definieren und „schaffen“ Nationen, aber irrational ist deren Identität, wonach „sich die Mitgliedschaft in exklusiven Clubs einfach nicht auf der Grundlage von Rationalität definieren läßt, nur durch Gefühl.

[117] Vgl. Gellner, 1995, S. 34-57.
[118] Ebd., S. 192f.
[119] S. Gellner, 1999, S. 112-119.
[120] Ebd., S. 116.

Und Nationen sind, anders als die zwischenmenschliche Brüderlichkeit der Aufklärung, solche exklusiven Clubs. Sie gründen auf Gefühlen, teils weil ihr Anspruch auf Getrenntheit sich nur so erfüllen läßt, aber auch, weil sie dadurch mit der Vitalität und Farbigkeit des Lebens in Berührung kommen …“[121] Das ist ein untrennbarer Bestandteil des modernen Nationalismus, der eigentlich irrational ist, aber ohne den die Analyse des Nationalismus nicht vollständig wäre.

Der Mangel an Ideologiekritik in bezug auf die Frage der Normativität macht eine normative politische Theorie noch schwieriger, weil, wie Weber geäußert hat: um Politik zu betreiben, „muß immer irgendein Glaube da sein“. Der Glaube ist in Webers Soziologie eine Sache des Wertes, die wissenschaftlich nicht verständlich ist. Und als Weber Wertefragen aus seiner Untersuchung ausschloß, blieb seine politische Theorie stets „wissenschaftlich“, sie versuchte nämlich, das Sein zu analysieren, nicht das Sollen zu untersuchen. Hier erscheint uns wieder die dualistische Position in seiner Methode, dergemäß Weber so stark auf der Trennung von Sein und Sollen besteht, aber schließlich nur die Seite des Seins betrachtet.

Ein anderer Kritikpunkt ist folgender: Da Weber seine Analyse stets auf die rationale Entwicklung der Geschichte konzentriert, vernachlässigt er auf der anderen Seite die irrationale Entwicklung, die als Gegenthese gegen die behauptete Rationalisierung gesehen werden kann. Das bleibt letztlich unverständlich, denn Weber beschrieb schon das Phänomen der Konkurrenz der Werte als Kampf der Götter, und er sah die Reaktion gegen die Rationalität voraus, doch die Funktion der Ideologien, die als Alternativen zur Religion auftauchten, überprüfte er nicht. Und als er sentimental behauptete, daß die letzten und sublimsten Werte mit der Entzauberung der Welt aus der Öffentlichkeit verschwänden,[122] übersah er, daß der Mensch stets über das Potential verfügt, neue Werte schöpfen zu können.

2.4 Zusammenfassung

Am Anfang dieses Kapitels wird die Intention von Webers Projekt umrissen. Trotz der Vielfältigkeit der Interpretationen zu seinem Werk ist es unumstritten, daß die Rationalisierung ein Grundthema ist. Darüber hinaus versieht Hennis seine Weber-Interpretation mit dem Ansatz, daß Webers eigentliche Fragestellung die Entwicklung der Menschheit sei. Aber ohne Kenntnis der Geschichte des Rationalisierungsprozesses bei Weber versteht man seine pessimistische Geschichtsauffassung nicht, die am Schluß der *Protestantischen Ethik* dargestellt wird. Daher wird die von Schluchter rekonstruierte Rationalisierungsthese Max

[121] Ebd., S. 114-116.
[122] Weber, 1988b, S. 612.

Webers eingeführt. Durch diese Rekonstruktion wird klar, daß die Rationalität, die die Menschen von den religiösen Dogmen befreit, die Menschheit wieder in ein neues „Gehäuse der Hörigkeit“ hineintreibt. Außerdem wird durch die Rekonstruktion auch der methodische Ansatz von Weber gezeigt, um die weitere Diskussion zu ermöglichen.

Angesichts dieser Krise der Menschheit versucht Weber ein Gegenmittel zu finden, was für eine normative Theorie von Interesse wäre. Aber wenn von diesem Thema die Rede ist, wird die ideologische Position Webers zur Diskussion gestellt werden, weil bereits im vorhinein angenommen wird, daß eine normative Theorie von der entsprechenden ideologischen Position bestimmt wird. Die Auseinandersetzung in der Forschung über die ideologische Position Webers bleibt ohne Konsens: die verschiedenen Interpretationen sind widersprüchlich und scheinen unvereinbar. Daher werden in dieser Arbeit weitere Fragen aufgeworfen. Gegenstand sind: die methodologische Position Webers, seine Rationalitätskritik, seine normative Soziologie von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik und letztlich die Kritik an Weber, die seine fehlende Auseinandersetzung mit dem Nationalismus betrifft.

Zur ersten Frage zeigt sich, daß der neukantianistische Dualismus ein bedeutendes methodologisches Problem bei Max Weber darstellt: Er besteht auf der strikten Trennung von Sein und Sollen. Weiter wird die universelle Bedeutung und Gültigkeit des okzidentalen Rationalisierungsprozesses in Frage gestellt. Die universelle Modernität, deren Ursprung im okzidentalen Rationalismus gefunden werden kann, ist das Sein der Rationalisierung einerseits, aber Legitimität, d.h. normative Bedeutung und Gültigkeit auf der Seite des Sollens, werden ihr von Weber nicht zugesprochen, vielmehr zweifelt er an ihr.[123] Wegen der bestehenden Unvereinbarkeit von Sein und Sollen in seiner Rationalisierungsanalyse ist demzufolge für Weber die Wertfrage nicht lösbar, denn er kann — oder will — beide Seiten nicht miteinander verbinden. Wir finden in seiner Klassifikation und Kritik der Rationalität Hinweise darauf, weswegen Weber die Widersprüchlichkeit seiner Position nicht überwinden kann.

Mit der Klassifikation der Rationalitäten hat Weber tatsächlich die Wertfrage in seiner „verstehenden Soziologie“ beseitigt, indem er die Frage der Wertrationalität und des wertrationalen Handelns in Klammern setzt, weil beide, nach seiner Definition, wissenschaftlich nicht verständlich sind. Das heißt, daß Weber sich in seiner Soziologie auf die Zweckrationalität und das zweckrationale Handeln konzentriert. Hier kann man wieder eine dualistische Position im Sinne der neukantianistischen Tradition und im Sinne von Universalismus und Relativismus in Webers Denken finden. Das zweckrationale Handeln steht für das Sein und ist (universell) verständlich, während das wertrationale Handeln den Platz des Sollens einnimmt und

[123] Obwohl Habermas und Schluchter rhetorisch argumentieren, daß Weber sich in dieser Frage festgelegt habe, kann man eine eindeutige Zustimmung dazu in Webers Schriften nicht finden.

(oft) nicht (universell) verständlich ist.

Webers Kritik an der Zweckrationalität ist nicht negativ, sondern ambivalent, denn die Zweckrationalität ist, obwohl die Rationalisierung sehr unerwünschte Konsequenzen hervorgebracht hat, eigentlich eine Triebkraft der Emanzipation, wie sich im Entzauberungsprozeß gezeigt hat. Weber strebt deswegen nach einem größeren Spielraum für die Auswirkungen der Zweckrationalität, in dem der Kampf der Götter — die Konkurrenz zwischen verschiedenen Werten — geführt werden kann. Belege für diese These finden sich in den zwei Reden *Wissenschaft als Beruf* und *Politik als Beruf*.[124]

In *Wissenschaft als Beruf* legt Weber dar, daß man den Beruf des Wissenschaftlers dann ergreifen dürfe, wenn man der Auffassung zustimmt, daß Wissenschaft keine Werturteile abgeben darf, weil ihre methodischen Annahmen werturteilsfrei sein sollen. Die Überlegung, die Wissenschaft zum Beruf zu machen, ist selbstverständlich eine Wertentscheidung, aber in der Durchführung der wissenschaftlichen Forschung funktioniert nur die Zweckrationalität. In *Politik als Beruf* betont Weber das Gewicht der Verantwortungsethik bei politischen Entscheidungen. Die Verantwortungsethik ist, wie eine Begriffsüberprüfung in dieser Arbeit ergab, grundsätzlich zweckrational, weil sie die Nebenfolgen vorausberechnet, um die ethisch bessere Entscheidung treffen zu können,[125] nicht nur, um ein allgemeines ethisches Ziel zu verfolgen.

Weber will also den Begriff einer universellen Zweckrationalität konstruieren, um den Spielraum für die Konkurrenz der verschiedenen Werte zu erweitern. Aber da er so unbedingt auf seiner dualistischen Position sowie auf der Seite des Seins als der Methode seiner Soziologie besteht, ergibt sich aus seinem Projekt nur eine Zeitdiagnose der Moderne, fehlt das effektive „Rezept“, denn er gibt die Wertkritik auf — anders als Marx, der betont, daß die Unterscheidung zwischen richtigem und falschem Bewußtsein stets präsent bleiben müsse. Aus diesem Blickwinkel ist die normative Soziologie von Weber nur ein Luftschloß.

Andererseits hat sein Verzicht auf eine Werttheorie zur Folge,[126] daß er die neuen Formen der Lebensführung, z.B. den Nationalismus und seine Auswirkungen, nicht richtig einschätzt und beurteilt, obwohl er sich in der damaligen deutschen Politik verhältnismäßig stark engagiert hat. Er ist ein Politiker der Praxis, aber als Wissenschaftler hat er seine Theorie nicht systematisiert.

Das Ziel seines Projektes wird von Weber selbst nie deutlich erklärt, und durch seinen

[124] Die Voraussetzung für diese These ist, daß Weber tatsächlich eine normative Theorie ausbilden will. Aber Beweise hierfür finden sich in Webers Werk nicht. So bleibt an dieser These der Verdacht der Überinterpretation haften.

[125] Dieser Begriff „Verantwortungsethik“ wird von Beck übernommen und mit dem Begriff des Risikos einer Revision unterzogen.

[126] Das ist scheinbar eine Gegenthese gegen Schluchters, aber nicht direkt, weil beide von verschiedenen Seiten betrachtet werden. Hier bedeutet es, daß Weber auf die weitere Entwicklung einer Werttheorie über Wertrationalität verzichtet.

frühen Tod ergibt sich auch keine Antwort aus seinem Werk heraus: wie auch Mommsen kommentiert, daß die große Mehrzahl der Schriften Webers im literarischen Sinne unvollendet geblieben ist. So bestehen die sehr widersprüchlichen Interpretationen zu seinem Werk und Projekt unverbunden nebeneinander. Aber andererseits stellte das unvollendete Projekt einen fruchtbaren Boden für die deutsche Soziologie dar, auf dem viele andere Theorien gedeihen konnten. Nach Schluchters Ansicht ist das Potential von Webers Programms noch nicht voll genutzt worden.[127] Aus seinem Erbe haben sich andere soziologische Theorien entwickelt, die unscharfe Konturen von Webers Denken aufweisen.

[127] Vgl. Nassehi, 1998, S. 193 und Schluchter, 1991, Bd. 1, S. 110.

Kapitel 3 Der Untergang des Subjekts: Die *Dialektik der Aufklärung*

3.1 **Der Kampf um Webers Erbe**

Wie im letzten Kapitel dargestellt, scheint das Forschungsinteresse Webers sehr vieldeutig interpretierbar zu sein. Diese Deutungsvielfalt wurde durch die Situation, die Kaesler in seiner Untersuchung zeigt, noch begünstigt: daß nämlich kaum jemand als Nachfolger Webers hätte identifiziert werden können, hätte man Weber in seiner Zeit so wie heute als „Klassiker" der Soziologie gesehen. Der biographischen Untersuchung von Kaesler zufolge erlangte der Kreis derjenigen Weber-Schüler, die bei ihm promovierten, „keine nennenswerte wissenschaftliche Bedeutung" und „keiner seiner Schüler habilitierte unter seiner direkten Anleitung". Also hatte Weber keinen eigentlichen „Nachfolger", eine „Weber-Schule" wurde nicht begründet.[1]
Weil Weber keine direkten wissenschaftlichen Nachfolger hatte, ist es hier von Interesse zu diskutieren, welche Forscher die Webersche Rationalisierungsthese in bezug auf die mögliche Entwicklung der Menschheit weiter fortgesetzt haben, um so diese soziologiegeschichtliche Linie aufzuzeigen.

3.1.1 Die Parsonssche Tradition

Es ist heute unbestritten, daß Talcott Parsons eine große Rolle bei der Wiederentdeckung Max Webers spielte. Hier soll darauf hingewiesen werden, daß es Parsons war, der Weber nach dem Krieg wieder in Erinnerung brachte, weil nach Ende des Zweiten Weltkrieges weniger die deutschen Soziologen der Weimarer Zeit gelesen wurden als „zuerst die modernen Amerikaner". Behält man diese Tatsache im Blick, zeigte Parsons, dessen Struktur-Funktionalismus in der Soziologie von etwa 1950 bis 1965 die international dominierende theoretische Ausrichtung war, in der deutschen Soziologie der Nachkriegszeit sein Gewicht.[2]
Schon in den 1920er Jahren, als Parsons nach Deutschland kam, fand dieser, daß Webers Arbeit eine nützliche Grundstruktur für seine Theorie bieten könnte. Aber Weber war nicht der einzige Soziologe, der Parsons in seiner Theoriebildung beeinflusste: auch von Hobhouse, Durkheim, Simmel, Tönnies, Pareto und Marshall stammen Elemente seiner Theorie des sozialen Handelns.[3]
Ein Vergleich zwischen Webers und Parsons' Soziologie ist sehr anregend, denn Parsons wurde als Vermittler von Webers Werk als erstes 1975 von Cohen angeklagt,

[1] S. Kaesler, 1998, S. 255f.
[2] Ebd., S. 256ff.
[3] S. Hamilton, 1983, S. 37.

er „mißinterpretiere“ den Kontext von Webers Soziologie für seine eigenen Zwecke und vernachlässige infolgedessen die eigentlichen Absichten Webers.[4] Für diesen Einwand spricht grundsätzlich die Beobachtung (aufgrund von semantischer Nachprüfung), daß Parsons’ Übersetzungen teilweise fragwürdig sind. Aber was sein Forschungsprojekt insgesamt betrifft, gehen wir nicht davon aus, daß die Parsonssche Tradition die Forschungsintention Webers verkennte und verfälschte.

Hamilton behauptet, daß man innerhalb der Theoriebildung Parsons’ drei Entwicklungsphasen finden könne, die zugleich auch Ideen und Konzepte für seine „allgemeine Theorie des Handelns“ lieferten. Das Interesse Parsons’ selbst liegt darin, die Ordnung der Gesellschaft als eines sozialen Systems und die Erhaltung des sozialen Prozesses, der die Kontinuität, Harmonie und Stabilität der Gesellschaft sicherstellt, zu analysieren.[5]

Bemühungen um eine allgemeine Theorie des Handelns dominieren seit jeher die wissenschaftliche Tätigkeit der Repräsentanten der Parsonsschen Tradition wie z.B. Richard Münch und Niklas Luhmann; der erstere bezeichnet seine Theoriekonstruktion als „Theorie des Handelns“. In ihr versucht er die positivistische und die idealistische Tradition miteinander zu verknüpfen, wobei Parsons eine Mittlerposition einnimmt bei dem Versuch, das menschliche (soziale) Handeln zu erklären.[6] Luhmann veröffentlicht seine wichtigste Theoriebildung *Soziale Systeme* mit dem Untertitel: *Grundriß einer allgemeinen Theorie*,[7] denn er ist davon überzeugt, daß seine soziologische Theorie ihren gesamten Gegenstandsbereich mit einem einzigen Begriffsinstrumentarium beschreibbar machen kann. Sein Forschungsmotiv ist es, den Anspruch einer universalistisch angelegten Theorie, die verlangt, den Rahmen aller möglichen sozialen Kontakte abzustecken, zu erfüllen. Er glaubt, „daß es darum geht, eine zweite theoretische Konsolidierung zu erarbeiten und der Soziologie das Fundament einer disziplinweiten allgemeinen Theorie zu geben. Nach Weber, nach Parsons hat man das nicht mehr versucht.“[8]

Selbstverständlich ist Luhmann nicht der Meinung, daß er die Tradition von Weber und von Parsons nahtlos fortsetzen soll, aber er glaubt daran, daß Weber ein soziologischer Theoretiker war, der eine allgemeine Theorie entwickeln wollte. Mit dieser Auffassung von Webers Intentionen verknüpft er Parsons’ Tradition mit der Webers auf dem Weg zu einer allgemeinen soziologischen Theorie.

Wie erwähnt, verfolgte Weber in seiner Konstruktion einer allgemeinen Theorie den Ansatz, Systematisierungen von Idealtypen verschiedenster Art zu entwickeln, um

[4] S. Cohen u.a., 1975.
[5] S. Hamilton, 1983, S. 19-30.
[6] S. Münch, 1988.
[7] Vgl. Luhmann, 1984.
[8] S. Kneer, Georg/Nassehi, Armin, 2000, S.7-9 und Luhmann: Archimedes und wir. Interviews, hg. von Dirk Baecker und Georg Stanitzeck, Berlin 1987, S.159f.

soziales Handeln, sei es von Gruppen, sei es von Individuen, verstehend zu erklären.[9] Wenn dieser Theorieansatz eine der Gemeinsamkeiten der beiden Traditionen wäre, würde die Anklage von Cohen u.a., daß Parsons die Arbeit von Weber für seine eigenen Zwecke mißinterpretiere, dadurch zum Teil widerlegt. Auf der anderen Seite nähert sich im Bereich der allgemeinen Theorie Parsons Tradition an Weber an. So beispielsweise, wenn von Wertfreiheit die Rede ist.

Wie im letzten Kapitel dargelegt, befindet sich Webers normative Soziologie in einem Dilemma, das von seiner neukantianistischen Position hervorgebracht wird, daß nämlich Sein und Sollen strikt voneinander getrennt bleiben. Die „verstehende Soziologie“ steht dem gegenüber mit dem Ziel, daß sie nur das zweckrationale Handeln, die Seite des Seins menschlichen Handelns, erforschen möchte, während das wertrationale Handeln, die Seite des Sollens, wegen wissenschaftlicher Unverständlichkeit von der allgemeinen Soziologie Webers aufgegeben wird, wodurch eine soziologische Theorie in bezug auf Wertrationalität bei Weber unmöglich wird.[10] Außerdem ist Weber der Ansicht, daß eine „wissenschaftliche“ Soziologie nur unter der Annahme der normativen Voraussetzung von Werturteilsfreiheit möglich ist, deswegen ist im Kontext von Hennis’ Interpretation Webers Frage nach den ethischen Konsequenzen der Rationalisierung bei Weber selbst nicht aus dessen Theoriekonstruktion lösbar.

Die Haltung der Werturteilsfreiheit, die den Sozialwissenschaften zugrunde liegen solle, repräsentiert die Parsonssche Tradition gewissermaßen so offensichtlich, wie sie auch Weber beansprucht, wenigstens bei Luhmann; die Frage nach einem besseren Zustand der Gesellschaft spielt bei Luhmann überhaupt keine Rolle:

„ … eine Vorstellung, wie die Gesellschaft gut oder auch nur besser sein könnte, habe ich gar nicht. Ich finde, daß unsere Gesellschaft mehr positive und mehr negative Eigenschaften hat als jede frühere Gesellschaft zuvor, es ist heute also zugleich besser und schlechter. Das kann man viel zutreffender als üblich beschreiben, aber nicht zu einem Gesamturteil aufaddieren.“[11]

Für Luhmann sind moderne Gesellschaften Systeme, deren Teilsysteme sich unter einem spezifischen „Funktionsprimat“ ausdifferenzieren und sich ausschließlich gemäß der Logik ihrer Funktionserfüllung eigengesetzlich weiterentwickeln. Ein solches funktional differenziertes Sozialsystem wird eine Steigerung der Komplexität

[9] Mommsen, 1974, S. 33f.

[10] Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob eine allgemeine Theorie im Sinne Webers, die nur das zweckrationale Handeln untersucht, fähig ist, alle sozialen Bereiche, wie Luhmann es beabsichtigt, verstehend zu erklären, weil die Wertfrage eine bestimmte Rolle im sozialen Handeln spielt.

[11] Kneer, Georg/Nassehi, Armin, a.a.O., S. 11.

der Gesellschaft zur Folge haben,[12] so daß Gesellschaft, nach der Interpretation von Habermas, nicht mehr über normative Strukturen zusammengehalten und integriert werden kann. Das menschliche Subjekt muß sich mit dem Selektionszwang in komplexen Handlungssystemen konfrontieren, und dadurch spielt der abendländische Subjektbegriff, der stets mit der Kategorie der Vernunft assoziiert wird, in Luhmanns Systemtheorie nicht die Hauptrolle.[13] Der Versuch der Konstruktion einer normativen Soziologie, der Ethik und Moral zugrunde liegen, wird von Luhmann wegen der Gefahr der Verschärfung moralischer Kommunikation abgelehnt.[14] Stattdessen reduziert er die Gebiete der Moral und der Ethik auf eine soziologische Beobachtung moralischer Phänomene.[15] Tatsächlich erschließt Wehling, daß Luhmann mit seiner These von der funktionalen Systemdifferenzierung die normativen kulturellen Implikationen und die Verbindung zu Webers These der Rationalisierung auflöst.[16]
Luhmanns Haltung der Wertfreiheit zu einer allgemeinen Theorie stellt, nach Habermas, eine der zwei Dimensionen von Parsons' Theorie der Moderne dar, aus deren ersterer sich eine Evolutionstheorie Luhmanns mit dem Konzept von Komplexität und Systemdifferenzierung ergibt, die mit der neukantianistischen Idee der Wertverwirklichung definitiv aufräumt. Andererseits zeigt die zweite Dimension von Parsons' Moderne-Theorie die Möglichkeit, eine funktionalistisch angelegte Theorie der Moderne an Webers Problematik des okzidentalen Rationalismus anzuschließen: Parsons begreift gesellschaftliche Modernisierung nicht nur als systemische, sondern auch als handlungsbezogene Rationalisierung, indem er die Rationalisierung der „Lebenswelt" mit der Steigerung von Systemkomplexität gleichsetzt. In diesem Rahmen sieht Parsons in seiner Theorie in den modernen Gesellschaften keinen systematischen Zwang der Art von Pathologien, die Marx, Durkheim und Weber im Blick hatten.[17] Außerdem ist Parsons davon überzeugt, daß moderne Gesellschaften für die Masse der Bevölkerung einen unvergleichlichen Zuwachs an Freiheit herbeigeführt haben, und er bestreitet Webers Gegenwartsdiagnose, sowohl die These vom Sinnverlust als auch die vom Freiheitsverlust durch die Steigerung der Bürokratisierung. Sozialpathologische Erscheinungen werden von Parsons auf systemische Ungleichgewichte reduziert, und wodurch die Sonderstellung der gesellschaftlichen Krisen verlorengeht.[18] Grundsätzlich ist Habermas der Ansicht, daß sich Parsons' Theorie der Moderne

[12] Wehling, 1992, S. 184.
[13] Vgl. Habermas, 1973, S. 178ff und Habermas/Luhmann, 1971.
[14] „Moral ist ein riskantes Unternehmen", s. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, S. 370, s. auch Kneer/Nassehi, a.a.O., S. 181.
[15] Kneer/Nassehi, a.a.O., S. 178ff.
[16] Wehling, 1992, S. 183.
[17] Habermas, 1987, Bd. 2, S. 420ff.
[18] Ebd., S. 432f.

inhaltlich stark an Webers Erklärung des okzidentalen Rationalismus anlehne und sich zugleich aus dem Rahmen einer Theorie der Rationalisierung herauslöse.[19]

Unter den Haupttheoretikern in Parsons' Tradition ist Münch einer, der Parsons' Theorie der Gesellschaft an Webers These der Rationalisierung anzuschließen versucht. Zum Konzept von „Interpenetration" erklärt Münch, daß die Differenzierung sozialer Handlungssphären durch die wechselseitige Durchdringung der gesellschaftlichen Bereiche entstehe. Ein Beispiel sei der moderne rationale Kapitalismus, der sich durch die Bindung des ökonomischen Handelns an allgemeinverbindliche Normen von allen nichtwestlichen und vormodernen Formen des Kapitalismus unterscheide.[20] Das Konzept der Interpenetration bezieht sich auf normative Gehalte, um sich an Webers Begriff der Rationalisierung anzulehnen.

Münch hat seine These nach Habermas so formuliert, daß sich „Interpenetration" nicht nur auf den empirischen Vorgang der gegenseitigen Durchdringung von Teilsystemen bezieht, sondern auch zugleich auf jenen normativ bezeichneten Zustand, „den zwei Systeme genau dann erreichen, wenn sie sich gleichgewichtig und in einem Maße, das für den beiderseitigen Problemlösungsbedarf optimal ist, durchdringen". Mit diesem Begriff gelingt es, daß sich Teilsysteme nicht bloß gegenseitig ausdifferenzieren, sondern dies mit einer normativ aufgewerteten Idee eines Gleichgewichts von Systemen unter Bedingungen hoher Eigenkomplexität tun.[21]

Andererseits ist Münch der Ansicht, daß wenn sich Teilsysteme einer Gesellschaft auseinanderdifferenziert und ausgedehnt haben, dieselbe Gesellschaft als ein Gesamtsystem stets im Gleichgewicht bleibt, denn die strukturellen Ordnungen aller Bereiche sind mit denen der von ihm differenzierten Bereiche einem Kompromiß eingegangen. Dieses harmonische Bild von interpenetrativer Differenzierung ist die Antwort Münchs auf Webers Frage: ja, die menschliche Situation in der modernen Gesellschaft werde sich durch gesellschaftliche „Rationalisierung" automatisch verbessern. Sie gleicht der von Parsons; solange sich Teilsysteme auseinanderdifferenzieren, erweist sich die moderne Gesellschaft als in einem funktionsfähigen Zustand.

Mit dieser Antwort gibt sich Habermas nicht zufrieden, weil Münch, wie Parsons, sich der Unterscheidung zwischen System und „Lebenswelt" entzieht, deshalb „an den von Weber bemerkten Indikatoren einer mit sich selbst zerfallenden Moderne vorbeigeht". Die Rationalisierung ist bei Weber die Eigendynamik der Moderne, es stellt sich lediglich die Frage, ob sich diese Eigendynamik gegenüber dem Schicksal der Menschheit trotz seiner pessimistischen Zeitdiagnose legimitieren läßt oder nicht. Dagegen legitimiert Parsons durch die Zustimmung zu den Konsequenzen der

[19] Ebd., S. 426.
[20] Wehling, a.a.O., S. 196.
[21] Habermas, a.a.O., S. 441f.

Rationalisierung die Moderne, indem er die Rationalisierung der „Lebenswelt“ mit der Komplexitätssteigerung des Handlungssystems grundsätzlich gleichsetzt.[22]
Andererseits wäre es von Interesse, danach zu fragen, ob es einer allgemeinen soziologischen Theorie nach Webers Entwurf, z. B. der Parsonsschen Tradition, gelingen kann, die Wertproblematik zu lösen. Denn erstens hat Weber selbst die Brücke zwischen Sein und Sollen nicht ausgebaut — ebensowenig Parsons —; zweitens hat Weber in der Rede *Wissenschaft als Beruf* geäußert, daß Wissenschaft nicht die Aufgabe übernehmen dürfe, „den letzten Sinn“ zu geben. Dieses Verbot gilt auch für die „wissenschaftliche“ Soziologie wie die Parsons’, wenn er seine eigene Theorie auf Webers Konzeption gründen will. In diesem Sinne ist Luhmann ein genuin weberscher Soziologe. Außerdem fehlt es der Parsonsschen Tradition an einer Theorie der Rationalitätskritik mit Bezug auf Wertfragen, demgemäß müssen wir uns an eine andere Tradition wenden, um Webers Fragestellung weiterzuuntersuchen.

3.1.2 Die Kritische Theorie: die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno

Erst beim Heidelberger Soziologentag 1964 ist der „Klassiker“ Max Weber wieder von der deutschen Soziologie aufgenommen worden,[23] aber bereits vorher taucht eine Spur seiner Rationalisierungsthese in ihr auf, und zwar in der Kritischen Theorie. In dieser Tradition gibt es viele bedeutende Figuren, die verschiedene Forschungsbereiche untersucht haben, dennoch kann man deswegen keine gemeinsame Konzeption finden.[24] Um das Thema dieser Arbeit zu vertiefen, wird das bedeutendste Werk der zwei zentralen Theoretiker dieser Schule, die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno, in Grundzügen skizziert: ihr Diskurs kann der Rationalisierungsthese Webers im ganzen entsprechen. Es sei angemerkt, daß die Ideen, die in den Schriften der beiden Autoren entwickelt wurden, nicht immer übereinstimmen. Die Arbeiten des frühen Horkheimer weichen in wesentlichen Punkten von seinen späteren Schriften ab. Aber nachdem das Institut nach Deutschland zurückgekehrt war, hat Horkheimer nichts Neues mehr geschrieben.[25] Daher werden, um den Zusammenhang der Diskussion zu wahren, die Vorstellungen des späten Adorno als weiterentwickelte Thesen der *Dialektik der Aufklärung* eingeführt.

Nach Bottomore gibt es zwei Punkte der Übereinstimmung zwischen der Idee der

[22] Ebd., S.443f.
[23] Kaesler, 1998, S. 257.
[24] Albrecht, 2000, S. 25-35, in: ders. u.a., 2000.
[25] Dubiel, 2001, S. 14.

Beherrschung der technologischen Rationalität, wie sie die Frankfurter Schule vertritt, und dem Konzept der Rationalisierung bei Weber: Erstens werden technologische Rationalität oder Rationalisierung oft als abstrakte Gewalten geschildert, die die Gesellschaft gestalten. Diese Auffassung erinnert an die Bürokratisierungsthese von Weber. Der zweite Punkt ist der trostlose Pessimismus beider Denkgebäude: bei Weber gibt es die Metapher von dem „stahlharten Gehäuse", das individuelle Kreativität und personale Werte fesselt;[26] bei Horkheimer und Adorno mag das Schicksal des Menschen noch schlimmer sein: der Begriff der Aufklärung führt schließlich zu einem zivilisatorischen Verfallsprozeß. Im folgenden wird die These von Horkheimer und Adorno auf der Basis der *Dialektik der Aufklärung* rekonstruiert und wiedergegeben, denn in ihr ist die Grundidee enthalten, die die beiden Theoretiker in ihren späteren Schriften weiterentwickeln. Außerdem stößt der Diskurs auf die Schwierigkeit, daß die Denklinien der beiden Autoren nicht im einzelnen miteinander identisch sind. Die Unterschiede zwischen den Ideen der beiden Theoretiker bleiben bestehen, dewegen bietet es sich an, daß man ihre gemeinsamen Grundideen in der *Dialektik der Aufklärung* ausfindig macht.

3.2 Die *Dialektik der Aufklärung*

Bevor wir auf den Diskurs der *Dialektik der Aufklärung* zu sprechen kommen, soll zuerst klargestellt werden, daß Horkheimer und Adorno im Unterschied zu Weber den Hegelschen Terminus „Vernunft" anstelle von „Rationalität" bevorzugen, weil der erstere enger mit dem Begriff der (menschlichen) Freiheit verknüpft ist.[27] „Vernunft" verfügt daher auch über mehr moralische Implikationen, und somit kann man besser verstehen, was für eine Krise der Zivilisation in der Analyse von Horkheimer und Adorno gezeichnet wird.

Die Grundvorstellung in der *Dialektik der Aufklärung* ist die Beherrschung der Natur: die Menschen müssen zu ihrer eigenen Selbsterhaltung die sie bedrohende natürliche Umgebung bekämpfen. Die Perfektionierung der Naturbeherrschung wird in zwei Phasen erreicht: die erste ist eine Verhaltensweise, die Adorno „Mimesis" nennt, in der der Mensch die Natur nachahmt bzw. sich an die Natur angleicht,[28] indem der Mensch sich zunächst selbst zu beherrschen, schließlich durch vorbeugende Kontrolle die Natur vollständig zu ersetzen lernt. Durch die mimetischen Verhaltensweisen versucht die Menschheit, in die unkontrollierbaren Naturvorgänge einzugreifen und dadurch entweder die bedrohlichen Wirkungen der Natur fiktiv zu lindern oder sie

[26] S. Bottomore, 2002, S. 36f.
[27] Ebd., S. 23.
[28] S. Först, 1998, S. 81f.

aber in ihrem Verlauf imaginativ zu beeinflussen. Eine weitere Stufe der Naturbeherrschung vertreten die neuzeitliche Technik und Wissenschaft als perfektionierte Einrichtungen. In diesem Prozeß, in dem der Mensch am Anfang die Naturgefahren nur passiv abwehrt und allmählich die Naturvorgänge operativ zu kontrollieren und zu beherrschen lernt, beginnt er zugleich von der bedrohlichen Eindrucksfülle der Natur zu abstrahieren und die ihm nunmehr zum Objekt gewordene Realität auf wiederkehrende, den manipulativen Eingriffszielen entgegenkommende Ereignisse zu fixieren. Aus der chaotischen Reizvielfalt seiner natürlichen Umwelt schneidet der Mensch daher nur die Bestandteile kategorial heraus, die Markierungsfunktionen für seine praktischen Eingriffe besitzen. So entsteht das Konzept von Arbeit, mit dem der Mensch die allgegenwärtige Bedrohlichkeit der Natur zu brechen lernt, indem er ihre sinnliche Eindrucksvielfalt unter ein begriffliches Auffassungsschema zwingt, das ihm eine überblickbare und beherrschbare Welt zeigt.[29]

Hier können wir die zwei unterschiedlichen Zivilisationsprozesse bei Weber und in der *Dialektik der Aufklärung* vergleichen. Für Weber ist der Wandel der Weltanschauung von einem magisch-monistischen zu einem entzauberten dualistischen Weltbild die Wende, aus der der westliche Rationalismus entsteht. Es existiert nämlich ein Bruch in diesem Zivilisationsprozeß bei Weber, ohne den die Moderne nicht zu denken ist. Doch in der Grundidee der *Dialektik der Aufklärung* ist der Zivilisationsprozeß ein kontinuierlicher, die Vorstellung der Naturbeherrschung ist immer das Leitmotiv der menschlichen Geschichte, obwohl es noch unterschiedliche Stufen in ihr gibt.

Die Naturbeherrschung, die ursprünglich der Selbsterhaltung des Menschen dient, wird von Horkheimer und Adorno im Gegensatz zu den Theoretikern der Aufklärung nicht für einen Fortschritt gehalten, sondern sie wird geschichtsphilosophisch als Ausdruck einer evolutionär rückläufigen Gattungsgeschichte betrachtet, denn mit der Naturaneignung, durch die der Mensch die ihn überflutende Reizfülle der Natur gleichsam niederarbeitet, hat die Menschheit die Grenzen der tierischen Lebensweise überschritten, betritt sie die ursprüngliche Stufe der Verdinglichung, indem der Mensch unter dem Imperativ der Selbsterhaltung sich seine natürliche Umwelt kategorial verfügbar macht. Das wird ähnlich wie in Webers These des Rationalismus der Weltbeherrschung einen „wertlosen Kosmos von Dingen und Vorgängen“ zur Folge haben. Die neuzeitliche Technik und Wissenschaft als perfektionierte Einrichtungen, eine organisierte Mimesis zweiten Grades, verstärken die Tendenz der Verdinglichung. Der scheinbar Fortschritt bedeutende Naturbeherrschungsprozeß, der sich als Produktivkraftentwicklung auf der Basis von operativer Manipulierbarkeit

[29] Honneth, 1989, S. 50ff.

und Herstellbarkeit darstellt, die auf der gesellschaftlichen „Naturbeherrschung“ zum Zweck der gesellschaftlichen Selbsterhaltung beruht, ist eine Theorie der Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung*, die die instrumentelle Verfügung der Menschen über die Natur zum Ausgangspunkt nimmt. Die instrumentelle Vernunft, deren Logik auf die instrumentelle Naturbeherrschung zielt, ist ein Begriff, der mit Webers „Zweckrationalität“ korrespondiert. Aber im Unterschied zu Webers Zeitdiagnose führt die Analyse der instrumentellen Naturbeherrschung von Horkheimer und Adorno zu einem zivilisatorischen Verfallsprozeß.[30] Die Ursache für diesen wird in der ursprünglichen Selbstentfremdung des Menschen gesehen, die in die Krise des Individuums mündet.

Die Theorie der Konstruktion des individuellen Ich ist bei Horkheimer und Adorno ein Prozeß, der sich zwischen dem einzelnen Bewußtseinssubjekt und seiner natürlichen Umwelt allein abspielt: das menschliche Ich entsteht als das intrapsychische Ergebnis eines Prozesses, in dem das wahrnehmende Subjekt zwischen äußeren Sinneseindrücken und inneren Empfindungszuständen zu unterscheiden lernt. Unter prähumanen Lebensbedingungen ist das Wahrnehmungsbild entwickelter Lebewesen zunächst das Resultat einer unbewußt bleibenden Projektion vielfältiger Überlebensimpulse auf die äußere Natur. Im Verlauf der Zivilisation ist der Mensch nun unter dem einsetzenden Druck gesellschaftlicher Differenzierung gezwungen, zwischen seiner individuellen Projektionsleistung und den von außen kommenden Sinneseindrücken zu unterscheiden. Auf diesem Wege entsteht das Ich dadurch, daß das Subjekt sich als Gegenüber einer allmählich fixierten Natur projiziert; im Spiegel einer konstanten Außenwelt, die das Produkt der individuellen Bewußtwerdung der kumulativen Projektionen ist, erfährt sich der Mensch als einheitliches Organ aller seiner Empfindungszustände. Daher ist das Ich das Ergebnis einer abschließenden, nach innen gerichteten Projektionsleistung des Subjekts. Die Identitätsbildung des Ich wird durch einen gleichberechtigten, ungezwungenen Kommunikationsprozeß zwischen den äußeren Sinneseindrücken und dem inneren Empfindungssensorium des Subjekts vollendet. Dieser Verlauf sollte, nach Adornos und Horkheimers utopischem Gedanken, sich ohne Zwang aus den Eigentümlichkeiten eines herrschaftsfreien Verhältnisses von menschlichem Geist und natürlicher Umwelt entwickeln, er gewinnt dann in dem Grade an Freiheit, in dem er sein inneres Gestaltungsvermögen der sinnlichen Vielfalt der von der Natur empfangenen Eindrücke zwanglos überläßt.[31]

Die Krise des Individuums oder der Prozeß der menschlichen Selbstverleugnung bzw. Verdinglichung entsteht nur dann, wenn das menschliche Subjekt seine instrumentelle Kontrolle über die äußere Natur systematisch vergrößert. Dann verliert es allmählich

[30] Ebd., S. 51-54.
[31] Ebd., S. 55f.

seine innere Natur. Daher ist der Fortschrittsprozeß gesellschaftlicher „Naturbeherrschung“ nur die Vorderseite eines gleichzeitigen Verfallsprozesses des sich seiner eigenen Natur immer stärker entfremdenden Menschen.[32]
Wenn das Individuum als Subjekt in die Krise gerät, die zu seiner Selbstverleugnung führt, und es keine Herrschaft mehr über sich hat, dann taucht die Frage auf: wer ist das Herrschaftssubjekt in der Zivilisation? Horkheimer und Adorno sorgen für Elemente einer Theorie sozialer Herrschaftsformen, die die anthropologisch abgestützten Konzepte der gesellschaftlichen Naturbeherrschung und der individuellen Selbstbeherrschung ergänzen können.

Die Theorie der sozialen Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung* gründet sich auf dem Konzept der Naturbeherrschung, obwohl dasselbe Muster, nach dem die instrumentelle Verfügung des Menschen über die Natur die Grundform der Herrschaft ist, sehr vage in Analogie zu sozialer Herrschaft zu deuten ist: die soziale Herrschaft der privilegierten Klasse über die arbeitende Klasse ist eine Art innergesellschaftliche Verlängerung der menschlichen Herrschaft über die äußere Natur. Honneth wendet ein, daß in der Konstruktion einer solchen Herrschaftstheorie die Rolle der „strukturellen Gewalt“ überhaupt nicht diskutiert werden kann, weil ein Typ konsensuell gesicherter Herrschaft nach ihrer Auffassung geleugnet werden muß. Mit anderen Worten ist die moderne soziale Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung* nicht formulierbar. Die sozial unterdrückten Subjekte sind nur in Entsprechung zur beherrschten Natur als passiv-intentionslose Opfer gezielter Herrschaftstechniken zu begreifen; es scheint, daß sich die Verfügungsprozeduren den Individuen einprägen, ohne auf Versuche sozialen Widerstandes und kultureller Gegenwehr zu stoßen.[33] Der Prozeß der Aufklärung wird nach Horkheimer und Adorno unter dem Gesichtspunkt einer wachsenden Selbstentfremdung des Menschen betrachtet werden. Der instrumentellen Rationalität, die den neuzeitlichen Wissenschaften zugrunde liegt, geben Horkheimer und Adorno nun eine negative Bedeutung: die wissenschaftlichen Disziplinen, die zwar systematische Fortbildungen zu einem praktisch erworbenen, lebensdienlichen Orientierungswissen darstellen, gehören nun zu den evolutionären Anpassungs- leistungen des Menschen wie die „Zähne zum Bären“. Der Prozeß der „Aufklärung“ wird durch die Wissenschaften in methodisch systematisierter Weise fortgesetzt, indem die Gesellschaft sich zunächst durch die instrumentelle Kontrolle über ihre äußere Natur, schließlich durch die soziale Kontrolle über ihre innere Welt zu erhalten lernt. In diesem Rahmen, so argumentiert Honneth, sind empirische Wissenschaften im Grunde nicht vorgesehen, denn jede Form begrifflicher Orientierungsleistung, die mit einem Akt instrumenteller Verfügung ineins gesetzt

[32] Ebd., S. 60.
[33] Ebd., S. 61-68.

wird und anschließend jede Art wissenschaftlicher Erkenntnis ihrerseits als generalisierte Form begrifflicher Orientierung auffaßt, ist als ein Instrument technischer oder sozialer Verfügung zu deuten. Um ihre „kritische Theorie“ von den instrumentorientierten Wissenschaften zu unterscheiden, können Horkheimer und Adorno der Philosophie nur noch die negative Funktion einer Selbstkritik begrifflichen Denkens zumuten, weil sie ihr das Denken einer geschichtlich „gewachsenen Vernunft“ nicht mehr zutrauen, und daher begeben sich die beiden auf den Weg einer „negativen Rückkehr“ der kritischen Theorie zur Philosophie.[34] Diese Auffassung, die auf der Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno beruht, wird später zur Diskussion gestellt. Was hier weiter angedeutet werden soll, ist die Annäherung der Konzepte Webers und der *Dialektik der Aufklärung*: die Metapher vom Gehäuse der Hörigkeit bei Weber gewinnt noch größere Überzeugungskraft aus der Perspektive der *Dialektik der Aufklärung*; die modernen Gesellschaften, bei Weber die modernen Nationalstaaten, werden von beiden zugleich als Verwaltungsmaschinen betrachtet.[35] Dieser gemeinsame Standpunkt erklärt sich deutlicher in der Analyse moderner Gesellschaften von Horkheimer und Adorno:

Die bekannteste These über soziale Herrschaft in der *Dialektik der Aufklärung* ist wohl die Kritik an der „Kulturindustrie“. Es ist unbestritten, daß Horkheimer und Adorno ihre „kritische Theorie“ nur als eine Theorie ihrer Zeit sehen wollten, d.h. als eine Theorie, die sich als gesellschaftstheoretischer Erklärungsversuch des Übergangs von der späten Weimarer Republik zur nationalsozialistischen Herrschaft versteht. In diesem Rahmen ist die Theorie der beiden Autoren eine Theorie der sogenannten „spätliberalen“, „spätkapitalistischen“ Gesellschaft, wie sie sie definierten.[36] In derselben Epoche spaltet sich nach der Analyse der beiden Autoren die „spätbürgerliche“ Kultur in „Massenkultur“ zu einem und in eine „esoterische“ und avantgardistische Kunst zum anderen, die allein noch irgendeine emanzipatorische Funktion beibehält und nur noch wenigen intellektuellen Produzenten und Rezipienten zugänglich ist. Was in der *Dialektik der Aufklärung* kritisiert wird, das ist die Massenkultur, die von der von Horkheimer und Adorno sogenannten „Kulturindustrie“ hergestellt wird, wobei die Kultur selbst zum politischen Medium der Herrschaft wird.[37]

Die Grundvorstellung der Kulturindustrie bezieht sich nach den beiden Autoren auf die Annahme, daß mit den zentralistisch kontrollierten Massenmedien der administrativen Gewalt das Instrument einer ungebremst wirksamen Bewußtseinsmanipulation zugewachsen ist. Die Elemente der sinnlichen

[34] Ebd., S. 70-75.
[35] Bei Weber wird der moderne rationale Staat lediglich in bezug auf seine Entwicklung zu einer rationalen Bürokratie (Fachbeamtentum) betrachtet.
[36] Vgl. Dubiel, 2001, S. 24f u. S. 35.
[37] Ebd., S. 31-34.

Wahrnehmungswelt werden von den Massenmedien in eine synthetisch produzierte Wirklicheit hineingezogen, die den Verlauf der Ich-Konstruktion des Individuums wie oben erwähnt zu bedrohen vermag. Beispielsweise ist das Fernsehen, in dem Adorno die Tendenz erblickt, daß der Betrachter durch das räumliche und zeitliche Vordrängen der Medienwelt in den privaten Alltag, durch den sensorischen Reichtum der medialen Wirklichkeiten realitätsblind geworden sei, ohnmächtig gegenüber den über die Kanäle der Massenmedien einwirkenden Informationsflüssen. Mit den Phänomenen der Synthetisierung der sinnlichen Wahrnehmungswelt einerseits und der Veralltäglichung des Medienkonsums andererseits wird das Individuum zum hilflosen Opfer einer alles durchdringenden Medienrealität, was den Prozeß der Ich-Konstruktion bedroht.[38]

Geht man dem Begriff der „Kulturindustrie“ auf den Grund, so findet man in den späteren Arbeiten Horkheimers und Adornos als Erklärung für sie das Wesen der spätkapitalistischen Gesellschaft oder des totalitären Kapitalismus. Horkheimer und Adorno erscheint aus der Perspektive einer Kritik der instrumentellen Vernunft der Übergang von der liberalen Demokratie der zwanziger Jahre zur autoritären Demokratie der späten Weimarer Republik und schließlich zur Diktatur der Nationalsozialisten als logische Entwicklung, anders als Pollock, dessen Konzept eines „Staatskapitalismus“ die Idee vom Spätkapitalismus anführt, der mit den marxistischen Mitteln der Ökonomiekritik davon überzeugt ist, daß die Entstehung des Staatskapitalismus von einer strukturellen Wirtschaftskrise verursacht worden sei.[39] Mit dem Begriff der Naturbeherrschung versteht man, daß die spätkapitalistische Gesellschaft eine perfektionierte Form der sozialen Herrschaft ist, in der die Regierung, die auf eine Verwaltungsmaschine reduziert wird, anhand der instrumentorientierten Wissenschaften die selbstentfremdeten Individuen als „Natur“ beherrscht. Das beherrschte individuelle Subjekt ist der Sklave des Weberschen Gehäuses der Hörigkeit, das „mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“,[40] da die herrschenden Bürokratien den gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozeß mit den Mitteln technischer Rationalität unabhängig und störungsfrei zu steuern vermögen: die Einheit spätkapitalistischer Gesellschaften ergibt sich allein aus dem Zusammenspiel der bürokratischen Planung des Wirtschaftsablaufs und der manipulativen Erzeugung von Massenloyalität.

So können wir sehen, daß sich eine Fragestellung Webers in der *Dialektik der Aufklärung* auf der Spur der Rationalitätskritik wiederfindet. Nur besteht der

[38] Honneth, a.a.O., S. 91ff.
[39] Vgl. Honneth, a.a.O., S. 86 u. Dubiel, a.a.O., S. 63f.
[40] Weber, 1989, S.203f.

Unterschied zwischen Weber und der *Dialektik der Aufklärung* darin, daß in letzterer die Schlußfolgerung gezogen wird, daß das „Ende des Individuums“ bevorstehe.[41]

3.3 **Normative Soziologie bei Horkheimer und Adorno**

Nun stellt sich die Frage, ob Horkheimer und Adorno in ihrer Theorie den Versuch unternehmen, das sich in der Krise der Selbstverleugnung befindende Individuum zu retten. In der *Dialektik der Aufklärung* findet man hierzu keine Handlungsanweisung. Tatsächlich ist, als Horkheimer und Adorno, insbesondere letzterer, die Konstruktion der von ihnen selbst stark kritisierten bzw. negierten modernen Wissenschaften aufgeben, in ihrer Geschichtsphilosophie eine systematische soziologische Theorie sowie irgendeine positive Konzeption nicht mehr möglich,[42] daher besteht selbstverständlich auch kein Raum für eine normative Soziologie. Im Unterschied zu Weber liegt es den beiden Autoren fern, eine „wissenschaftliche“ Soziologie zu konstruieren.

Trotzdem darf man nicht übersehen, daß es in Horkheimers Frühphase noch optimistische Varianten einer materialistischen Geschichtsphilosophie gibt, die durch die „kritische Theorie“, die das falsche, unbewußte Verhältnis zwischen „traditioneller Theorie“ und Realität korrigieren kann, zu verwirklichen ist.[43] Denn die Zielsetzung seiner kritischen, wissenschaftlichen Theorie und die der normativen Theorie sollen nach Horkheimer identisch sein.[44] In diesem Projekt verfolgt Horkheimer das Ziel, die kritische Theorie als selbstbewußten Ausdruck politisch-sozialer Emanzipationsprozesse begründen zu können.[45] Dieser wissen- schaftliche Anspruch wird jedoch nach Erscheinen der *Dialektik der Aufklärung* aufgegeben.

Andererseits existiert für Adorno eine Möglichkeit zur Emanzipation von sozialer Manipulation, die allein in der Kunst zu finden ist. Nach Adornos Auffassung ist die gesellschaftliche Freiheit nur durch eine zwanglose Kommunikation mit der Natur zu erhalten: ein mimetisches Verhältnis zur Natur, in dem die Dinge nicht als Gegenstände manipulativer Eingriffe, sondern als Gegenspieler sinnlicher Erfahrungen gelten, ist die Voraussetzung für eine Befreiung der Gesellschaft auch von individueller Triebbeherrschung und sozialer Macht. Das Kunstwerk kann nun die artifizielle Form einer solchen mimetischen Annäherung an die Dingwelt bieten. Hierzu wird von der zivilisatorischen Sonderstellung des Kunstwerkes die Rede sein;

[41] Honneth, a.a.O., S. 108.
[42] Bottomore, 2002, S. 31f.
[43] „Traditionell“ heißt bei Horkheimer das neuzeitliche Wissenschaftsmodell. Vgl. Honneth, a.a.O., S. 12ff.
[44] Dodd, a.a.O., S. 59f.
[45] Honneth, a a.O.

einerseits vertritt es den geschichtlich einzigartigen Typus einer Erfahrung, in der der Mensch sich seine Wirklichkeit anzueignen vermag, ohne sie unter das begriffliche Schema instrumenteller Verfügung zu zwingen. Andererseits darf das Kunstwerk noch die Funktion haben, den normativen Anspruch auf gesellschaftliche Freiheit unverkürzt zu vertreten, wenn es das einzige Muster einer Erfahrung zu repräsentieren vermag, in der wie in der ästhetischen Wahrnehmung der Natur die sinnlichen Eindrücke nicht länger durch instrumentelle Auffassungsschemata gefiltert werden, und wenn die Befreiung der Gesellschaft an die Voraussetzung einer herrschaftsfreien Aneignung der natürlichen Umwelt geknüpft ist. Vielleicht vertritt das Kunstwerk noch eine andere Funktion als Statthalters einer Vernunft, die die Zwänge der instrumentellen Rationalität dadurch von sich abzustreifen vermag und die durch ihr normatives und kognitives Potential die Gesellschaft wahrzunehmen ermöglicht.[46]
Aber diese Lösungen der Krise des Subjekts erscheinen nur als Fragmente in der gesamten Kritischen Theorie; mit der spezifischen historisch-politischen Erfahrung der Autoren verändert sich das Gesicht dieser Tradition: vom Projekt einer wissenschaftlichen Zeitdiagnose in emanzipatorischer Absicht hin zu einer negativen Geschichtsphilosophie, die die Hoffnung auf eine unmittelbare Umgestaltung der Welt aufgegeben hat.[47] Die instrumentelle Vernunft, die angeblich in der Moderne als Triebkraft die menschliche Geschichte „vorantreibe“, wird bei Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* als ein Souverän betrachtet, der am Anfang nur die äußere Natur, später jedoch auch das Subjekt unter seine Herrschaft bringt.

3.4 Kritik

3.4.1 Die methodologische Position der *Dialektik der Aufklärung*

Wie oben erwähnt, entwickelten Horkheimer und Adorno ihre These der Naturbeherrschung auf eine ähnliche Weise wie Max Weber seine These von der Weltbeherrschung; die Perfektionierung der Naturbeherrschung oder Weltbeherrschung wird durch zwei Phasen vollendet: die mimetischen Verhaltensweisen entsprechen denjenigen, die Menschen in einem „magischen Weltbild“ vollziehen, in dem hinter den Dingen und Vorgängen der Welt übersinnliche Mächte stecken. Aber in der ersten Phase gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen den beiden Thesen: bei Weber wirkt sich der moderne Rationalismus nicht auf das monistische Weltbild aus; das dualistische Weltbild, das Weber zum Thema „Entzauberung der Welt“ formuliert, entsteht einzig aus einem Vorstellungsbruch, der die Kluft zwischen

[46] Ebd., S. 78-81.
[47] Dubiel, a.a.O. S. 21f und Förster, 1998.

Menschen und Göttern, Diesseits und Jenseits vertieft und dadurch die natürliche Welt versachlicht, sie beherrschbar und sinnleer macht. Die säkulare bzw. sinnzerstörende Tendenz der Weltbeherrschung entspricht der „Verdinglichungsthese“ von Horkheimer und Adorno, wobei es von Anfang an nur eine zentrale Idee der Naturbeherrschung gibt. Wenn wir jedoch beide Theorien aus einer normativen Perspektive betrachten, die auf dem Urteil der Rationalität beruht, gerät noch ein bemerkenswerter Kontrast in den Blick.

Webers Universalismusfrage wurde nicht explizit von Horkheimer und Adorno thematisiert. Im letzten Kapitel dieser Arbeit wird gezeigt, daß Weber die Legitimität des westlichen Rationalismus nicht bestimmen kann, weil er an der neukantianistischen Position festhält, daß „Sein“ und „Sollen“ nicht miteinander vereinigt werden können und die universalistische Legitimität des westlichen Rationalismus nicht nur auf der Seite des Seins zu finden ist. Doch eine absolut negative Position vertritt Weber auch nicht, „Skeptizismus“ wäre eine genauere Positionsbezeichnung. Bei Horkheimer und Adorno wird die Wertfrage der Vernunft nicht nur auf die westliche Welt beschränkt, sondern als Verdinglichungsthese zu einem Horizont des weltgeschichtlichen Zivilisationsprozesses erweitert.[48] Die universell gültige Legitimität der Vernunftfrage, so wie sie sich im Rahmen der Naturbeherrschung wie in der *Dialektik der Aufklärung* darstellt, wird von Horkheimer und Adorno eindeutig abgelehnt.[49] Ihre Begründung findet sich in der Verteidigung der Individualität bzw. Subjektivität. Die positive Fassung der Ich-Autonomie ist eine der wenigen Stellen, die den normativen Hintergrund bilden, vor dem die geschichtsphilosophische Behauptung eines in die Anfänge der Naturbeherrschung zurückreichenden Prozesses menschlicher Selbstverleugnung Konturen erhält.[50] Diese philosophische Position ist offensichtlich hegelianisch, aber revidiert:

Einerseits halten Horkheimer und Adorno aus ihrer Kritik am Neukantianismus und am Positivismus heraus an ihrem Standpunkt fest, daß die kritische Theorie sich die Synthetisierung von Kenntnis und Zweck, theoretischer und praktischer Vernunft zum Ziel setzen soll.[51] Die hegelianische Position widerspricht der Trennung von „Sein“ und „Sollen“, denn das Wahre kann nicht ohne sein Wesen ausgesprochen werden: es resultiert aus der kontinuierlichen, dialektischen „Bewegung der Begriffe“, in der alle Begriffe in Form von These und Antithese zur Einheit synthetisieren. Unter dieser Bedingung stehen die „wertfreien“ Wissenschaften, denen der Positivismus zugrunde liegt, in Frage, denn sie untersuchen die oberflächlichen Tatsachen, die nur willkürlich

[48] Habermas, a.a.O., Bd. 1, S. 489.
[49] Dodd, a.a.O., S. 60.
[50] Honneth, a.a.O., S. 56. und Bottomore, a.a.O., S. 49.
[51] Bottomore, a.a.O., S. 29.

und kontextlos aus beliebigen Phänomenen ausgewählt werden, ohne daß man ihr Wesen verstünde, daher sind die empirischen Wissenschaften nicht, wie sie sich selbst sehen, objektiv, sondern subjektiv, weil sie die Forschungsobjekte lediglich als kategoriale Begriffe beherrschen wollen.[52] In diesem Rahmen wird die Kritische Theorie von einer normativen Implikation gefärbt, die Vereinigung von Sein und Sollen ist die explizite Erbschaft, die Horkheimer und Adorno vom Hegelianismus übernommen haben.

Doch andererseits gilt: daß das Duell des Gegensatzpaars von Totalität und Individualität nicht zur Einheit führt, ist ein revidierter Aspekt des Horkheimerschen und Adornoschen Hegelianismus. Wie oben gezeigt, ist Naturbeherrschung die Grundform der Herrschaft, die den Verfall des Individuums, sogar der Zivilisation zur Folge haben könnte. Das Soziale, das nur die einzelnen Subjekte unter seine eigene Kontrolle bringen will, ist in der Idee der *Dialektik der Aufklärung* die Totalität im Sinne des Hegelianismus, die von Horkheimer und Adorno negiert wird. Mit diesem unversöhnlichen Konflikt zwischen sozialer Herrschaft über Menschen und der Entwicklung des subjektiven Ich gibt es keine Möglichkeit, eine normative Herrschaftstheorie zu formulieren.

Das Verneinen der Totalität ist der Wendepunkt von dem originären Hegelianismus, auf dem Horkheimer seinen ursprünglichen Entwurf herausgebildet hat, zu dem Versuch, eine von der „traditionellen Theorie“ zu unterscheidende „kritische Theorie“ zu konstruieren, die die unterdrückte Arbeiterklasse zu befreien vermag. Von diesem Wendepunkt ausgehend, gewinnt die Rationalitätskritik der *Dialektik der Aufklärung* an Bedeutung für die weitere Diskussion.

3.4.2 Die Rationalitätskritik der *Dialektik der Aufklärung*

Vom Verneinen der Totalität bei Horkheimer und Adorno führt ihr Denken zu einem Dualismus der Vernunft: einerseits gibt es die instrumentelle Vernunft, die sich in der Grundform der Naturbeherrschung darstellt und die Triebkraft ist, die äußere Natur zu beherrschen. Auf der anderen Seite gibt es die kritisch funktionierende Vernunft, die die als positiv akzeptierte Realität der Naturbeherrschung negiert, um die Emanzipation der Menschheit anzustreben zu können. Die beiden Arten der Vernunft, deren Verhältnis dialektisch sein soll, sind zugleich zwei Seiten der vollkommenen Vernunft. Nur ist problematisch, daß in dem Zivilisationsprozeß die kritische Vernunft unterdrückt wird und die einseitige, tatsächlich unvernünftige Entwicklung der

[52] Ebd., S. 30f. u. Jay, 1984, S. 73ff.

Rationalisierung zum Verfall der Zivilisation führen soll. Die ungleiche Entwicklung der zwei Arten der Vernunft ist die wichtigste These in den Ideen von Horkheimer und Adorno; die beiden Autoren versuchen in ihrer gemeinsamen Arbeit dies als historische Realität darzustellen.

Nun kommen wir zu dem wichtigen Punkt: Wird in der *Dialektik der Aufklärung* die Frage nach dem universellen Geltungsanspruch der Vernunft gestellt? Diese Frage wird zusammen mit dem Dualismus der Vernunft bei Horkheimer und Adorno zur Diskussion gestellt und beantwortet:

Ähnlich wie Weber formulieren die beiden Leitfiguren der Frankfurter Schule einen Dualismus der Typologie der Vernunft; erstens ist die Frage nach der Geltung der Rationalitäten wie bei Weber doppelseitig; einerseits ist die Zweckrationalität, auf der eine „verstehende" Soziologie gegründet werden könnte, fraglos wegen ihrer Eigenschaft der Berechenbarkeit, d. h. der Zweck-Mittel-Beziehungen, universell gültig. Was andererseits Weber zum Problem wird, das ist das Dilemma, die Wertrationalitätsfrage nicht universell lösen zu können. Die Aporien der instrumentellen Vernunft bei Horkheimer und Adorno sind sozusagen eine Frage der Weberschen Wertrationalität. Ein Unterschied zwischen Horkheimer/Adorno und Weber besteht darin, daß die Vernunftproblematik, wie Habermas argumentiert, nicht mehr auf die westliche Kultur beschränkt werden kann, sondern stets eine Zivilisationsfrage aller Kulturen ist. Der aufklärerische Begriff der Vernunft, den Weber stets anzweifelt, aber für den er einen freien Spielraum zu schaffen versucht, wird bei Horkheimer und Adorno wieder universell definiert.

Demgegenüber ist die kritische Vernunft zugleich ein universeller Begriff, der aber zur Emanzipation der Menschheit führen könnte und daher von Horkheimer und Adorno befürwortet wird. Der Begriff der kritischen Vernunft enthält eine normative Bedeutung, die sich im Verhältnis von Mensch und Natur so verkörpert, daß sich das menschliche Ich nur durch den Verlauf der Projektion von äußeren Sinneseindrücken auf innere Empfindungszustände gestaltet. Die Zerstörung des normativen, zwanglosen Verhältnisses von Mensch und Natur durch das Eindringen des Sozialen, dessen Steigerung für aufklärerischer „Fortschritt" gehalten wird, ist der zentrale Punkt der Vernunftkritik von Horkheimer und Adorno. Adorno entwickelt sogar in seinen späten Schriften die „Negative Dialektik", in der die katastrophalen Konsequenzen einer ungebremsten instrumentellen Vernunft ihren Mythos weiter zerstören.

Die Wertrationalitätsfrage bei Weber scheint durch diese normative Implikation in der kritischen Vernunft beantwortet zu sein, aber eine genauere Untersuchung einer normativen Soziologie findet sich nirgendwo bei Horkheimer und Adorno. Sie glauben, daß die Suche nach einem Ausgleich der beiden ungleichen Entwicklungen

von Vernunft vergeblich sein müsse. Die Menschheit kann schließlich nur zeitweise in der Begegnung mit dem Kunstwerk frische Luft atmen, danach muß sie sich wieder in ihre Fesseln begeben. Das normative Verhältnis zwischen Mensch und Natur kann aber nicht in die Gesellschaft eingebettet werden, die Gründe dafür werden anschließend in diesem Kapitel diskutiert.

3.4.3 Das Scheitern einer normativen Theorie

Wie Honneth argumentiert, ist das Modell der Naturbeherrschung, die zweckrationale Verfügung über widerstandslose Naturprozesse, eine zusammenhängende Grundvorstellung in Adornos Schriften und wird analog für die soziale Herrschaft eingeführt, so daß er die Frage nach den latenten Mechanismen, die die Individuen von sich aus in ein etabliertes Privilegiengefüge einwilligen lassen, generell ausklammern kann.[53] Diese These von Honneth bestätigt sich bei einer Betrachtung der sozialen Macht, wonach die zweckrationale Verfügung über Natur und Menschen von der Idee der *Dialektik der Aufklärung* negiert wird und daher keine positiv konstruierte Theorie der Gesellschaft herausgebildet werden kann, denn Herrschaft ist immer ein Grundelement der Gesellschaft.

Aus philosophischer Perspektive entstehen die Aporien der Kritischen Theorie aus einem unversöhnlichen Konflikt zwischen Totalität und Individualität, d.h. aus einem revidierten Hegelianismus der Geschichtsphilosophie.

Wie oben gezeigt, führt die Trennung von Totalität und Individualität bei Horkheimer und Adorno nicht wie im originären Hegelianismus durch die dialektische Begriffsbewegung zu einer höheren Ebene der Einheit. Deswegen repräsentiert Totalität die negative Seite des Seins, während Individualität nach Horkheimer und Adorno die positive repräsentiert. Da beide nicht miteinander versöhnt werden, kann der Geschichtsprozeß nicht zu einer begrifflichen Einheit führen, und infolgedessen muß die Integration der Gesamtgesellschaft scheitern.

Die revidierte Auffassung des Hegelianismus zeigt sich auch in der Vernunftkritik der *Dialektik der Aufklärung*: der Dualismus der Vernunft von Horkheimer und Adorno weicht von dem orthodoxen hegelianischen Denken ab, weil die beiden Arten der Vernunft, die instrumentelle und die kritische, nicht vereinigt werden dürfen. Für die beiden Theoretiker ist die Vernunftfrage eine universelle, zivilisatorische Problematik. Die optimistische Idee der Aufklärung vom Monismus der Vernunft scheitert bei Horkheimer und Adorno, denn die negative Kraft der kritischen Vernunft würde sich ins Positive wenden, wenn sie sich mit ihrem Gegensatz zu einem einheitlichen „Ganzen“ vereinigen würde: dann verlöre sie ihre Funktion als Instanz der Kritik.

[53] S. Honneth, a.a.O., S. 109ff.

Das Resultat einer Begriffsbewegung ohne das Ergebnis einer Vereinigung ist es, daß der Geschichtsprozeß von Anfang an ein gespaltener ist; eine vollkommene Geschichte der gesamten Menschheit existiert nicht in der Geschichtsphilosophie der *Dialektik der Aufklärung*, stattdessen ist der Zivilisationsprozeß insgesamt ein Verfallsprozeß, da die kritische Vernunft in der Zivilisationsgeschichte ihrem Gegensatz, der instrumentellen Vernunft, unterworfen ist, statt Einfluß auf sie zu nehmen.

Es stellt sich die Frage, ob sich eine ideale Gesellschaft herausbilden kann, wenn sich die kritische Vernunft auswirkt? Zur Konstruktion einer idealen Gesellschaft haben Horkheimer und Adorno keine gemeinsamen Arbeiten verfaßt, ebensowenig findet man Antworten in den späten Schriften von Adorno. Andererseits sahen die beiden Autoren der *Dialektik der Aufklärung* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts keine Möglichkeit, in einer durchrationalisierten Welt die instrumentelle Vernunft auszugleichen.[54]

Aus dieser Vorstellung von zwei nicht miteinander versöhnbaren Arten der Vernunft heraus kann Adorno die Aufgabe nicht übernehmen, eine konstruktive Theorie der Gesellschaft zu formulieren, denn alle „wissenschaftlichen“ Theorien, die auf begrifflichen Kategorien gegründet werden, sind für Horkheimer und Adorno ein Ausfluß der instrumentellen Vernunft, die zunächst die Natur und danach die Menschen beherrschen will und unweigerlich zum Verfallsprozeß der Zivilisation führt, daher muß der Versuch der Konstruktion einer auf der Wirklichkeit gegründeten Gesellschaftstheorie in Adornos Auffassung der kritischen Vernunft abgelehnt werden. Für Adorno ist die fortlaufende Negation der Schlüssel zur Emanzipation.[55] Aus diesem Grund vertritt die Kritische Theorie statt einer philosophisch grundierten sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnose eine äußerst pessimistische Geschichts-philosophie.[56]

Außerdem kann keine politische Theorie ohne irgendeine Art von Theorie der Herrschaft konstruiert werden, und für Horkheimer und Adorno ist die Form der sozialen Herrschaft in ihrer Theoriebildung eine Analogie zur Naturbeherrschung, die in ihrer Geschichtsphilosophie negiert werden muß.

Zusammenfassend werden die folgenden Thesen zum Scheitern einer normativen Theorie in der Kritischen Theorie aufgestellt: erstens haben Horkheimer und Adorno wie Marx Weber eine dualistische Typologie formuliert, innerhalb der sich die beiden unterschiedlichen Begriffe nicht zu einer Synthese vereinigen können. Weber hatte vielleicht die Absicht, eine Brücke zwischen den beiden Seiten zu bilden, aber diese Aufgabe wird von der Kritischen Theorie abgelehnt, weil die philosophische

[54] Wehling, a.a.O., S. 290-294.
[55] Dodd, a.a.O., S. 74f.
[56] S. Dubiel, a.a.O., S. 12.

Grundlage der *Dialektik der Aufklärung* zweitens einem revidierten Hegelianismus folgt, in dem sich das Positive und das Negative nicht zu einem Ganzen vereinigen. Infolgedessen widerspricht die Kritische Theorie ihrer ursprünglichen Idee, nach der das theoretische Ziel nicht vom normativen Ziel getrennt werden darf. Dies ist ein interessanter Vergleichspunkt zwischen den methodologischen Positionen von Weber und der klassischen Kritischen Theorie, weil beide von ihren grundlegenden philosophischen Gedanken abweichen. Bei Weber gibt es den Wandel von der Trennung von Sein und Sollen zu einer Vereinigung; bei der Kritischen Theorie kommt es nach der Einigung von Sein und Sollen zu einer unaufhebbaren Trennung.
Drittens bleibt eine andere Trennung in der Beziehung zwischen Subjekt und Gesellschaft. Jede Form der gesellschaftlichen Ordnung ist für Horkheimer und Adorno eine Form der Naturbeherrschung, so daß sich das menschliche Subjekt unmöglich mit der Gesellschaft versöhnen kann, infolgedessen muß die Bildung einer intakten Gesamtgesellschaft fraglich bleiben.
Deswegen hat die Kritische Theorie letztlich keine Handlungsanweisung zu ihrer Zeitdiagnose geliefert, sie hat diese Aufgabe sogar explizit abgelehnt, obwohl ihre Analyse der modernen Gesellschaften Webers These der Rationalisierung vertieft.

3.5 Zusammenfassung

In diesem Kapitel soll zunächst die Suche nach einem echten Nachfolger von Webers Rationalisierungsthese das Thema sein. Parsons' Struktur-Funktionalismus ist eine wichtige Tradition, die Webers ursprünglichen Entwurf von einer allgemeinen Soziologie weiterentwickelt, aber Parsons ist nicht davon überzeugt, daß eine pathologische Beschreibung der modernen Gesellschaft der Diagnose des Schicksals der Menschheit dienlich ist. Er glaubt daran, daß der Mensch durch die soziale Differenzierung über mehr Freiheit verfügt, um sich von religiösen Geboten zu befreien: Das ist ein Gegenargument zu Webers Zeitdiagnose.
Demgegenüber steht die Frankfurter Schule, deren zwei Leitfiguren Horkheimer und Adorno in ihrem Hauptwerk *Dialektik der Aufklärung* eine deutliche Linie der Kritik der instrumentellen Rationalität formulieren. Das zentrale Konzept ist die sukzessive Beherrschung der Natur durch den Menschen, deren ursprüngliche Form die mimetischen Verhaltensweisen sind, mit denen der Mensch zur Erhaltung seiner Art in die bedrohlichen äußeren Naturvorgänge mit Magie manipulativ eingreift, um die Naturgefahren abzuwehren. Auf einer höheren Stufe der Naturaneignung lernt der Mensch die allgegenwärtige Bedrohlichkeit der Natur zu brechen, indem er ihre sinnliche Eindrucksvielfalt unter ein begriffliches Auffassungsschema zwingt, das ihm

eine überblickbare und beherrschbare Welt zeigt, die als die Verdinglichung der Natur bezeichnet wird.[57] Die Perfektionierung der Naturbeherrschung mit kategorialen Begriffen ist ein ähnliches Thema wie in Webers Entzauberungsthese, dahingehend, daß der Mensch durch den Rationalismus die Welt als sinnlosen, wertlosen Kosmos von Dingen und Vorgängen beherrschen kann und soll. Beide Ideenkomplexe, die Naturbeherrschung in der *Dialektik der Aufklärung* und die Rationalisierung bei Weber, münden in eine Krisensituation des Menschen: bei Weber besteht sie im Sinnloswerden des Lebens, bei Horkheimer und Adorno ist es die Selbstverleugnung des Subjekts wegen der Zerstörung seines Verhältnisses zur Natur. Obwohl beide Krisenthesen nicht miteinander gleichgesetzt werden können, kann man aber ihre Ursachen jeweils auf einen Begriff zurückführen, und zwar bei Weber auf die Zweckrationalität und in der Kritischen Theorie auf die instrumentelle Vernunft.

Die Analyse moderner Gesellschaften in der *Dialektik der Aufklärung* kann Webers Zeitdiagnose zu dem extremen Ende treiben, daß der einzelne Mensch dem „stahlharten Gehäuse“ nicht entkommen kann, weil die modernen Gesellschaften, seien sie demokratisch oder faschistisch, ausnahmslos durchrationalisiert sind.

In dieser Situation sucht die Kritische Theorie ihren Lösungsansatz nicht im Rahmen einer politischen Theorie, denn alle politischen Theorien müssen Theorien der sozialen Herrschaft sein, die bei Horkheimer und Adorno nur eine weitere Form des Herrschaftsverhältnisses zwischen Mensch und Natur bedeutet. Außerdem sind nach der Kritischen Theorie alle empirischen Wissenschaften wie die Naturbeherrschung auf der instrumentellen Vernunft gegründet, die zu nichts anderem als zum Verfall der Zivilisation bzw. zur Selbstverleugnung des Menschen führen kann.

Auf der anderen Seite hindert die bereits besprochene revidierte hegelianische Position die Kritische Theorie daran, eine normative Theorie zu formulieren. Die beiden Arten der Vernunft, die instrumentelle und die kritische, können in Adornos Denken nicht in Einklang gebracht werden, denn eine solche Synthese würde dann eine positive Realität bedeuten, in der die negative Dialektik ihre Funktion, nämlich die Korrektur der Wirklichkeit, verlieren könnte.

Es ist interessant, diesen unversöhnlichen Standpunkt der *Dialektik der Aufklärung* mit der neukantianistischen Position Max Webers zu vergleichen: Erstens formulieren beide eine dualistische Typologie der Rationalität, Weber operiert mit den Begriffen „zweckrational“ und „wertrational“; er versucht dem ersteren durch den letzteren zur universellen Gültigkeit zu verhelfen. Nur seine neukantianistische Position, das Festhalten an der Trennung von Sein und Sollen, verhindert diese Absicht. Im Gegensatz dazu geben Horkheimer und Adorno, im Unterschied zur ursprünglichen Kritischen Theorie, die Vereinigung von Positivem und Negativem bzw. die Synthese

[57] Honneth, a.a.O., S. 51f.

von Sein und Sollen auf, dies widerspricht jedoch auch der hegelianischen Geschichtsphilosophie. Deswegen kann man sagen, daß die Fragestellung von Max Weber in der Kritischen Theorie nicht beantwortet wird. Die *Dialektik der Aufklärung* verstärkt nur den Eindruck der Zeitdiagnose von Weber, daß der Mensch in der modernen Gesellschaft ein Gefangener in seinem selbstgeschaffenen Gefängnis sei, allerdings impliziert der Begriff der Naturbeherrschung eine noch fatalere Situation des Menschen.

Der Verzicht auf eine normative Theoriebildung in der Kritischen Theorie ist zu bedauern, denn in der Theorie der Konstruktion des Ich ist Normativität durchaus angelegt, nämlich in der Argumentation, daß der Mensch mit seiner äußeren Natur gleichberechtigt, zwanglos kommunizieren solle. Aber die Kommunikationstheorie des Verhältnisses von Mensch und Natur wird nicht weiterentwickelt, und sie muß — analog zum Verhältnis zwischen Subjekt und Gesellschaft — scheitern, denn in beiden Verhältnissen besteht die unveränderliche, unversöhnliche Beherrschung der Natur fort. Das Subjekt kann nicht mit der Gesellschaft harmonisch koexistieren, ebensowenig der Mensch mit der Natur.

Obwohl die These vom Verhältnis zwischen Mensch und Natur ein guter Ausgangspunkt für eine normative Theorie wäre, hat Adorno nicht mehr in diese Richtung weitergedacht — abgesehen von seiner ästhetischen Theorie. Jedenfalls enthalten die Konstruktion des Subjekts und die Identitätsbildung des Ich eine Grundidee für eine eingehendere Untersuchung der Fragestellung Webers. Diese mündet in eine Abkehr vom Geschichtspessimismus der Kritischen Theorie.