



Universität Potsdam

Elisabeth Flitner

Revolte gegen den Rationalismus : Beziehungen zwischen Max Webers und Hegels Analysen zur Dialektik der Verwissenschaftlichung

first published in:
Kölnener Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 35 (1983), 2, S.
255-273, ISSN 0023-2653

Postprint published at the Institutional Repository of the Potsdam University:
In: Postprints der Universität Potsdam
Humanwissenschaftliche Reihe ; 204
<http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2010/4721/>
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-47218>

Postprints der Universität Potsdam
Humanwissenschaftliche Reihe ; 204

REVOLTE GEGEN DEN RATIONALISMUS

Beziehungen zwischen Max Webers und Hegels Analysen zur Dialektik der Verwissenschaftlichung

Von Elisabeth H. Flitner

Während die Beziehungen zwischen den Schriften von *Max Weber* und *Karl Marx* seit langem eingehend untersucht werden, erfahren die Beziehungen zwischen den Schriften *Webers* und *Hegels* eine vergleichsweise geringe Aufmerksamkeit. Eine Schwierigkeit ihrer Untersuchung ergibt sich daraus, daß *Weber* der Philosophie *Hegels* keine eigene Abhandlung gewidmet hat. Das macht es notwendig, seine Auseinandersetzung mit *Hegel* aus verschiedenartigen und weit über das Werk verstreuten Hinweisen zu rekonstruieren und dafür auch diejenigen Argumentationen heranzuziehen, die nicht *Hegel* selbst sondern dessen Epigonen, dem hegelianisch-geschichtsphilosophischen Paradigma u. a. gelten. Dabei sollten jedoch heutige Untersuchungen nicht hinter die Differenzierungen zurückfallen, die sich für die Untersuchung der Beziehungen zwischen *Weber* und *Marx* als notwendig erwiesen haben. Man sollte also *Webers* Ansicht über die wissenschaftlichen Leistungen von Jung- und Neuhegelianern, seine Kritik und Analyse der „Kathedersprophetie“, seine expliziten Anmerkungen zu *Hegel* und seine impliziten Bezugnahmen auf Schriften *Hegels* nicht von vornherein zusammenfassen, sondern zunächst genau zu unterscheiden versuchen. Und man sollte davon das analytische Problem trennen, ob sich theoretische Beziehungen zwischen dem Denken *Webers* und *Hegels* erkennen lassen, die möglicherweise über *Webers* Selbstverständnis hinausgehen.

Eine der impliziten Bezugnahmen *Webers* auf *Hegel* möchte ich im Folgenden analysieren. In dem Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ (WaB) von 1917 diskutiert *Weber* dieselben Themen, die *Hegel* etwa hundert Jahre zuvor in seinem Vorwort zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ besprochen hatte. Für diese auffälligen Entsprechungen sind zwei mögliche Erklärungen unterschiedlicher Reichweite denkbar. Die erste These wäre: das hegelianische Paradigma war zu der Zeit, als *Webers* Vortrag konzipiert und gehalten wurde, in den Kulturwissenschaften so einflußreich und allgegenwärtig, daß *Weber* wie selbstverständlich seine Gedanken in Auseinandersetzung mit diesem Paradigma entwickeln konnte. Entsprechungen zwischen seinem Vortrag und der Vorrede *Hegels* wären dieser allgemeineren These zufolge insofern „zufällig“, als sie nicht *Webers* Absicht, diesen Text zu diskutieren, zugeschrieben werden dürften, vielmehr aus dem Umstand erklärt werden müßten, daß *Hegel* eben einige für seine Philosophie zentrale Aussagen in seiner Vorrede zusammenfaßte, die *Weber* dann mit seinem Vortrag traf, auch wenn er nicht speziell von dieser Schrift *Hegels* ausging. Die zweite, weitergehende These wäre: *Weber* hat in der Zeit, in der er WaB verfaßte, *Hegels*

„Rechtsphilosophie“, die er mit Sicherheit gut kannte, noch einmal zur Hand genommen und in seinen Vortrag ganz bewußt Resultate einer Auseinandersetzung mit diesem Text eingebaut.

Wir wollen im Folgenden die zweite These vertreten. Die Arbeitsweise, die darin angesprochen ist, war *Weber* nicht fremd. Als er 1918 einen Vortrag über den „Sozialismus“ zu halten hatte, nahm er sich das „kommunistische Manifest“ vor und baute einen Teil des Vortrags als Auseinandersetzung mit diesem Text auf¹. Dieser Bezug wird im Vortrag über den Sozialismus offen ausgesprochen. In *WaB* findet sich dagegen weder der Name *Hegels* noch ein expliziter Hinweis auf dessen „Rechtsphilosophie“. Wir halten es dennoch für möglich, daß *Hegels* Vorrede eine ähnliche Rolle bei der Abfassung von *WaB* spielte wie das „Kommunistische Manifest“ bei der Abfassung des Sozialismus-Vortrags, daß *Weber* sie also bewußt als Hintergrund für bestimmte Teile seiner Argumentation wählte. Diese auf *Hegel* bezogenen Aspekte der Argumentation wollen wir im Folgenden herausarbeiten. Zu *WaB* liegt eine Reihe von Interpretationen vor, auf die wir uns dabei stützen können. *Bendix* und *Roth* haben in *WaB Webers* „politisches Testament“ erkannt²; *Schluchter* hebt besonders hervor, der Vortrag handele vom Eigenwert der „freien Erfahrungswissenschaft“³; *Tenbruck* hat herausgearbeitet, daß *WaB* eine Theorie der Wissenschaftsentwicklung enthält⁴. In der verbreitetsten Interpretation gilt *WaB* als eine Abhandlung über Werturteilsfreiheit in den Kulturwissenschaften. Es wird sich zeigen, daß jede dieser Interpretationen ihr besonderes Recht behält, wenn man *WaB* vor dem Hintergrund der *Hegelschen* Vorrede liest; es wird dann klarer, wie die Interpretationen zusammengehören.

Wir untersuchen zunächst die Bezüge zwischen den beiden genannten Schriften und bleiben dabei „philologisch“ eng am Text, weil nur so die Vielzahl der Anspielungen auf *Hegel* in *Webers* Vortrag darstellbar ist (I und II). Anschließend diskutieren wir, welche Beobachtungen uns für die zweite der vorangestellten Thesen zu sprechen scheinen (III).

I. Um welchen Preis entwickelt sich das moderne wissenschaftliche Denken?

Schon bei der ersten Lektüre beider Texte fällt auf, daß sie ein gemeinsames Thema haben, das man als Kritik des Irrationalismus umschreiben kann. In seinem Vorwort führt *Hegel* einen Angriff gegen den Subjektivismus in der Philosophie; er versucht zu zeigen, daß eine subjektivistische Philosophie, welche die Diskussion des politischen und gesellschaftlichen Lebens an den Kriterien des „subjektiven Gefühls und der partikulären Überzeugung“ orientiert, in einen romantischen politischen Terrorismus münden muß, aus dem die Zerstörung der Sittlichkeit, des Rechts und der öffentlichen Ordnung notwendig folgt⁵. *Hegel* räumt dem subjektiven Willen große Bedeutung bei der Konstruktion des modernen Staates ein⁶; hier wendet er sich jedoch gegen einen Irrationalismus, der Subjektivität mit Beliebigkeit und Willkür gleichstellt und den politischen Zusammenhalt auf die falsche Unmittelbarkeit des Gefühls gründen will. *Hegel* war durch populistische, romantische und antirationalistische Tendenzen in der Studentenbewegung seiner Zeit beunruhigt. Er sieht und kritisiert Fehler auf beiden Seiten: die Professo-

ren, die sich zu „Heerführern der Seichtigkeit“ aufwerfen, macht er für den Extremismus der Studenten mit verantwortlich; die Studenten andererseits seien nur allzubereit, diesen Führern zu glauben und zu folgen: „Die Jugend hat es sich denn auch wohl gesagt sein lassen. Den Seinen gibt Er's schlafend, ist auf die Wissenschaft angewendet worden, und damit hat jeder Schlafenden sich zu den Seinen gezählt.“

Max Weber fand sich gegenüber seinen studentischen Hörern in einer ähnlich kritischen Position. Den Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ hielt er, wahrscheinlich im Jahre 1917, in München auf Einladung des Freistudentischen Bundes⁷. Vom inneren Zustand der „Jugend“ zu der er zu sprechen hatte, zeichnet er ein unvorteilhaftes Bild: eine Jugend, die sich in den Dienst einiger „Götzen“ gestellt hat, „deren Kult wir heute an allen Straßenecken und in allen Zeitschriften sich breitmachen finden. Jene Götzen sind: die ‚Persönlichkeit‘ und das ‚Erleben‘.“ Wie *Hegel* spottet, daß der wissenschaftliche Betrieb seiner Zeit vielfach einer „Weckung der Gemüter“ Platz gemacht habe, so macht *Weber* sich lustig über die Tendenz, wissenschaftliche Einfälle direkt aus dem Gefühl schöpfen zu wollen⁸. Die Jugend, die *Weber* meint, steht dem Rationalismus des wissenschaftlichen Denkens tendenziell feindselig gegenüber: „Die Wissenschaft als ‚Weg zur Natur‘ – das würde der Jugend klingen wie Blasphemie. Nein, umgekehrt; Erlösung vom Intellektualismus der Wissenschaft, um zur eigenen Natur und damit zur Natur überhaupt zurückzukommen!“ *Weber* diagnostiziert hier eine moderne intellektualistische Romantik des Irrationalen, einen Standpunkt, „der den Intellektualismus als den schlimmsten Teufel haßt“. Und wie *Hegel* hundert Jahre zuvor sieht *Weber* die Romantik des Irrationalen mit einer Hochkonjunktur für die „Heerführer der Seichtigkeit“ einhergehen. Aus dem Unbehagen an der Wissenschaft erwächst der Bedarf an neuen Heilslehren und gibt den akademischen Lehrern Gelegenheit, sich „im Hörsaal als Führer aufzuspielen“. Diese Führer sind in Wirklichkeit nicht mehr als „Kathederspropheten“, die die Sehnsucht der jungen Generation nach Verkündigung und Handlungsorientierung ausnutzen, um unter dem Schutz ihrer wissenschaftlichen Autorität ihre beliebigen Meinungen an ein Publikum zu bringen. Im Zusammenspiel von „Erlebnis“-hungriger Jugend und selbsternannten „Kathederspropheten“ führt der Irrationalismus *Weber* zufolge in „Selbstbetrug“ und Verantwortungslosigkeit.

Es scheint so, als seien *Hegel* und nach ihm *Weber* ganz ähnlichen Tendenzen in der „Jugend“ begegnet. Historisch läßt sich ja tatsächlich eine Linie ziehen, die mit dem politischen Irrationalismus des 19. Jahrhunderts beginnt und mindestens bis zum Nationalsozialismus reicht und zu der, von je verschiedenen Grundpositionen aus, sowohl *Hegel* als auch *Weber* sich in unterschiedenen Gegensatz stellten. Um die Möglichkeiten der Rettung der bürgerlichen Gesellschaft, – und damit der Freiheit der Persönlichkeit – vor den Selbstzerstörungstendenzen dieser Gesellschaft dreht sich beider politische Philosophie. Dennoch könnte die Parallelität ihrer Diagnosen zufällig sein – bei wie vielen Philosophen finden sich nicht irgendwelche Passagen, die die Geistesverfassung der „Jugend“ beklagen? Daß die Entsprechung zwischen den Texten weiterreicht, wird jedoch deutlich aus der Erklärung, die *Hegel* und *Weber* für ihre Beobachtungen geben. Es ist beidemale eine dialektische Erklärung, die darauf hinausläuft, daß die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens selbst in diesem Irrationalismus ihre Gegenbewegung hervorruft. Der Irrationalismus ist nicht einem beliebigen Übermut der

„Jugend“ geschuldet, auch nicht eine nur vorübergehende Regung der „Jugend“ um 1820 oder um 1917, sondern er entsteht als ein Ergebnis des wissenschaftlichen Rationalisierungsprozesses selbst.

Betrachten wir zunächst *Hegels* Erklärung. In der Wissenschaft, sagt *Hegel*, ist „der Inhalt wesentlich an die Form gebunden“; wissenschaftliches Denken unterscheidet sich vom gewöhnlichen „Räsonnement“ dadurch, daß es sich den Regeln der Logik unterwirft und sich die „Form der Vernünftigkeit, nämlich Allgemeinheit und Bestimmtheit“ gibt. Es ist an strenge methodische Kriterien gebunden und zielt auf die Formulierung von Gesetzen. Diese wiederum sind wesentlich „sachlich“: in ihnen ist alles Partikulare und Individuelle verschwunden, um dem Allgemeinen Platz zu machen. *Hegel* betrachtet die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens von seinen ersten Anfängen im klassischen Altertum bis hin zu seiner Zeit als einen kontinuierlichen Fortschritt der menschlichen Vernunft. Diese „mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes“ ist es, die auf dem Spiel steht, wenn man nun beginnen wollte, die Erkenntnisse wieder auf das Gefühl zu stellen und sich die „Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunftinsicht und Erkenntnis“ zu ersparen. Und doch ist es *Hegel* zufolge nicht einfach paradox, sondern in der „Sachlichkeit“ des wissenschaftlichen Denkens selbst begründet, daß das „Gefühl“ sich darin nicht wiederfindet und darum in Gegensatz zur Wissenschaft gerät⁹. *Hegel* erklärt den Irrationalismus als das Drama der wissenschaftlichen Zivilisation selbst. Die „Fesseln“ der Sachlichkeit können nicht den ganzen Menschen binden, und so kommt es unausweichlich mit dem Fortschritt der wissenschaftlichen Vernunft auch zu einer Wiederkehr des Gefühls, welches aus dem wissenschaftlichen Denken verdrängt ist.

Hegel kann so den Irrationalismus erklären, billigt ihn darum aber nach wie vor nicht. Die Rettung der Individualität ist in der wissenschaftlichen Zivilisation nicht dadurch möglich, daß man hinter sie zurückfällt und auf sein Gefühl persönlicher Einzigartigkeit pocht. Man kann sich, so läßt sich *Hegels* Position zusammenfassen, in die moderne Gesellschaft nicht einbringen, ohne das „Allgemein-Anerkannte und Gültige“ im eigenen Denken eingeholt zu haben; um diese Vermittlungsleistung kommt der Einzelne nicht herum. Persönliche Freiheit besteht für *Hegel* gerade nicht im Programm des Irrationalismus, „sich etwas Besonderes zu erfinden“, sondern beruht darauf, daß man die Welt zu „begreifen“ sucht, in der man lebt. Nur so kann der Einzelne ihr das abgewinnen, was ihn mit dem Ganzen verbindet.

Eine solche rationalistische Position vertritt auch *Max Weber*. Nachdem er die Jagd nach dem „Erlebnis“ als Surrogat echten Erlebens gekennzeichnet und die abstrakte Vorstellung von „Persönlichkeit“, die damit einhergeht, kritisiert hat, geht er auf das Verhältnis von Persönlichkeit und Gefühl einerseits und Wissenschaft andererseits ein. „Sachlichkeit“ und „Leidenschaft“ betont er, bilden nicht einen Gegensatz. Umgekehrt: wer die Wissenschaft nicht auch leidenschaftlich betreiben kann, sollte sich ihr seiner Meinung nach sogar überhaupt nicht zuwenden. „Denn nichts ist für den Menschen als Menschen etwas wert, was er nicht mit Leidenschaft tun kann!“ Aber erst Leidenschaft und Sachlichkeit zusammen machen einen guten Wissenschaftler: „Persönlichkeit auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der *rein der Sache* dient.“

Auch *Weber* bleibt nun zur Erklärung des Irrationalismus nicht bei der Sozialpsycho-

logie der Jugend seiner Zeit stehen, sondern entwickelt seine Erklärung aus einer Betrachtung der mehrtausendjährigen Geschichte des wissenschaftlichen Denkens. Er beginnt mit der Feststellung: „Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil, und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen, und zu dem heute üblicherweise in so außerordentlich negativer Art Stellung genommen wird.“ Wissenschaftliches Erkennen, so fährt er fort, ist wesentlich an den „Begriff“ gebunden, und das bedeutet zunächst, wie bei *Hegel*, an die Kriterien logischen Denkens. Die Entwicklung des wissenschaftlichen Rationalismus hat die „Regeln der Logik und Methodik“ zu den „allgemeinen Grundlagen unserer Orientierung in der Welt“ gemacht. *Weber* nennt den „Begriff“, das Mittel aller wissenschaftlichen Erkennens, nicht eine „Fessel“ sondern einen „Schraubstock“: mit dem Begriff, wie er in dieser Bedeutung zum ersten Mal bei *Platon* erkannt worden ist, war „ein Mittel zur Hand, mit dem man jemanden in den logischen Schraubstock setzen konnte, sodaß er nicht herauskam ohne zuzugeben: entweder, daß er nichts wisse, oder daß dies und nichts anderes die Wahrheit sei“. Während aber *Paton*, wie *Weber* hervorhebt, bei der Entdeckung des Begriffs noch „leidenschaftliche Begeisterung“ empfinden konnte, fühlt die moderne Jugend gerade umgekehrt; die „Gedankengebilde“ der Wissenschaft sind ihr ein hinterweltliches Reich von künstlichen Abstraktionen, „die mit ihren dünnen Händen Blut und Saft des wirklichen Lebens einzufangen trachten, ohne es doch je zu erhaschen“. Die wissenschaftlichen Begriffe erscheinen der „Jugend“ als „leblose Gespenster“. *Webers* Formulierung erinnert an *Hegel*, der vom „toten kalten Buchstaben“ der Gesetze sprach¹⁰. Dennoch liegt die entscheidende Gemeinsamkeit nicht hier, wo *Weber* noch beschreibt, sondern im Muster der nun folgenden Erklärung. Darin bewahrt *Weber* die Dialektik der *Hegelschen* Argumentation, geht jedoch in der inhaltlichen Aussage einen entscheidenden Schritt über *Hegel* hinaus¹¹.

„Welches ist der Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit? Und welches ihr Wert?“ – mit diesen Fragen wendet *Weber* sich einem zentralen Thema seiner Rede zu: der Untersuchung der Ursprünge und Folgen der wissenschaftlichen Entwicklung in unserer Kultur. Seine erste These lautet: die Ursprünge der Wissenschaft liegen in der Suche des Menschen nach einem Sinn seines Lebens und seines Todes. *Platons* Entdeckung des Begriffs erfüllte ihn darum mit Begeisterung, weil er annahm, daß der rechte Begriff z.B. des Schönen, des Guten, der Tapferkeit, auch ihr „wahres Sein“ erfasse, und daß man, sofern man nur den rechten Begriff davon habe, auch wissen und lehren könne, wie man im Leben und vor allem als Staatsbürger richtig handele. Auf diese Frage kam den Griechen alles an: „deshalb betrieb man Wissenschaft“. *Weber* gibt nun einen Überblick über die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, wo er den historisch unterschiedlichen Sinn beschreibt, welchen die verschiedenen Epochen ihrer wissenschaftlichen Arbeit beilegte. Das „zweite große Werkzeug“ nach dem Begriff fügte die Renaissance hinzu, indem sie das rationale Experiment als Mittel zuverlässig kontrollierter Erfahrung zum Prinzip der Forschung als solcher erhob – ohne das Experiment wäre die heutige empirische Wissenschaft nicht denkbar. Aber auch die Wissenschaft der Renaissance und der folgenden Epochen war eine Suche nach „Sinn“: das Experiment sollte den Weg zur „wahren Natur“, die Na-

turwissenschaft des 17. Jahrhunderts den „Weg zu Gott“ erweisen. Hier schließt *Weber* seine zweite These an: die konsequente Fortentwicklung der Wissenschaft habe schließlich selbst den Sinn zerstört, den wissenschaftliche Arbeit immer gesucht hat. Der Protestantismus entwickelte zunächst aus der Kritik an der mittelalterlichen, scholastischen Suche nach Gott die Erfahrungswissenschaften. In den exakten Naturwissenschaften, wo man Gottes Werke physisch greifen konnte, hoffte man, seinen Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen. Die konsequente Weiterentwicklung des erfahrungswissenschaftlichen Denkens vernichtete dann aber das Ziel, dem alle Wissenschaft bis dahin gedient hatte. Denn die moderne Wissenschaft ist nun reine Erfahrungswissenschaft geworden, die keinen transzendenten Sinn mehr finden kann, sondern als wissenschaftliche Erkenntnisse nur noch solche akzeptiert, die der empirisch-exakten Überprüfung zugänglich sind. Für *Weber* kann kein Zweifel daran sein, daß die moderne Wissenschaft darum eine „spezifisch gottfremde Macht“ ist. Wenn zu irgendetwas so ist die moderne Naturwissenschaft dazu geeignet, den „Glauben daran, daß es so etwas wie einen ‚Sinn‘ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!“ Diese Wissenschaft ist darum auch, in einem emphatischen Gebrauch des Wortes, sinnlos geworden, „weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: was sollen wir tun, wie sollen wir leben? keine Antwort gibt“. Aus dieser Entwicklung der Wissenschaft selbst erklärt sich nun auch das Ressentiment der „Jugend“ gegen sie. Der mehrtausendjährige Intellektualisierungsprozeß hat seine eigenen Voraussetzungen aufgelöst, indem er dem Glauben an einen transzendenten Sinn der Welt und des Lebens den Boden entzog.

Weber wie *Hegel* untersuchen so die historische Entwicklung der Wissenschaft zugleich auch als Ursprung ihrer irrationalistischen Gegenbewegung. Der Inhalt ihrer Aussagen liegt jedoch weit auseinander. Schon die Grundhaltung ist verschieden. Während *Hegel* die „Seichtigkeit“ der subjektivistischen Philosophie und ihrer Ableger ohne jede Sympathie darlegt, distanziert *Weber* sich keineswegs von der Problematik, die mit dem ‚Sinnverlust‘ wissenschaftlicher Arbeit entstanden ist. Für *Hegel* ist die Aversion des beleidigten Individuums gegen die Wissenschaft verständlich, aber darum noch nicht wahr; denn sie verkennt in seinen Augen einfach, daß die Individualität, die sich hier zum unvermittelten Ersten nimmt, erst mit der Entwicklung der Vernunft entstehen konnte. Sie verdankt sich der Allgemeinheit, gegen die sie nun undankbar aufbegehrt, und *Hegel* ist der Auffassung, daß sie sich selbst mißversteht in diesem Protest. Im Recht sind dagegen diejenigen, die ihr Wissen und Wollen im Allgemeinen befriedigt finden — „und deren sind viele, ja mehr als es meinen und wissen, denn im *Grunde* sind es *alle*!“ Wer sich um wissenschaftliches Begreifen bemühte, müßte unweigerlich das richtige Bewußtsein dieser seiner Befriedigung gewinnen. Denn der wissenschaftliche Begriff einer Sache ist ihr „wahres Sein“, das im Denken zu sich selbst kommt.

Daraus ergeben sich für *Hegel* zwei Folgerungen. Erstens ist der richtige wissenschaftliche Begriff einer Sache nicht mit beliebigen, verschiedenen Stellungnahmen zu dieser Sache vereinbar, sondern wissenschaftliches Begreifen und sittliches Stellungnehmen sind notwendig eins. Wer — wie die Anhänger des Subjektivismus — nicht zum rechten Begriff vorgedrungen ist, dessen Stellungnahmen sind auch notwendig falsch, philosophisch unerheblich, politisch unwichtig und darüber hinaus vielleicht sogar schädlich. Und zweitens ist der Sinn einer Anstrengung des Begriffs, der Sinn wissenschaftlicher

Arbeit, für *Hegel* klar: sie dient der Begründung einer Gesinnung, der werthaftern Orientierung in der Welt.

Hegels Position gehört also zu denen, die *Weber* der vergangenen Geschichte der Wissenschaft zurechnet: Wissenschaft als Suche nach Handlungsorientierung, nach Sinn und „wahrem Sein“. Während *Hegel* also der gegnerischen Position zum Vorwurf machen kann, den Sinn zu verfehlen, auf den alles ankommt, ist die Kritik *Webers* an seinen Gegnern umgekehrt, nämlich, daß diese sich noch der Illusion hingeben, in der wissenschaftlichen Arbeit etwas über den Sinn der Welt erfahren zu können. Dieser Illusion hat jedoch die Wissenschaftsentwicklung selbst schon die Grundlage entzogen. Wir setzen als Wissenschaftler zwar voraus, daß das Ergebnis unserer Arbeit wichtig, im Sinne von wissenschaftlich, sei, aber für *Weber* steckt darin ein Werturteil, das jeder Wissenschaftler letztlich nur für sich selbst fällen kann¹². Wissenschaftliches Begreifen hat sich seiner Auffassung zufolge von der Sinndeutung des Lebens getrennt; unsere Werte und Gesinnung können nicht mehr wissenschaftlich, sondern sie müssen außerwissenschaftlich begründet werden. *Weber* bekennt sich so zu einer Spielart der „subjektivistischen“ Philosophie, nachdem er *Hegel* in der Kritik am Irrationalismus gefolgt war. Damit wird eine Aufgabe seiner weiteren Argumentation deutlich: er wird zu zeigen suchen, wie ein rationaler Subjektivismus möglich ist.

Wenn man *Webers* Gedankengang als kritische Fortentwicklung der Position *Hegels* betrachten will, muß man näher auf den Wissenschaftsbegriff beider Autoren eingehen. Das führt nun zum Hauptthema des Vorworts zur Rechtsphilosophie. Wie begründet *Hegel*, daß Begreifen und Bewerten eins sind, und wie geht *Weber* auf *Hegels* Argumente ein?

Wenn *Hegel* die Philosophie als „Wissenschaft“ bezeichnet, darf man dabei nicht an „Naturwissenschaft“ denken. Für *Hegel* hat die experimentell kontrollierte Prüfung von Erfahrungen keine Bedeutung für wissenschaftliches Erkennen. Die Wirklichkeit kann mithilfe eines Systems strenger, zu ihrem Verständnis notwendiger Begriffe erkannt werden. *Hegel* betrachtet die Aufgabe der Philosophie als kritische: sie soll verstehen was ist, d.h.: das wahre Wesen der Wirklichkeit, und soll sich nicht mit der Erkenntnis der äußeren Erscheinungen und Formen zufrieden geben. Philosophisches Erkennen bedeutet, durch das Bild der äußeren Erscheinungen hindurch zum Wesen des Gegenstands vorzudringen, um dessen inneres Prinzip, die in ihm enthaltenen Beziehungen zu erfassen „wie überhaupt . . . die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr als dem *Schein*, ihr Wesen, die Notwendigkeit, erkennt“¹³. *Hegel* betont, daß die Philosophie die Wirklichkeit zum Gegenstand hat und nicht ein „Jenseitiges“ untersucht, sondern den inneren Zusammenhang des Bestehenden, seine „Vernünftigkeit“. *Hegels* Auffassung von der „Vernünftigkeit“ des Wirklichen bedeutet nicht einfach, daß er vorschläge, eine gesetzmäßige Ordnung der Dinge anzunehmen. Er führt hier eine Kritik gegen die positiven Wissenschaften, die, *Hegel* zufolge, bei den empirischen Tatsachen stehenbleiben, ohne nach einer inneren Vernunft, nach dem Substantiellen und Bleibenden in der Wirklichkeit zu fragen. Die „positive“ Betrachtung der Wirklichkeit bleibt notwendig in deren äußerer Mannigfaltigkeit gefangen, wie z.B. die „positive Jurisprudenz, die es oft nur mit Widersprüchen zu tun hat“. Woher bezieht eine solche Wissenschaft ihre Wahrheitskri-

terien? *Hegel* zufolge mündet sie unausweichlich in „Kampf“, Unfrieden und Unseligkeit, weil sie den philosophischen Begriff der Sache aufgibt und damit jedermann nur noch seine persönlichen Kriterien zur Beurteilung anlegen kann. Wahr und falsch, gut und schlecht sind für die positive Wissenschaft nicht mehr unterscheidbar; sie muß alle Gegensätze unvermittelt stehen lassen, da sie sich jeder tieferen Einsicht in deren Zusammenhang begibt. Notwendig folgt daraus die Anarchie der Werte, ein Kampf der subjektiven Meinungen, denen nichts mehr als verbindlich gilt¹⁴.

Gegen die „positive“ Wissenschaftsauffassung hält *Hegel* an der Überzeugung fest, daß in der Vernunft der Wirklichkeit die Spuren des Göttlichen erkennbar sind. In diesen Zusammenhang stellt er sein berüchtigtes Epigramm über die Beziehung von Vernunft und Wirklichkeit: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig. In dieser Überzeugung steht jedes unbefangene Bewußtsein wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen . . . Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz die immanent und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.“

Hegels Wissenschaft ist hier eine Verbindung von Philosophie und Theologie; sie ist zum Begriff gekommener Glaube und hat „Frömmigkeit“ zur Voraussetzung. *Hegel* sieht in der Frömmigkeit gewissermaßen die motivationale Grundlage oder affektive Komponente der wissenschaftlichen Arbeit. Sofern jene rechter Art ist, gibt sie, wie *Hegel* sagt, die Form des Gefühls auf, „sobald sie aus dem Innern heraus in den Tag der Entfaltung und des geoffenbarten Reichtums der Idee eintritt, und bringt aus ihrem inneren Gottesdienst die Verehrung gegen eine an und für sich seiende, über die subjektive Form des Gefühls erhabene, Wahrheit und Gesetze mit.“ Indem so der Glaube als Voraussetzung des wissenschaftlichen Erkennens bestimmt wird, verschwindet auch der für *Hegel* nur scheinbare Widerspruch zwischen der Freiheit des Denkens und der Pflicht, die Wirklichkeit als vernünftig anzuerkennen. Die subjektive Vernunft ist frei, indem sie sich die Vernunft der Wirklichkeit aneignet und sich so mit der Wirklichkeit versöhnt, und zwar auch mit der schlechten Wirklichkeit, die als ein „Kreuz“ erlebt wird¹⁵. Die Wissenschaft als Suche nach Gott in der Wirklichkeit – *Hegel* zögert nicht, die Feinde der so verstandenen Wissenschaft in den Krallen des Teufels zu sehen. Freizitiert er *Goethe*: „Verachte nur Verstand und Wissenschaft/des Menschen allerhöchste Gaben,/so hast dem Teufel dich ergeben/ und mußst zugrundegehen“¹⁶.

Max Weber setzt dagegen seine Auffassung einer positiven Wissenschaft, die nichts mehr darüber sagen kann, wo Gott zu erkennen ist; die Entscheidung bleibt dem Einzelnen überlassen: „Je nach der letzten Stellungnahme ist für den Einzelnen das eine der Teufel und das andere der Gott, und der Einzelne hat sich zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist.“ Die zentrale Feststellung in „Wissenschaft als Beruf“ lautet: die moderne Wissenschaft ist reine Erfahrungswissenschaft geworden. Aus dieser Feststellung sucht *Weber* die philosophisch-politischen Konsequenzen zu ziehen. Mit *Hegel* stimmt er darin überein: eine positiv verstandene Wissenschaft enthält in sich keine Kriterien mehr für eine ethische Stellungnahme zu den Tatsachen, die sie beschreibt. Sie sagt über einen zeitlosen „Sinn“ des Bestehenden nichts mehr aus und gibt darum auch keine wertenden Orientierungen an die Hand¹⁷.

Aber dennoch gibt es ja neben den reinen Erfahrungswissenschaften auch noch solche, die sich auf die eine oder andere Weise mit einem angenommenen „Sinn“ der Welt befassen. Wie stellt man sich „zu der Tatsache der Existenz der ‚Theologie‘ und ihres Anspruchs darauf, ‚Wissenschaft‘ zu sein?“ Mit dieser Frage leitet *Weber* eine Erörterung ein, die er zuvor bei seinem Überblick über die Wissenschaftsentwicklung ausgespart hatte¹⁸. Er weist zunächst darauf hin, daß es „Theologie“ und Dogmen nicht nur im Christentum gebe, betont aber die einmalige historische Bedeutung, welche die „Theologie“ gerade im Christentum gewonnen habe, und erläutert dann die Voraussetzungen, die jede theologische Wissenschaft machen müsse. Es trifft *Hegels* Charakterisierung seiner Philosophie als „begreifende Erkenntnis Gottes“, wenn *Weber* verallgemeinernd sagt: „Alle Theologie ist intellektuelle Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes.“ Jede Theologie macht die Voraussetzung, „die Welt müsse einen Sinn haben“. *Weber* nennt das die „religions-philosophische“ Prämisse. Und man kann den *Hegelschen* Gedanken vom Eintritt der Frömmigkeit in den „geoffenbarten Reichtum der Idee“ wieder erkennen, wenn *Weber* als zweite Voraussetzung nennt, „daß bestimmte ‚Offenbarungen‘ als heilswichtige Tatsachen . . . schlechthin zu glauben sind“. Die zentrale Fragestellung der „Theologie“ ist darum: „wie lassen sich diese schlechthin anzunehmenden Voraussetzungen innerhalb eines Gesamtweltbildes sinnvoll deuten?“

Für *Hegel* war diese Voraussetzung seiner Philosophie die Überzeugung von der Absolutheit des Christentums und des in ihm begründeten Geistes – eine Voraussetzung, die *Weber* zufolge, auch für die Theologie jenseits dessen liegt, was „Wissenschaft“ ist. Mit einer Unterscheidung, die ebenfalls auf *Hegel* zurückgeht, kennzeichnet *Weber* diese Voraussetzungen weiter als „außerwissenschaftlich“: „Sie sind kein ‚Wissen‘ . . . sondern ein ‚Haben‘. Wer sie – den Glauben oder die sonstigen heiligen Zuständlichkeiten – nicht ‚hat‘, dem kann sie keine Theologie ersetzen. Erst recht nicht eine andere Wissenschaft¹⁹.“ *Weber* kommt dann zu seiner Schlußfolgerung. Wiederum bedient er sich einer dialektischen Wendung, indem er das Moment der Kritik freilegt, das in *Hegels* Rechtfertigung einer religiös gebundenen Wissenschaft selbst schon enthalten war. In jeder positiven Theologie gelangt, *Weber* zufolge, der Gläubige an einen Punkt, wo er das Opfer des Intellekts bringen muß, sein Wissen aufheben muß, um dem Glauben Platz zu machen. Dieser Sachverhalt zeigt für *Weber*, „daß trotz (vielmehr infolge) der Theologie (die ihn ja enthüllt) die Spannung zwischen der Wertsphäre der ‚Wissenschaft‘ und der des religiösen Heils unüberbrückbar ist“. Hier hat *Weber* die Lücke geschlossen, die so lange klaffte, wie seine Darstellung der Wissenschaftsentwicklung beim Naturalismus des 17. Jahrhunderts haltgemacht hatte. In der Kritik der „Theologie“ gibt er das fehlende Glied, das nun erst die wissenschaftsgeschichtliche Begründung seiner Position vervollständigt. Die „reine Erfahrungswissenschaft“, die er vertritt, kann sich eben nicht einfach als Fortsetzung der naturalistischen Erfahrungswissenschaft des 17. Jahrhunderts erklären, sondern ist erst hinreichend begründet mit der Kritik an der sinnsuchenden Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, die er hier „Theologie“ nennt. Glauben und Wissen, die auch *Hegel* unterschieden hat, sind damit getrennt. *Hegel* sah die Entstehung dieser Trennung und kämpfte dagegen als gegen die „seichte“ Philosophie; für *Weber* ist sie vollendet. Damit ist die ethische Qualität der modernen Wissenschaften bestimmt: sie sind in sich anethisch geworden. Es läßt sich

mit ihrer Hilfe nur noch (eben: erfahrungswissenschaftlich-soziologisch) verstehen, „was das Göttliche für die eine oder andere, oder: in der einen und der anderen Ordnung ist“. *Weber* folgt hier *Hegel* insofern, als er noch seine Kritik der Theologie als deren eigenes Ergebnis versteht: sie selbst habe „enthüllt“, daß Glauben und Wissen zweierlei sind. Die Theologie selbst hat damit schon die Grenze gezogen, die unser Denken von der Geschichte der christlichen Vernunft trennt.

II. Zum politischen Sinn wissenschaftlicher Arbeit

Wenn diese Trennung radikal vollzogen und anerkannt ist, erscheint nun im Rückblick die ganze Geschichte des wissenschaftlichen Denkens in einem anderen Licht als bei *Hegel*. *Weber* verdeutlicht den Unterschied an seiner Interpretation der Bedeutung *Platons*, die er an das anschließt, was *Hegel* in seiner Vorrede zu *Platon* sagte. In einer Passage über *Platons* „Politeia“ entwickelt *Hegel* seine Auffassung über die Geschichtlichkeit der Vernunft als Begreifen Gottes. Er erläutert daran, wo für ihn der Anfang und wo das Ende dieser Vernunft erkennbar sind. *Platons* Entwurf einer Republik ist für *Hegel* der Inbegriff einer vorchristlichen und das heißt: irreligiösen Denkweise; aber sie ist gerade in ihrer Irreligiosität der Beweis einer „unbefriedigten Sehnsucht“ nach einer „Hilfe, die aus der Höhe kommen mußte“, die Ankündigung des herannahenden Christentums in einer letzten vollendeten Äußerung heidnischen Bewußtseins. In diesem Sinne markiert die Philosophie *Platons* für *Hegel* den Anfang der Geschichte der christlichen Vernunft. Zugleich gibt *Hegel* hier auch einen Hinweis auf das Ende dieser Geschichte in seiner eigenen Philosophie. Als *Platon* das Ideal der griechischen Polis beschrieb, hob er die im wirklichen historischen Leben der Griechen vorhandenen Institutionen auf eine ideale Ebene. Diese Apotheose der Polis war aber zugleich schon ein Anzeichen ihres Niedergangs; die „Politeia“ konnte *Hegel* zufolge erst geschrieben werden, als die Polis ihrer Auflösung entgegenging (modern gesprochen: als sie für die Griechen „problematisch“ wurde). *Platons* Größe liegt für *Hegel* darin, daß er verstand, worum es bei der kommenden epochalen Umwälzung gehen würde, um Christus oder das Prinzip der „freien unendlichen Persönlichkeit“²⁰. Philosophie ist für *Hegel* rückblickendes Begreifen; indem sie ihre Zeit auf den Begriff bringt, deutet jede Philosophie auf den Niedergang dieser Zeit hin – auch seine eigene. In der Passage, mit der er sein Vorwort beschließt, stellt *Hegel* fest, daß die Philosophie immer am Ende der Entwicklung steht, die sie erfaßt: „Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Graumalt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der Dämmerung ihren Flug.“

Max Webers Bezugnahme auf Platon setzt die Interpretation Hegels fort, indem sie den Endzeitcharakter der Hegelschen Philosophie ernstnimmt²¹: Weber betrachtet das, was uns von Platon übrigbleibt, wenn die Geschichte der Vernunft als Geschichte des christlichen Logos zu ihrem Ende gekommen ist. Übrig bleibt der Zwang der Methode, der „Begriff“ als „logischer Schraubstock“, mit dessen Hilfe wir uns selbst und andere zur Klarheit „nötigen“ können. Platon steht, vom Standpunkt Webers aus betrachtet, am Anfang des „Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen“, und wir erkennen heute, daß die Arbeit der christlichen Vernunft nur eine Epoche dieses Prozesses war, „ein Jahrtausend“, wie Weber sagt, dem andere vorhergingen und andere folgen. Die „Vernunft“ Hegels kannte einen Anfang ihrer Geschichte in der Menschwerdung Gottes und ein Ende in seiner, Hegels Philosophie; der „Intellektualisierungsprozeß“ jedoch, von dem Weber spricht, hat eine Unendlichkeit geschaffen, die Maße und Proportionen vernichtet und das erkennende Subjekt aus einem im Ganzen begreifbaren Zusammenhang hinaus in die Stille der Ewigkeit versetzt: „Jahrtausende mußten vergehen, ehe Du ins Leben tratest und andere Jahrtausende warten schweigend: – darauf, ob Dir diese Konjektur gelingt“ – so beschreibt Weber, in ironischer Übertreibung, das Selbstgespräch des Wissenschaftlers in moderner Zeit. Die Entgrenzung der Zeit als Konsequenz einer Auflösung der „Theologie“, also der Wissenschaft als Heilsgeschichte, spielt in Webers Vortrag eine große Rolle. Es gibt heute nicht mehr einen Gott, sondern „verschiedene Götter miteinander, und zwar für alle Zeit“. Indem die Geschichte Anfang und Ende verloren hat, verlieren die geschichtlichen Zustände auch ihre Einmaligkeit. Es ist nicht mehr jeder unwiederholbar und an seinen festen historischen Ort gebunden, sondern die Zustände können sich wiederholen wie im Kreis, der auch weder Anfang noch Ende hat. Die Zeiten rücken zusammen; so kehrt in der modernen Vielgötterei, im Polytheismus der entzauberten Welt, eine alte Vergangenheit wieder: „Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne: wie der Hellene einmal der Aphrodite opferte und dann dem Apollon und vor allem jeder den Göttern seiner Stadt, so ist es, entzaubert und entkleidet der mythischen, aber innerlich wahren Plastik jenes Verhaltens, noch heute²².“ Für Hegel stand Platon an der Schwelle des christlichen Zeitalters; er kündigte eine Revolution an und bezeichnete damit den Beginn unserer Heilsgeschichte. Für Weber steht Platons Philosophie am Beginn einer Bewegung, die in sich die Tendenz enthält, Geschichte aufzulösen in Unendlichkeit. Mit der radikalen Trennung von Wissenschaft und Religion verändert sich nun auch der praktische Sinn wissenschaftlicher Arbeit. Wie Hegel in der Vorrede diskutiert Weber in seinem Vortrag die Frage, was wissenschaftliche Arbeit für die politische Kultur einer Gesellschaft leisten kann. Für Hegel besteht die Arbeit der Vernunft als selbstbewußter Geist darin, sich mit der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit zu „versöhnen“. Hegel meint das durchaus auch in einem praktisch-politischen Sinne. Der moderne Staat ist ihm zufolge auf das gebildete politische Bewußtsein seiner Bürger angewiesen und muß von der Wissenschaft fordern, daß sie den Bürgern „tiefere Bildung und Einsicht“ vermittelt. Wenn Hegel hier vom „Staat“ spricht, so meint er damit nicht einen empirisch vorfindlichen Staat wie z.B. die preußische Monarchie, in der er lebte, sondern zunächst den „absoluten

Staat“, die Idee des Staates überhaupt, die den vorhandenen Staaten zwar zugrundeliegt, aber nicht mit ihnen zusammenfällt. Solange die „bürgerliche Gesellschaft“ besteht, die vom Kampf der Einzelinteressen zerrissen wird, muß der notwendige Zusammenhang des Ganzen in der Idee begründet werden; die (ökonomischen) Einzelinteressen der Bürger jedenfalls können nicht aus sich heraus einen solchen Zusammenhang herstellen. Daraus ergibt sich für *Hegel* die Notwendigkeit, im wirklichen Staat eine politische Bildung zu fördern, die sich am Gedanken des „absoluten Staates“ orientiert. Denn weil der Staat „kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewußten Freiheit . . . ist, so ist die Gesinnung, sodann das Bewußtsein derselben in Grundsätzen, ein wesentliches Moment im wirklichen Staate“²³. Diese Grundsätze herauszuarbeiten und die Orientierung auf den Staat zu begründen, ist die Pflicht der philosophischen Wissenschaft. Aus *Hegels* Wissenschaftsverständnis folgt, daß er mit dieser „Gesinnung“ nicht einfach Staatsfrömmigkeit meint, sondern das Ergebnis einer kritischen Anstrengung des Begriffs; der politisch aufgeklärte Bürger soll in der „Gesinnung“ nichts anerkennen, was nicht „durch den Gedanken gerechtfertigt ist“. Die Rechtfertigung der Politik liegt also nicht schon in der Autorität der Tradition. Und sie ist erst recht nicht in Gefühlen (der Zusammengehörigkeit, des Patriotismus etc.) zu finden – die Berufung auf das Gefühl in politischen Fragen kennzeichnet gerade den Irrationalismus, von dessen Kritik *Hegel* seinen Ausgang nahm. Erst die Umarbeitung innerer Zustimmung zum wissenschaftlichen Begreifen macht eine rationale politische Haltung möglich. Der Wert der Religion im Hinblick auf die Politik reicht für *Hegel* gerade so weit, wie sie die Bildung fördert, die Form des Gefühls abstreift und rationale Einsicht wird. Wenn *Hegel* sagt: „Unsere Universitäten und Schulen sind unsere Kirche“²⁴, so meint er damit nicht, daß etwa Wissenschaftler ein Priesteramt zu übernehmen hätten, sondern umgekehrt: daß die Religion die Aufgabe der Rechtfertigung politischen Handelns an die Wissenschaft abgegeben hat. Diese befaßt sich nun mit dem „Wesen“ der Gegenstände, mit Grundsätzen und nicht mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Die Details des politischen Alltags sind darum nicht ihr Feld, Politikberatung nicht ihre Aufgabe: „Dieses unendliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischt sich dabei in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rat darüber zu erteilen, kann sie sich ersparen.“ Die Philosophie bildet nur die Grundzüge der politischen Gesinnung, eines Bewußtseins, das sich auf die Wirklichkeit einläßt, um ihre Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen. Die Versöhnung, die *Hegel* als Bildungsziel vorstellt, ist eine Art vernünftiger Idealismus, im Gegensatz zum abstrakten Idealismus, der glaubt, aus der Unzufriedenheit mit dem Bestehenden ein „Jenseitiges“ entwerfen und von dorthier das Vorhandene umstürzen zu sollen²⁵. Der gebildete politische Idealismus dagegen weiß, daß es eine unaufhebbare Differenz zwischen absolutem und empirischem Staat gibt; dieses Wissen läßt ihn jedoch nicht resignieren, sondern im Gegenteil den empirischen Staat umsomehr für das schätzen, was in ihm von der Idee des absoluten zum Ausdruck kommt. Die Vernunft begnügt sich nicht „mit der kalten Verzweiflung, die zugibt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts Besseres zu haben und nur darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sei; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntnis verschafft“.

Von einem solchen Frieden kann in *Webers* Auffassung keine Rede mehr sein. Dem Kampf der Menschen untereinander entspricht der „Kampf der Götter“, das heißt, der verschiedenen letzten Stellungnahmen zum Leben gegeneinander. Die von allen metaphysischen Bändern der Sittlichkeit entzauberte Welt kann gar keine „tiefere Einsicht“ als eben diese: daß Kampf besteht, mehr hervorbringen, denn Gesellschaft und Politik enthalten für *Weber* nichts im *Hegelschen* Sinne Substantielles mehr. In seinen Ausführungen zum „sittlichen Wert“ der wissenschaftlichen Arbeit entwickelt *Weber* seine Gegenposition zu *Hegels* Vorstellung über den Bildungsauftrag der Wissenschaft. *Weber* untersucht die Frage: In welcher Beziehung steht die Wissenschaft zur Politik in einer Welt, in der die Religion aus der Öffentlichkeit zurückgetreten und das moralische Urteil zu einer Sache der rein persönlichen Entscheidung geworden ist²⁶?

Seine Prämissen hat *Weber* in seinem Verständnis der modernen Wissenschaft schon entwickelt: wir sind heute auf den rationalen Umgang mit Erfahrung angewiesen. Es gilt also, auch für den Bereich des politischen Handelns zu erläutern, wie ein rationaler Umgang mit Erfahrung hier aussehen kann. Wenn es das Schicksal der Moderne ist, im Kampf der Werturteile keine allgemeinverbindlichen Entscheidungen mehr herbeiführen zu können, so muß die Politik diesen Kampf der Gegensätze produktiv zu machen suchen. Es muß darum gehen, so viele und so unterschiedliche Erfahrungen wie möglich auf eine rationale Weise in die Politik eingehen zu lassen. Das hat zur Voraussetzung, daß die Erfahrungen der Einzelnen sich entwickeln und zu einem klaren Bewußtsein ihrer eigenen Natur und ihrer Verschiedenheit untereinander gelangen können – diese Forderung steht im Zentrum von *Webers* Konzept der politischen Bildung. Die Entwicklung rationalen politischen Bewußtseins ist darauf angewiesen, daß die Einzelnen lernen, ihre Meinungen im Kontext allgemeiner und überpersönlicher Bedingungen zu prüfen. Deshalb ist es die „erste Aufgabe“ eines Lehrers, „seine Schüler unbequeme Tatsachen anerkennen zu lehren, solche meine ich, die für seine Parteimeinung unbequem sind“. Wenn es einem Lehrer gelingt, seine Zuhörer zu „nötigen“, wie *Weber* es ausdrückt, sich an die umfassende Beachtung der Tatsachen zu gewöhnen, so liegt darin schon eine „sittliche Leistung“²⁷. Zum anderen verlangt rationales politisches Handeln ein in sich konsistentes Bewußtsein von den Voraussetzungen und Implikationen der eigenen Stellungnahmen. Was immer man als lohnendes Ziel betrachten mag – man muß wissen und begründen können, was es unter gegebenen Bedingungen bedeutet, „Rätesystem“ oder „parlamentarische Demokratie“, „Planwirtschaft“ oder „freie Marktwirtschaft“ zu fordern. Die wissenschaftliche Untersuchung politischer Zusammenhänge erhält ihren Wert daraus, daß man lernen kann, sich über die Bedingungen und die wahrscheinlichen Folgen der eigenen Ideale oder Ziele Klarheit zu verschaffen²⁸.

Weber vertritt das, was *Hegel* das „Prinzip des Protestantismus“ genannt hatte: die Forderung nach rationaler Rechtfertigung, von der auch die eigene Überzeugung nicht ausgenommen ist. *Weber* hat sich in diesen Überlegungen nun ebensoweit von der Betrachtung der Wissenschaft als Naturwissenschaft entfernt wie *Hegel*; er ist, wie er sagt, bei „philosophischen prinzipiellen Erörterungen“, bei der „Philosophie“ selbst angelangt. Philosophie, wie er sie hier versteht, geht, anders als *Hegel*, aus von der Erkenntnis, daß jedem Begreifen eine subjektive Entscheidung zugrundeliegt, von der alle

weitere Orientierung abhängt. Dieser „Entscheidung“ dient die Wissenschaft, wenn sie den Einzelnen „dazu nötigen, oder wenigstens ihm dabei helfen (kann), sich selbst Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn des eigenen Tuns“. Wissenschaftliche Arbeit kann also, im besten Falle und recht betrieben, Entscheidungsfähigkeit und Verantwortungsbewußtsein bilden: das Sich-Einlassen auf die Tatsachen, die sorgfältige Prüfung auch der eigenen Positionen und die Fähigkeit, sie sich selbst und anderen gegenüber zu begründen. Die Überzeugung, daß rationale politische Haltungen nicht durch (passive) Übernahme von anderen gelernt, sondern nur in der Auseinandersetzung entwickelt werden können, liegt *Webers* Kritik an der „Kathedersprophetie“ zugrunde. Deshalb verlangt er, politische Positionen sollten „öffentlich“ vertreten werden, das heißt: nicht im Hörsaal, wo die Lehrer-Schüler-Hierarchie das Gewicht unterschiedlicher Meinungen schon vorab definiert, sondern unter Bedingungen der Gleichheit, „wo Kritik möglich ist“²⁹.

So versucht *Weber*, eine Sittlichkeit der wissenschaftlichen Arbeit ohne Rekurs auf die Religion zu begründen, gegenüber *Hegel* eine rein diesseitige, pragmatisch-liberale Ethik zu entwerfen – die Verbindung von Subjektivismus und Rationalität, die dem Weltbild der Erfahrungswissenschaften gerecht wird. Was aber ist aus der Religion geworden? *Weber* vermeidet es keineswegs, von Göttern, Teufeln und „letzten“ Werten zu sprechen – er ist nicht der Auffassung, daß mit der öffentlichen Geltung der Religion sich die religiösen Bedürfnisse überhaupt auflösen. Als Irrationalismus, aber auch als persönliche Religiosität und als gesteigerte Sehnsucht nach Innerlichkeit begleiten sie die Ausdehnung des Rationalismus. Aber diese Verwandlung ist, weil es in der Geschichte, so wie *Weber* sie betrachtet, kein Ende gibt, auch nicht das absolute Ende der Religion, sondern ihr Rückzug auf eine „Frage“, ein „Warten“. Die Religiosität oder Innerlichkeit, die heute, wie er sagt, im „kleinsten Gemeinschaftskreise“ lebt, erhält die Erinnerung an das, „was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte“ als Anspruch lebendig: die Frage nach einer umfassenden Gerechtigkeit und den Gedanken daran, daß es ein sinnvolles Ganzes einmal geben könnte. Mit dem Hinweis auf das Schicksal des jüdischen Volkes stellt *Weber* fest, daß diese Frage über Jahrtausende weiterleben kann auch ohne je durch irgendeine hoffnungsvolle Auskunft verstärkt zu werden. So liegt darin eine religionsgeschichtlich begründete Antwort auf die Endzeitphilosophie *Hegels*, wenn *Weber* an das Ende seines Vortrages ein Orakel setzt, das *Hegels* Bild der „Dämmerung“ aufgreift und fortsetzt im Bild der „Nacht“ und zugleich doch die Zukunft der Religion als offen bezeichnet: „Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Wächter wie lang noch die Nacht? Der Wächter spricht: es kommt der Morgen, aber noch ist es Nacht. Wenn ihr fragen wollt, kommt ein ander Mal wieder.“

Aber *Weber* beläßt es nicht beim Bild der Nacht. Das Ende des christlich-religiösen Zeitalters ist aus *Webers* Perspektive auch das Ende einer Illusion, die Wissenschaft, Glauben und Politik unter ein und dieselbe Entwicklung zwang. Das Ende dieser Illusion ermöglicht die Befreiung aus diesem Zwangszusammenhang: über den Göttern waltet keine Wissenschaft mehr und die Sittlichkeit wird unabhängig vom Glauben an einen Gott. Zu *Hegels* Lebenszeit war es *Goethe*, der dessen Verbindung der philosophischen Vernunft mit der Kreuzestheologie entschieden kritisierte. *Goethe* wider-

strebte der Umweg *Hegels*, der, wie er fand, weder dem christlichen Glauben noch der Vernunft des Menschen eine Ehre erweise. Ganz in diesem Sinne argumentiert auch *Weber* für die Unabhängigkeit des Glaubens von der Wissenschaft³⁰. Während *Hegel* das Christentum in die „Vernunft“ eingehen läßt, die ein Absolutes ist, forderte *Goethe* die Begründung der Sittlichkeit in der Humanität, eine Ethik des „Rein-Menschlichen“. Mit der Wendung zu *Goethe* schließt *Weber* seinen Vortrag: „Wir wollen an unsere Arbeit gehen und der ‚Forderung des Tages‘ gerecht werden. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält“³¹.

III. Weber und Hegel – mehr als nur Gegnerschaft

Es war das Ziel der vorhergehenden Abschnitte, die thematischen Beziehungen zwischen WaB und *Hegels* Vorrede zur Rechtsphilosophie darzulegen. Es ist deutlich geworden, daß sich die Texte in mehreren Themen treffen; beide gehen sie aus von einer Kritik am „Irrationalismus“, erklären diesen im Zusammenhang der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens, erläutern einen Wissenschaftsbegriff und begründen daraus eine Auffassung von der Beziehung zwischen Wissenschaft und Politik. *Webers* Aussagen treffen sich teilweise mit denen *Hegels*. Die Erklärungen des Irrationalismus gleichen einander der Form nach. Der Zeitraum, den *Webers* wissenschaftsgeschichtlicher Rückblick umfaßt, ist der selbe wie bei *Hegel*. *Weber* bedient sich ähnlicher Bilder wie *Hegel* zur Kennzeichnung einer gefühls- oder erlebnisbetonten Denkweise gegenüber einer wissenschaftlich-rationalen. Am Schluß des Vortrags setzt *Weber Hegels* Bild der „Dämmerung“ des christlichen Zeitalters fort im Bild der „Nacht“. Diese Entsprechungen scheinen uns darauf hinzuweisen, daß *Weber* sich hier bewußt auf *Hegel* bezieht. Doch sollte diese Annahme nun in einem weiteren Zusammenhang auf ihren Sinn geprüft werden. Warum kann *Weber* an dieser Stelle Grund gehabt haben, sich mit *Hegel* wieder zu befassen? Wir wollen zunächst zwei Beobachtungen hinzufügen, die sich bei einem Vergleich von WaB mit früheren Schriften *Webers* ergeben.

1. WaB ist vielfach als eine Abhandlung über Wertfreiheit in den Kulturwissenschaften verstanden worden. WaB wurde wie andere methodologische Arbeiten *Webers* überwiegend als programmatische Arbeit gelesen, in der *Weber* (zum wiederholten Mal) sein wissenschaftstheoretisches Programm, das Konzept einer werturteilsfreien Wissenschaft, erläutert und verfochten habe. Dabei ist nie gefragt worden, warum denn *Weber* den Begriff der „Wertfreiheit“ oder „Werturteilsfreiheit“ in diesem Vortrag nicht mehr verwendet. Er verwendet ihn dort, wo es ihm um die Darlegung, Begründung und Verfechtung seines Konzepts geht. In seiner frühen Kritik an *Roscher* von 1903/06 betonte er, daß es ihm um die Unbefangenheit oder „Voraussetzungslosigkeit“ wissenschaftlicher Arbeit zu tun sei, kritisierte aber die damals allgemein geläufige Bezeichnung „voraussetzungslos“ zugleich als „ungeschickt“³² und verwandte daraufhin zur prägnanteren Bezeichnung seines eigenen Programms den Terminus „Wertfreiheit“. Im Aufsatz „Der Sinn der ‚Wertfreiheit‘ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften“, der ursprünglich als Gutachten für eine Diskussion im „Verein für Sozialpolitik“ geschrieben

wurde, wird der Terminus sogar in den Titel hervorgehoben. *Webers* damit verbundenes Konzept stieß aber in den akademischen Diskussionen, an denen er teilnahm, vielfach auf Kritik, Mißverständnis und Ablehnung; nicht nur unter der „Jugend“ also, sondern auch im Kollegenkreis traf *Webers* Wissenschaftsverständnis auf Widerstand. Schon im Gutachten zur „Wertfreiheit“ werden dann diese Widerstände benannt – es finden sich Beobachtungen, wie sie später auch *WaB* enthält, zur Kathederprophetie, zum Kult der Persönlichkeit, zum Protest der Gesinnung und Sinnsuche gegen das Fachmenschentum. Dort sind solche Beobachtungen jedoch Gegenstände einer Polemik, nicht Gegenstände einer historischen Erklärung. Diese Erklärung, die Skizze einer Dialektik der Wissenschaftsentwicklung, findet sich erst in *WaB*. Dieser Vortrag verhält sich damit, ohne vom Programm der werturteilsfreien Wissenschaft abzurücken, zugleich auch selbstreflexiv dazu. Es geht hier nicht mehr vorrangig darum, das Konzept einer wertfreien Wissenschaft zu erläutern und zu propagieren, sondern vorrangig darum, diese Wissenschaftsauffassung selbst in die Gesamtheit der Entwicklung wissenschaftlichen Denkens hineinzustellen und daraus seine Bedeutung und seine Grenzen zu verstehen. Wie kommt es, daß an die Wissenschaft der ihr unerfüllbare Anspruch gestellt wird, Lebenssinn und Handlungsorientierung zu produzieren? Wie ist der Widerstand der „Jugend“ gegen die Rationalität der Erfahrungswissenschaft, wie ist der relative akademische Mißerfolg des Konzepts der Werturteilsfreiheit zu verstehen? Vermutlich wegen dieser mehr selbstreflexiven als programmatischen Intention des Vortrags wird hier der Terminus „Wertfreiheit“ nicht mehr verwendet. *Weber* greift zur Bezeichnung seines Konzepts wieder auf die Bezeichnung „voraussetzungslose“ Wissenschaft zurück³³ und stellt damit sein eigenes Konzept auch wieder in den Zusammenhang der Intentionen, aus denen heraus er und andere ursprünglich argumentiert hatten – die Intentionen einer Befreiung der Kulturwissenschaft von theologischen Voraussetzungen, von religiöser Gebundenheit.

2. *Tenbruck* hat darauf hingewiesen, daß sich *Webers* Urteil über die Kulturbedeutung der Wissenschaft in *WaB* von seinem früheren Urteil merklich unterscheidet³⁴. Man kann diesen Unterschied noch in einer anderen Richtung verfolgen als *Tenbruck* das tut. In *Webers* frühen methodologischen Schriften findet sich die Auffassung einer Einheit von Wissenschaft und Gesamtkultur, wie sie in *WaB* nicht mehr vertreten wird. „Vor mir der Tag und hinter mir die Nacht, den Himmel über mir und unter mir die Wellen“ – der Aufsatz über die „Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ von 1904, an dessen Schluß diese Sätze stehen, ist von aufklärerischem Schwung getragen. *Weber* entwirft hier die „Utopie“³⁵ eines wissenschaftlichen Begreifens, das alle religiöse Befangenheit abgelegt hat und dadurch dem Bewußtsein menschlicher Selbstverantwortlichkeit und Freiheit angemessen wird. Und *Weber* zweifelt zu dieser Zeit noch nicht daran, daß das wissenschaftliche Denken sich in Übereinstimmung mit dem Geist seiner Epoche entwickelt, die Werte seiner Zeit auf den Begriff bringt: „... die Werte, auf welche der wissenschaftliche Genius die Objekte seiner Forschung bezieht, werden die ‚Auffassung‘ einer ganzen Epoche zu bestimmen, d.h. entscheidend zu sein vermögen: nicht nur für das, was als ‚wertvoll‘, sondern auch für das, was als bedeutsam oder bedeutungslos, als ‚wichtig‘ oder ‚unwichtig‘ an den Erscheinungen gilt“.³⁶ Es ist hier grammatisch nicht eindeutig festgelegt, ob *Weber* meint,

der „wissenschaftliche Genius“ greife die je bedeutendsten Werte einer Epoche auf, oder ob er darüberhinaus auch sagen will, jener habe die kulturelle Macht zur Definition dessen, was einer Epoche wichtig oder unwichtig wird. Man braucht in seine Aussage jedoch nicht eine kausale Eindeutigkeit hineinlegen zu wollen, die sie nicht hergibt. Eindeutig jedenfalls vertritt *Weber* die Ansicht, der „wissenschaftliche Genius“ entwickle sich in enger Verbindung mit den „Auffassungen“ seiner Zeit. Wissenschaft begreift, was die Epoche bewegt; die großen Themen der Zeit finden sich in der Wissenschaft wieder, oder, wie *Weber* sagt, die Entwicklung der Wissenschaft folgt dem „Licht der großen Kulturprobleme“³⁷. Man kann darin ein „hegelianisches Element“ in *Webers* Auffassung von der Kulturbedeutung der Wissenschaft erkennen: die Überzeugung, daß sich im wissenschaftlichen Denken als einem festen Bestandteil des okzidentalischen Rationalismus das Bewußtsein menschlicher Freiheit vollenden müsse, wenn sich die Kulturwissenschaft erst von ihren letzten metaphysischen Irrtümern gelöst habe. Als *Hegel* sagte, die Theologie vollende sich in Philosophie, der Glaube im wissenschaftlichen Begreifen, sah auch er in dieser modernen Entwicklung einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sich vollziehen. Für *Hegel* kam der Geist der Geschichte in seiner Philosophie auf den Begriff oder, wie *Hegel* es ausdrückt, „zu sich selbst“. In diesem Sinne bilden die Entwicklungen von Wissenschaft und Gesamtkultur eine Einheit; der Fortschritt von der Theologie zur Philosophie ist selbst ein Moment in der Vollendung des Geistes. Tatsächlich bezeichnet auch *Weber* zur Zeit seiner frühen methodologischen Schriften die Verwissenschaftlichung des Lebens noch als „Zusichselbstkommen des Geistes“³⁸ und zeigt damit, daß er, gerade in der scharfen Kritik an hegelianischer Methodologie, einem hegelianischen Verständnis der Kulturbedeutung von Wissenschaft in mancher Hinsicht noch nahe steht. WaB hält nun jedoch eine andere, neue Erkenntnis fest. Von einer Einheit des wissenschaftlichen Denkens mit dem Geist seiner Zeit, von einem „wissenschaftlichen Genius“, der die Bewegung seiner Epoche auf den Begriff bringt, ist hier nicht mehr die Rede. *Weber* reflektiert einen Zwiespalt im Bewußtsein der Moderne, der ihm um 1904 noch nicht problematisch geworden war. Es ist ihm jetzt klar, daß die werturteilsfreie Wissenschaft nicht von einem Geist der Zeit begrüßt und getragen wird, sondern sich gegen den Widerstand von Bedürfnissen behaupten muß, die stärker sind als das Bedürfnis nach Aufklärung. Sowohl der Abschied vom Begriff der „Wertfreiheit“ als auch die deutliche Veränderung in *Webers* Auffassung vom Verhältnis der Wissenschaft zur Gesamtkultur stützen die Interpretation, derzufolge die Theorie der Wissenschaftsentwicklung ein zentrales Thema des Vortrags WaB darstellt. Bei einer solchen Lektüre gewinnt nun für unsere Frage *Webers* Bezugnahme auf *Platon* in diesem Text ein besonderes Gewicht. *Platon* wird in den übrigen Schriften *Webers* nur in Nebensätzen erwähnt. In WaB dagegen wird er an den Anfang der Skizze der Wissenschaftsentwicklung gestellt und erhält als „Angelpunkt“ der Geistesgeschichte des Okzidents die gleiche Bedeutung wie in *Hegels* Vorrede zur Rechtsphilosophie. Diese Beobachtung scheint der deutlichste Hinweis darauf zu sein, daß *Hegels* Vorrede bei der Abfassung von WaB im Hintergrund stand. Nichts spricht jedoch für die Annahme, daß *Weber* vor allem durch die Auseinandersetzung mit *Hegel* zu den Thesen gekommen sei, die er in WaB vertritt. Möglich ist dagegen, daß ihm der Rückblick auf *Hegel* bei der Formulierung und Klärung von Proble-

men half, die ihn zu dieser Zeit sowieso beschäftigten – die Probleme einer Dialektik der Rationalisierung. Wenn es aber gelungen ist, die Spuren *Hegels* in dieser späten Arbeit *Webers* nachzuweisen, so zeigt das, daß *Webers* Beziehung zu *Hegel* als „Gegnerschaft“ allein nicht zureichend gefaßt werden kann.

Anmerkungen

- 1 *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924, S. 504 ff.
- 2 *Reinhard Bendix* und *Guenther Roth*, *Scholarship and Partisanship*, Berkeley 1971, S. 33.
- 3 *Wolfgang Schluchter*, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Frankfurt 1980, S. 51.
- 4 *Friedrich H. Tenbruck*, *Science as a Vocation – Revisited*, in: *E. Forsthoff* und *R. Hörstel* (Hrsg.), *Standorte im Zeitstrom*, Festschrift für Arnold Gehlen, Frankfurt 1974, S. 351 ff.
- 5 Im folgenden Text werden Zitate aus *Hegels* Vorwort zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ sowie aus *Webers* Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ nicht im Einzelnen mit Seitenzahlen versehen; sie sind in diesen kurzen Texten für jedermann leicht aufzufinden. Bei allen Zitaten aus anderen Texten werden die Fundstellen angemerkt.
- 6 Vgl. Rechtsphilosophie, § 279.
- 7 Zur Datierung siehe *Wolfgang Schluchter*, a.a.O., S. 236 ff.
- 8 „... man quält sich ab, zu erleben, ... und gelingt es nicht, dann muß man jedenfalls so tun, als habe man diese Gnadengabe“.
- 9 „... das Gesetz ist es, was jenes sich das Belieben vorbehaltende Gefühl, jenes das Rechte in die subjektive Überzeugung stellende Gewissen, mit Grund als das sich Feindseligste ansieht. Die Form des Rechten als einer *Pflicht* und als eines *Gesetzes* wird von ihm als ein *toter kalter Buchstabe* und als eine *Fessel* empfunden denn es erkennt in ihm nicht sich selbst, sich in ihm somit nicht frei, weil das Gesetz die Vernunft der Sache ist und diese dem Gefühle nicht verstatet, sich an der eigenen Partikularität zu wärmen“.
- 10 Vgl. vorhergehende Anmerkung.
- 11 Im folgenden Abschnitt führe ich eine Interpretation fort, die *Tenbruck* (a.a.O.) vorgeschlagen hat. *Tenbrucks* These ist, daß *Weber* in *WaB* die Dialektik der Rationalisierung untersucht.
- 12 „Denn diese Voraussetzung ist nicht wieder ihrerseits mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar. Sie läßt sich nur auf ihren letzten Sinn *deuten*, den man dann ablehnen oder annehmen muß, je nach der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben“.
- 13 Rechtsphilosophie, § 324.
- 14 „Denn indem jenes sich so nennende Philosophieren die Erkenntnis der Wahrheit für einen törichteren Versuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiser Roms Adel und Sklaven, Tugend und Laster, Ehre und Unehre, Kenntnis und Unwissenheit gleichgemacht hat, alle Gedanken und alle Stoffe nivelliert, – so daß die Begriffe des Wahren, die Gesetze des Sittlichen auch weiter nichts sind als Meinungen und subjektive Überzeugungen, und die verbrecherischsten Grundsätze als Überzeugungen mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind ...“
- 15 Vgl. Vorwort, S. 26 f.
- 16 „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft/des Menschen allerhöchste Kraft/ ... und hätt er sich auch nicht dem Teufel übergeben,/er müßte doch zugrundegehn!“, *Goethe*, *Faust*, Teil I, Studierzimmer, V. 1851–52, 1866–67.
- 17 *Weber* greift neben anderem das Beispiel der positiven Jurisprudenz auf und sagt dazu wie *Hegel*, daß sie in sich kein absolutes Wahrheitskriterium mehr enthalte: „ob es Recht geben solle und ob man gerade diese Regeln aufstellen solle, darauf antwortet sie nicht“.
- 18 *Weber* reflektiert ein Zögern, sich der Auseinandersetzung mit der „Theologie“ direkt zuzuwenden: „Drücken wir uns um die Antwort nicht herum.“
- 19 Diese Unterscheidung von „Haben“ und „Wissen“ trifft *Hegel* z.B. im § 270 der Rechtsphilosophie, wo er die Auffassung kritisiert, daß der rechte Glaube schon zum politischen Urteil befähige: „Von denen, die den Herrn suchen und in ihrer ungebildeten Meinung alles unmittelbar zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjektivität zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Wissen des objektiven Rechts und der *Pflicht* zu erheben, kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen, – notwendige Konsequenzen der auf ihrer Form ausschließlich bestehenden und sich gegen die Wirklichkeit ... wendenden Gesinnung der Religion.“ – Dieser Passus macht zugleich deutlich, daß es loh-

nennd wäre, *Hegels* Analyse des religiösen Fanatismus mit der Kritik der „Gesinnungsethik“ zu vergleichen, die *Weber* in dem Vortrag „Politik als Beruf“ führt – eine Weiterentwicklung der *Hegelschen* Kritik.

20 Vgl. Vorwort, S. 24.

21 Vielleicht hat *Weber* sich ebenso ausführlich wie Vertreter des „Neuhegelianismus“ mit der Theorie *Hegels* auseinandergesetzt; der entscheidende Unterschied wäre dann einer der *Hegel-Interpretation*: während neuhegelianische Argumentationen versuchen, ganzheitliche *Hegelsche* Kategorien in modernere Konstrukte wie z.B. „Volksseele“ zu übersetzen, betont *Weber* den Endzeitcharakter der *Hegelschen* Philosophie, auf den *Hegel* selbst vielfach hinweist. Daß *Weber* zu seiner Zeit und in seinem Kollegenkreis mit einer solchen *Hegel-Deutung* relativ allein stand, kann z.B. an *Windelbands* Akademierede über die „Erneuerung des Hegelianismus“ deutlich werden; vgl. *Wilhelm Windelband*, Die Erneuerung des Hegelianismus, Festsrede an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1910.

22 Auch dieser Gedanke einer Wiederkehr des Polytheismus ist in *Hegels* Kritik an der positiven Wissenschaft schon angesprochen; vgl. oben Anmerkung 14.

23 Rechtsphilosophie, § 270.

24 Zit. nach *Karl Löwith*, Von *Hegel* zu *Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg, 8. Aufl. 1981, S. 34.

25 Vgl. Vorwort, S. 15.

26 Im Hinblick auf dieses Thema kann *WaB* zu Recht als Teil des „politischen Testaments“ von *Weber* bezeichnet werden.

27 Insofern ist, wie *Schluchter* betont, „freie Erfahrungswissenschaft . . . ein Wert, den es zu bewahren gilt“, wenn sie dazu anhält, nicht beim Ausdenken politischer Utopien stehenzubleiben, sondern sich auch auf die Wirklichkeit einzulassen; *Wolfgang Schluchter*, a.a.O., S. 51.

28 Vgl. *WaB*, S. 608.

29 *Webers* politische Ethik ist darum auch eine „dialogische Ethik“ genannt worden: *Wolfgang Schluchter*, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von *Max Webers* Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1979, S. 89.

30 Vgl. *WaB*, S. 610.

31 Gleich zweifach greift *Weber* in den Schlußsätzen auf *Goethe* zurück; mit der „Forderung des Tages“ und mit der Anspielung auf den „Dämon“. *Goethe* schreibt: „Wie kann man sich selbst kennenlernen? Durch Betrachten niemals, wohl aber durch Handeln. Versuche, Deine Pflicht zu tun und Du weißt gleich, was an Dir ist. Was aber ist Deine Pflicht? Die Forderungen des Tages.“ – Die Formulierung vom „Dämon“, der die „Fäden hält“ findet sich ähnlich in *Eckermanns* Gesprächen mit *Goethe* (11. März 1828): „Des Menschen Verdüsterungen und Erleuchtungen machen sein Schicksal! Es täte uns not, daß der Dämon uns täglich am Gängelbände führe und uns sagte und triebe, was zu tun sei. Aber der gute Geist verläßt uns, und wir sind schlaff und tappen im Dunkeln.“

32 *Max Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 4. Aufl. 1973, S. 41 (WL).

33 Ebd., S. 603.

34 *Friedrich H. Tenbruck*, Das Werk *Max Webers*, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 27, 1975, S. 663 ff., hier S. 693 f.

35 WL, S. 191. *Weber* nennt hier das „Gedankengebilde“, welches die idealtypische Betrachtungsweise hervorbringt, eine „Utopie“.

36 Ebd., S. 182.

37 Ebd., S. 214.

38 *Max Weber*, Gesammelte politische Schriften, Tübingen, 3. Aufl. 1971, S. 64.

Die Rechtsphilosophie wurde zitiert nach *G.W.F. Hegel*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie Werkausgabe), Frankfurt 1971.