

Das heterologische Denkprinzip Heinrich Rickerts und
seine Bedeutung für das Werk Max Webers

Die Einheit der modernen Kultur als Einheit der
Mannigfaltigkeit

Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades des
Max Weber-Kollegs für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien
der **Universität Erfurt**

vorgelegt von
Sven Wöhler
aus **Herford**

2001

Inhalt

1. EINLEITUNG	1
1.1 Zum Forschungsstand	4
1.2 Zur Textgrundlage	14
2. HEINRICH RICKERT: DIE PHILOSOPHISCHE BEGRÜNDUNG DER HISTORISCHEN KULTURWISSENSCHAFTEN	17
2.1 Das heterologische Denkprinzip	19
2.2 Der philosophiegeschichtliche Hintergrund	27
2.3 Zur Lehre von der Definition (1888)	35
2.4 Der Gegenstand der Erkenntnis (1892)	41
2.5 Der Gegenstand der Erkenntnis - Zweite Auflage (1904)	52
2.6 Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902)	59
2.6.1 Fragestellung	59
2.6.2 Erkenntnistheoretische Grundlagen.....	61
2.6.3 Die Aufgabe wissenschaftlicher Begriffsbildung	63
2.6.4 Die Naturwissenschaften	65
2.6.5 Die historischen Wissenschaften	68
2.6.6 Werte	72
2.6.7 Die »Überwindung« des Intellektualismus	75
2.7 Zusammenfassung	78
3. MAX WEBER: DIE EMPIRISCHEN SOZIALWISSENSCHAFTEN ALS HISTORISCHE KULTURWISSENSCHAFTEN	80
3.1 Extensive und intensive Mannigfaltigkeit	85
3.2 Begriffsbildung	88
3.3 Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaft	95
3.4 Erkenntnistheorie und Methodologie	100
3.5 Werte	107
3.6 Einheit in Natur- und Kulturwissenschaften	112
3.7 Einheit der Persönlichkeit	114
3.8 Einheit des Volkes und die Einheit der Menschheit	121
3.9 Einheit der historischen Entwicklung	125
3.9.1 Der Entwicklungsbegriff Rickerts	126
3.9.2 Diskussion	128
3.10 Zusammenfassung	132

3.11 Objektivität.....	133
3.11.1 Die »kritische Objektivität« Rickerts	133
3.11.2 Weber: „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904)	138
3.11.3 Diskussion	141
3.12 Kausalität.....	145
3.12.1 Rickert	146
3.12.2 Weber	149
3.12.3 Diskussion	153
3.13 Wertfreiheit	155
3.14 Zusammenfassung.....	163
4. DAS PROBLEM DER EINHEIT DER MODERNEN KULTUR.....	164
4.1 Zum Begriff der Kultur	166
4.2 Die Einheit der modernen Kultur – Problemstellung.....	168
4.3 Rickert: „Vom System der Werte“ (1913).....	175
4.4 Weber: „Zwischenbetrachtung“ (1916).....	185
4.5 Weber: „Wissenschaft als Beruf“ (1919)	200
4.6 Rickert: <i>Kant als Philosoph der modernen Kultur</i> (1924).....	208
5. ZUSAMMENFASSUNG	214
6. LITERATUR.....	217

1. Einleitung

In seinem Aufsatz über „Das Eine, die Einheit und die Eins“ (Rickert 1911) entwirft Heinrich Rickert ein Denkmodell, das er *Heterologie* nennt und in dem „Einheit und Vielheit als gleich ursprüngliche, miteinander gesetzte Urprinzipien“ betrachtet werden (Spranger 1923: 183). Rickert macht hier geltend,

„daß die Vielheit, aus der jeder Denkakt ein Bestimmtes, mit sich Identisches herauschneidet, zunächst nur als »das Andere« und nicht als die Negation von Gesetzen bezeichnet werden dürfe. Anders gesagt: jedes Denken setzt mit dem Einen zugleich das Andere; die Beziehung zwischen beiden ist nicht die der gegenseitigen Ausschließung, sondern nur die der notwendigen Verbundenheit zum Ganzen (zur Synthese). Man muß das Eine und das Andere denken, wenn man das Ganze will. In diesem heterothetischen Prinzip des Denkens, das an die Stelle von Hegels Antithetik tritt, liegt der methodische Grundansatz der Rickertschen Philosophie“ (Spranger 1923: 184).

Wie läßt sich Einheit denken angesichts der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit. Diese Frage liegt dem Werk Rickerts bereits in seinen Anfängen zugrunde. Sie stellt sich ihm dabei zunächst in einem erkenntnistheoretischen Kontext als Frage nach der „Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einer absoluten Wirklichkeit“ sowie als Frage nach der Einheit wissenschaftlicher Begriffe (Rickert 1892: 4f.). Das Problem der Einheit ist dabei für Rickert ein Problem, das „das Denken in seiner fundamentalen Struktur“ betrifft (Flach 1959: 27). Das Denken ist „niemals Denken des Einen, sondern immer Denken des Einen und des Anderen, es ist immer heterologisch oder heterothetisch“ (Kroner 1925: 97). Wie schon die „Kantische Logik“ so richte sich auch die Erkenntnistheorie Rickerts an „das empirische Denken“ (Kroner 1925: 102). Die Verbindung heterogener Vielheiten zur Einheit ist immer eine Leistung des denkenden *Subjekts*, das im Denken Verbindungen und Übergänge zwischen Begriffen herstellt. Rickerts Philosophie gründet somit auf einem konsequenten „Relationismus“ (Rickert 1921b: 44)¹. Auch

¹ Zum „Phänomen des Relationierens“ hat sich auch Karl Mannheim geäußert, dessen Auffassung zumindest in dieser Hinsicht durchaus mit den Vorstellungen Rickerts übereinstimmt. Auch Mannheim bezieht sich auf den Begriff des Relationismus, um die Standortgebundenheit kultureller Erkenntnis erfassen zu können, ohne dabei jedoch in einen kulturellen Relativismus zu verfallen: „Was gemeint ist, wenn man das Verfahren der Wissenssoziologie als »Relationieren« bezeichnet, kann nach alledem kaum noch zweifelhaft sein. Der zum Städter gewordene Bauernsohn, der eine bestimmte (politische, weltanschauliche, soziale) Meinung, etwa seiner Verwandten als »dörflich« charakterisiert, diskutiert damit nicht mehr unmittelbar diese einzelne Meinung in der Art eines homogenen Partners, nämlich in der Art des direkten Ausgerichtetseins auf die Aussagegehalte, sondern er bezieht dies auf eine bestimmte Art der Weltauslegung und diese wieder auf eine bestimmte soziale Struktur als auf ihre Seins-Voraussetzung. Er relationiert sie. Daß damit nicht gesagt sein muß, sie seien falsch, davon wird noch zu reden sein. Die Wissenssoziologie tut nur insofern mehr als das, was in Ansätzen heute ziemlich oft geschieht, als sie bewußt und systematisch alles Geistige ohne Ausnahme der Frage unterwirft, im Zusammenhang mit welcher sozialen Struktur es aufgekommen ist und gilt. Dieses Relationieren des einzelnen geistigen Gebietes auf die Gesamtstruktur eines

Einheit kann in den Augen Rickerts stets nur als eine Relation begriffen werden. Sie ist *Einheit der Mannigfaltigkeit*; eine Form von Einheit, die in der Beziehung *zwischen* heterogenen Vielheiten zu suchen ist. Wie Rickert dieses Einheitskonzept begründet und entwickelt, wird einer der Schwerpunkte der Dissertation sein.

Die wichtigste Aufgabe dieser Arbeit liegt allerdings darin zu zeigen, daß dieses Einheitskonzept Rickerts auch in wesentlichen Teilen von Weber übernommen wird und im Werk Webers eine wichtige Rolle bei der Grundlegung der Methodologie der Sozialwissenschaften spielt.

Zu diesem Zweck soll im ersten Kapitel die Rickertsche Philosophie dargestellt werden. Zum einen geht es hier darum, das heterologische Denkprinzip darzustellen. Zum anderen sollen an dieser Stelle die Anfänge der Philosophie Rickerts dargestellt werden. Es geht hier um Rickerts erste Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Begriffsbildung, dem Wertproblem und natürlich auch dem Problem der Einheit. Dieses Kapitel wird sich im wesentlichen mit einem recht klar abgrenzbaren Abschnitt des Rickertschen Werkes beschäftigen, der von der Veröffentlichung seiner Dissertation *Zur Lehre von der Definition* (Rickert 1888) bis zur Veröffentlichung der ersten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Rickert 1902) reicht.

Das zweite Kapitel wird sich dann mit den frühen methodologischen Texten Webers auseinandersetzen. Bereits in seinem Aufsatz über Roscher aus dem Jahr 1903 knüpft Weber an wesentliche Aspekte der Rickertschen Erkenntnis- und Begriffstheorie an und übernimmt damit bereits hier das Einheitskonzept Rickerts. Desweiteren wird Webers Bezugnahme auf Positionen Rickerts besonders in den Aufsätzen deutlich, in denen er sich kritisch mit den Ansätzen anderer Autoren auseinandersetzt. Neben Webers Kritik an Roscher werden diesem Teil deshalb auch seine Auseinandersetzungen mit Knies, Meyer und Stammler zugrunde gelegt. Doch auch der *Objektivitätsaufsatz* und der Aufsatz über „»Objektive Möglichkeit« und »adäquate Verursachung« in der historischen Kausalbetrachtung“ beinhalten wichtige Rückbindungen an das Werk Rickerts.

Im dritten Kapitel werde ich mich abschließend mit dem Problem der Einheit der modernen Kultur auseinandersetzen. Im Mittelpunkt steht hier vor allem Webers These, die moderne Kultur sei durch einen unhintergeh-

bestimmten historischen und sozialen Subjektes mit einem philosophischen Relativismus (als einer Lehre von der Maßstab- und Ordnungslosigkeit der Welt) zu verwechseln, ist ebenso abwegig wie die Anwendung des Begriffes »Relativismus« (im Sinne einer puren Beliebigkeit) auf die Lehre, daß alle Körpermessungen auf die vom Lichte gestiftete Beziehung zwischen Messendem und Gemessenem zurückgehen. Relationismus bedeutet nicht, daß es keine Entscheidbarkeit in Diskussionen gibt, sondern daß es zum Wesen bestimmter Aussagen gehört, nicht absolut, sondern nur in standortgebundenen Aspektstrukturen formulierbar zu sein“ (Mannheim 1985: 242).

baren Wertpolytheismus gekennzeichnet; sie sei somit geprägt durch einen Wertkonflikt, der letztlich nicht aufgelöst werden könne. Es gilt, die Entwicklung dieser These anhand einiger Texte Rickerts und Webers darzustellen und vor allem Rickerts Reaktion hierauf auszuarbeiten.

1.1 Zum Forschungsstand

Das Werk Max Webers hat eine nicht zu überblickende Menge an Sekundärliteratur provoziert. Die Interpretationen gehen dabei in der Einschätzung der Bedeutung einzelner Aspekte des Werkes weit auseinander. Eine einheitliche Linie ist oft nicht erkennbar. Auch die Bedeutung, die den Überlegungen Rickerts für das Webersche Werk zukommt, ist umstritten. Die Einschätzungen reichen von der Annahme absoluter Übereinstimmung zwischen Rickert und Weber bis zu der Meinung, man könne das Werk Webers völlig losgelöst von der Philosophie Rickerts erfassen. Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, einen Überblick über den kompletten Forschungsstand zu geben. Ich werde mich deshalb im folgenden an zwei Aspekten orientieren, die in direktem Zusammenhang mit den Thesen dieser Arbeit stehen. Der erste Aspekt betrifft die Diskussion um die Einheit des Weberschen Werkes, der zweite die Bedeutung Rickerts für die Grundlegung der Weberschen Soziologie.

Ausgangspunkt der Diskussion um die Einheit des Weberschen Werkes ist die im Jahr 1952 erschienene Dissertation von Dieter Henrich mit dem Titel *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Henrich geht davon aus, daß sich die Wissenschaftslehre „zwanglos zu einer Einheit, die schon beim ersten Lesen auffällt“, schließt (Henrich 1952: 113f.). Diese Einheit versucht Henrich über die Einheit von Methodologie und Ethik im Werk Webers herzustellen und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Methodenlehre und Ethik sind in dem Prinzip der Wissenschaftslehre vollendete Einheit“ (Henrich 1952: 131). Das Prinzip, das der Wissenschaftslehre zugrunde liege, sei „zugleich das Prinzip einer Anthropologie. Es ist ein bestimmter Begriff des Menschen als eines vernünftigen Wesens“ (Henrich 1952: 3). Somit lasse sich das Webersche Werk „auf ein einziges Prinzip“ zurückführen (Henrich 1952: 2).

Beiden liege die Vorstellung eines heterogenen Kontinuums zugrunde, woraus zum einen ethische „Gebote für den vernünftigen Menschen“ resultieren (Henrich 1952: 114), und das sich zum anderen methodologisch in den Begriffen der Kausalanalyse und des Verstehens manifestiere. Besonders das Verstehen ist für Henrich der Begriff Webers, der im Zentrum seiner Methodologie steht und diese mit seiner Ethik verbindet: „Die Maieutik des Verstehens ist die methodische Mitte der Kulturwissenschaft und zugleich das Mittel zur Erfüllung des obersten Gebotes für den Menschen, der sein Eigentliches verwirklichen will, weil der Mensch ein vernünftiges Wesen ist“ (Henrich 1952: 114). Zwar geht Henrich zu Beginn seiner Überlegungen davon aus, daß für Weber wie für Rickert „wirklich nur die Einheit einer konkreten Mannigfaltigkeit ist“ (Henrich 1952: 7). Er schenkt im weiteren Verlauf seiner Überlegungen den Verbindungen zwischen Rickert und Weber aber kaum Beachtung und

behauptet sogar, daß Weber „sich völlig von Rickert und der philosophischen Position des Neukantianismus entfernt habe“ (Henrich 1952: 5). Vor allem in Webers Anthropologie, deren Grundprinzip die „Einheit der vernünftigen Persönlichkeit“ darstelle (Henrich 1952: 125), manifestierten sich die Unterschiede zu Rickert. „For Henrich, then, this anthropology is the single principle in which the theoretical unity of Weber's essays lies, which establishes the originality of his methodology, and its break with Rickert and the whole Neo-Kantian tradition“ (Burger 1994: 106). Die Behauptung einer grundlegenden Einheit des Weberschen Werkes bestimmt auch Henrichs Blick auf die Entwicklung des Werkes. Diese bezeichnet Henrich als

„Läuterungsprozeß, der die Umständlichkeit mancher Darlegungen ausschaltet und eine größere Straffheit des Gedankens erreicht. Aber ein wirklicher Wandel zentraler Positionen ließ sich nirgends feststellen. *Die Entwicklung der Wissenschaftslehre Max Webers ist Entfaltung völlig ausgebildeten Gutes*“ (Henrich 1952: 5).

Zu einem anderen Ergebnis als Henrich kommt Wilhelm Hennis. Hennis behauptet, Weber habe sein Werk „nicht geplant“ (Hennis 1987: 66). Vielmehr seien ihm „die Themen [...] zugewachsen, ein System ist in dem Ganzen nicht erkennbar“ (Hennis 1987: 66). Dies gehe schon aus der Art und Weise hervor, in der Weber sein Werk publiziert habe:

„Zu seinen Lebzeiten hat Weber nur zwei »richtige« Bücher veröffentlicht, jene, die für eine akademische Karriere unabdingbar waren: Dissertation und Habilitationsschrift. Das gesamte übrige Werk besteht aus Enquête-Berichten und zumeist schnell hingeworfenen Aufsätzen, die erst nach seinem Tod in Sammelbänden in Buchform erschienen“ (Hennis 1987: 8).

Doch nicht nur die äußere Form entziehe sich einer Systematik. Auch inhaltlich lasse sich Webers Werk nur schwerlich auf eine einheitliches Thema hin analysieren, weil Weber „weder eine Methode noch eine leicht zu reproduzierende Fragestellung anzubieten“ habe (Hennis 1987: 61). Die Rezeptionsgeschichte des Weberschen Werkes ist in den Augen von Hennis demgegenüber geprägt von der Suche nach seiner Einheit. „Niemand“, so Hennis, „der sich wirklich auf Weber einläßt, wird sich dem Eindruck entziehen können, daß sich durch das Riesenwerk, und sei es keimhaft oder in Nebensachen versteckt, eine Frage durchzieht, die es erlauben muß, es in seiner Einheit zu erkennen“ (Hennis 1987: 66). Die Weber-Forschung habe „sich diesem Zwang denn auch nicht entzogen“, was für Hennis einer der Gründe dafür ist, daß es sich bei den Arbeiten Webers immer noch um ein »unverstandenes Werk« handele. Wie Henrich, so schenkt auch Hennis bei seinen Überlegungen den Einflüssen des Neukantianismus und besonders Rickerts auf Weber kaum Beachtung. Es ist nicht zuletzt das Anliegen Hennis', Rickert „aus dem Reiche der »Ursprünge« im Denken Webers zu verbannen und schlichtweg durch Nietzsche zu ersetzen“ (Gephart 1993: 41). Es ist Werner Gephart allerdings dahingehend zuzustimmen, daß diese

Einschätzung „mit dem Werk- und Briefbefund nicht vereinbar“ ist (Gephart 1993: 41)

„Als allgemein anerkannte Arbeitshypothese“ bezeichnet Hennis den Versuch, „die Einheit von Webers Werk [...] über die Religionssoziologie“ zu erschließen (Hennis 1987: 88). Dieser Versuch einer Rekonstruktion der Einheit des Werkes aus der Religionssoziologie findet sich zum Beispiel bei Wolfgang Schluchter². Nicht zuletzt an die Adresse von Hennis gerichtet, schreibt Schluchter:

„Es gibt inzwischen Autoren, die es für besonders ergiebig halten, sich den Texten so zu nähern, als habe Weber Absichten camoufliert, Fragestellungen versteckt, Dinge anders gemeint als gesagt, so daß man ihm erst auf die Schliche kommen müsse. Doch in bin der Meinung, daß dies abwegig ist. Weber legte seine Absichten und Fragestellungen offen“ (Schluchter 1984: 343)³.

Besonders die Entdeckung der Besonderheiten des okzidentalen Rationalismus und das Prinzip der rationalen Lebensführung, kurz also *die Eigenart der abendländischen Kultur*, gilt Schluchter als die zentrale Fragestellung des Weberschen Werkes. Dabei geht Schluchter von einem „Anschluß des fachwissenschaftlichen Diskurses an den philosophischen“ durch Weber aus (Schluchter 1988a: 47), womit Schluchter vor allem die Philosophie Rickerts meint. Aufgrund Überlegungen Rickerts sei es Weber möglich geworden, den „*prinzipiellen* Unterschied zwischen der Erkenntnis des Generellen und der Erkenntnis des Individuellen logisch zu fundieren, und zwar so, daß dabei die Erkenntnis des Individuellen ihren *wissenschaftlichen* Charakter nicht verlor“ (Schluchter 1988a: 47).

Einen wiederum anderen Weg beschreitet Friedrich H. Tenbruck. Er wendet sich ebenfalls gegen die von Hennis vertretene Auffassung, daß es sich bei der *Wissenschaftslehre* lediglich um eine „bunte Sammlung von Gelegenheitsaufsätzen“ handele (Tenbruck 1994: 375). Für Tenbruck stellt die demgegenüber „1922 von Marianne Weber zusammengestellte Ausgabe der *Gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre* die von Max Weber gleichsam autorisierte Version seines methodologischen Denkens“ dar (Wagner / Zipprian 1994: 21). Zwar bleibe „die Tatsache, daß die Aufsätze erst nachträglich gesammelt, aber nicht anfangs geplant wurden, also nicht mit einem Programm und Konzept beginnen können“ (Tenbruck 1994: 372). Dies dürfe aber nicht dazu führen, den Aufsätzen jeglichen Zusammenhang abzuspochen. Man müsse vielmehr die Wissenschaftslehre

² Stauth und Turner behaupten, Schluchter insistiere im Gegensatz zu Hennis „auf Werkeinheit“ (Stauth / Turner 1986: 83). Allerdings stellt Schluchter zurecht die Frage, warum eigentlich „die Arbeiten eines Wissenschaftlers als ein Ganzes und dann noch aus einer leitenden Fragestellung heraus verständlich sein“ müßten (Schluchter 1984: 363).

³ Weiter bemerkt Schluchter: „Mir ist schleierhaft, wie Wilhelm Hennis behaupten kann, erst in den Repliken habe Weber letztlich seine Fragestellung geklärt, erst hier, besonders im Antikritischen Schlußwort werde uns ‚endlich‘ (!) gesagt, ‚worum es Weber zentral gegangen war““ (Schluchter 1988b: 264).

„als »werdende Einheit«“ lesen, um so „den Stellenwert der einzelnen Aufsätze und ihre Verkettung zum Ganzen entdecken“ zu können (Tenbruck 1994: 373). Um dies zu verdeutlichen vergleicht Tenbruck die *Wissenschaftslehre* mit den *Regeln der soziologischen Methode* Emile Durkheims:

„Man muß die Aufsätze [...] als Etappen eines Weges verstehen, auf dem Weber ein Grundproblem zunehmend entfaltete und erklärte. So konstituiert sich die Einheit in der WL ganz anders als in den Regeln. Durkheim stellt sogleich ein fertiges Konzept der Soziologie vor, während Weber bescheiden mit einer »Besinnung auf diejenigen allgemeinen Voraussetzungen« beginnt, »mit denen wir an unsere wissenschaftliche Arbeit herantreten«. Dort also ein Programm für die wissenschaftliche Arbeit, hier hingegen eine Forderung nach Reflexion über die Arbeit, die alsbald konsequent weitertrieb. Wie das Glied einer Kette setzt jeder Aufsatz die früheren voraus und führt sie weiter“ (Tenbruck 1994: 372f.)⁴.

Den Zusammenhang der einzelnen Artikel der *Wissenschaftslehre* sieht Tenbruck „in einer dreiteiligen Aufgabe“, die er folgendermaßen beschreibt (Tenbruck 1994: 380):

„Offenbar ist die Verteidigung der historischen Erkenntnis ihr Leit- und Grundanliegen, das auch jeder Aufsatz dem Leser einschärft. Insoweit steht Weber bekanntlich in der Linie von Dilthey, Windelband, Simmel und Rickert wie auf seiten jener Historiker, die ein Modell der Naturwissenschaften ablehnen, und bleibt auch mit seinem Ruf nach einer »Wirklichkeitswissenschaft« als Alternative zur »Gesetzeswissenschaft« auf dieser Linie. Aber damit hat er sich für eine zweite Aufgabe stark gemacht, weil die historische Erkenntnis, wie er meint, nur Bestand haben wird, wenn sie neue Kategorien für diejenigen Tatsachen entwickelt, die mit der Verschiebung der Gesichtspunkte dringend anstehen. Deshalb widmet sich die WL zunehmend der Entwicklung geeigneter Begriffe für die neuen Probleme der Sozialwissenschaften und bereitet so die spätere Soziologie vor. Schließlich aber hat Weber den Streit um Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft – also um die richtige Form der Erkenntnis – klar über die bekannten Kontroversen bis zu einer neuen Instanz vorgetrieben. Deshalb drängt die WL immer wieder hinaus aus der dünnen Luft der Methodologie und Epistemologie, wo es abstrakt um die richtige Erkenntnis geht, zu den Fragen nach dem »Wert« und der »Bedeutung« oder nach dem »Sinn« der Wissenschaft, wodurch die vertrauten Probleme in eine ungewohnte Perspektive rücken“ (Tenbruck 1994: 380).

Im Vergleich zu Tenbruck geht Reinhard Bendix noch einen Schritt weiter. Er betont „die Vielschichtigkeit“ des Weberschen Werkes, das „Ansatzpunkte für die verschiedenen Interpretationen“ enthalte. Aufgrund dieses Sachverhaltes sei es „unergiebig, für die eine oder andere Interpretation als der allein möglichen ins Feld zu ziehen“ (Bendix 1972b: 51). Vielmehr sei es angebracht, „die Problemstellung der eigenen Perspektive in Anrechnung zu stellen (was Max Weber als »Wertbeziehung« bezeichnet hat) und zugleich andere Problemstellungen grundsätzlich zu bejahen“. Die „Vielheit der Interpretationen“ ist für Bendix

⁴ Raymond Aron teilt die hier von Tenbruck postulierte Differenz Webers zur Position Durkheims. Für Weber sei „die Unvollendetheit [...] ein Wesenzug der modernen Wissenschaft. Im Gegensatz zu Durkheim hätte er niemals das Bild einer Zeit heraufbeschworen, in der das Gebäude der Soziologie fertig errichtet ist und ein umfassendes System sozialer Gesetze existiert“ (Aron 1971: 179).

lediglich „begrenzt durch die Anzahl sinnvoller Fragestellungen“ (Bendix 1972b: 52).

Auf eine sehr ähnliche Weise argumentieren auch Gerhard Wagner und Heinz Zipprian, wenn auch in einem anderen Kontext. Sie untersuchen die Werkgeschichte der *Wissenschaftslehre* und anderer Sammlungen der methodologischen Aufsätze Webers. Dabei halten sie es generell für problematisch, „von *der* Wissenschaftslehre Max Webers zu sprechen“. Vielmehr bringe „dieser Teilbereich von Webers Schaffen [...] zum Ausdruck, was für sein Werk im ganzen charakteristisch ist: seine innere und äußere Vielschichtigkeit. Dieser schillernden Vielfalt des gesamten Werkes korrespondiert auch die in der Sekundärliteratur beobachtete Heterogenität der Interpretationen; vom zerklüfteten »Steinbruch« bis hin zum einheitlichen »System« reicht die Bandbreite der Urteile“ (Wagner / Zipprian 1994: 9). Zudem erschwere auch die „Uneinheitlichkeit der Textgrundlage“ eine einheitliche Interpretation der methodologischen Schriften Webers (Wagner / Zipprian 1994: 20). Vor diesem Hintergrund fordern auch Wagner und Zipprian, die Diskussion um die Einheit der methodologischen Schriften Webers vom Text zu lösen und auf die Ebene des Forschers zu verlagern:

„Anstelle des wie auch immer zu ermittelnden Legitimitätsgrades eines Textes sollte künftig ein anderer, unverfänglicherer Gesichtspunkt die Lektüre anleiten: Gemeint ist das jeweilige Interesse des Forschers an in den Weberschen Texten erörterten Sachfragen der Disziplin. Auf diese Weise ist es möglich, Probleme *en détail* auf der Ebene der Texte zu analysieren, und die Frage, welchen Beitrag der jeweils untersuchte Text zu einem möglicherweise vorhandenen übergreifenden Zusammenhang – einer Wissenschaftslehre – leistet, tritt vorläufig in den Hintergrund“ (Wagner / Zipprian 1994: 25).

Vielen der hier beschriebenen Ansätze gemeinsam ist aber, daß sie die Heterogenität des Weberschen Werkes als Problem begreifen. Die Lösung dieses Problems wird vielfach in der Rückführung dieser Heterogenität auf einen einheitlichen Gesichtspunkt gesehen. Anders hat sich Heinrich Rickert über Weber geäußert. Rickert, der nicht von einem gegensätzlichen Verhältnis von Einheit und Vielheit ausging und dessen Einheitskonzept gerade versucht, ausgehend von der Heterogenität der Wirklichkeit zur Einheit vorzudringen, sah gerade in der Heterogenität des Weberschen Werkes, das „in keines der üblichen methodologischen Schemata passen will“, „seine wissenschaftliche Größe“ (Rickert 1921a: X). Ähnlich argumentiert auch Judith Janoska-Bendl, die der Frage nachgeht, inwieweit es überhaupt sinnvoll ist, das Werk Webers als eine Einheit zu begreifen:

„Der Unterstellung, das Werk eines großen Denkers müsse wie aus einem Guß dastehen, nachdem es aus einem im wesentlichen schon fertigen Keim allmählich erwachsen ist, scheint die ehrwürdige mythologisch-philosophische Vorstellung zugrunde zu liegen, nach welcher das Wahre und das Eine vertauschbar sind. Bis zu einem gewissen Grade ist diese Voraussetzung für jedes wissenschaftliche Erklärungs Bemühen tatsächlich unabdingbar – und gerade Max Webers Idealtypus ist ja dazu da, Einheit in der Mannigfaltigkeit zu stiften –, sie findet aber selbstverständlich ihre Grenze dort, wo sie dem Erkenntniszweck im Wege steht, wo

sie die »Sprödigkeit der Interpretation gegen ein historisch-genetisches Verständnis« bedingt und wo die Sorge um die Interpretation des meisterlichen Gedankenguts dessen kritische Siebung und deshalb fruchtbare Weiterverwendung sich anschickt. Die Kehrseite der Einheitsthese ist nämlich notgedrungen der Anstoß, den man nimmt, wenn unvermutet im klassischen Gedankengebäude Unvereinbarkeiten begegnen“ (Janoska-Bendl 1965: 7).

Von einigen Ausnahmen abgesehen, zu denen beispielsweise Hennis gehört, besteht in der Sekundärliteratur ein weitgehendes Einverständnis darüber, daß Rickert der entscheidende philosophische Gewährsmann für Weber ist, der wichtige Elemente für die Grundlegung der Weberschen Soziologie geliefert hat. Pietro Rossi beispielsweise geht davon aus, daß Rickerts *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* den „entscheidenden Einfluß für seine Arbeit an methodologischen Problemen“ darstellten (Rossi 1994: 201). So schreibt Rossi:

„In der Tat leitet Weber aus diesem Werk – neben der prinzipiellen Orientierung an Immanuel Kant – das für seine weitere Position grundlegende methodologische Unterscheidungskriterium zwischen naturwissenschaftlicher und kulturwissenschaftlicher Erkenntnis ab; dasselbe gilt für die Definition der historischen Erkenntnis als kulturwissenschaftlicher, die Bestimmung des historischen Gegenstandes als Individuum sowie für den Gegensatz zwischen Natur und Kultur als zwei in logischer Hinsicht differenzierte Perspektiven auf die Wirklichkeit“ (Rossi 1994: 201).

Rossi geht aber nicht nur von Gemeinsamkeiten zwischen Weber und Rickert aus. Vielmehr sei das Verhältnis beider durch eine zunehmende Distanz gekennzeichnet, was vor allem „in den Jahren nach 1910“ dazu führe, daß Weber und Rickert sich „in immer weiter voneinander abweichenden Richtungen entwickeln“ (Rossi 1987: 30). Während Rickerts Arbeit in dieser Zeit auf eine „Systematisierung der Werte“ zulaufe (Rossi 1987: 30), entwickle sich Webers Position „zu einer Werttheorie, die nicht nur von selbständigen und untereinander nicht reduzierbaren Wertsphären ausgeht, sondern auch den unversöhnlichen Wertkonflikt zwischen und in diesen Sphären betont“ (Rossi 1987: 31).

Auch Thomas Burger geht von einer grundsätzlichen Anknüpfung Webers an Rickertsche Positionen aus, beurteilt diese Anknüpfungen im Detail aber anders als Rossi. Burger schreibt:

„Webers Begründung der Soziologie als einer typologisierenden, das heißt generalisierenden Wissenschaft, die der individualisierenden Historiographie beigeordnet und mit ihr in unauflöslicher Komplementarität verbunden ist, hat die Rickertsche Theorie der historischen Begriffsbildung zu ihrer Grundlage. Diese Theorie steht in bewußtem Gegensatz zu jeder Auffassung, nach der die Wissenschaft (das heißt die wissenschaftliche Begriffsbildung) darauf zu zielen habe, das immanente Wesen ihres Objektbereiches zu erfassen. Rickert hält das Postulat eines inhärenten oder eigentlichen Wesens für über alle mögliche Erfahrung hinausgehend. Aufgabe der wissenschaftlichen Begriffsbildung kann es daher seiner Meinung nach nur sein, das zu erfassen, was als *wissenswert* gilt, das heißt dasjenige, dem die Eigenschaft des Wissenswerten zugeschrieben wird. Damit ist nicht gesagt, daß Webers Wissenschaftslehre sich in toto auf Rickert stützt oder daß sie alle wesentlichen Positionen Rickerts akzeptiert“ (Burger 1994: 74).

Burger wendet sich nicht zuletzt gegen Tenbruck: „Tenbruck is wrong, however, in declaring that Weber, when he wrote his essays, was not in possession of a coherent and systematic methodological theory. He was, but this theory was not his own; it was taken over from Heinrich Rickert“ (Burger 1987: 7). Burger widerspricht vor allem der Auffassung Tenbrucks, „that only a developmental perspective can do justice to Weber's reasoning. To the contrary, it is maintained here that Weber never changed his view in any relevant way“ (Burger 1987: 7). Die Anknüpfung Webers an Rickert ist in den Augen Burgers „almost total within the area under consideration, i.e., the theory of concept formation and its epistemological foundation“ (Burger 1987: 7). Durch diese starke Rückführung seiner eigenen methodologischen Positionen an die Philosophie Rickerts könne Weber nicht mehr als ein „independent thinker“ betrachtet werden (Burger 1987: 9). Burger räumt Weber lediglich in zwei Punkten ein, eigene Argumente jenseits der Rickertschen Philosophie entwickelt zu haben. Dies betreffe zum einen den Idealtypus, der „a rather original synthesis“ darstelle, und zum anderen „some of the arguments advanced by Weber in connection with the issue of ethical neutrality“ (Burger 1987: 9).

Zu den schärfsten Kritikern Rickerts gehört Guy Oakes. Rickert habe „so gut wie nie ein philosophisches Problem sorgfältig und systematisch“ durchdacht (Oakes 1990: 125); er „argumentiert nicht, er gibt uns lediglich Material an die Hand, Versatzstücke gleichsam, die man zu kohärenten Argumenten erst zusammenführen muß“ (Oakes 1990: 125). Oakes stellt, wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit ausführlicher gezeigt werden wird, vor allem das Problem der kulturwissenschaftlichen Objektivität in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Rickerts Begründung der Objektivität der historischen Kulturwissenschaften sei allerdings gescheitert. Daraus ergebe sich die Frage, ob Weber „diesen mit Rickert begonnenen Weg auch bis an sein bitteres Ende“ gegangen sei (Oakes 1990: 146). Das Problem kulturwissenschaftlicher Objektivität hängt für Oakes dabei von einer Lösung des Wertproblems ab, also von der Frage, ob es ein Prinzip geben könne, daß die Auswahl zwischen konkurrierenden Wertbeziehungen ermöglicht. Eine Lösung dieses Problems ließe sich aber weder bei Rickert noch bei Weber finden. Vielmehr schreibe Weber „Rickerts Dezisionismus“ fort und verlagere damit lediglich „das Wertproblem von der philosophischen auf die soziologische Ebene“ (Oakes 1990: 147). Oakes gehört mit seiner Kritik an den Positionen Rickerts zu den Vertretern der Richtung, innerhalb derer „die Auseinandersetzung um die philosophische Grundlegung der Sozial- bzw. Kulturwissenschaften bei Max Weber zunehmend als ein Streit um den philosophischen Rang Heinrich Rickerts“ erscheint (Gephart 1993: 37). Aber auch die Argumentation Oakes‘ ist nicht ohne Widerspruch geblieben. So wirft beispielsweise Lutz Herrschaft ihm „Ungenauigkeiten der [...] Lektüre“ vor (Herrschaft 1993: 66). Rickert kritisiere nicht, wie Oakes unter anderem behauptete, „die

Korrespondenztheorie, sondern nur eine bestimmte Deutung dieser; urteiltstheoretisch ist er stets mehrgleisig gefahren und hat versucht, psychologische, gnoseologisch-spekulative und sprachliche Aspekte zu integrieren. Rickert war eben kein Reduktionist“ (Herrschaft 1993: 66). Darüber hinaus habe Oakes „das Spezifikum des Wahrheitswertes oft verwischt“ (Herrschaft 1993: 67), was eine „Konsequenz der mangelnden Differenzierung von erkenntnistheoretischen und weltanschaulichen Aspekten der Wertlehre“ sei (Herrschaft 1993: 67). Im Gegensatz zu Oakes befindet sich beispielsweise auch Hans Albert, wenn er – ohne sich freilich direkt auf Oakes zu beziehen – betont, daß Webers „Behandlung der Wertproblematik bis auf kleine Schwächen heute noch haltbar ist. Alle Versuche, seine Position in dieser Hinsicht zu überwinden, haben sich als auf Missverständnissen und Irrtümern beruhend erwiesen“ (Albert 1999: 216).

Die bisher genannten Ansätze rücken im wesentlichen die Argumente Rickerts zur Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften in den Mittelpunkt. Dabei steht hier Rickerts als Hauptwerk geltender Text über *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* im Vordergrund. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rickertschen Philosophie, die Rickert schon früher in der *Lehre von der Definition* und dem *Gegenstand der Erkenntnis* dargelegt hat, treten dabei zumeist in den Hintergrund. Anders nähern sich Karl-Heinz Nusser und Peter-Ulrich Merz dem Verhältnis von Rickert und Weber. Nusser geht davon aus, „daß die allgemein philosophische Grundlegung der Soziologie bei Weber im wesentlichen aus der Rickertschen Geschichtsphilosophie erwächst“ (Nusser 1986: 25f.). Die Geschichtstheorie Rickerts ergebe sich allerdings „weder bloß kontrastiv zur Methode der Naturwissenschaft, noch steht sie völlig autonom auf eigenen Grundlagen“ (Nusser 1986: 26). Es gelte also, „Einsicht in die Art und Weise der Verbindung von allgemeiner Erkenntnistheorie und Geschichtstheorie“ zu erlangen (Nusser 1986: 26), um von dort aus den Einfluß Rickerts auf Weber zu bestimmen. Nusser geht davon aus, daß „Webers Grundlegung der Sozialwissenschaften [...] nur verständlich werden [kann], wenn man den Ansatz der Rickertschen Philosophie und besonders dessen Geschichtstheorie mit in die Interpretation einbezieht“ (Nusser 1986: 75). Er betrachtet die Soziologie Webers dabei als „produktive Weiterentwicklung der Kulturtheorie Rickerts“ (Nusser 1986: 75). Dementsprechend sieht Nusser in den methodologischen Überlegungen Webers „zwei Perspektiven miteinander verflochten“ (Nusser 1986: 76). Zum einen handele „der spezifisch philosophische Gesichtspunkt [...] von den formalen Voraussetzungen des Gegebenseins eines kulturwissenschaftlichen Objekts“ (Nusser 1986: 76). Hier sei Rickerts Lehre von der Wertbeziehung sowie Webers Lehre vom Verstehen in Anschlag zu bringen. Zum anderen fände sich bei Weber die „Beschreibung der sozialwissenschaftlichen und nationalökonomischen

Verfahrensweise“ (Nusser 1986: 76). Diese zweite Perspektive beziehe sich „zunächst auf das Problem der *praktischen* Wertung und weniger auf die Rickertsche Theorie der *theoretischen* Wertbeziehung“ (Nusser 1986: 76). Die Anknüpfung an Rickert ermögliche es Weber auch, eine mögliche Aporie zu vermeiden, „die aus dem Anspruch soziologischer Selbstbegründung dann entstehen kann, wenn die allgemeine Begründung der Soziologie als Wissenschaft, die fähig sein soll, wahre Urteile zu fällen, wiederum mittels einer soziologischen Theorie unternommen wird. Fundamentaltheorie für Soziologie ist die philosophisch-begriffliche Kulturerkenntnis, die das Element der Ganzheit herausarbeitet, dabei aber jederzeit die Beziehung auf die soziologische Perspektive enthält“ (Nusser 1986: 78).

Nusser wendet sich nicht zuletzt gegen die von Henrich vertretene Position. Zwar könne nach Henrichs Analyse nicht mehr bestritten werden, „daß der Weberschen Theorie eine systematisch zu begreifende Einheit zugrunde liegt“ (Nusser 1986: 80). Im Gegensatz zu Henrich geht Nusser allerdings davon aus, „daß Weber keine neue philosophische Synthese leistet, sondern eine bei Rickert vorgegebene systematische theoretische Möglichkeit das erste Mal expliziert“ (Nusser 1986: 80). Darüber hinaus sei auch die von Henrich vertretene Auffassung problematisch, daß die Einheit des Weberschen Werkes als „Einheit von Ethik und Wissenschaftslehre“ begriffen werden könne (Nusser 1986: 80):

„Die Hauptschwierigkeit für die Annahme einer solchen Einheit ist nicht, daß Weber fordert, zwischen der Feststellung von Fakten und den Werten streng zu unterscheiden, sondern der weitergehende Schluß, mit dem Weber die Werturteilsfreiheitsthese untermauert: Daß die Ethik zu anderen Wertsphären in Widerspruch geraten könne“ (Nusser 1986: 80).

An anderer Stelle verweist Nusser darauf, daß Weber „nie eine Ethik oder eine philosophische Abhandlung in philosophischer Fragestellung geschrieben“ habe (Nusser 1995: 67). Dies dürfe aber nicht so interpretiert werde, als ob Weber „einen Bruch mit der philosophischen Tradition vollzogen und der Philosophie nur noch heuristische Aufgaben für die empirische Sozialforschung zugeschrieben“ habe (Nusser 1995: 59). Vielmehr scheine

„das Gegenteil der Fall zu sein. Anstelle umstandslos empirisch zu arbeiten, unterwirft er sich einer umfassenden Lektüre klassischer und zeitgenössischer Philosophen, um seine Untersuchungen logisch-methodologisch zu rechtfertigen. Für Weber schließen sich philosophische Reflexion und empirisch-sozialwissenschaftliche Arbeit nicht aus. Sie geschehen in verschiedenen Dimensionen“ (Nusser 1995: 59).

Einen weiteren wichtigen Beitrag zum Verständnis der Beziehungen zwischen Weber und Rickert hat auch Peter-Ulrich Merz geleistet. Wie Nusser so betont auch Merz die Bedeutung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Philosophie Rickerts für dessen Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften. Da Weber seine Soziologie als historische

Kulturwissenschaft im Sinne Rickerts konzipierte, habe er die erkenntnistheoretischen Positionen Rickerts ebenfalls übernommen, da beide Bereiche notwendig miteinander verbunden seien. Die Überlegungen von Merz stellen in vielen Punkten die Grundlage auch dieser Arbeit dar, weshalb immer wieder auf Merz zurückzukommen sein wird. An dieser Stelle kann deshalb auf eine ausführliche Darstellung des Argumentes von Merz verzichtet werden.

1.2 Zur Textgrundlage

Die Frage, welche Texte Rickerts einer Interpretation seines Verhältnisses zu Weber zugrunde zu legen sind, wurde bislang in der Sekundärliteratur kaum diskutiert. Dies hat zur Folge, daß es keine einheitliche Textgrundlage gibt, auf der argumentiert wird⁵.

Dieter Henrich beispielsweise gründet seine Interpretation der Beziehungen zwischen Weber und Rickert vorwiegend auf die *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Er behauptet zum einen, es sei „zweifelhaft, ob er sich je mit seiner Erkenntnislehre eingehender befaßt hat“ (Henrich 1952: 4). Vieles von dem, was nötig sei, um die Intention Rickerts zu erfassen, sei darüber hinaus „erst nach dem Tode von Weber bekannt geworden“ (Henrich 1952: 4). Zum anderen fordert er, die Deutung des Verhältnisses zwischen Weber und Rickert habe „sich immer das Bild der Philosophie Rickerts zu vergegenwärtigen, das sich Weber im Jahre 1903/04 machen konnte, um ihren Zusammenhang zu verstehen“ (Henrich 1952: 4). Da das erste Argument die frühen erkenntnistheoretischen Schriften Rickerts ausschließt und das zweite Argument eine Begrenzung auf die Frühschriften Rickerts fordert, kommt auf dieser Grundlage tatsächlich nur ein Text Rickerts in Betracht: die erste Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Dabei stehen nicht erst seit der Veröffentlichung des Briefwechsels in der *Max Weber-Gesamtausgabe* Quellen zur Verfügung, die es erlauben, genauer zu bestimmen, inwieweit Weber sich mit den Schriften Rickerts auseinandergesetzt hat.

Daß sich Weber bereits sehr früh mit dem Werk Rickerts auseinandergesetzt hat und seine Dissertation *Zur Lehre von der Definition* und seine Habilitationsschrift *Der Gegenstand der Erkenntnis* gelesen hat, wissen wir aus dem *Lebensbild* von Webers Frau Marianne. Sie beschreibt dort zugleich auch das persönliche Verhältnis zwischen Rickert und Weber:

„In dem jüngeren Philosophen Heinrich Rickert finden sie [Marianne und Max Weber] eine mit starkem geistigen Gehalt gefüllte Freundschaft, die ihnen ein Schatz fürs Leben wird. Schon Rickerts und Webers Eltern pflegten ja nahe politische und gesellschaftliche Beziehungen; die fast gleichaltrigen Söhne kennen sich seit der Knabenzeit, wenn auch nicht nahe. Weber hat schon vor Jahren Rickerts erste erkenntnistheoretische Schriften: »Zur Lehre von der Definition« und der »Gegenstand der Erkenntnis« studiert und in ihrer gedanklichen Schärfe und Durchsichtigkeit bewundert“ (Weber 1926: 216)⁶.

⁵ Auf eine genauere Ausarbeitung dieses Sachverhaltes muß an dieser Stelle verzichtet werden.

⁶ Im Vorwort zur dritten und vierten Auflage zu den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* beschreibt Rickert selbst persönliches und fachliches Verhältnis zu Weber: „Meine näheren Beziehungen zu M a x W e b e r reichen in die Zeit zurück, in der wir beide in Freiburg am Beginn unserer akademischen Tätigkeit standen. Weber war stets nicht allein Mann der Wissenschaft, sondern zugleich Politiker, und seine glühende Vaterlandsliebe wie sein mächtiges Temperament machten es ihm

Einige Hinweise auf Texte Rickerts lassen sich dem Werk Webers selbst entnehmen. So schreibt Weber im Aufsatz über Roscher:

„Ueber die so einfachen und doch so oft verkannten Unterschiede der Bedeutungen von »allgemein« voneinander, mit denen wir immer wieder zu tun haben, ist grundlegend der Aufsatz von Rickert, *Les quatre modes de l'universel en histoire*, in der *Revue de synthèse historique* 1901“ (Weber 1988c: 15).

Und auch seine Bezugnahme auf Rickerts *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* hat Weber offen dargelegt. So verweist er im Roscher-Aufsatz neben Autoren wie Dilthey, Simmel und Windelband, vor allem auch auf das „Werk von H. Rickert (*Die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung* [1. Aufl. 1902])“ (Weber 1988c: 4). Um die Bedeutung der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* für Weber herauszustellen, wird häufig ein Zitat aus dem *Lebensbild* Marianne Webers genannt. Sie zitiert aus einem Brief Webers:

„Rickert habe ich aus. Es ist sehr gut, zum großen Teil finde ich darin das, was ich selbst, wenn auch in logisch nicht bearbeiteter Form, gedacht habe. Gegen die Terminologie habe ich Bedenken“ (Weber 1926: 273)⁷.

In den „Soziologischen Grundbegriffen“ findet sich darüber hinaus ein Hinweis, der verdeutlicht, daß sich Weber auch mit der zweiten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* beschäftigt hat:

„Ueber »Verstehen« vgl. [...] auch einige Bemerkungen von Rickert in der 2. Aufl. der »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«“ (Weber 1972: 1).

leicht, in der von ihm auf dem Katheder vertretenen, historisch gerichteten Volkswirtschaftslehre das theoretisch Begründbare von Einflüssen übrationaler Lebensmächte zu trennen. Um so intensiver wurde in ihm, dessen Intellekt nicht minder stark war als sein Wille, das Bedürfnis, zur Klarheit auch darüber zu kommen, was zumal in der Geschichte »Wissenschaft« im strengen Sinne bedeute. Das gemeinsame Interesse an dieser Frage, die ich von anderer, rein theoretischer Seite in Angriff genommen hatte, führte uns als junge Männer geistig zusammen. Zunächst freilich kamen wir bald in eine gewisse Opposition. Windelbands Rede über Geschichte und Naturwissenschaft, die damals erschien, erregte Webers Widerspruch. Das »idiographische« Verfahren, meinte er, komme auf Aesthetizismus hinaus. Auch nachdem er die ersten drei Kapitel des vorliegenden Buches gelesen hatte und sah, daß ich für die Geschichte nicht wie Windelband »Gestalten«, sondern individuelle Begriffe forderte, hielt er meinen Versuch einer Logik der Geschichte nicht für durchführbar. Er sagte mir oft, ich werde diese Arbeit nie abschließen. Das bisher Angeführte sei zwar richtig, stelle mich aber vor eine unlösbare Aufgabe, denn Geschichte sei als reine Wissenschaft nicht zu verstehen. Erst als ich ihm 1902, nachdem er Freiburg längst verlassen hatte, die letzten beiden Kapitel über historische Begriffsbildung und historische Objektivität vorlegte, überzeugte er sich als einer der ersten davon, daß auf Grund meines Begriffes der theoretischen Wertbeziehung das begriffliche Verfahren der wissenschaftlichen Geschichte als das einer individualisierenden Kulturwissenschaft zutreffend gekennzeichnet sei. Die methodologischen Arbeiten, in denen er dann selber bald darauf diese Einsicht für seine eigene Wissenschaft fruchtbar machte, bedeuten für mich bis heute den schönsten Erfolg meiner Bemühungen um die Aufklärung des logischen Wesens aller Historie“ (Rickert 1929: XXIIIff.).

⁷ Angesichts der Situation der Wissenschaften um die Jahrhundertwende kommt Schluchter gar zu dem Schluß, daß die Lektüre der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* auf Weber „als eine intellektuelle Befreiung gewirkt haben“ dürfte (Schluchter 1988a: 45).

Weitere Hinweise auf Texte Rickerts lassen sich den Briefen Max Webers entnehmen. So schreibt Weber an Rickert über die zweite Auflage der *Geschichtsphilosophie* aus dem Jahr 1907:

„Lieber Rickert,- ich danke Ihnen für die freundliche Sendung, die ich sofort las, mit ganz demselben Vergnügen wie ihre Vorgängerinnen. Die Darlegung wirkt noch überzeugender als die erste Auflage“ (Weber 1990: 414).

Der Briefwechsel verdeutlicht aber auch, daß die Beschäftigung Webers mit Rickert nicht kritiklos war. So äußert Weber beispielsweise Kritik an Rickerts Aufsatz aus den *Kant-Studien* über „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“:

„Lieber Rickert! [...] Sachlich hat mich noch keine Schrift von Ihnen so *überrascht* wie diese. Wie? *Sie* als »Sowohl-als-auch-Mann«? Und kann man denn mit *irgend* welchem Recht sagen, der »erste« (transz[endental]-*psychol[ogische]*) Weg werde beschritten, wenn man die einzelnen genera möglicher Urteile darauf hin untersucht, was an *Kategorien* bei ihnen vorausgesetzt ist? Doch ebensowenig, wie bei der Feststellung des Begriffs des »reinen Sinns«, denn auch diese Feststellung haben Sie ja unter Verwendung höchst kon[cre]ter *Beispiele* vollzogen! *Sie selbst* sagen, daß man den »reinen Sinn« im *Grunde* nicht ohne eine ihm zugewandte Subjektivität *denken* könne. In der That ist er je doch eine durch äußerste *logische* Abstraktion gewonnene *Grenzkategorie*. Inwiefern soll nun bei andren, spezifischen Kategorien das Verhältnis *prinzipiell* anders liegen? Das sehe ich noch nicht recht. *Historische* Verdienste (des Transz[endental]-Psych[ologischen]) beweisen doch nichts! Jede *logische* Untersuchung geht doch - im *logischen* Sinn! - den umgekehrten Weg, wie immer ihre praktische *Darstellung* aussehen mag. Nun bin ich begierig, ob Lask, dem doch glaube ich der Hauptgesichtspunkt teilweise vorweggenommen ist, noch etwas Eignes zu sagen habe wird“ (Weber 1994: 202).

Im Briefwechsel findet sich noch ein Hinweis auf zwei weitere Texte Rickerts. In einem Schreiben an Rickerts Frau Sophie aus dem Jahr 1910 bedankt Weber sich für die Sendung zweier Texte, die ihn „sehr lebhaft interessierten“ (Weber 1994: 571). In diesem Brief werden die Titel dieser Texte nicht genannt. Die Herausgeber der *Max Weber-Gesamtausgabe* beziehen diese Äußerungen Webers jedoch auf die zweite Auflage von *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* sowie auf Rickerts *Logos*-Artikel „Vom Begriff der Philosophie“ (Weber 1994: 571). Diese Mutmaßung ist insofern plausibel, als Rickert im Jahr 1910 im wesentlichen diese beiden Texte veröffentlicht hat und Weber auf die früheren Aufsätze Rickerts bereits in Briefen an Rickert hingewiesen hat.

Damit erweisen sich beide Argumente Henrichs als falsch. Zum einen läßt sich zeigen, daß Weber durchaus mit den in Rickerts Frühschriften dargelegten erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner Philosophie vertraut war. Zum anderen hat sich Weber auch nach der Veröffentlichung der ersten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* immer wieder mit Schriften Rickerts auseinandergesetzt.

2. Heinrich Rickert: Die philosophische Begründung der historischen Kulturwissenschaften

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, fand das Einheitskonzept Rickerts bei der Beurteilung seines Verhältnisses zu Weber bislang kaum Beachtung. Insgesamt lassen sich zwei Rickert-Diskurse unterscheiden. Der erste dieser Diskurse untersucht die Beziehungen zwischen Weber und Rickert, wobei zumeist die wissenschaftstheoretischen Überlegungen im Mittelpunkt stehen, die Rickert vor allem in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* entwickelt hat. Außerdem gibt es einen Diskurs, der sich - weitgehend unabhängig von Weber - auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rickertschen Philosophie konzentriert⁸. Innerhalb dieses Diskurses stehen neben dem *Gegenstand der Erkenntnis* vor allem auch Rickerts Texte über „Das Eine, die Einheit und die Eins“ im Mittelpunkt. Guy Oakes, der dem ersten Diskurs zugeordnet werden kann, unterscheidet beispielsweise fünf Theoriebausteine der Rickertschen Philosophie:

„(I) eine bewußtseinsimmanente Auffassung von Realität; (II) eine Kritik des epistemologischen Realismus; (III) eine Methodologie, die auf teleologische Begriffsbildung abstellt; (IV) eine Bestimmung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung; (V) ein Abgrenzungskriterium, das die Naturwissenschaft von der Kulturwissenschaft zu trennen vermag“ (Oakes 1990: 59).

Diesen fünf Punkten ist das heterologische Denkprinzip als sechster Baustein hinzuzufügen, ohne dessen Berücksichtigung ein adäquates Verständnis der Rickertschen Position nicht möglich ist. Dies bedeutet auch, daß ich im Rahmen dieser Arbeit versuchen werde, den Diskurs um das Verhältnis zwischen Weber und Rickert und den Diskurs um die Bedeutung der Erkenntnistheorie und der Heterologie Rickerts zusammenzuführen. Dies wurde bereits von Karl-Heinz Nusser und Peter-Ulrich Merz versucht. Vor allem Merz hat die Grundlagen der Erkenntnistheorie Rickerts in ihrer Bedeutung für Weber überzeugend dargelegt. Aber auch Merz schenkt der Heterologie Rickerts dabei wenig Beachtung.

Ich werde im folgenden eine weitestgehend werkgeschichtliche Perspektive anlegen, und dabei besonders auf die Entwicklung der Rickertschen Philosophie bis zur Erstauflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* eingehen. Für die These dieser Arbeit ist dabei vor allem der Nachweis von Bedeutung, daß das Problem der Einheit, mit dem Rickert sich erst 1911 systematisch beschäftigt hat,

⁸ Ausführliche Auseinandersetzungen mit dem heterologischen Denkprinzip Rickerts finden sich beispielsweise bei August Faust (Faust 1927) sowie bei Werner Flach (Flach 1959). Deren Überlegungen werden später eingehender dargestellt werden.

bereits in seinen frühen Arbeiten in einer Art und Weise angelegt ist, die es ermöglicht, Rickerts diesbezügliche Überlegungen auch auf die frühen methodologischen Arbeiten Webers anzuwenden. Ich werde mich hierbei der von August Faust vertretenen Ansicht anschließen, daß Rickerts Dissertation *Zur Lehre von der Definition*

„schon alle wesentlichen Keime enthält, aus denen sich später das philosophische System von Rickert entwickelt hat. Seit seinem Doktorexamen hat Rickert keine entscheidende Auseinandersetzung mehr nötig gehabt mit irgendeinem äußeren Bildungseinflusse. Von nun an entwickelte sich sein Denken gleichsam nur noch aus eigener, innerer Konsequenz“ (Faust 1933: 7).

Zunächst gilt es jedoch, das heterologische Denkprinzip Rickerts, daß er vor allem in seinem Aufsatz über „Das Eine, die Einheit und die Eins“ systematisch entwickelt hat, in seinen Grundzügen darzustellen und nachzuweisen, daß sich die wesentlichen Elemente der Heterologie bereits in den frühen Schriften Rickert finden lassen.

Zu diesem Zweck werde ich auf die frühen erkenntnistheoretischen Schriften Rickerts eingehen. Die Aufgaben der Erkenntnistheorie beschreibt Rickert selbst dabei wie folgt:

„Das Wort Erkennen gebrauchen wir in der weitesten Bedeutung. Danach ist es zunächst eine Art des Denkens. Unter dem Denken aber verstehen wir jeden psychischen Vorgang, der wahr oder falsch sein kann, und das Erkennen unterscheidet sich dann vom Denken überhaupt dadurch, dass es wahres Denken ist. Alles wahre Denken also nennen wir Erkennen, um e i n e n Terminus für sämtliche Vorgänge zu haben, die das Wahrheitsproblem enthalten. [...] Die Erkenntnistheorie ist demnach die Wissenschaft vom Denken, i n s o f e r n e s w a h r i s t“ (Rickert 1909: 169).

2.1 Das heterologische Denkprinzip

Will man die Bedeutung des heterologischen Prinzips für die Begründung der Soziologie durch Weber erfassen, steht man zunächst vor zwei Problemen. Zum einen läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, ob Weber die diesbezüglichen Überlegungen Rickerts wirklich zur Kenntnis genommen hat. Zum anderen datiert der Aufsatz über „Das Eine, die Einheit und die Eins“ aus dem Jahre 1911. Eine Anwendung der hier in Anschlag gebrachten Argumente auf die frühen methodologischen Aufsätze Webers erscheint somit zunächst problematisch. Die Aufgabenstellung dieses Kapitels ist somit eine zweifache. Zum einen gilt es, das heterologische Denkprinzip Rickerts darzustellen. Zum anderen muß darüber hinaus gezeigt werden, daß sich die wesentlichen Elemente des heterologischen Denkens bereits in den frühen Schriften Rickerts finden lassen. Erst nachdem dieser Umweg gegangen wurde, ist dann die Frage zu erörtern, inwieweit sich die so identifizierten Elemente auch im Werk Webers finden lassen, so daß die These, Weber habe das heterologische Denken Rickerts übernommen, bestätigt werden kann. Ich werde im folgenden also das heterologische Denkprinzip Rickerts darstellen, wie er es in seinem *Logos*-Aufsatz über „Das Eine, die Einheit und die Eins“ aus dem Jahre 1911 entwickelt und im gleichnamigen Text aus dem Jahr 1924 weiter expliziert hat.

Eine Zusammenfassung des Argumentes Rickerts liefert Gerhard Wagner:

„Auf dem Wege einer Kritik der Identitätsphilosophie Hegels hat Rickert ein philosophisches Programm erarbeitet, daß er Heterologie nannte und dem zufolge Einheit nicht umstandslos als Einheitlichkeit und Identität aufzufassen ist. Um der Welt in ihrer unübersehbaren Vielfalt gerecht zu werden, müsse man Einheit im Sinne einer »Einheit der Mannigfaltigkeit« verstehen. Eine solche Einheit bestehe weder aus gleichen Elementen, noch sei sie als reflexionslogisches Substrat aufzufassen, dessen Momente sich gegenseitig ausschließen. Das eine und das andere bilden keinen Gegensatz, sondern »ergänzen einander positiv«; insofern stellt die Einheit der Mannigfaltigkeit »das übergreifende Band für das Eine und das Andere« dar; sie kann als »als Einheit der *Synthesis* des Einen (...) und des Anderen nie Einheit als Unterschiedlosigkeit bedeuten, sondern *fordert* den Unterschied oder die Andersheit ebenso wie die »Einheit« der Identität den Unterschied oder die Andersheit *abwehrt*« (Wagner 1999: 68).

Das Argument Rickerts beginnt mit der „»subjektiven« Bestimmung des Logischen“ (Rickert 1911: 31) und - darauf aufbauend - mit der Entwicklung „des rein logischen Gegenstandes“ (Rickert 1911: 32). Subjektive Logik wird dabei von Rickert folgendermaßen definiert:

„Versteht man unter Logik die Lehre vom Denken und unter Denken eine Tätigkeit des Subjekts, so wird man rein logisch nennen, was lediglich auf Rechnung des denkenden Subjektes zu setzen ist, also frei sein muß von allen Bestandteilen, die von außen an das Subjekt, als seinem Denken fremd, herantreten“ (Rickert 1911: 30).

Diesen rein logischen Gegenstand bezeichnet Rickert als *Gegenstand überhaupt*. An jedem Gegenstand seien „Form und Inhalt zu unterscheiden“ (Rickert 1911: 32). Bei der Bestimmung des *Gegenstandes überhaupt* richtet Rickert dementsprechend sein Hauptaugenmerk auf das Verhältnis von Form und Inhalt. Da jeder Gegenstand notwendigerweise beide Bestandteile enthalte, sei eine Beschränkung der Überlegungen allein auf die Form zu eng. Auch der Inhalt müsse mit in einen Begriff des rein logischen Gegenstandes einfließen. Dieser Inhalt könne aber, wenn es sich um den *Gegenstand überhaupt* handelt, selbst nicht inhaltlich bestimmt sein. Was hier in Betracht komme, sei also lediglich der „Inhalt überhaupt“ (Rickert 1911: 32), den Rickert auch als „den formalen Faktor der Inhaltlichkeit“ bezeichnet und vom „Inhalt des Inhalts“ unterscheidet (Rickert 1911: 33). Als solcher sei der *Inhalt überhaupt* noch nicht als alogisches Moment zu begreifen; er stelle lediglich „den logischen »Ort« für das Alogische“ dar (Rickert 1911: 33).

Dabei gelte, daß der Inhalt „als Gegenstand notwendig die Form des »Einen«“ aufweise, während der Inhalt der Form als das *Andere* gegenüberstehe (Rickert 1911: 32). Jenes *Eine* bezeichnet Rickert auch als das Identische, woraus folge, daß „I d e n t i t ä t“ begriffen werden müsse als „die Form des Einen, die der Inhalt überhaupt haben muß, um zum Gegenstande überhaupt zu werden“ (Rickert 1911: 35). Da das Eine aber immer das Andere, die Form immer den Inhalt brauche, „fordert die Identität die Verschiedenheit oder A n d e r s h e i t, wie die Form den Inhalt fordert“ (Rickert 1911: 35). Das Eine ließe sich also wie das Andere nicht an sich denken, sondern „das Eine besteht als das Eine nur im Verhältnis zum Andern“ (Rickert 1911: 35).

Dies führt Rickert zum Begriff der *Heterologie*, mit dem er das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Anderen, zwischen Form und Inhalt näher bestimmen will. Zwar gelte, „daß das Eine nur insofern das Eine ist, als es »nicht« das Andere ist“ (Rickert 1911: 36). Dies dürfe allerdings nicht zu dem Schluß führen, daß dem Einen als Identität das Andere als „bloße Nicht-Identität oder Aufhebung der Identität“ gegenübergestellt werden dürfe (Rickert 1911: 36). Vielmehr müsse „Negativität und Andersheit auf das Schärfste“ auseinandergehalten werden (Rickert 1911: 36). Das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Anderen ist also nicht ein Verhältnis der Negation oder der Gegensätzlichkeit, sondern ein Verhältnis der *Nur-Verschiedenheit*. „Das Eine ist vom Andern nicht allein verschieden, sondern zugleich auch nur verschieden“ (Rickert 1911: 42f.). Daraus folgt, wie Rickert in der überarbeiteten Fassung dieses Textes verdeutlicht, eine Vorrangigkeit der Andersheit vor der Negation: „Die Andersheit geht der Negation logisch voran“ (Rickert 1924a: 20). Man könne somit sowohl „das Prinzip des Widerspruchs“ als auch „den Begriff

der Negation überhaupt ganz beiseite lassen“ (Rickert 1911: 36), da beide Begriffe der *Nur-Verschiedenheit* logisch untergeordnet seien:

„In der Sprache der subjektiven Logik heißt das, daß die Thesis das Eine, Identische nur mit Rücksicht auf die Thesis des Andern hervorbringt. Diese andere Thesis sollte jedoch nicht als Antithesis, sondern um ihr Wesen möglichst deutlich hervortreten zu lassen, als *Heterothesis* bezeichnet werden. Die Seite des Logischen, die dadurch zum Bewußtsein gebracht wird, läßt sich dann in subjektiver Ausdrucksweise auch als das heterothetische Prinzip des Denkens bezeichnen und zu jeder Art antithetischer »Dialektik« und Selbstbewegung der Begriffe in Gegensatz bringen“ (Rickert 1911: 36f.).

Das Eine und das Andere stehen sich dabei als logisch gleichursprüngliche und gleichberechtigte Elemente gegenüber; „eine logische »Priorität« des Einen vor dem Anderen besteht nicht“ (Rickert 1911: 37).

Nachdem das Verhältnis des Einen zum Anderen als heterothetisch beschrieben wurde, geht Rickert weiter zur „*Synthesis*. In ihr erst haben wir in Wahrheit den vollen »Anfang« unseres Denkens. Thesis und Heterothesis sind nur durch Analysis der ursprünglichen Synthesis begrifflich isolierte Momente des Logischen“ (Rickert 1911: 37). Das Denken beginnt in den Augen Rickerts also mit dem Denken des Einen *und* des Anderen sowie mit der *Verbindung* beider Elemente. Das Denken hat seinen Ursprung also in einer »Einheit«, die zugleich eine Dreiheit von Momenten darstellt, und die sich somit als „Einheit des Mannigfaltigen“ bezeichnen läßt (Rickert 1911: 39): „Haben wir das Eine und das Andere, so ist das zugleich die *Einheit* des Einen und des Andern oder die *Einheit* des Mannigfaltigen, und nur durch Zerlegung dieser Einheit ist das Eine und das Andere zu gewinnen“ (Rickert 1911: 37). Somit ist „das Letzte, was wir als Gegenstand zu denken vermögen [...] nicht Eines, sondern ein Mannigfaltiges von Elementen, das gerade in seiner Mannigfaltigkeit eine Einheit bildet, und das wir logisch verstehen nur in seiner Mannigfaltigkeit“ (Flach 1959: 16). Das Eine und das Andere „ist Einheit nur als Einheit der Mannigfaltigkeit“ (Rickert 1911: 38).

Als logischen Begriff für das Verhältnis des Einen zum Anderen bezeichnet Rickert das *und*, das er vom mathematischen *plus* abgrenzt. Daß im Denken zugleich „das Eine und das Andere“ gegeben sei, bedeute zugleich auch, daß jedes Element „vom andern getrennt“ ist (Rickert 1911: 45). Somit ist das Eine mit dem Anderen sowohl verbunden als auch von ihm unterschieden: „Dieses eigentümliche Verhältnis der Trennung in der Verbindung ist das rein logische Verhältnis überhaupt, für welches das Wort »und« einer der besten Ausdrücke sein dürfte, die wir finden können“ (Rickert 1911: 45). Wie es keine logische Priorität des Einen vor dem Anderen sondern nur eine logische Gleichursprünglichkeit beider Elemente gebe, so sei auch das Verhältnis zwischen Trennung und Verbindung als gleichursprüngliches und logisch gleichrangiges Verhältnis zu begreifen:

„Das gerade ist das Eigentümliche dieser Verbindung, daß darin weder die Trennung noch die Verbindung überwiegt, und daß besonders die rein logische Verbindung nicht einer Einheit von der Art gleichgesetzt werden darf, in der die Trennung irgendwie angetastet ist, und in der ein Hinweis auf eine Verschmelzung zu einem Gegenstande liegt, in dem das Eine und das Andere untergegangen ist“ (Rickert 1911: 45).

Die logische Einheit der Mannigfaltigkeit ist „lediglich die Verbindung des Einen und des Andern durch das »und«“ (Rickert 1911: 51). Jenes »und« fungiert hier also als *Band* zwischen den beiden in einem heterothetischen Verhältnis zueinander stehenden Elementen des Einen und des Anderen.

Für August Faust verdeutlicht das heterologische Denkprinzip Rickerts dessen Abgrenzung sowohl gegenüber dem Hegelianismus als auch gegenüber der Phänomenologie. Diese bildeten „zwei Extreme, zwischen denen Rickert die Mitte hält, und gegen die er daher einen Zweifrontenkrieg führen muß“ (Faust 1927: 13). Die Hegelsche Logik beruhe

„auf einem Prinzip der Beibehaltung und Steigerung des Widerspruches. Rickert dagegen hält daran fest, daß der Satz der Vermeidung des Widerspruches die unentbehrliche Grundlage alles logischen Denkens bildet. Darum erklärt er: Es ist ganz unverständlich und vollkommen unausdenkbar, wie irgend etwas Logisches zu seinem Gegenteil werden könnte, wie das »Eine« ins »Ander« umzuschlagen vermöchte. Gewiß kann ein einheitliches Ding in viele Teile zerfallen; aber deshalb wird durchaus nicht die Einheit zur Vielheit, denn der Begriff des Einen wird niemals zum Begriff des Vielen. Diese beiden Begriffe lassen sich zwar nur in Wechselbeziehung zueinander bestimmen, aber deshalb braucht der eine noch nicht aus dem anderen hervorzugehen“ (Faust 1927: 15f.).

Die Hegelianer würden „die Wechselbeziehung und gegenseitige Ergänzung des »Einen« und des »Anderen«“ nicht erkennen (Faust 1927: 13). Sie würden darüber hinaus die Vorstellung Rickerts ablehnen, man könne ein System durch den „Rückgang auf etwas bloß Primitives“ herleiten (Faust 1927: 14). Im Gegensatz zu Rickert, der sein System auf einem „universalen Minimum“ aufbaue (Faust 1927: 12), gingen die Hegelianer von einem „universalen Maximum des Absoluten“ aus (Faust 1927: 23). Gerade aber „die Behauptung einer bloßen Beziehung oder »Relation« zwischen prinzipiell verschiedenen Elementen macht die Erreichung des »Absoluten« unmöglich, denn jede Relationslehre muß im bloß Relativen stecken bleiben. Kurz: Die Hegelianer bringen gegen Rickert namentlich diejenigen Einwände vor, welche immer wieder von den monistischen Denkern gegen jede Art von Pluralismus angeführt werden“ (Faust 1927: 14). Rickert gehe es vor allem darum, „die Reichhaltigkeit des europäischen Kulturlebens aufzuzeigen“ (Faust 1927: 17), jede Art von Monismus werde daher von Rickert vehement abgelehnt.

„Der Neuhegelianismus wird von Rickert bekämpft, weil die Hegelianer den Gedanken der systematischen Ganzheit überspannen und daher die Tendenz haben müssen, jede Andersartigkeit zur Gleichartigkeit, jede Heterothesis in eine Antithesis umzudeuten. Die moderne Phänomenologie dagegen ist deshalb anzugreifen, weil sie das Streben nach Primitivität mit großer Einseitigkeit übertreibt“ (Faust 1927: 23).

Die Phänomenologie, so Faust, wolle „sämtliche begrifflichen »Konstruktionen« vermeiden, um die Sache selbst (unverfälscht durch konstruktive Ueberbauungen) zur Darstellung zu bringen“ (Faust 1927: 23). Den Phänomenologen fehle aber das „unbedingt zuverlässige Kriterium für die Unterscheidung des Beizubehaltenden vom Wegzulassenden“ (Faust 1927: 30), das Rickert in der Wertbeziehung gefunden habe. Husserl reduziere außerdem den Formbegriff „auf unmittelbar festzustellende und dann nur noch zu analysierende Tatsachen“ und identifiziere „das »rein Logische« mit dem »Analytischen« (Faust 1927: 30):

„Husserl übersieht also, daß es ein Apriori gibt, welches rein formal und dennoch synthetisch ist. Er übersieht, daß jeder analysierbaren Einheitsform eine synthetische (d.h. eine zusammensetzende und manchmal sogar selbst zusammengesetzte) Einheit zugrunde gelegt werden muß. [...] Darum muß die gesamte Phänomenologie auf jenes systembildende Prinzip verzichten, welches Kant in der »synthetischen Einheit der Apperzeption«, Fichte in der absoluten »Ichheit« und Rickert im reinen »Subjekt« besitzt, durch dessen Gegenstandsbewußtsein Form und Inhalt miteinander verknüpft werden“ (Faust 1927: 30).

Rickert stehe aber „nicht etwa nur zwischen den Neuhegelianern einerseits und den Phänomenologen andererseits; sondern er ist auch in der Lage, das Berechtigte an diesen beiden gegnerischen Standpunkten durchaus anzuerkennen“ (Faust 1927: 24). Er könne sowohl „ein System ausbilden wie die Hegelianer“ als auch „überall auf das Primitive zurückgehen wie die Phänomenologen“ (Faust 1927: 24).

Werner Flach stellt in seiner Untersuchung über Negation und Andersheit einen Vergleich des „heterologischen Prinzips des Denkens“ bei Rickert mit der dialektischen Methode Hegels⁹ in den Vordergrund (Flach 1959: 13), wobei die „Prioritätsfrage von Negation und Andersheit“ im Mittelpunkt seines Interesses steht (Flach 1959: 21). Rickerts Blick, so Flach, sei von vornherein „auf das unendliche Weltganze“ gerichtet (Flach 1959: 13). Damit müsse Rickert aber auch „den Begriff der Welttotalität zum Problem machen“ und „an den Anfang seiner Philosophie stellen (Flach 1959: 13). Hierzu diene eben das heterothetische Prinzip des Denkens:

„Es gilt, die Teile der Welt als gegenseitig sich ergänzende Glieder zu fassen und dadurch von der begrifflichen Gliederung des Weltalls aus in den Besitz eines allumfassenden Begriffs vom Weltganzen zu gelangen. In völliger Parallelität muß jedes überhaupt theoretisch Gedachte, d.h. jeder theoretische Gegenstand konstituiert sein. Das Ganze kann nur in seinen Teilen gedacht werden“ (Flach 1959: 13).

Rickert sei somit „weit davon entfernt, sich Hegel anzuschließen“ (Flach 1959: 13):

⁹ Auf diesen Vergleich und auf die Position Hegels soll an dieser Stelle nur soweit eingegangen werden, daß in Kontrast zu dieser Position die Rickertsche Position deutlicher herausgearbeitet werden kann.

„Hegel hat die im Denken selbst vorgefundene Zweiheit als Antithetik gefaßt; die Antithese steht im ausdrücklichen Gegensatz zur These, ist also die Negation des letzteren. An die Stelle von Hegels Antithetik tritt bei Rickert das heterothetische Prinzip des Denkens: mit dem Einen wird zugleich das Andere gesetzt. Die Beziehung zwischen diesen beiden Momenten ist nicht die der gegenseitigen Ausschließung, sondern die der ergänzenden Verbundenheit zum Ganzen in der Synthese“ (Flach 1959: 13).

Werner Flach betont vor allem den *relationistischen* Charakter des Rickertschen Ansatzes. In der zweiten erweiterten Auflage seines Textes über *Das Eine, die Einheit und die Eins* aus dem Jahr 1924 schreibt Rickert: „Wir können nicht beziehungslos denken. Auch der rein logische Gegenstand läßt sich in seiner Ganzheit nur als Relation der Relata, als das Eine und das Andere, als Form und Inhalt fassen“ (Rickert 1924a: 18). Flach will „die Radikalität dieses Gedankens“ herausarbeiten (Flach 1959: 18). Seiner Meinung nach ist „alles Denken [...] Beziehen des Einen auf das Andere, und ohne daß es solches Beziehen wäre, wäre Denken überhaupt nicht möglich“ (Flach 1959: 18). Mit dem heterothetischen Denkprinzip werde „das Denken selbst erst ins Spiel, ja erst ins Sein gebracht. Mit dem Denken des Einen und des Anderen vollzieht das Denken in des Wortes verwegenster Bedeutung den ersten Schritt nicht nur seines Leistens, sondern auch seines Seins. Dieses Denken ist noch nicht, es vollzieht sich erst“ (Flach 1959: 18). Vor allem dadurch, daß Rickert gezeigt habe, daß „das Letzte, was wir zu denken vermögen, mindestens eine Zweiheit darstellt“, gewinne der „erkenntnistheoretische Pluralismus eine (endgültige) Begründung“ (Flach 1959: 18). Rickerts Heterologie bezeichne „den logischen Ursprung“ des Denkens (Flach 1959: 20). Seine Leistung ist für Flach darin zu sehen, daß er „die Konstitution dieses Minimums, das wir denken, wenn wir überhaupt etwas theoretisch denken“ ins Bewußtsein gebracht habe (Flach 1959: 20). Das heterologische Denkprinzip markiere aber nicht nur den Ursprung des theoretischen Denkens. Vielmehr sei es Rickert gelungen, „Empirie und Logik [...] unter ein gemeinsam begründetes Prinzip zu bringen. Sie sind aber nicht Spezialfälle eines Denkens überhaupt, sondern sie sind einundasselbe, das eine Denken. Und das heterothetische Prinzip ist ein Fundamentalprinzip dieses einen Denkens, die Formulierung seines Ursprungs“ (Flach 1959: 26). Somit ist das heterothetische Denkprinzip „das Prinzip, das den Ursprung des Denkens definiert“ (Flach 1959: 46).

Kann man aber wirklich von der von Rickert behaupteten Vorrangigkeit der Andersheit vor der Negation ausgehen? Für Rickert sind das Eine und das Andere, also Thesis und Heterothesis „gleich ursprünglich, wie auch gleich positiv“ (Flach 1959: 33). Die Heterothesis ist keine Negation der Thesis, vielmehr sei das Verhältnis zwischen Thesis und Heterothesis als

Verhältnis der *Nur-Verschiedenheit*, als *reine Heterogenität*¹⁰ zu begreifen, „denn allein das Nur-Verschiedene gibt keine strukturelle Entsprechung mehr ab, sei es für die Gleichheit, sei es für die Identität, die ja beide von der Andersheit auf das peinlichste ferngehalten werden müssen“ (Flach 1959: 33). Rickert wolle aber nicht nur auf eine „Abwehr der Gleichheit“ oder der Identität hinaus (Flach 1959: 35). Ihm gehe es auch um „die Abwehr der Gegensätzlichkeit“ (Flach 1959: 35), die sich vor allem in der Negation äußert. Die Vorrangigkeit der Andersheit vor der Negation zeige sich vor allem darin, daß das heterothetische Prinzip von Rickert als „reines Denkprinzip“ begriffen werde, wohingegen die Negation bloß „Erkenntnisprinzip“ sei (Flach 1959: 35). „Während die Heterothesis schon Bedingung für den bloßen Subjekt- bzw. Prädikatsansatz ist, d.h. während sie also vorausgesetzt ist schon für die *Bestimmtheit* von Subjekt und Prädikat an ihnen selbst, eignet der Negation bloße *Bestimmungsfunktion*“ (Flach 1959: 35). Die Andersheit gehöre „in die Sphäre des logischen Anfangs, die Negation gehört in die Urteilssphäre“ (Flach 1959: 38). Die Andersheit sei somit zunächst „nicht ein »Mehr«, sondern ein »Weniger« als die Negation, ja sie gehört zum Minimum des theoretisch Denkbaren. Darin liegt ihre Ursprünglichkeit, aber auch ihr Momentcharakter begründet“ (Flach 1959: 36f.). Wolle man die Vorrangigkeit der Nur-Verschiedenheit vor der Negation dennoch als »Mehr« begreifen, so sei „das »Mehr« der Andersheit vor der Negation [...] ihre größere Ursprünglichkeit, die sogar die Ursprünglichkeit schlechthin ist, denn logisch Ursprünglicheres kann ja nicht gedacht werden“ (Flach 1959: 37). Der Widerspruch der Negation ist also „aus der Heterologie [...] verbannt, d.h. er kann überhaupt nicht in sie eingehen“ (Flach 1959: 38)¹¹.

„In dieser Ausschließung des Widerspruchs liegt auch der größte Gegensatz zur Hegelschen Dialektik, die nur die Antithesis nicht aber die Heterothesis kennt. Wenn aber die Heterothesis zur Antithesis geworden ist, wenn der Widerspruch in die letzten Konstitutiva des Denkens hineingenommen ist, dann ist der Ausgleich überhaupt unmöglich gemacht. All unser Denken, alles Erkennen und alle Wahrheit ist dann in sich widersprechend, und dann müßte man mit Hegel zugeben: der Widerspruch ist in allen Dingen und in allen Begriffen. Der einzige Ausweg wäre dann in der Tat die Dialektik, die Flucht zum Absoluten als Verhältnis dialektischer Opposition (einem in sich unmöglichen Gedanken). In der Heterologie ist das Denken auf sich selbst gestellt, auf seine eigenen Prinzipien, die nur ihm angehören,

¹⁰ Wie Flach betont ist auch die *reine Heterogenität* „bestimmt nur als Beziehung“ (Flach 1959: 45).

¹¹ Daraus resultiere auch eine Hegel gegenüber andere Stellung des Selbstbewußtsein innerhalb der Philosophie Rickerts. „Es bedarf also auch keines Selbstbewußtseins, das der »sich aufhebende Widerspruch selbst« ist, um das Problem des Widerspruchs zu lösen“ (Flach 1959: 38). Es sei im Vorgriff auf die Bestimmung des *erkenntnistheoretischen Subjekts im Gegenstand der Erkenntnis* an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß auch das *Bewußtsein überhaupt* von Rickert ausdrücklich nicht als *mein Bewußtsein* definiert wurde, also auf der Ebene des *Bewußtseins überhaupt* noch nicht von *Selbstbewußtsein* gesprochen werden kann.

die das Denken allererst zum Denken aufbauen und kraft deren es allein etwas theoretisch denken, bestimmen und erkennen kann“ (Flach 1959: 39).

Einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen der Heterologie Rickerts und der Dialektik Hegels sieht Faust in der „Angabe der Art und Weise des letzten Abschlusses, der letzten Einheit“ (Flach 1959: 39). Diese übersteige

„die Leistungsfähigkeit des dialektischen Prinzips. Denn hier taucht ein Novum auf in der Reihe der Begründung: eben der Abschluß dieser Reihe selbst. Der Abschluß ist nicht mehr Reihenglied, d.h. Glied in der Reihe; das Verhältnis, das er darstellt, kann deshalb auch nicht mehr die Struktur der Reihe haben, es kann nicht mehr als dialektisches Verhältnis gedacht werden“ (Flach 1959: 39).

Die Art der Einheit, auf die die dialektische Methode zurückgreift, ließe sich in ihrer Gegenüberstellung zur Einheit der Mannigfaltigkeit näher bestimmen: „Erstens ist die Einheit des sich Ausschließenden denkbar allein als die Einheit der Gattung über die Arten. Als Einheit der Gattung aber ist sie *Einheit des Grundes*. Die Glieder, die sich in ihrem Verhältnis zueinander widersprechen, haben mitbezug auf ihren Grund Einheit. Das dialektische Verhältnis ist Einheit des Grundes“ (Flach 1959: 56). Diese Form der Einheit ist substantiell, sie liegt als allgemeiner Gattungsbegriff sämtlichen Unterscheidungen zugrunde und soll so in der Lage sein, die Einheit unserer Begriffe zu garantieren.

Damit sind die wesentlichen Elemente des heterologischen Denkprinzips zunächst so weit bestimmt, als es für den weiteren Verlauf dieser Arbeit wichtig erscheint. Diese Elemente sind: 1.) Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einen und dem Anderen als gleichursprünglich, womit zugleich auch Einheit und Vielheit als gleichursprüngliche Elemente des Denkens ausgewiesen sind. 2.) Das Verhältnis *ergänzender Verbundenheit* zwischen dem Einen und dem Anderen, das auch als Verhältnis *ergänzender Verbundenheit* von Form und Inhalt bezeichnet werden kann. 3.) Die Verlagerung des logischen Ursprungs des Denkens in die *reine Heterogenität*. 4.) Der Rückgriff auf die logisch jeweils ursprünglichsten und somit einfachsten Bestandteile des Denkens. 5.) Die Ablehnung der Prinzipien der *Negation*, des *Widerspruchs* und der *Identität*. 6.) Die Ablehnung der Einheit der Gattung sowie aller substantieller Formen der Einheit.

Es gilt also, diese Elemente in den frühen erkenntnistheoretischen Schriften Rickerts und in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* auszuweisen, um dann ihre Übertragbarkeit auf das Werk Webers zu überprüfen.

2.2 Der philosophiegeschichtliche Hintergrund

Bevor ich auf die Anfänge der Philosophie Rickerts eingehen werde, um dort diese Elemente des heterologischen Denkprinzips zu identifizieren, möchte ich einige Bemerkungen zu den Ursprüngen der Rickertschen Positionen machen. Es kann in dieser Arbeit nicht darum gehen, eine detaillierte Aufarbeitung der philosophiegeschichtlichen Hintergründe zu leisten. Dennoch spielen gerade Kant, Fichte und Hegel sowie Wilhelm Windelband in den Überlegungen Rickerts eine so entscheidende Rolle, daß es notwendig erscheint, hierzu einige einleitende Bemerkungen zu machen. Ich werde mich dabei vor allem auf die Aspekte der Irrationalität und Individualität der Wirklichkeit konzentrieren, da dies zentrale Aspekte der Philosophie Rickerts sind.

Rickert geht davon aus, daß sich die Wirklichkeit dem erkennenden Subjekt als extensive und intensive Mannigfaltigkeit individueller Einzelperscheinungen präsentiert. In dieser unübersehbaren Mannigfaltigkeit kann die Wirklichkeit aber niemals in Begriffe eingehen. Sie muß umgeformt und vereinfacht werden, um der Erkenntnis zugänglich zu sein. Umformung der Wirklichkeit bedeutet aber, daß nicht die Wirklichkeit selbst in unser Wissen eingeht, sondern nur begriffliche Konstruktionen der Wirklichkeit. Die Wirklichkeit selbst ist einer begrifflichen Erfassung nicht zugänglich, sie ist irrational. Rickert geht somit von einem *hiatus irrationalis*, einer unüberbrückbaren Kluft zwischen der Wirklichkeit und der menschlichen Fähigkeit, die Wirklichkeit in Begriffen darzustellen, aus. Im Werk Rickerts findet sich der Begriff des *hiatus irrationalis* selbst allerdings nicht, wohl aber bei Max Weber. Ursprünglich geht dieser Begriff auf Johann Gottlieb Fichte zurück. Im Kontext des südwestdeutschen Neukantianismus findet er sich unter anderem bei Emil Lask. Lask war ein Schüler Rickerts, der sich in seiner Dissertation über *Fichtes Idealismus und die deutsche Geschichte* sehr intensiv mit dem Problem der Irrationalität und Individualität der Wirklichkeit auseinandergesetzt hat und dort „zweifelsohne die sorgfältigste und umfassendste Darstellung“ dieses Problems vorgelegt hat (Oakes 1990: 55). Die Dissertation Lasks, die wie die erste komplette Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* im Jahr 1902 erschien, läßt sich insofern als komplementärer Text zu den *Grenzen* betrachten, als Rickert selbst auf die philosophiegeschichtlichen Hintergründe seiner Überlegungen nur am Rande eingeht, während Lask vor allem das Problem der Individualität und Irrationalität der Wirklichkeit in einen philosophiegeschichtlichen Kontext einbettet und auf die Stellung dieser Begriffe in den Werken Kants, Hegels und Fichtes eingeht. Es kann davon ausgegangen werden, daß die Darstellung Lasks im wesentlichen mit der Einschätzung Rickerts übereinstimmt, weshalb sich seine Dissertation für eine Rekonstruktion von

Rickerts eigenem Blick auf die Geschichte der Begriffe der Individualität und Irrationalität eignet¹².

Lask weist auf die Bedeutung des Begriffes des „hiatum irrationalem“ im Werk Fichtes hin (Lask 1902: 169). Erst Fichte sei „zu dem eigentümlichen erkenntnistheoretischen Standpunkt einer positiven Wertung des Individuellen“ gekommen (Lask 1902: 156), die vor allem für die Grundlegung einer individualisierenden Begriffsbildung durch Rickert bedeutend wird. Die Lehre von der Irrationalität der Wirklichkeit ist, wie Oakes betont hat, nicht zuletzt als Gegenposition zur Philosophie Hegels zu verstehen. Für Hegel ließ sich „der Inhalt des konkret Wirklichen gänzlich von Begriffen ableiten“ (Oakes 1990: 57). Dies wird besonders in folgender Formulierung Hegels deutlich: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 1979: 24).

Oakes argumentiert, daß Hegel eine Position vertrete, „derzufolge die Begriffe wirklicher sind als die konkrete Wirklichkeit“ (Oakes 1990: 57). Für Hegel sei Logik „also »zugleich Metaphysik und Ontologie«“ (Oakes 1990: 57). Auch Johannes Berger hat betont, daß sich die Annahme einer Irrationalität der Wirklichkeit nicht zuletzt gegen „Hegels vermeintlicher Vermengung von Wirklichkeit und Begriff“ richte (Berger 1967: 159). Demgegenüber halte Rickert „beide in ihrer Verschiedenheit auseinander“ (Berger 1967: 159). Um dies zu verdeutlichen schreibt Rickert im Vorwort zur dritten und vierten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* bewußt in Analogie zu Hegel: „was vernünftig ist, das ist nicht nur wirklich, und was nur wirklich ist, ist noch nicht vernünftig“ (Rickert 1929: XXI).

Rickert betrachtet wie Lask Begriffe als „künstliche geistige Gebilde, die von der konkreten Wirklichkeit abstrahieren“ und die Wirklichkeit selbst nicht abbilden können (Lask 1902: 56). Beide gehen von einem „Dualismus von Begriff und Wirklichkeit“ aus (Lask 1902: 56). Dies erfordere, so Guy Oakes, allerdings eine Position, die sich von Hegel löse und „auf Kant zurückgeht“ (Oakes 1990: 57). Kants Lehre bleibt in den Augen Emil Lasks allerdings „trotz alles Empirismus und aller Anerkennung der Irrationalität [...] erkenntnistheoretischer Wertungsuniversalismus“ (Lask 1902: 148). Erst Fichte habe „die Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Wertindividualität“ erkannt; nicht zuletzt indem er im Vergleich beispielsweise mit Kant von einem besonders „starken Empirismus“ ausgehe (Lask 1902: 151). Erst diese von

¹² Es ist ausdrücklich nicht die Aufgabe dieses Abschnittes, zu überprüfen inwieweit Lasks oder Rickerts Einschätzung von Kant, Hegel und Fichte adäquate Interpretationen dieser Werke darstellen. Es geht also beispielsweise nicht um die Frage, ob Rickert Kant richtig verstanden hat, sondern ausschließlich um die Frage, *wie* er ihn verstanden hat.

Fichte behauptete „brutale Unentbehrlichkeit des Empirischen“ (Lask 1902: 9) kann in den Augen Lasks den Kantischen „Rationalismus mit seiner Unfähigkeit, dem Historischen gerecht zu werden“, überwinden und den Blick frei machen auf die Individualität und Irrationalität der Wirklichkeit (Lask 1902: 6)¹³. Fichte statuierte im Gegensatz zu Kant in seiner Wissenschaftslehre zugleich „eine Grenze des Rationalen“ (Lask 1902: 69).¹⁴

Von Kant übernommen werden könne allerdings die „Theorie der transscendentalen Begriffsbildung, d.h. einer Begriffsbildung, deren leitende Principien die transscendentalen Erkenntniswerte sind“ (Lask 1902: 33). In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt“ (Kant 1977: 63). Damit sei Kant „der Zerstörer der Abbildtheorie. [...] Sein, Realität, Gegenständlichkeit ist eine Regel der Vorstellungsverbindung, eine Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Urteilens. Vernichtet ist damit, was wir die Abhängigkeit des Denkens vom Sein nannten“ (Lask 1902: 28). Die Widerlegung der Abbildtheorie ist, wie Guy Oakes betont hat, die Bedingung der Möglichkeit zur Begründung zweier heterogener Arten von Wissenschaften durch Rickert: „Wenn das Ziel wissenschaftlicher Forschung wirklich im bloßen Abbilden der Realität bestünde, könnte letzten Endes auch nur ein einziges Abbild als wahre Erkenntnis gelten. In diesem Fall gebe es nur eine einzige wissenschaftlich gültige Auffassung von der Wirklichkeit“ (Oakes 1990: 71). Darüber hinaus ist – wie Dieter Henrich bemerkt hat – Erkenntnis als Abbilden der Wirklichkeit nur dann möglich, „wenn es eine Erkenntnis der »Substanz« der Erscheinungen gebe, welche als einfache Einheit hinter der Vielfalt des historischen Prozesses dessen »eigentliche Wirklichkeit« wäre“ (Henrich 1952: 89).

Es müsse aber noch ein weiterer Aspekt hinzutreten, der von Kant noch nicht bedacht worden sei; es müsse berücksichtigt werden, „dass die bestimmte Wertgrösse um ihrer Individualität willen, in ihrer unersetzlichen Einmaligkeit, gewertet wird“ (Lask 1902: 11). Dies könne die Kantische Begriffstheorie nicht leisten:

„Nach Kantischer Art zu werten, kann das Wertwesentliche jedenfalls nie in den individuellen

¹³ Der Rationalismus Kants zeige sich auch beim kategorischen Imperativ, der als ethischer Imperativ des Historischen abgelehnt werden müsse: „Wie ist eine unbefangene Würdigung geschichtlicher Dinge möglich, wenn die historische Persönlichkeit nur nach ihrem Verhältnis zum kategorischen Imperativ [...] hin angesehen wird“ (Lask 1902: 6). An die Stelle des Kantischen Willen zum *allgemeinen Gesetz*, tritt bei Rickert als allgemeinstes ethischer Imperativ, worauf noch einzugehen ist, der Wille zur *Individualität*.

¹⁴ Wie auch Rickert ausdrücklich betont, lehrt erst Fichte „die Irrationalität der Wirklichkeit“ (Rickert 1900: 157).

Differenzen, sondern nur in dem überall identischen Vernunftfaktor bestehen. Die Wertung dringt hier nicht in den Kern der Individualität ein“ (Lask 1902: 11).

Aber auch die Position Hegels wird trotz aller Kritik nicht grundsätzlich abgelehnt. Hegel, „der in entgegengesetzter Einseitigkeit die abstrakte Wertungsart ganz verwirft“ könne „als Überwinder von Kants rationalistischer Geschichtsphilosophie“ betrachtet werden (Lask 1902: 23). Vor diesem Hintergrund glaubt Lask an „eine mögliche Vereinigung der Kantischen Theorie vom Begriff mit der Bildung der Hegelschen Wertbegriffe“ (Lask 1902: 23). Hegel nimmt dabei in den Augen Lasks „eine Sonderstellung in der Geschichte des Irrationalen“ ein (Lask 1902: 67), die Lask folgendermaßen beschreibt:

„Zweifellos hat es nie vor oder nach ihm einen stärkeren, eindringenderen Rationalismus gegeben. Und doch war nie ein philosophisches System weiter von einer Verkenntung der Irrationalität entfernt als seine Lehre. Auch der Kritiker wird Hegel darin Recht geben müssen: wenn die dialektisch sich wandelnden Begriffe annehmbar sind, dann und nur dann giebt es eine Ueberwindung der Irrationalität. In dieser Einsicht steckt ohne Zweifel eine ungeheure spekulative Leistung. Aber der Kritiker leugnet allerdings die Bedingungen des Vordersatzes“ (Lask 1902: 67).

Es war hier wichtig zu zeigen, daß die Position Rickerts zwar in wesentlichen Punkten auf Kant zurückgreift, daß aber dennoch Unzulänglichkeiten der Kantschen Position erkannt werden, die vor allem durch Bezugnahme auf Fichte und zum Teil auch auf Hegel überwunden werden sollen. Ein wichtiger Unterschied zu Kant besteht vor allem darin, daß „bei Kant [...] die Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode mit denen der wissenschaftlichen Methode überhaupt zusammen“ fallen (Schnädelbach 1974: 144), daß Kant somit nicht zur Begründung einer von der naturwissenschaftlichen Methode unabhängigen Geschichtswissenschaft herangezogen werden kann.

Weitere wichtige Bezugspunkte für die Rickertsche Philosophie sind die Positionen seines Lehrers Wilhelm Windelband, der in seiner Rede über *Geschichte und Naturwissenschaft* wichtige Aspekte der Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften durch Rickert bereits vorweggenommen hat. Ähnlich wie Rickert will auch Windelband die Frage nach den „subjektiven Bedingungen historischen Erkennens stellen“ (Oakes 1990: 52), und den Unterschied zwischen den beiden logisch heterogenen Formen von Wissenschaften, im Gegensatz beispielsweise zur Diltheyschen Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, als nicht ontologischen Unterschied ausweisen. Gegen eine ontologische Begründung dieses Unterschiedes spricht schon die Tatsache, daß „kein empirisches Datum von sich aus schon zur Natur oder zur Geschichte gehört“ (Oakes 1990: 53). Darüber hinaus

„nennt Windelband drei weitere Gründe, die gegen eine auf Ontologie abstellende Lösung des Problems historischer Erkenntnis sprechen. Erstens gibt es keinen plausiblen Grund zur Annahme, daß historische Erkenntnis allein auf

unserem Vermögen zur Introspektion beruht. Zweitens bestehen berechtigte Zweifel, ob diese vermeintliche Fähigkeit der Introspektion auch wirklich das hervorbringen vermag, was als wissenschaftliche Erkenntnis gelten darf. Ist es doch keine ausgemachte Sache, daß innere und ergo: rein private Formen der Intuition, des Verstehens oder gar Nachempfindens als Erkenntnis werden dienen können. Drittens steht die Psychologie einer ontologischen Lösung des Problems eher im Wege, insofern sie selbst weder als Naturwissenschaft noch als Geschichte eindeutig bestimmt werden kann. Denn während ihr Gegenstandsbereich der Sphäre des Geistes zugehört und somit die Geschichtswissenschaft auf den Plan gerufen ist, ist ihr methodisches Instrumentarium naturwissenschaftlicher Provenienz“ (Oakes 1990: 53).

Auch Schnädelbach betont, daß Rickerts Theorie zunächst „in unterbrochener Kontinuität zu Windelbands Entwurf“ stehe (Schnädelbach 1974: 144). Beide „stimmen überein im streng erkenntnistheoretischen Ausgang vom Formalen, d.h. von einer logischen Analyse und Begründung der wissenschaftlichen Methode, in der Ablehnung materialer Vorbegriffe bei der Begründung einer Klassifikation der Wissenschaften und in der These, daß die Wertbeziehung von Gegenständen der Erkenntnis eine zentrale Bedeutung für die Sonderstellung der Disziplinen habe, zu denen die Historie gehöre“ (Schnädelbach 1974: 144). Doch Rickert hat nicht nur die Unterscheidung von Naturwissenschaften und historischen Wissenschaften von Windelband übernommen. Er hat sich darüber hinaus

„noch weitere Ideen von Windelband [geborgt], die zusammengenommen das philosophische Fundament der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus ergeben. Es handelt sich dabei erstens um das Zurückweisen des sogenannten epistemologischen Realismus und der Korrespondenztheorie der Wahrheit; zweitens um die Unterscheidung zwischen einerseits der »genetischen Methode« der empirischen Wissenschaften, die nach kausalen Ursachen von Ereignissen fragen, und andererseits der »kritischen Methode« der empirischen Wissenschaften, die in der Philosophie gepflegt wird und die Geltung von Werten zu ihrem Thema erhebt; drittens um die logische Konsequenz, die mit dieser Unterscheidung einhergeht, nämlich das Verwerfen jedweder Spielart des epistemologischen Naturalismus bzw. Psychologismus und Historismus, die philosophische Fragestellungen auf empirische Probleme reduzieren; viertens um die transzendente Kehre im philosophischen Denken, mit der Auflage, fürderhin nur noch transzendente Argumentationsstrukturen zu gebrauchen; fünftens um die sogenannte axiologische Kehre in der Philosophie, die darauf abzielt, daß die Geltung der Werte eine notwendige Bedingung für die Gültigkeit von theoretischen, praktischen und ästhetischen Urteilen ist; und sechstens um die Einsicht, daß auf Kant zurückzugehen nur bedeuten kann, über ihn hinauszugehen“ (Oakes 1990: 54).

Ähnlich wie Rickert geht auch Windelband von einer Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode aus, die eine „universalistische Tendenz“ und eine „Verkennung der Autonomie der einzelnen Wissensgebiete“ mit sich gebracht habe (Windelband 1904: 6). Durch die weitgehende Anerkennung der Unterscheidung der Wissenschaften in Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften seien „für die Gliederung der Wissenschaften nur noch sachliche, das hiess metaphysische Gesichtspunkte übrig geblieben“ (Windelband 1904: 6). Die Begriffe Natur und Geist werden von Windelband „als metaphysisches Traditionsgut“ identifiziert und als „Einteilungsprinzip der Wissenschaften“ abgelehnt (Schnädelbach 1974:

138). Daß diese Einteilung der Wissenschaften unzureichend sei, zeige sich vor allem am Beispiel der Psychologie: „Ihrem Gegenstande nach ist sie nur als Geisteswissenschaft und in gewissem Sinne als die Grundlage aller übrigen zu charakterisieren; ihr ganzes Verfahren aber, ihr methodisches Gebahren ist vom Anfang bis zum Ende dasjenige der Naturwissenschaften“ (Windelband 1904: 9f.). Windelband fordert eine „rein methodologische, auf sichere logische Begriffe zu gründende Einteilung der Erfahrungswissenschaften“ (Windelband 1904: 11). Dieses Einteilungsprinzip der Wissenschaft sei „der formale Charakter ihrer Erkenntnisziele. Die einen suchen allgemeine Gesetze, die anderen besondere geschichtliche Tatsachen“ (Windelband 1904: 11). Windelband vertritt somit ein rein methodologisches Einteilungsprinzip der Wissenschaften „ohne alle psychologischen oder hermeneutischen Konnotationen“ (Schnädelbach 1974: 140). Es handelt sich hier außerdem „nicht um eine ontologische Abgrenzung der wissenschaftlichen Betätigungsbereiche, sondern um eine Typologie wissenschaftlicher Verfahrensweisen“ (Schnädelbach 1974: 141). Während die Naturwissenschaften in der Erkenntnis also „das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes“ suchen, und somit „nomothetisch“ verfahren, ist die Methode der Geschichte „idiographisch“ (Windelband 1904: 12). Sie will das „Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt“ erkennen (Windelband 1904: 12).

Die Philosophie sei - nicht zuletzt durch die starke Bezugnahme auf Kant - „ebenfalls an der Hand der Naturwissenschaft emporgediehen“ (Windelband 1904: 14). Auch in der Entwicklung der Philosophie zeige sich somit eine „entschiedenste Bevorzugung der nomothetischen Denkformen“ (Windelband 1904: 13); die „parallelen Probleme der historischen Methode haben von Seiten der Philosophie nicht entfernt gleiche Beachtung gefunden“ (Windelband 1904: 15). Windelband fordert somit auch eine Überwindung dieses philosophischen Defizites.

Es gibt aber nicht nur Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Windelband, sondern auch Unterschiede, auf die vor allem August Faust hingewiesen hat. Bei Windelband bleibe es „bei einer Inkommensurabilität und bei einem bloßen Nebeneinander zweier gänzlich verschiedener Zweige der Methodologie“ (Faust 1927: 8). Windelband könne nicht klären, „warum die Geschichtswissenschaft individualisierend verfährt, aus welchen tiefer liegenden Gründen sie von den generalisierenden Naturwissenschaften ganz prinzipiell verschieden sein muß“ (Faust 1927: 8). Dieses Problem habe erst Rickert gelöst, indem er „auf etwas möglichst Primitives“ zurückgehe und davon ausgehe, „daß es für sämtliche Erfahrungswissenschaft eine gemeinsame Basis gibt“, die nicht innerhalb des Wissenschaftlichen selbst läge (Faust 1927: 8):

„Das außerwissenschaftliche Leben (insbesondere das vorwissenschaftliche Erkennen) ist zwar ganz etwas anderes als jedes wissenschaftliche Verfahren; aber trotzdem, ja gerade deshalb bildet es für alle Erfahrungswissenschaften eine unentbehrliche Voraussetzung und das eigentliche Fundament. Die »objektive Wirklichkeit« ist die gemeinsame Grundlage, auf welcher sich sowohl die naturwissenschaftliche wie die kulturwissenschaftliche Erkenntnis aufbaut“ (Faust 1927: 8f.).

Weil aber beide Arten der Erfahrungswissenschaften auf dieser gemeinsamen Grundlage aufbauen und „von einer und derselben »objektiven Wirklichkeit« und von sensiblen und intelligiblen »Zuständen«“ ausgehen, „darum bilden die beiden Zweige der Methodologie zwei einander ergänzende Teile der Logik und des gesamten Systemes der Philosophie“ (Faust 1927: 9f.). Für Windelband waren idiographisches und nomothetisches Wissen noch die „nicht aufeinander reduzierbaren Momente unseres Wissens [...]; eine gemeinsame Wurzel beider ist uns unbekannt und unerreichbar“ (Schnädelbach 1974: 143)¹⁵. Durch seinen Rückgang auf primitive sensible und intelligible Zustände ist Rickert demgegenüber in der Lage, die Inkommensurabilität von Natur- und Kulturwissenschaft zu überwinden und sie nicht nur in ihrer Verschiedenheit, sondern auch in ihrer Einheit zu betrachten. Bereits hier greift, in Bezug auf die Frage nach der Einheit der Wissenschaften, das heterologische Denkprinzip Rickerts, wie August Faust betont hat:

„Die Einheit der Wissenschaften und die Einheit des philosophischen Systemes erfordert also keine Einerleiheit, keine Gleichartigkeit aller Glieder; sondern sie verlangt gerade eine wechselseitige Bezogenheit und ein gemeinsames Hand-in-Hand-Arbeiten von verschiedenartigen Teilen“ (Faust 1927: 11).

Schnädelbach betont aber auch noch einen weiteren logischen Unterschied zwischen Rickert und Windelband. Windelband rekurrierte „zur Begründung des Gegensatzes »nomothetisch-idiographisch« [...] auf die logische Dualität von allgemeinem und singulärem Urteil. [...] Demgegenüber beginnt Rickert bereits auf der Ebene der wissenschaftlichen Begriffsbildung, die ja der Urteilstebene logisch vorausliegt“ (Schnädelbach 1974: 146). Anders als Windelband gehe Rickert gemeinsam mit Kant „nicht von Tatsachen als fertigen Gegenständen, sondern von Tatsachen des Bewußtseins im Sinne einer Mannigfaltigkeit sinnlicher Wahrnehmungen“ aus (Schnädelbach 1974: 146). Unter dieser Voraussetzung müsse man aber von „einer Konstitution der Tatsachen als wissenschaftlicher Gegenstände“ ausgehen, „bevor man Urteile auf Tatsachen anwenden kann. Diese Konstitution aber ist nicht möglich ohne begriffliche Aktivitäten, die Kant in seiner berühmten »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« in der »Kritik der reinen Vernunft« als Kategorien beschrieben hat“ (Schnädelbach 1974: 146). Rickert aktualisiere somit gegenüber Windelband das Verhältnis

¹⁵ Damit vollziehe Windelband „nicht nur eine erkenntniskritische, sondern auch eine inhaltliche Distanzierung zu Hegel, dessen Dialektik ja einmal die Vermittlung zwischen Allgemeinem und Besonderem zu leisten unternommen hatte“ (Schnädelbach 1974: 143).

von Natur- und Geschichtswissenschaften durch „den strengen Rückgriff auf Kant“ (Schnädelbach 1974: 146). Er nehme „die These von der erkenntnistheoretischen Priorität der Begriffsbildung gegenüber der Urteilstätigkeit wieder auf, und dies ist der systematische Grund dafür, daß er das Windelbandsche Klassifikationsproblem auf der Ebene der wissenschaftlichen Begriffsbildung angeht und von hier aus zu lösen versucht“ (Schnädelbach 1974: 146f.). Somit sei „Rickerts Theorie wissenschaftlicher Begriffsbildung [...] eine Reformulierung der Kantischen transzendentalen Logik: also *eine formale Theorie der logischen Konstitution wissenschaftlicher Gegenstände aus sinnlichem Erfahrungsmaterial*“ (Schnädelbach 1974: 148).

2.3 Zur Lehre von der Definition (1888)

Dieser Text Rickerts wird in der Sekundärliteratur häufig vernachlässigt. So hat beispielsweise Karl-Heinz Nusser die *Lehre von der Definition* nicht berücksichtigt. Und auch Peter-Ulrich Merz geht nur am Rande auf diesen Text ein. Zumeist beginnt die Auseinandersetzung mit der Philosophie Rickerts mit seiner Habilitationsschrift über den *Gegenstand der Erkenntnis*, die vor allem in den erweiterten späteren Auflagen häufig als Rickerts erkenntnistheoretisches Hauptwerk betrachtet wird. Dabei ist eine Auseinandersetzung mit der *Lehre von der Definition* durchaus lohnenswert, weil Rickert bereits in dieser frühen Arbeit den Grundstein für die Ausarbeitung fast aller Themen legt, die ihn in den nächsten Jahrzehnten beschäftigen werden. In Abgrenzung zur traditionellen Definitionslehre nach dem Schema *genus proximum – differentia specifica* beginnt Rickert bereits hier, eine eigenständige Begriffstheorie zu entwickeln, und fordert, das Denken „mit einem Netze von unzähligen Fäden“ zu vergleichen (Rickert 1888: 46). Hierbei geht es weniger um das Erfassen der Begriffe selbst, sondern – wie im folgenden gezeigt werden soll – um das Erfassen von Beziehungen und Übergängen zwischen Begriffen, die sich stets in Urteilen vollziehen. Damit wird die Position vorbereitet, die schließlich über die Einführung des Wertbegriffes im *Gegenstand der Erkenntnis* zur Auseinandersetzung mit den empirischen Wissenschaften in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* führt. Aber auch wichtige Elemente des Rickertschen Einheitskonzeptes sind hier bereits angelegt.

Bereits Wilhelm Windelband hatte darauf hingewiesen, daß die Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode nicht zuletzt darauf zurückzuführen sei, daß die Philosophie immer noch an Positionen der griechischen Antike anknüpfe: „Unsere ganze traditionelle Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss ist noch immer auf das aristotelische Prinzip zugeschnitten, nach welchem der generelle Satz im Mittelpunkt der logischen Untersuchung steht“ (Windelband 1904: 14). Windelband geht von einer „Einseitigkeit des griechischen Denkens“ aus, „die sich ihm bis in die Moderne erhalten habe und auch noch die positivistischen Versuche einer naturwissenschaftlichen Geschichtstheorie bestimme“ (Schnädelbach 1974: 142). Auch Rickert beginnt seine Untersuchungen zur wissenschaftlichen Begriffsbildung mit einer Auseinandersetzung mit Aristoteles, der seine Definitionslehre in Anlehnung an Plato entwickelte¹⁶.

¹⁶ „Er [Aristoteles, Anm. d. Verf.] hat die Definition nicht erfunden, sondern er brauchte nur zu analysieren, was Plato fortwährend gethan hatte. Plato hatte gefragt, was der Gegenstand der wahren Erkenntnis sei, und die Antwort darauf erteilt: die Idee. Aristoteles fragte dagegen: wie erkennen wir? Und er antwortete darauf: indem wir durch Angabe der Gattung und der Differenz den Begriff bestimmen. Logisch ist hier zwischen Aristoteles und Plato in Bezug auf die Definition kein principieller Unterschied; denn Idee

Definition meint hier die Unterordnung des zu definierenden Gegenstandes unter einen Gattungsbegriff, dem *genus proximum*, sowie die genaue Bestimmung dieses Gegenstandes durch eine Differenz, der *differentia specifica*. Besonders im Gattungsbegriff, den Rickert mit dem *Wesen* des Begriffes oder dem „Ausdruck für das ewig gültige Gesetz“ (Rickert 1888: 58) gleichsetzt, sieht er die metaphysische Verankerung dieser Form der Definition: „Das Wort *Wesen* hat eine mehrfache Bedeutung. Wenn es wie bei Aristoteles den letzten Urgrund der Dinge, oder wie bei Hegel das absolute Sein im Gegensatz zu dem nur gegebenen Dasein der Dinge bedeutet, dann hat die Logik nichts mit ihm zu schaffen“ (Rickert 1888: 56). Bereits hier zeigt sich somit die Ablehnung wesenhafter, substanzhafter Einheitsvorstellungen, die sich hier vor allem in der Ablehnung *der Einheit der Gattung*, auf der die traditionelle Definitionslehre basiert, äußert¹⁷.

Rickert fordert, die Definition nach ihrem *Zweck* zu beurteilen. Dieser Zweck bestehe bei Aristoteles darin, ein System vollkommen eindeutig definierter Begriffe zu entwickeln, in das die einzelnen Begriffe sich einordnen lassen: „Daraus ergibt sich für die Definition die Nothwendigkeit: sie muss die Begriffe so bestimmen, dass aus ihnen ein solches System von Urtheilen geschaffen werden kann. Sie ist also ein Werkzeug zur Bearbeitung der Bausteine, aus denen eine Wissenschaft aufgeführt wird, und aus diesem Zweck heraus müssen wir sie als Werkzeug zu verstehen suchen“ (Rickert 1888: 22)¹⁸.

Die Definition gehe dabei zunächst von allgemeinen Vorstellungen aus, die allerdings noch nicht ausreichend bestimmt seien, um den Anforderungen, die die Wissenschaft an Begriffe stellt, zu genügen. Es ermangele den allgemeinen Vorstellungen, „wie allgemein sie auch immer sein mögen, an dem Maß an Präzision, das erforderlich ist, um von wirklicher Erkenntnis sprechen zu können“ (Oakes 1990: 69). Um aus den allgemeinen Vorstellungen eindeutige Begriffe bilden zu können, müsse die Definition die Aufgabe erfüllen, „die wesentlichen Merkmale zu

sowohl wie Begriff haben beide die Aufgabe, das *Wesen* eines Dinges anzugeben“ (Rickert 1888: 13f.).

¹⁷ Wie im Abschnitt über das heterologische Denkprinzip Rickerts bereits dargelegt wurde, ergeben sich besondere Probleme bei der Bestimmung des letzten Abschlusses eines Begriffssystems (vgl. S. 26).

¹⁸ Beispiele für solche Systeme sind die Begriffspyramide Platons und das System Linnées: „Im Linéé’schen System wird man irgend ein Thier oder eine Pflanze am besten durch Gattung und Differenz bestimmen, weil dies der kürzeste Weg ist, dem betreffenden Organismus im System seine Stelle anzuweisen. Die Forderung, den Gattungsbegriff anzugeben, erklärt sich daraus, dass diese Form der Definition zugleich die bequemste ist. Aber wie schon erwähnt, ist diese vollkommene Gliederung der beschreibenden Wissenschaften nur das Resultat einer verhältnismässig willkürlichen Klassifikation und, wenn sie auch sehr nützlich ist, insofern sie eine gute Uebersicht und eine leichte Einreihung der meisten neu auftauchenden Erscheinungen ermöglicht, so leistet sie für die wirkliche Erkenntnis so gut wie nichts“ (Rickert 1888: 56).

bestimmen und aus ihnen den Begriff zu bilden“ (Rickert 1888: 26f.). Daraus ergebe sich allerdings folgendes Problem:

„Alle Bestimmungen der wesentlichen Merkmale laufen darauf hinaus, dass wesentlich die Merkmale genannt werden, welche eine Vorstellung mit dem Begriff gemeinsam hat, unter den sie fällt. Der Begriff hat doch aber nur gebildet werden können, wenn man schon wusste, welche Merkmale die wesentlichen waren. Die Antwort dreht sich also im Kreise“ (Rickert 1888: 28).

Ein Ausweg aus diesem Zirkel sei eben nur dann möglich, wenn die Definition einen konkreten *Zweck* erfülle, der die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen von vornherein leite. Für die Rechtswissenschaft beispielsweise bedeutet dies, daß juristische Begriffe „jede Erscheinung, an welche der Gesetzgeber eine bestimmte Folge geknüpft wissen will“ beinhalten (Rickert 1888: 30). Der Zweck juristischer Begriffe werde also bestimmt durch Vorgaben des Gesetzgebers:

„Wesentlich werden wir daher in einem juristischen Begriff diejenigen Merkmale nennen, welche dazu beitragen, dass der Wille des Gesetzgebers ausgeführt werde, oder dass »das Recht sich verwirkliche«“ (Rickert 1888: 31).

Ähnliches gelte für die Naturwissenschaften. Die Zwecke ihrer Definitionen würden bestimmt durch die jeweiligen *Hypothesen*, die der Begriffsbildung zugrunde liegen. Dies bedeute auch, daß naturwissenschaftliche Begriffe insofern *relativ* seien, als sie von den jeweiligen Hypothesen abhingen. Mit einer Veränderung der Hypothesen veränderten sich gegebenenfalls auch die Begriffe. Als Beispiel hierfür nennt Rickert die „gänzliche Umgestaltung der Biologie durch die Hypothesen Darwin’s“ (Rickert 1888: 39). Doch auch das Hinzukommen neuen empirischen Materials könne zu einer Änderung der Definitionen und Begriffe führen.

Beide Wissenschaften, sowohl Rechts- als auch Naturwissenschaften, bezeichnet Rickert, zunächst der traditionellen Terminologie folgend, als *analytische Wissenschaften*, die ihre Begriffe durch Abstraktion vom empirischen Material und dessen Trennung in wesentliche und unwesentliche Merkmale bilden. Demgegenüber bezeichnet er die Mathematik als *synthetische Wissenschaft*, die ihre Begriffe „nicht durch Abstraktion, sondern durch Construction bildet“ (Rickert 1888: 40). Die Mathematik analysiere also kein empirisches Material, um aus ihm Begriffe zu bilden; „sie schafft sich vielmehr ihr Material selbst, und daraus folgt, dass sie nichts Unwesentliches schaffen wird“ (Rickert 1888: 40). Dies allerdings führe dazu, daß mathematische Begriffe oder Definitionen „als absolut willkürlich betrachtet werden“ müßten (Rickert 1888: 41).

Im folgenden faßt Rickert den Unterschied zwischen *Analyse* und *Synthese* allerdings anders, wobei er bereits hier im Sinn des heterologischen Denkprinzips argumentiert. In seinen Augen ist „die Definition als Begriffsbildung selbst immer eine Synthese“, insofern sie die

wesentlichen Elemente zu einem Begriff zusammenfasst (Rickert 1888: 43). Eine reine Synthese erscheint Rickert allerdings als unfruchtbar. Wollte man die Bedeutung, die ein Begriff im „Ganzen der wissenschaftlichen Erkenntnis“ hat (Rickert 1888: 43), erfassen, müsste man die durch Synthese gewonnenen Begriffe wieder zerlegen, damit man sie „aus dem starren Begriff herausholen, sie gewissermaßen wieder lebendig machen“ könne (Rickert 1888: 44). So brauche die Definition als Ganzes sowohl ein synthetisches als auch ein analytisches Element; sie brauche „Begriffsbildung und Begriffszerlegung“ (Rickert 1888: 44). Dementsprechend bezeichnet Rickert die Analyse als „Uebergang vom Begriff zum Urtheil“ (Rickert 1888: 46). Die Synthese stellt für ihn den „Uebergang vom Urtheil zum Begriff“ dar (Rickert 1888: 46). Da das Denken ständig zwischen Synthese und Analyse wechsele, könne es im Begriff selbst nicht zur Ruhe kommen, womit auch die Vorstellung von der Einheit der Begriffe zunächst fragwürdig werde. Rickert bezeichnet die Vorstellung, daß der Begriff etwas Einheitliches oder Beharrendes ist, als „eine Fiction“ (Rickert 1888: 47). Anstatt von der Einheit der Begriffe zu sprechen, sollte man den Begriff zunächst als „eine ruhend gedachte Summe von Urtheilen“ bezeichnen (Rickert 1888: 47). Wollte man von dort aus zu einer Einheit der Begriffe gelangen, müsse zum Begriff noch ein weiteres Element hinzutreten, daß nicht im Denken nicht gefunden werden konnte.

Dieses Element sucht Rickert zunächst in der Sprache. „Die Einheit des Gedankens, die wir als eine unlösbare Aufgabe erkannt haben“, werde in der Sprache „ersetzt durch die Einheit des Wortes“ (Rickert 1888: 53). Allerdings sei damit das grundsätzliche Problem nicht gelöst. Ohne die Sprache würden wir zwar „niemals zu einem so complicirten Denkprozess gelangen können“ (Rickert 1888: 53), weil wir keine Möglichkeit hätten, die Summe von Urteilen als Einheit zu begreifen, ohne sie mit einem Wort zu bezeichnen. Diese Einheit des Wortes ändere allerdings nichts an der Tatsache, daß es mit der Bezeichnung zu keiner wirklichen Einheit der Urteile kommen könne. Diese Vorstellung bleibe eine Fiktion: „Das Wort allein bildete die Einheit und täuschte darüber hinweg, dass man, abgesehen von der Sprache, nur Urtheile vor sich hatte“ (Rickert 1888: 54).

Rickerts Philosophie gründet somit nicht nur auf einer Ablehnung der traditionellen Definitionslehre. Diese steht auch in engstem Zusammenhang mit dem Problem der Einheit der Begriffe. Gibt man den Begriff des *genus proximum* als Einheit der Gattung auf, die Rickert ja als wesentliche, substantielle und somit metaphysische Einheit der *differentia specifica* identifiziert hatte, so wird nicht nur eine neue Art der Begriffsbildung notwendig. Es muß auch eine neue Form der Einheit der Begriffe gefunden werden. Mit der Einheit der Begriffe steht und fällt aber auch die

Möglichkeit, zu einem System wissenschaftlicher Erkenntnis zu gelangen, was ebenfalls von vornherein Rickerts Anliegen ist. Ein solches System sei das „logische Ideal unserer Erkenntnis“ (Rickert 1888: 46). Ein System wissenschaftlicher Begriffe kann in den Augen Rickerts nur als Systematisierung von Urteilen begriffen werden. Stelle man sich „diese Systematisierung unseres Vorstellungsinhaltes nach jeder Richtung hin vollzogen“ vor, so vergleiche man dies am besten „mit einem Netze von unzähligen Fäden [...], in welchem die festen Knotenpunkte die Begriffe darstellen, die Fäden dagegen, die von einem Knoten zum anderen gehen, die Beziehungen zwischen den Begriffen, d.h. die Urteile bezeichnen sollen“ (Rickert 1888: 46). Eine Bewegung entlang der Fäden zum Knoten entspräche in diesem Bild der synthetischen Definition, während das Denken in der analytischen Definition vom Knoten weg „in verschiedene Richtungen ausstrahlen“ würde (Rickert 1888: 46). Begriffe seien also „ebenso wie die Knoten im Netz, nichts anderes als die Durchgangspunkte sich kreuzender Urtheile“ (Rickert 1888: 47). Die Begriffe selbst können vom Denken also nicht erfaßt werden. Stattdessen geht es Rickert um die „Art der Relationen“, die in den Urteilen zwischen den Begriffen bestehen (Rickert 1888: 51). Damit wird auch der Relationismus Rickerts bereits in dieser erkenntnistheoretischen Frühschrift vorbereitet.

Anschließend setzt Rickert sich mit dem Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit auseinander. Er konstatiert, daß dem Wort, das „in jeder Definition nothwendig ist“ immer irgend etwas entspricht (Rickert 1888: 61). Dies sei allerdings nicht ein bestimmter Gegenstand in der empirischen Wirklichkeit, sondern vielmehr eben jene „als ruhend gedachte Summe von Urtheilen“ (Rickert 1888: 61). Daraus folgt für ihn, daß ein Begriff kein „adäquates Abbild des Seienden“ liefern kann (Rickert 1888: 64). Da der Begriff lediglich aus Urtheilen bestehe, denen nicht notwendigerweise eine Wirklichkeit entspräche, sei es zum anderen nicht möglich, aus rein „formell logischen Gründen“ über die Gültigkeit einer Definition zu entscheiden (Rickert 1888: 61), da „diese Urtheile einmal falsch, das andere Mal richtig sein können“ (Rickert 1888: 61). Die Wahrheit der Begriffe oder der Urteile, aus denen ein Begriff besteht, beruhe also ausschließlich auf der „Denknothwendigkeit, mit der sie sich uns aufdrängen“ (Rickert 1888: 64). Damit ist auch die Ablehnung der Abbildtheorie, auf die später noch zurückzukommen sein wird, bereits in Rickerts Dissertation angelegt.

Mit der Frage, wie diese Denknothwendigkeit genauer bestimmt werden kann, beschäftigt sich Rickert in seiner Habilitationsschrift über den *Gegenstand der Erkenntnis*. Hier führt er, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, den Begriff des *transzendenten Wertes* ein, der dem erkennenden Subjekt zunächst als *transzendentes Sollen* – also als

subjektunabhängiger und normativer Geltungsanspruch – gegenübersteht, und der sowohl die intersubjektive Geltung wissenschaftlicher Begriffe als auch deren Einheit garantieren soll.

2.4 Der Gegenstand der Erkenntnis (1892)

Erkenntnis setzt sowohl ein erkennendes Subjekt als auch einen Gegenstand voraus, „wonach das Erkennen sich zu richten hat, um wahr oder »objektiv« zu sein“ (Rickert 1892: 1). Da das erkennende Subjekt das ist, „was das Objekt konstituiert“ (Sommerhäuser 1965: 46), steht bei Rickert zunächst „das erkennende Tun im Mittelpunkt des Betrachtens“ (Sommerhäuser 1965: 44). Aus dem subjektiven Akt der Erkennens allein läßt sich allerdings noch keine wahre Erkenntnis ableiten. Rickert geht davon aus, „daß das Erkennen einen Gegenstand braucht, an dem die Handlungen des Erkennenden gemessen werden können, denn Erkenntnis heißt nur ein Handeln, was wahr ist, Wahrheit aber verleiht nur der Gegenstand“ (Sommerhäuser 1965: 44). Somit läßt sich Erkenntnistheorie auch bezeichnen als „die Wissenschaft von dem Gegenstande der Erkenntnis und von der Erkenntnis des Gegenstandes“ (Rickert 1909: 170).

Für den »naiven«, erkenntnistheoretisch nicht geschulten Menschen, sei der Gegenstand der Erkenntnis zumeist gleichbedeutend mit den Dingen „der Aussenwelt“ (Rickert 1892: 1), und auch in der Wissenschaft fände sich noch eine solche „naive« Erkenntnistheorie“, die an der Überzeugung festhalte, daß die Gegenstände der Erkenntnis Dinge seien. Diese Vorstellung baue auf dem Gegensatz „eines an sich vorhandenen *Seins* zu einem dieses Sein mit Hilfe der Vorstellungen erfassenden *Bewusstseins*“ auf (Rickert 1892: 1)¹⁹. Doch nicht nur die *Erkennbarkeit* „einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt von Dingen“ sondern auch ihre *Existenz* lasse sich in Frage stellen (Rickert 1892: 2). Falls dies aber gelänge, gebe es auf der Grundlage dieser »naiven« Erkenntnistheorie keinen Gegenstand der Erkenntnis mehr.

Damit der Gegenstand der Erkenntnis in der Lage ist, mehr als nur subjektive Geltung der Erkenntnis zu garantieren, muß er vom Subjekt unabhängig und somit *transzendent* sein. Die Bedeutung des Begriffs der Transzendenz wird von Rickert also „*ausschließlich* in der zwischen dem erkennenden Subjekt und diesem Gegenstand herrschenden Unabhängigkeit“ gesehen (Merz 1992: 117)²⁰. Um allerdings die Frage zu klären, ob es wirklich einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand geben kann, müsse man zuerst die Frage klären, welcher *Begriff* des Subjektes diesen Überlegungen zugrunde gelegt werden kann und in welchem

¹⁹ Rickert geht demgegenüber „von einer Trennung der Wirklichkeit und des Denkens aus, die im naiven und wissenschaftlichen Denken verwischt zu werden pflegt“ (Gehlen 1933: 133).

²⁰ Bereits Emil Lask hat darauf hingewiesen, daß der Begriff der Transzendenz von Rickert „im Sinne der Unabhängigkeit von der Subjektivität gebraucht“ wird (Lask 1912: 158).

Verhältnis das so gewonnene Subjekt zu seinen Objekten steht. Es gilt also, die möglichen Bedeutungen der Begriffe Subjekt und Objekt zu klären und zu fragen, welche der so gewonnenen Subjekt-Objekt-Relationen dazu geeignet ist, das Problem einer vom Bewußtsein unabhängigen Welt am besten zu beschreiben.

Rickert unterscheidet insgesamt drei mögliche Subjekt-Objekt-Gegensätze. Erstens könne unter dem Begriff des Objektes „die Welt im Raume ausser mir“ verstanden werden (Rickert 1892: 7). Daraus ergibt sich ein Subjektbegriff, der den „Körper nebst meiner »Seele«, die in dem Körper thätig wird“, beinhaltet (Rickert 1892: 7). Dieser Gegensatz bezeichnet den Unterschied „zwischen dem Menschen als einem psychophysischen Subjekt auf der einen und der ihn umgebenden räumlichen Außenwelt auf der anderen Seite“ (Merz 1992: 95). Hier sind Subjekt und Objekt „je körperhaft gefaßt“ (Merz 1992: 95).

Zweitens kann man in die Außenwelt „meinen Leib mit hineinrechnen“, und außerdem alles, was sich als „ein von meinem Bewußtsein Unabhängiges denken läßt“, also „sowohl die gesammte physische Welt, als auch alles fremde geistige Leben. [...] Mein Bewusstsein und sein Inhalt ist also in diesem Falle das Subjekt, und Objekt ist alles, was nicht mein Bewusstseinsinhalt oder mein Bewusstsein selbst ist“ (Rickert 1892: 8). Die zentrale Veränderung zum ersten Subjektbegriff liegt darin, „daß vermittels einer Spaltung des dortigen Subjekts gleichsam ein Wandel des Leibs auf die Objektseite stattgefunden hat, wonach für die Subjektseite nunmehr das seelische Ich mit seinen Inhalten verbleibt“ (Merz 1992: 95).

Drittens läßt sich ein Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt denken, der „gänzlich innerhalb des Bewußtseins liegt“, und den Bewußtseinsinhalt selbst zum Objekt macht (Rickert 1892: 8). Subjekt wäre somit das, „was sich dieses Inhaltes bewußt ist“ (Rickert 1892: 8). Der Unterschied zu den ersten beiden Subjekt-Objekt-Gegensätzen liegt vor allem darin, daß dort das Objekt „stets das transcendente Objekt“ war, während es sich hier um ein „immanentes Objekt“ handelt (Rickert 1892: 8). Nur dieser dritte Subjekt-Objekt-Gegensatz ist „für die Beantwortung der Frage der Wirklichkeits-Konstitution tauglich“ (Merz 1992: 96). Nur dem Bewußtseinsinhalt, nicht aber einer außerhalb des Bewußtseins liegenden Welt von Dingen kommt für Rickert eine „unmittelbare Gewißheit zu“, die dem erkenntnistheoretischen Zweifel standhält, „und nur in unseren Vorstellungen besitzen die Objekte ihre sichere Existenz“ (Merz 1992: 97).

Solange man das Bewußtsein dieser Subjekt-Objekt-Relation allerdings noch als „mein Bewusstsein“ bezeichnet, rechne man immer noch einen Teil des Bewußtseinsinhaltes zum Subjekt hinzu (Rickert 1892: 14). Auch dieser Teil kann und muß noch zum Objekt hinzugefügt werden, weil am Subjekt selbst „absolut nichts Objektivierbares mehr sein darf. [...] Mithin muß das Subjekt seinem Begriff nach so gefaßt sein, daß es in einen

Gegensatz zum Begriff des »Objektes überhaupt« zu treten vermag“ (Merz 1992: 100). Der letzte Subjektbegriff kann sich somit nur auf „ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewusstsein“ beziehen, ein „Bewusstsein überhaupt“ (Rickert 1892: 14)²¹. Der Begriff des *Bewußtseins überhaupt* beinhaltet somit lediglich das, „was von keinem Standpunkt aus Objekt werden kann“ (Rickert 1892: 80).

Den so gewonnenen Begriff des Subjektes bezeichnet Rickert als *erkenntnistheoretisches Subjekt*²². Dieses *erkenntnistheoretische Subjekt* bezeichnet zunächst die *Form* des Erkennens. Das *Bewußtsein überhaupt* ist allerdings „nicht etwas, das ohne Inhalt sein könnte“ (Rickert 1892: 15). Es muß also noch ein erkenntnistheoretisches Begriff des Bewußtseinsinhaltes gefunden werden. Rickert stellt dem Begriff des *Bewußtseins überhaupt* einen „Bewusstseinsinhalt überhaupt“ gegenüber, der „identisch mit dem Begriff des (immanenten) Seins“ ist (Rickert 1892: 81). Auch der *Inhalt überhaupt*, also das Objekt des *Bewußtseins überhaupt*, läßt sich rein formal bestimmen. „Der Inhalt überhaupt muß selbst noch inhaltlich unbestimmt sein: er erfüllt die Form noch nicht so, daß sich dieser oder jener besondere Gegenstand ergäbe“ (Flach 1959: 15).

Damit entspricht diese Subjekt-Objekt-Relation bereits der Bestimmung des *rein logischen Gegenstandes*, auf den Rickert bei der Begründung des heterologischen Denkprinzip zurückgreift, und der aus einer Form (dem *Bewußtsein überhaupt*) und einem zunächst rein formal bestimmten Inhalt (dem *Inhalt überhaupt*) bestehend gedacht wird. Auch Hanspeter Sommerhäuser sieht das so gewonnene Subjekt-Objekt-Verhältnis bereits als „Ausdruck des »heterologischen Prinzips«“ an (Sommerhäuser 1965: 45). Dies gelte Rickert als „Grundprinzip des Denkens; durch das heterologische Prinzip kann ein theoretischer Gegenstand überhaupt erst konstituiert werden“ (Sommerhäuser 1965: 45). „Die Begriffe »Subjekt« und »Objekt« fordern einander“ (Sommerhäuser 1965: 45), wie dies für die

²¹ Schnädelbach hat darauf hingewiesen, daß in der Betonung des *Bewußtseins überhaupt* durch Rickert ein Unterschied zur Position Windelbands läge. Bei Windelband sei „weder vom doppelstimmigen »historischen Bewußtsein« noch von irgendeinem »Bewußtsein überhaupt« die Rede“ (Schnädelbach 1974: 139).

²² Auch in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* geht Rickert auf den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts ein. Hier schreibt er beispielsweise: „Das Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinne enthält von mir als einer bestimmten Person nichts, und lediglich auf dieses unpersönliche Subjekt darf die Körperwelt bezogen werden“ (Rickert 1902: 174). In den *Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffsbildung* findet sich aber auch ein Unterschied zu der hier vertretenen Position, der darin besteht, „daß das *Evidenzgefühl* des Sollens, der Urteilsnotwendigkeit“, das Rickert im *Gegenstand der Erkenntnis* in den Mittelpunkt stellt, in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* „in eine objektiv gültige *Pflicht* einmündet. [...] Die Verschiebung des Akzentes vom Evidenzgefühl zum Evidenzpflichtbewußtsein bedeutet aber nur eine menschliche Vertiefung des Verhältnisses zur Wissenschaft, nicht aber eine Verschiebung des wissenschaftlichen Standpunktes überhaupt“ (Pfister 1928: 118).

Begriffe Form und Inhalt gezeigt wurde. Auch Werner Flach hat bemerkt, das das Subjekt-Objekt-Verhältnis bereits eine „Formulierung des heterothetischen Denkprinzips ist“ (Flach 1959: 47). Subjekt und Objekt, so argumentiert Flach, seien „unselbständige Momente des letzten rein logischen Ganzen; sie besitzen beide formalen, rein logischen Charakter, sie stehen im Verhältnis der ergänzenden Verbundenheit“ (Flach 1959: 47). Dabei muß das erkenntnistheoretische Subjekt „schon das Subjekt, das in Beziehung zum Objekt steht, selbst sein. Das »reine« Subjekt ist ebenso das Nicht-Objektivierbare wie das, das ein Objekt »hat«“ (Flach 1959: 47).

Bereits auf der Ebene des *Inhaltes überhaupt* ergibt sich allerdings ein Problem. Jedes Objekt ist dadurch bestimmt, daß es Bewußtseinsinhalt und somit immanentes Objekt ist. Damit kann das Objekt aber nicht Gegenstand der Erkenntnis werden, da der Gegenstand der Erkenntnis gerade als vom Subjekt unabhängiger Gegenstand begriffen werden soll. Der vom Bewußtsein unabhängige Gegenstand der Erkenntnis ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß er „nicht Bewusstseinsinhalt“, also nicht Objekt und deshalb *transzendent* ist (Rickert 1892: 18).

Um den transzendenten Gegenstand der Erkenntnis näher zu bestimmen, setzt Rickert sich zunächst mit der Auffassung auseinander, daß der Gegenstand der Erkenntnis in *Vorstellungen* gefunden werden könne. Auch hierbei hat die Erkenntnistheorie immer vom „Subjekt auszugehen“ (Rickert 1892: 46), da jede Erkenntnis ein Subjekt voraussetzt, das erkennt. In einem Erkenntnisbegriff allerdings, der rein auf Vorstellungen basiert, komme das erkennende Subjekt noch nicht vor, da hier lediglich „das Verhältnis zweier Objekte zu einander“ in Betracht komme (Rickert 1892: 46). Somit besitzt das Vorstellen „keinen transzendenten Gegenstand“ (Sommerhäuser 1965: 59). Die Suche nach dem Transzendenten erfordert also insofern eine „Umbildung des Erkenntnisbegriffes“, als der Gegenstand der Erkenntnis nicht in „einer Welt von Dingen“ gefunden werden kann (Rickert 1892: 42), denen *Vorstellungen* als „Abbilder oder Zeichen einer Wirklichkeit“ entsprechen (Rickert 1892: 43).

Wahrheit kann also nicht in Vorstellungen, sondern - wie Rickert bereits in der *Lehre von der Definition* verdeutlicht hat - nur in Urteilen gefunden werden. Es ist, wie Peter-Ulrich Merz bemerkt hat, „die erwiesene Unmöglichkeit eines Erkennens als Vorstellens“ (Merz 1992: 118), welche die Bedingung der Möglichkeit der Wertphilosophie Rickerts darstellt: „Nur unter der Voraussetzung, daß das Erkennen ein Urteilen ist, erhält die von Rickert vorgenommene Begründung der Philosophie im Begriff des »Wertes« überhaupt ihren Sinn“ (Merz 1992: 118).

Der Perspektivenwechsel von den Vorstellungen zu den Urteilen ändert allerdings wenig an der Kritik, die Rickert gegenüber der Behauptung, Erkennen sei Vorstellen, geäußert hat, solange man noch die Auffassung teilt, daß „die Urtheile nur durch Verknüpfung oder Zerlegung der

Vorstellungen das Vorgestellte aussagen“ (Rickert 1892: 47). Vielmehr ist eine weitgehendere Entkopplung von Vorstellungen und Urteilen nötig. Es ist nachzuweisen, daß im Urteil „ein Element hinzutritt, das selbst kein vorstellungsmäßiges ist und das aus dem Vorstellen überhaupt erst ein Urteilen macht“ (Merz 1992: 119). Die Urteile müssen sich im Gegensatz zum bloßen Vorstellen „nach einem transcendenten Sein richten, um Erkenntnis zu liefern“ (Rickert 1892: 47). Es ist also der „Nachweis für ein vom urtheilenden Subjekt Unabhängiges“ zu erbringen, um die Frage nach dem Gegenstand der Erkenntnis beantworten zu können, und einen „Massstab für das Erkennen“ zu finden (Rickert 1892: 47). Die Suche nach dem Gegenstand der Erkenntnis wird somit zu einer Suche nach dem „Gegenstand des Urteils“ (Merz 1992: 118).

Urteile sind dabei für Rickert „Denkgebilde, auf welche die Prädikate wahr oder falsch angewendet werden können“ (Rickert 1892: 48). Damit aber etwas als wahr oder falsch erkannt werden kann, muß zu den Vorstellungen oder Vorstellungsverbindungen im Urteil ein Element hinzutreten, „das nicht als ein vorstellungsmässiges angesehen werden kann“ (Rickert 1892: 49). Um dieses Element zu finden, setzt Rickert sich mit der Auffassung Windelbands auseinander, die er als die „durchsichtigste und zugleich umfassendste Gestalt“ des Urteils bezeichnet (Rickert 1892: 51). Windelband unterscheidet „zwischen Urtheil und Beurtheilung“ (Rickert 1892: 51). Ihm zufolge seien Urteile „die rein theoretischen Vorstellungsverbindungen, welche erst durch eine Beurtheilung für wahr oder falsch erklärt werden“ (Rickert 1892: 51). Diese Beurteilung drücke sich für Windelband in der *Bejahung* oder *Verneinung* aus. Im Gegensatz zum bloßen Vorstellen liegt im Urteil also eine *Stellungnahme* des erkennenden Subjektes vor. Es ist nicht möglich, hierin teilt Rickert die Auffassung Windelbands, „zu urtheilen, ohne zu bejahen oder zu verneinen, oder wenigstens vorher bejaht oder verneint zu haben. [...] Erkennen ist Bejahen oder Verneinen“ (Rickert 1892: 55). Erst durch die Bejahung oder Verneinung werden die Urteile „zu etwas umgewandelt, das von der blossen Vorstellung bestimmt unterschieden werden kann“ (Lapp 1912: 10). Allerdings ist hiermit das Urteil noch nicht hinreichend geklärt, „denn es käme doch wieder im Urteil auf ein Vergleichen von Vorstellungen an, und wahr und falsch würden sich in einem Gefühl der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand der Vorstellung äussern. Dieses Gefühl aber könnte nimmermehr als ein von den Vorstellungen unabhängiges angesehen werden“ (Lapp 1912: 11).

Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen Vorstellung und Urteil besteht nun darin, daß das Urteil insofern auch ein „»praktisches« Verhalten“ darstellt (Rickert 1892: 57), als es eine gewisse Verwandtschaft zum *Wollen* und *Fühlen* aufweist:

„Wenn wir wollen, so begehren wir entweder etwas, oder wir verabscheuen es. Wenn wir fühlen, so fühlen wir entweder Lust, die uns angenehm, oder Schmerz, der uns unangenehm ist. Es handelt sich also beim Wollen und Fühlen um ein entweder-oder, das nicht vorhanden ist, wenn wir nur vorstellen. Dies entweder-oder liegt auch beim Urtheilen vor. Das Urtheil geht nicht auf in einem theilnahmslosen Betrachten, sondern es kommt in dem Bejahen oder Verneinen ein Billigen oder Missbilligen zum Ausdruck“ (Rickert 1892: 57).

Deshalb muß der Erkenntnisbegriff dahingehend konkretisiert werden, daß er statt eines Bejahens oder Verneinens ein *Anerkennen* oder *Verwerfen* meint. Die Überzeugung aber, etwas erkannt zu haben, kann letzten Endes nur auf einem *Gefühl* beruhen. „Gefühle sind es also, welche unsere Erkenntnis leiten. Der Erkenntnisakt selbst kann nur in der Anerkennung des Werthes der Gefühle bestehen. Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen“ (Rickert 1892: 58). Erkennen ist also „ein Vorgang, der durch Gefühle bestimmt, und psychologisch betrachtet, durch nichts anderes geleitet wird als durch Lust oder Unlust“ (Lapp 1912: 12). Erkennen ist zusammengefaßt also „das Gefühl der Anerkennung oder Abweisung des Wertes, das sich in der Bejahung oder Verneinung bekundet und, wie Wollen und Fühlen, durch seinen alternativen Charakter vom Vorstellen verschieden ist“ (Lapp 1912: 12). Rickert beginnt seine erkenntnistheoretischen Überlegungen somit auf einer *vorwissenschaftlichen* Ebene; auf der Ebene der „elementaren Urbestandteile“ des Denkens (Faust 1933: 8). Seine Philosophie behandelt „nicht nur das spezialwissenschaftliche, sondern auch das vorwissenschaftliche Erkennen“ (Faust 1927: 5). Aber auch auf dieser Ebene will Rickert „wissenschaftlich verfahren“ (Faust 1927: 5).

Es stellt sich nun aber die „erkenntnistheoretische Kardinalfrage, die Frage nach der Objektivität unserer Erkenntnis, die Frage, ob eine objektive Wahrheit überhaupt möglich ist, oder wenigstens, wieweit sie erkenntnistheoretisch bestimmt werden kann“ (Lapp 1912: 15). Wahrheit muß, wenn sie objektiv sein soll, „unabhängig von allem Subjektiven, also vom subjektiven Vorstellen, Meinen, Wollen und Fühlen“ sein (Lapp 1912: 15). Es kommt also darauf an, genauer zu zeigen, „was bejaht oder verneint, d.h. was im Urtheil anerkannt oder verworfen wird. Wir müssen das Gefühl, auf welchem die Erkenntnis beruht, und welches sie leitet, näher kennen lernen“ (Rickert 1892: 59). Dieses „Lustgefühl, in dem der Trieb nach Erkenntnis zur Ruhe kommt“, bezeichnet Rickert als Gefühl der „Gewissheit“, oder *Evidenz*²³ (Rickert 1892: 60). Anders als bei anderen Gefühlen jedoch, die zumeist nur in dem Moment, in dem sie gefühlt werden, als wertvoll angesehen werden, sind wir beim Gefühl der Evidenz fest davon überzeugt, daß es „überall und für alle Zeiten werthvoll sein wird“ (Rickert 1892: 60). Im Gegensatz zu allen übrigen Gefühlen, „welche

²³ In seinem Aufsatz über „Zwei Wege der Erkenntnistheorie“ bezeichnet Rickert „Evidenz als immanentes Anzeichen für das Transscendente“ (Rickert 1909: 189).

sich unmittelbar mit dem Ausleben des mit ihnen verbundenen sinnlichen Genusses erschöpfen, unterliegt das Gefühl, das im Urteil anerkannt wird, weder in zeitlicher noch in räumlicher Hinsicht einer Beschränkung“ (Merz 1992: 124). Wir schreiben also „dem von diesem Evidenzgefühl begleiteten Urteil [...] eine für alle Zeiten und Individuen verbürgte Gültigkeit zu“ (Lapp 1912: 17). Besonders diese Tatsache, daß wir im Urteil – basierend auf dem Lustgefühl der Evidenz – etwas anerkennen, was „zeitlos gilt“, verdeutlicht in den Augen Rickerts, daß wir im Urteil etwas anerkennen, was unabhängig von uns gilt; „unabhängig von jedem Bewusstseinsinhalte“ (Rickert 1892: 61). Doch nicht nur das:

„Wir erleben darin etwas, wovon wir abhängig sind. Ich bin, wenn ich urtheilen will, durch das Gefühl der Evidenz gebunden, ich kann nicht willkürlich bejahen oder verneinen. Ich fühle mich von einer Macht bestimmt, der ich mich unterordne, und nach der ich mich richte. Die Macht ist bei jedem Urtheil, das ich fälle, vorhanden. Sie kann von Niemandem geleugnet werden, der zugiebt, dass es niemals gleichgültig ist, ob er auf eine Frage mit nein oder mit ja antwortet“ (Rickert 1892: 61).

Das Gefühl, das ich im Urteil anerkenne, hat also den „Charakter der Nothwendigkeit“ (Rickert 1892: 61), genauer gesagt, den Charakter der „Urtheilsnotwendigkeit“ (Rickert 1892: 62). Diese Urteilsnotwendigkeit ist für Rickert keine Notwendigkeit des „Müssens“, sondern eine „Nothwendigkeit des Sollens“ (Rickert 1892: 62): „Was also mein Urtheilen und damit mein Erkennen leitet ist das Gefühl, dass ich so und nicht anders urtheilen soll“ (Rickert 1892: 62)²⁴.

Im *Sein* gibt es - wie bereits gezeigt - für Rickert nichts, wonach sich das Erkennen richten könnte. Anders verhält es sich mit dem *Sollen*. Es tritt immer dann „Richtung gebend auf, wenn wir urtheilen wollen“ (Rickert 1892: 64). Das bedeutet auch, daß das Urteil im Sollen den Maßstab findet, den man braucht um wahre Aussagen treffen zu können. Das Sollen ist „ein vom erkennenden Subjekt in jeder Hinsicht unabhängiger Gegenstand“

²⁴ Lapp weist zurecht darauf hin, daß „das Evidenzgefühl zwar als ein Kriterium der Wahrheit, nicht aber als das Kriterium der Wahrheit angesehen werden“ kann (Lapp 1912: 19). Dieses Kriterium kann erst im transzendenten Sollen gefunden werden. Lapp macht einen sehr interessanten Vorschlag, wie dieses transzendente Sollen näher begriffen werden kann: „Fasst man die Urteilsnotwendigkeit als ein kategorisches Sollen auf, das – obwohl Rickert es vermeidet, sich auf Kant zu berufen – ganz analog dem kategorischen Imperativ der Kantschen Ethik interpretiert werden muß, so klärt sich vielleicht das Problem, das durch Rickerts Auffassung von der Transzendenz des Sollens in die Wahrheitsfrage gebracht wurde. Wenn wir nämlich die Urteilsnotwendigkeit als eine Notwendigkeit des Sollens auffassen, so kann das, nachdem nicht die Transzendenz des Sollens, wohl aber die Transzendenz des anzuerkennenden Wertes als Voraussetzung genommen werden kann, heissen: Ein Urteil muss gefällt werden, als ob der vom urteilenden Subjekt unabhängige Wert anerkannt werden sollte. [...] Denn dieser unabhängige transzendente Wert ist uns ja nicht unmittelbar gegeben, sondern nur durch das Gefühl, dass wir ihn als zweckmässig anerkennen sollen. Indem wir einen Imperativ in unseren Willen aufnehmen und darnach urteilen, bejahen oder verneinen wir nur, als ob wir in unserem Urteil einen transzendenten Wert anerkennen oder abweisen sollten“ (Lapp 1912: 21f.).

(Rickert 1892: 69). Somit handelt es sich beim Sollen um ein „transcendentes Sollen“ (Rickert 1892: 69). Damit aber ist „der Kreis der Bewußtseinsimmanenz [...] verlassen, und etwas Nicht- bloß-Wirkliches erweist sich als maßgebend schon für unsere Wirklichkeits-erkenntnis. Damit ist jeder extreme Realismus und Positivismus unmöglich geworden“ (Faust 1933: 8). Hanspeter Sommerhäuser beschreibt das transzendente Sollen wie folgt:

„Sollen ist immer Sollen für ein Subjekt, dem es Wahrheit vermittelt. Zwar kann das Subjekt sich vom Sollen abkehren, doch das Sollen bleibt ihm aufgegeben und verpflichtet es. Die Frage ‚Wer soll?‘ ist vom Begriff des Sollens nicht zu trennen. Das Sollen verlangt das Subjekt – ebenso wie das nach Erkenntnis strebende Subjekt das Sollen. Aber die Norm wird vom Subjekt zugleich auch als Transzendentes erfahren. Als Sollen ist die Norm eine Forderung, die an das Subjekt gerichtet ist; sie kann nicht vom Vollbringen gelöst werden. Die bloße Forderung kann sich aber nicht selbst legitimieren; nicht die Adresse an ein Subjekt, der Maßstab, der in ihm ruht, macht das Sollen transzendent: Dieses Ruhende zeigt sich als Gelten. Die Geltung ist der eigentliche Gehalt im Sollen. Das Sollen ist die Weise, wie das Geltende dem handelnden Subjekt erscheint; die Bedürftigkeit des Subjekts macht das Gelten zum Sollen. Das Gelten in seiner Transzendenz zeigt sich als Wert. Wert darf das Gelten heißen, welches das wahre Urteil als Sollen anerkennt. Der Wert ist der letzte Antrieb des Erkennens und von ihm kann die Wahrheit allein ausfließen. Mit dem Begriff des Wertes erreichen wir das von der Erkenntnis Erstrebt, den Gegenstand der Erkenntnis“ (Sommerhäuser 1965: 59).

Der Begriff des Sollens steht somit in engstem Zusammenhang zum Begriff des Wertes. Es handelt sich, wie Merz betont hat, um ein „vom Wert“ ausgehendes Sollen (Merz 1992: 125). Das Sollen bestimmt also „den Wert des Urteils“ (Sommerhäuser 1965: 57). Es hat dabei „keinen unmittelbaren Zugang zum Objekt, sondern bestimmt den Urteilsakt. Es wirkt nicht auf die Vorstellungen, sondern auf deren Verbindung ein“ (Sommerhäuser 1965: 58). Das vom erkennenden Subjekt unabhängige, transzendente Sollen bezeichnet den vom Subjekt empfundenen normativen Geltungsanspruch des Wertes. Erst der transzendente Wert, der im Urteil anerkannt wird, garantiert die Wahrheit unserer Erkenntnis. Er bringt die Bildung von Begriffen zum Abschluß und stellt somit auch ihre Einheit her²⁵:

„Wahrheit ist nichts anderes als der Inbegriff der als werthvoll anerkannten Urtheile. Werthvoll zu sein ist daher kein abgeleitetes Merkmal des wahren Urtheils, das ihm deswegen zukommt, weil es wahr ist, sondern die Wahrheit kann nur als der eigenthümliche Werth, den Urtheile haben, definirt werden. [...] So wird das Wirkliche unter diesem Gesichtspunkt zu einer Art des Wahren, und die Wahrheit ist wiederum nichts anderes als ein Werth“ (Rickert 1892: 64).

²⁵ Später bezieht Rickert diesen Aspekt vor allem auf Kant: „Kant begriff das Wesen der Wissenschaft, ohne dabei die Voraussetzung zu machen, daß nach einer Welt von Dingen an sich unsere Urtheile sich zu richten hätten. Der Gegenstand der Erkenntnis hört also auf, eine absolute Realität zu sein. Er wird vielmehr zu einer »Regel« der Vorstellungsverknüpfung, und diese Regel genügt vollkommen, um dem Erkennen die Objektivität zu geben, die früher von Dingen an sich abhängig gemacht wurde“ (Rickert 1900: 159).

Damit ist für Rickert der Gegenstand der Erkenntnis hinreichend beschrieben: „Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen wollen, wonach das Erkennen sich richtet, so kann nur das Sollen, das im Urtheil anerkannt wird, der Gegenstand der Erkenntnis sein“ (Rickert 1892: 66f.). Es gibt also Urteile, bei denen „das Gefühl der Urtheilsnothwendigkeit zu stark ist, um einen Zweifel dagegen aufkommen zu lassen“ (Rickert 1892: 73). Mit dem Auffinden dieses transzendenten Sollens sei man außerdem – so Rickert – „auf dem voraussetzungslosesten Standpunkt angekommen, den man sich überhaupt denken kann“ (Rickert 1892: 72)²⁶.

August Faust sieht in der Betonung des Sollens wiederum eine bewußte Abgrenzung zur Position Hegels. „Hegels Kampf gegen das Sollen ist eine unvermeidliche Konsequenz aus seiner monistischen Umdeutung jeder Heterothesis in eine bloße Antithesis“ (Faust 1927: 20). Für Rickert gebe es dagegen

„in der Geschichte gar keine allgemeinen Gesetze des Müssens; sondern alle spezifisch historische Kausalität beruht in der Hauptsache gerade auf dem Sollen, nämlich auf der Geltung konkreter und individueller Sinngebilde, welche von unserer Freiheit eine Verwirklichung in der Realität des geschichtlichen Lebens verlangen. Darum ist alles Historische etwas Einmaliges und ganz Individuelles, und darum kann in jedem Augenblicke etwas ganz Neuartiges geschehen. Nichts ist schon einmal dagewesen. Es gibt nur Neues unter der Sonne. Darum bleibt Rickerts Philosophie ein »offenes System«, während die Hegelianer auf Grund ihres Anfanges mit dem universalen Maximum zu einer in sich geschlossenen Systematik verurteilt sind“ (Faust 1927: 20f.).

Damit es aber überhaupt wahre Urteile gibt, muß noch eine weitere Voraussetzung erfüllt sein. Voraussetzung der Erkenntnis ist für Rickert der *Wille zur Wahrheit*:

„Wer niemals etwas behauptet, also Wahrheit nicht will, der ist nicht zu widerlegen. Wir müssen zugeben, dass insofern die Erkenntnistheorie nicht voraussetzungslos verfährt. Ein Wissen-Wollen setzt sie voraus, aber das ist bei der »praktischen« Natur des Urtheils selbstverständlich. Das Bejahen oder Verneinen ist ohne einen Willen zur Wahrheit nicht denkbar. Die Anerkennung der Urtheilsnothwendigkeit als eines Werthes beruht ja niemals auf einem nathurnotwendigen Zwang. Wir gehorchen dem Imperativ nur, weil wir Wahrheit wollen“ (Rickert 1892: 76f.).

Diesen Aspekt hat auch Thomas Burger betont. Er schreibt: „Rickert argues that men constitute facts in their minds because they want to create something which can be said to be true. This, in turn, they want because they recognize truth as a value. Otherwise, there would be no reason for

²⁶ Hierzu schreibt Karl-Heinz Nusser: „Das transzendente Sollen, das selbst unanschaulich und leer ist, vermittelt zwischen Begriff und Anschauung, insofern es selbst die letzte Bedingung der Ermöglichung der Urteilsaussage ist. Die nächstliegende Bedingung aber ist das erkenntnistheoretische Subjekt. Dieses ermöglicht, insofern es die Bedingung völlig allgemeiner Urteilsgeltung ist, ein Wissen um Transzendenz“ (Nusser 1986: 35). Nusser weist ebenfalls auf den wichtigen Sachverhalte hin, daß „der Schluß auf ein Transzendentes [...] nicht im Ausgang von der Empirie mit Hilfe des Kausalprinzips“ erfolgt (Nusser 1986: 35). Das Transzendente wird von Rickert generell als ungeworden und ungeschichtlich bezeichnet. Es unterliegt somit nicht der Kausalität.

them to assert anything at all. They could be content in remaining on the level of just »experiencing« (Burger 1994: 15).

Die Bestimmung der Wahrheit als Wert hat auch Konsequenzen für die in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* getroffene Unterscheidung von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften. Wie Wolfgang Schluchter bemerkt, ist die Erkenntnistheorie Rickerts im wesentlichen eine „Urteilstheorie“ (Schluchter 1988a: 48). Urteile aber „verlangen Maßstäbe, Maßstäbe Werte. Urteile lassen sich deshalb danach unterscheiden, auf welche Werte sie sich beziehen. Tatsachenurteile, seien sie nun naturwissenschaftlich oder historisch, beziehen sich auf den Wert der Wahrheit. Es geht auch bei der historischen Erkenntnis um Wahrheit, nicht um Schönheit, Güte oder einen anderen Wert“ (Schluchter 1988a: 49). Dadurch aber, daß der Wahrheitswert zur gemeinsamen Grundlage sowohl der Natur- als auch der Kulturwissenschaften wird, gelingt es Rickert, beide Wissenschaften trotz ihrer prinzipiell unterschiedlichen Erkenntnisziele und Methoden auch in ihrer Einheit zu begreifen.

Im *Gegenstand der Erkenntnis* bildet der Wertrelativismus „den Fluchtpunkt“ der Kritik Rickerts (Oakes 1990: 108), ein Argument, das in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* erneut aufgegriffen wird. Am Beispiel dieser Kritik verdeutlicht Oakes die Struktur transzendentaler Argumente, die Oakes als das „hauptsächliche Werkzeug philosophischer Reflexion“ bei Rickert bezeichnet (Oakes 1990: 110).

Der Relativismus ist in den Augen Rickerts nicht haltbar, weil diese Position notwendigerweise eine Aporie beinhaltet. Bestreite man die objektive Geltung des Wahrheitswertes, so müsse man doch für die Aussage »Es gibt keine Wahrheit« einen Wahrheitsanspruch erheben:

„Man kann wohl einen Satz bilden, in dem die Worte: »es giebt keine Wahrheit« neben einander gestellt sind, man kann diesen Satz aussprechen und auch niederschreiben, aber man kann diesen Satz nicht für wahr halten, wenn man ihn versteht. Es giebt keine Wahrheit, das ist eine *contradictio in adjecto*“ (Rickert 1892: 74f.).

Die Geltung des Wahrheitswertes ist durch den Relativismus für Rickert keineswegs widerlegt, sondern vielmehr bestätigt:

„Immer wenn wir eine mit einem Wahrheitsanspruch verbundene Aussage machen, setzen wir unbedingt gültige Wahrheitskriterien voraus. Demnach gibt es derart unbedingte Kriterien für Wahrheit - und folglich auch objektive Werte. Versucht man nun, diese Argumente zu bestreiten, so erweist sich, nach Rickerts Auffassung, ziemlich rasch seine Stichhaltigkeit. Da jede Aussage ein unbedingt gültiges Kriterium für Wahrheit voraussetzt, ist ein solches Kriterium auch unabdingbar für eine Proposition, die das Vorhandensein objektiver Werte in Abrede stellt. Folglich hat die Feststellung, daß es keine objektiven Werte gibt, zur Voraussetzung, daß es sie gibt“ (Oakes 1990: 108).

Damit benutze Rickert ein transzendentales Argument, daß laut Oakes auf zwei Prämissen beruht:

„Die eine nennt die Bedingungen, deren Erfüllung für eine bestimmte Form von Praxis wesentlich sein soll. Im Falle von Rickert ist das die Feststellung, daß unbedingt gültige Wahrheitskriterien unerläßlich sind für die Praxis der Erzeugung von Aussagen über Sachverhalte. Die andere behauptet, daß wir die in der ersten Prämisse genannte Praxis auch tatsächlich ausüben. Auf unser Beispiel bezogen heißt das, daß wir in der Tat Aussagen machen, mit denen wir einen Wahrheitsanspruch verbinden. Im daran anschließenden Schritt gelangt man sodann zu dem Schluß, daß die in der ersten Prämisse genannte transzendente Bedingung nicht bestritten werden kann, da wir ansonsten nicht mehr sinnvoll von einer bestimmten Praxisform reden könnten“ (Oakes 1990: 109).

Aus der Struktur solcher transzendentaler Argumente ergibt sich auch, inwieweit die Philosophie Rickerts an die empirische Wirklichkeit rückgebunden ist:

„Transzendente Argumente beschäftigen sich also mit tatsächlich vorhandenen Praxisformen bzw. tatsächlich vorhandenen Begriffen im Hinblick darauf, welches die Bedingungen ihres Vorhandenseins sind. Diese Bedingungen fungieren sodann als transzendente Voraussetzungen für die Möglichkeit dieser Praxisformen und Begriffe“ (Oakes 1990: 110).

2.5 *Der Gegenstand der Erkenntnis* - Zweite Auflage (1904)

Rickerts Argument endet in der ersten Auflage vom *Gegenstand der Erkenntnis* mit dem Nachweis des transzendenten Sollens als Wertmaßstab, der dem Erkennen erst die Objektivität und Einheit verleiht. Damit ist das Argument Rickerts allerdings noch nicht vollständig. Bevor deshalb im nächsten Abschnitt Rickerts Überlegungen zu den empirischen Wissenschaften dargestellt werden, ist es wichtig zu verstehen, wie in den Augen Rickerts Erkenntnistheorie und empirische Wissenschaften aufeinander bezogen sind. Dieses Argument findet sich erst in der zweiten Auflage vom *Gegenstand der Erkenntnis*, die ich im folgenden darstellen werde, wobei ich mich vor allem an den Ausführungen von Peter-Ulrich Merz orientieren werde.

Wie Merz richtig bemerkt hat, basiert die Unterscheidung von Erkenntnistheorie auf der einen und den empirischen Wissenschaften auf der anderen Seite auf der „Unterscheidung von Erkenntnisinhalt und Erkenntnisform“ (Merz 1992: 134). Da die Form-Inhalt-Relation von Rickert heterologisch als Verhältnis *ergänzender Verbundenheit* bestimmt ist²⁷, ist zu erwarten, daß auch das Verhältnis von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften als ein solches Verhältnis *ergänzender Verbundenheit* oder als *Trennung in der Verbindung* konzipiert ist.

Wie Guy Oakes feststellt, beruht Rickerts Argument zunächst auf einer „Trennung von Methodologie und Epistemologie, die aus einer der Grundannahmen Kantischen Denkens, nämlich der Entgegensetzung von Form und Inhalt, hervorgeht“ (Oakes 1990: 67). Der „Inhalt von Erkenntnis“ müsse getrennt werden „von den Erkenntnisformen, die ihn strukturieren“ (Oakes 1990: 67). Laut Oakes unterscheidet Rickert „zwei Arten von Erkenntnisformen“, die Oakes als *konstitutive* und *methodologische Formen* bezeichnet. Als Beispiel für eine konstitutive Form der Erkenntnis nennt Oakes die Kausalität. Sie sei eine *konstitutive* Form „insofern die objektive Wirklichkeit unabhängig von dieser Kategorie überhaupt nicht vorgestellt werden kann“ (Oakes 1990: 67f.). Demgegenüber seien „nomologische Regelmäßigkeiten oder Begriffe wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeiten“ lediglich methodologische Formen. Sie seien „nicht wesentlich für Erkenntnis überhaupt“ (Oakes 1990: 68). Der Begriff der Erkenntnistheorie sei somit weiter gefaßt als der speziellere Begriff der Methodologie, der für Rickert eine »Theorie der Wissenschaft« im engeren Sinn darstellt. Laut Oakes unterscheiden sich konstitutive und methodologische Formen „sowohl in ihrem Allgemeinheitsgrad als auch im

²⁷ Wie bereits festgestellt wurde, faßt Rickert bereits in der ersten Auflage vom *Gegenstand der Erkenntnis* die Subjekt-Objekt-Relation als Verhältnis des *Bewußtseins überhaupt* zum *Bewußtseinsinhalt überhaupt* heterologisch (vgl. Seite 43).

Hinblick auf ihren logischen Rang - wobei jene allgemeiner sind als diese“ (Oakes 1990: 68). Daraus ergebe sich auch eine logische Vorrangigkeit der konstitutiven vor den methodologischen Formen des Erkennens; beide seien auf unterschiedlichen logischen Ebenen anzusiedeln. „Während sich die Erkenntnistheorie mit den konstitutiven Formen beschäftigt, setzt sich die Methoden- oder Wissenschaftslehre mit den methodischen Formen auseinander“ (Oakes 1990: 68f.).

Nusser leitet aus dieser Trennung eine „Begrenzung der Einzelwissenschaften“ auf die Bearbeitung der empirischen Wirklichkeit ab (Nusser 1986: 34). Diese Begrenzung der empirischen Wissenschaften begründe Rickert damit, „daß Realität immer empirische Realität ist. Von dieser empirischen Realität gibt es keinen Schluß mittels des Kausalzusammenhanges auf eine transzendente Wirklichkeit“ (Nusser 1986: 34). Während also die „Einzelwissenschaften grundsätzlich dem Immanenten verhaftet sind, geht die Philosophie, insofern sie Erkennen ist, über das Vorstellen hinaus, und nimmt eine Stellung *zwischen* Immanenz und Transzendenz ein“ (Nusser 1986: 33). Damit ist, wie Alexander Riebel betont, die von Rickert getroffene Unterscheidung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften „keine graduelle wie zwischen den Einzelwissenschaften. Ihr liegt vielmehr eine Prinzipindifferenz zugrunde“ (Riebel 1993: 6). Diese Differenz sei „bedingt durch die logisch wechselseitige Implikation der Prinzipindifferenz von apriorischen Geltungsbedingungen und andererseits den empirischen Erkenntnisbedingungen“ (Riebel 1993: 7).

Diese Positionen betonen zunächst die Trennung von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften. Und auch Rickert selbst bestimmt das Verhältnis zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften zunächst als eines der Trennung. Auf einen wichtigen Unterschied weist er bereits in der ersten Auflage vom *Gegenstand der Erkenntnis* hin. Hier bezeichnet Rickert – wie bereits dargestellt – die Vorstellung, die Erkenntnistheorie könne den Gegenstand der Erkenntnis in einer Welt von Dingen suchen, als »naiv«. Er gesteht aber den empirischen Wissenschaften „durchaus das Recht auf einen naiven Realismus zu“ (Schluchter 1988a: 57)²⁸. In gewisser Weise sei ein solcher »naiver Realismus« sogar eine der Voraussetzungen für die empirischen Wissenschaften. Diese „müssen »dogmatisch« sein, d.h. eine Anzahl von Voraussetzungen ungeprüft hinnehmen, denn sie würden nicht vorhanden sein, wenn sie es nicht gethan hätten“ (Rickert 1892: 5). „Der erkenntnistheoretische Zweifel“, den Rickert seinen Überlegungen zum Gegenstand der Erkenntnis zugrunde legt, eigne sich ebenfalls nicht als

²⁸ Wie Schluchter weiter bemerkt, bestreite Rickert lediglich, „daß man auf der Grundlage dieser Position erkenntnistheoretische Fragen gültig lösen könne“ (Schluchter 1988a: 57).

Instrument der empirischen Wissenschaften (Rickert 1892: 1). Es wäre „völlig verkehrt [...], den Einzelwissenschaften das skeptische Verfahren zur Nachahmung zu empfehlen“ (Rickert 1892: 5). Darüber hinaus liefere die Erkenntnistheorie keinen Maßstab, der „an das von den einzelnen Wissenschaften Errungene anzulegen“ wäre (Rickert 1892: 4):

„Einen solchen Anspruch würden die Männer der Einzelwissenschaften entschieden und mit Recht zurückweisen. Was die Wissenschaft im Laufe der Jahrhunderte geleistet hat, besitzt seine von jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung unabhängige Bedeutung. Nicht das eine oder das andere positive Wissen, sondern die Meinung über das Wesen der Wahrheit selbst, in unserem Falle die Deutung der wissenschaftlichen Erkenntnis als Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit einer absoluten Wirklichkeit wird in Frage gestellt. Es ist nicht abzusehen, wie hierdurch einzelne wissenschaftliche Ansichten, etwa die über die Oberfläche des Mars oder die Funktionen der Grosshirnrinde jemals corrigirt oder bestätigt werden könnten“ (Rickert 1892: 4f.).

Im Gegensatz zur Philosophie schade eine »naive« Betrachtung der Wirklichkeit den Einzelwissenschaften also in keiner Weise. „Jede empirische Wissenschaft muss mit der Konstatierung von Tatsachen beginnen und darauf aufgebaut sein“ (Rickert 1909: 179). Dies ist eine Position, die für Rickert nicht im Gegensatz zu seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen steht. Für ihn ist unter der Prämisse der *Immanenz* der empirischen Wirklichkeit „die Transscendentalphilosophie mit einem richtig verstandenen Positivismus und Empirismus [...] durchaus vereinbar“ (Rickert 1909: 171).

Vor allem Peter-Ulrich Merz hat sich auf der Grundlage der zweiten Auflage des *Gegenstandes der Erkenntnis* ausführlich mit der Frage beschäftigt, wie trotz dieser Unterscheidungen Erkenntnistheorie und Methodologie aufeinander bezogen sind, so daß letztlich keine völlige Unabhängigkeit der Methodologie von den erkenntnistheoretischen Grundlagen behauptet werden könne. Laut Merz unterscheidet Rickert „drei formale Faktoren“ (Merz 1992: 135). Den ersten formalen Faktor bildet die *Norm* als „die Form des Sollens oder des Gegenstandes“ dar, während der zweite formale Faktor die *Kategorie* darstellt, also die „Form des Urteilsaktes, der das Transzendente durch die Anerkennung erfasst und das Erkenntnisprodukt entstehen läßt“ (Merz 1992: 135). Den dritten formalen Faktor sieht Rickert schließlich in der „Form des fertigen Erkenntnisproduktes“, die zugleich die „Form der Wirklichkeit“ sei (Rickert 1904: 173f.). Die *Kategorie* stellt dabei die „Form der Anerkennung“ des transzendenten Wertes durch das erkennende Subjekt oder die Form der Anerkennung der *Norm* dar (Rickert 1904: 175). Dabei geht die Form der Anerkennung „ebenso wie das Sollen begrifflich dem Sein selbst voran“ (Rickert 1904: 136).

Wie ist unter diesen Voraussetzungen nun die Wirklichkeit zu begreifen, die die empirischen Wissenschaften als ihren Gegenstand betrachten. Die empirischen Wissenschaften gehen von einer für sich bestehenden

empirischen Wirklichkeit aus. Diese empirische Wirklichkeit stellt den „Stoff der Bearbeitung und der Begriffsbildung dar“ (Rickert 1904: 188). Auf sie beziehen sich somit „die Bemühungen der Wissenschaft“ (Merz 1992: 137). Die empirische Wirklichkeit wird vom empirischen Realismus dabei nicht als „ein bloßes Aggregat von Tatsachen“ (Merz 1992: 137), sondern als ein *Zusammenhang* begriffen, als „eine den verschiedenen erkennenden Individuen gemeinsame, für sich bestehende Welt mit einer Reihe von Bestimmungen“ (Rickert 1904: 189). Zu diesen Bestimmungen gehören „Vorhandensein in *einem* Raum, kontinuierliches Sich-Verändern in *einer* Zeit, Gefügtsein aus aufeinander wirkenden Dingen usw.“ (Merz 1992: 137).

Wie aber läßt sich dieser Zusammenhang begründen? Wie läßt sich begründen, daß die empirische Wirklichkeit nicht nur eine Aneinanderreihung einzelner Wahrnehmungen darstellt? Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, den „über das Gegebene hinausgehenden Faktor“ oder die *Form* zu bestimmen, durch die sich die empirische Wirklichkeit „als eine bestimmte vom erkennenden Subjekt unabhängige Anordnung von Tatsachen darstellt“ (Rickert 1904: 193f.). Die gesuchten „Verbindungen zwischen den einzelnen Tatsachen“ liegen nun nicht in der empirischen Wirklichkeit selbst; sie sind vielmehr „Bestandteile eines Urteils“ (Merz 1992: 138). Damit aber würde „auch die Voraussetzung der empirischen Wirklichkeit im Ganzen [...] unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten zu einem Erkenntnisprozeß“ (Merz 1992: 138), da alles, was „über den Inhalt der einzelnen Wahrnehmungen hinausgeht, [...] einen Inbegriff von Imperativen, die fordern, daß das Gegebene nach bestimmten Formen geordnet wird“, darstellt (Rickert 1904: 198). Die Wirklichkeit, die die Einzelwissenschaften als ihren Gegenstand betrachten, verwandele sich „erkenntnistheoretisch gesehen in das Erfordernis, sowohl in den Kategorien zu denken, welche die Formen der empirischen Wirklichkeit hervorbringen, als auch damit den Normen zu gehorchen, die die transzendente Begründung dieser Kategorien darstellen“ (Merz 1992: 138). Daraus folgt, daß „der Gegenstand der Wirklichkeitserkenntnis [...] kein Sein, sondern ein Sollen“ ist (Rickert 1904: 199). Das Subjekt aber, „das alle transzendenten Normen anerkennt, durch deren Anerkennung die Form der Gegebenheit und die Formen der objektiven (empirischen) Wirklichkeit entstehen“ (Rickert 1904: 201), kann nur als das urteilende *Bewußtsein überhaupt* gedacht werden. Somit ist das *Bewußtsein überhaupt* auch die „logische Voraussetzung der Wirklichkeit, die der empirische Realismus als eine für sich bestehende objektive Realität betrachtet“ (Rickert 1904: 201). Der Begriff der objektiven Wirklichkeit entspricht dabei dem Satz der Immanenz zufolge dem Begriff „des kategorial geformten Bewußtseinsinhaltes überhaupt“ (Merz 1992: 140). Die *objektive empirische Wirklichkeit* als Gegenstand der Einzelwissenschaften setzt somit die *Kategorien* als *Formen der Anerkennung* und die *Normen* als *Form des*

Sollens voraus. Dementsprechend ließen sich die Kategorien, „welche dem Gegebenen die Formen der objektiven Wirklichkeit verleihen und so die objektive Wirklichkeit konstituieren“ auch als „die *konstitutiven Kategorien*“ bezeichnen (Rickert 1904: 211).

„Ihnen entsprechen dann die Formen des Sollens als die konstitutiven Normen, die transzendent gelten müssen, wenn der Begriff der objektiven Wirklichkeit zu Recht bestehen soll, und die konstitutiven Wirklichkeitsformen im engeren Sinne, die der empirische Realismus als Wirklichkeit ansieht“ (Rickert 1904: 211).

Im Zusammenhang mit der Frage nach der „Möglichkeit der Zusammenführung von Erkenntnisbegründung und wissenschaftlicher Erkenntnis der Wirklichkeit“ bedeutet der Begriff der *objektiven empirischen Wirklichkeit* also „die Integration des von den Einzelwissenschaften vertretenen Wirklichkeitsverständnisses in den von Rickert ausgearbeiteten Standpunkt der Erkenntnistheorie“ (Merz 1992: 139).

Die Entsprechungen zwischen Erkenntnistheorie und empirischem Realismus erschöpften sich mit der Integration des empirischen Wirklichkeitsbegriffes in die erkenntnistheoretischen Grundlagen allerdings nicht. Darüber hinaus ließe sich auch „jeder wissenschaftliche Erkenntnisvorgang gewissermaßen als Kristallisationspunkt der realistischen und der erkenntnistheoretischen Ansicht“ begreifen (Merz 1992: 139). So habe jedes Urteil eine realistische und eine erkenntnistheoretische Seite. Die realistische Seite eines Urteils bestehe darin, daß „sich jedes Urteil einer Einzelwissenschaft seinem Inhalt nach auf ein vorausgesetztes Sein“ bezieht (Merz 1992: 139). Die Form eines jeden Urteils sei hingegen „auf ein in der Bejahung anerkanntes Sollen“ bezogen (Merz 1992: 139), womit die erkenntnistheoretische Seite des Urteils beschrieben sei.

Die bisher dargestellten Aspekte beinhalten jedoch nur die „Formen der Wirklichkeitskonstitution“ (Merz 1992: 140). Es gelte aber, auch „die Formen der Wirklichkeitserkenntnis“ zu finden, um so „das Problem der *Bearbeitung* dieses Materials“ lösen zu können (Merz 1992: 140). Es müssen die Formen ausgewiesen werden, „welche die objektive empirische Wirklichkeit für das empirische Subjekt erkennbar machen“ (Merz 1992: 140). Dabei seien zunächst zwei Fragen zu beantworten: „Aus welchem Grund sind die Wissenschaften genötigt, einen eigenen Erkenntnis-Weg zu beschreiten, und weshalb bedürfen sie dabei besonderer Form“ (Merz 1992: 140)?

Die Beantwortung der ersten Frage ergibt sich aus dem Verhältnis *des Bewußtsein überhaupt* zum empirischen Subjekt. Das *Bewußtsein überhaupt* müsse gedacht werden als das Bewußtsein, das „alle die Normen anerkennt, durch deren Anerkennung die Form der Gegebenheit und die Formen der objektiven Wirklichkeit entstehen“ (Merz 1992: 140). Somit sei das *Bewußtsein überhaupt* „das Subjekt, welches die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit ohne weitere Bearbeitung besitzt“ (Merz 1992: 140). Unter

diesen Voraussetzungen erscheine es zunächst naheliegend, daß sowohl das *Bewußtsein überhaupt* als auch das empirische Subjekt den gleichen Erkenntnisweg beschreiten könnten, und daß sich das empirische Subjekt nur „dem durch das Bewußtsein überhaupt verkörperten Ideal anzunähern“ habe (Merz 1992: 140). Das empirische Subjekt müßte sich also darum bemühen, „soweit wie möglich Bewusstsein überhaupt zu werden. Diese Aufgabe würde es dann dadurch lösen, dass es versuchte, sowohl alle Urteile zu vollziehen, die sagen, was Tatsache ist, als auch den Inbegriff des als tatsächlich Ausgesagten in die Formen zu bringen, die aus den Kategorien der objektiven Wirklichkeit entstehen“ (Rickert 1904: 206). Eine Annäherung des empirischen Subjektes an das Ideal des *Bewußtseins überhaupt* sei aber nicht möglich, „denn das Bewusstsein überhaupt ist ein Ideal nur mit Rücksicht auf die Formen der Wirklichkeit, mit Rücksicht auf den Inhalt dagegen eine Idee, deren Realisierung sich kein individuelles erkennendes Subjekt auch nur anzunähern vermag“ (Rickert 1904: 206). Der *Bewußtseinsinhalt überhaupt* sei kein „Weltganzes als fertige Wirklichkeit“, sondern lediglich „die Idee einer Totalität, der Gedanke einer Aufgabe, den Inbegriff des Gegebenen zu einer einheitlichen, in sich geschlossenen Wirklichkeit zusammenzufügen“ (Rickert 1904: 202). Die Wirklichkeit sei somit

„aufgespalten in die je für sich zu vollziehenden Anerkennungen der für die Form der Gegebenheit und die Formen der objektiven Wirklichkeit verantwortlichen transzendenten Normen, und dieser bloß extrapolierten Einheit der Wirklichkeit entspricht keine Synthese des endlichen Verstandes. Daß das empirische Subjekt es nicht vermag, die Bejahungen aller Zusammengehörigkeiten von Formen und Inhalten zu vollziehen, die als Bejahungen des urteilenden Bewußtseins überhaupt zu denken sind, ist mithin keine Frage der Verstandes-Kapazität selbst, sondern ist einzig darauf zurückzuführen, daß die Idee der fertigen Wirklichkeit nur in der »Sehnsucht« des Verstandes, das ihm konkret Gegebene zu überschreiten, ihren Ursprung hat, und in ihrer Realisierung so die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt übersteigt“ (Merz 1992: 141).

Die zweite Frage nach der Notwendigkeit der besonderen Erkenntnisformen verweist auf die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit. Die objektive Wirklichkeit sei „in ihrer Ausdehnung ebenso wie in ihren einzelnen Teilen der Erfassung durch den endlichen Verstand“ entzogen (Merz 1992: 141). Auch dieser Sachverhalt weise wiederum „eine erkenntnistheoretische und eine realistische Seite“ auf (Merz 1992: 141):

„Mit Rücksicht auf die Aufgabe der Bejahung sämtlicher Zusammengehörigkeiten von Formen und Inhalten gerät die objektive Wirklichkeit zu einer »Idee« im Sinn Kants, während sie sich dem empirischen Erkenntnissubjekt, welches versucht, sie so darzustellen, wie sie existiert, präsentiert als extensiv und intensiv unendliche Mannigfaltigkeit“ (Merz 1992: 141).

Somit würden nicht nur im Begriff der objektiven Wirklichkeit sondern auch im Hinblick auf das Problem ihrer Erfassung „die Ansichten der Erkenntnistheorie und der Einzelwissenschaften ineinander“ fließen (Merz 1992: 142). Da aber die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit weder extensiv

noch intensiv so darstellbar sei, wie sie existiert, „gerät auch die Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit zu einem »formativen Prozeß«. Das gegebene Material muß gleichsam auf eine besondere »Art« bearbeitet werden, wozu es allerdings einer Art von Formen bedarf, welche nicht mehr im Rahmen der Erkenntnistheorie stehen“ (Merz 1992: 142). Die Aufgabe der Entwicklung und Begründung dieser Formen sei „die Aufgabe der Wissenschaftslehre“ (Merz 1992: 142). Sie könne aber nur gelöst werden, wenn „das Verhältnis von Erkenntnistheorie und empirischem Realismus auch betreffend des Form-Verständnisses gelöst sei“ (Merz 1992: 142). Somit seien die *konstitutiven Formen* des Erkennens zwar auf die *methodologischen Formen* bezogen, sie gehörten aber

„nicht zu dem, was den Begriff einer objektiven Wirklichkeit überhaupt erst möglich macht, sie sind daher auch für den empirischen Realismus nicht im Material des Erkennens enthalten, sondern sie bestimmen eine Auffassung der objektiven Wirklichkeit, die auch vom Standpunkte des empirischen Realismus allein als Auffassung angesehen werden darf, und die von der durch die Kategorie der Gegebenheit und durch die anderen Kategorien geformten objektiven Wirklichkeit streng zu scheiden ist“ (Rickert 1904: 207).

Das Verhältnis von konstitutiven Kategorien und methodologischen Formen „als Erkenntnisformen des empirischen Subjekts“ ließe sich somit folgendermaßen zusammenfassen (Merz 1992: 150):

„Die konstitutiven Kategorien bringen die objektive Wirklichkeit hervor, das Produkt der methodologischen Formen besteht dagegen bloß in einer Auffassung der objektiven Wirklichkeit“ (Merz 1992: 143).

Um das „Thema der Zusammenführung von Erkenntnisbegründung und Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit“ abzuschließen, müsse noch gezeigt werden, wie sich „realistische und erkenntnistheoretische Elemente“ auch „in der Erkenntnisleistung der methodologischen Formen“ durchdringen (Merz 1992: 144). Die methodologischen Formen ermöglichten „vom realistischen Standpunkt aus“ eine Selektion und „erst die dadurch erreichte Vereinfachung bietet die Grundlage dafür, daß Wirkliches als Erkanntes in unseren »endlichen Menschengestalt« einzugehen vermag“ (Merz 1992: 144). Die so gewonnenen und im Begriff zusammengefaßten Merkmale besäßen dabei „ihrerseits den Stellenwert von »als wirklich« erkannten, oder besser: anerkannten Bestandteilen von Vorstellungen, was im Klartext bedeutet, daß sie unmittelbar als Produkte von »Existentialurteilen« im Sinne der Erkenntnistheorie anzusehen sind“ (Merz 1992: 144). So kämen trotz einer „Trennung der methodologischen und der kategorialen Formen“ die „Grundvoraussetzungen des Erkennens auch im Rahmen der Methodologie zum Tragen, und von einer Ablösung der Sphäre der Wirklichkeitserkenntnis von derjenigen der Wirklichkeitskonstitution kann überhaupt keine Rede sein“ (Merz 1992: 144f.).

2.6 Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902)²⁹

Bislang wurden die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rickertschen Philosophie dargestellt, sowie das Verhältnis von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften bestimmt. Beide Aspekte bilden die Grundlage, die für ein adäquates Verständnis des Argumentes, das Rickert in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* entwickelt, von Bedeutung ist.

2.6.1 Fragestellung

Rickerts hauptsächliches Anliegen ist es nicht, neben der naturwissenschaftlichen Methode eine andere (nämlich die historisch-kulturwissenschaftliche) ins Recht zu setzen. Sein eigentliches Anliegen betrifft nicht so sehr die empirischen Wissenschaften als vielmehr die Philosophie selbst. Die Philosophie werde, aufbauend auf den Erfolgen der naturwissenschaftlichen Methode, nun ebenfalls mit naturwissenschaftlichen Maßstäben gemessen und habe sich an den Naturwissenschaften zu orientieren. Demgegenüber ist es Rickerts Anliegen, eine adäquate *Geschichtsphilosophie* zu entwickeln, und darauf aufbauend, zu Fragen der *Weltanschauung* Stellung zu nehmen. In einer *Analyse* der Natur- sowie der Kulturwissenschaften versucht Rickert zu diesem Zweck „zu Bewußtsein zu bringen, was von den Einzelwissenschaften nur vorausgesetzt und mitgesetzt wird“ (Cohn 1921: 204). Die Aufgabe besteht also vor allem darin, „das wissenschaftshistorische Faktum des Auftretens der historischen Disziplinen philosophisch zu verarbeiten“ (Schnädelbach 1974: 144), und ihre logischen Unterschiede zu den Naturwissenschaften herauszustellen, damit anschließend auch die Notwendigkeit einer Philosophie der Geschichte erwiesen werden kann.

Thomas Burger hat die Situation der Philosophie zu der Zeit, in der Rickert die *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* schrieb, dargestellt. Er spricht von einem „collapse of Idealism“ (Burger 1998: 960), mit dem auch eine veränderte Sicht auf das Verhältnis zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften einher gegangen sei (Burger 1988: 960). Die Philosophie sei nicht mehr als „fundamental science“ betrachtet worden (Burger 1988: 960). Vielmehr sei Wissenschaft zu einer Frage der wissenschaftlichen *Methode* geworden. Diese „new conception of science“ sei allerdings nicht eine Erfindung der Philosophie: „It originated

²⁹ Ich werde an dieser Stelle nur einen allgemeinen Überblick über die Argumentation Rickerts geben. Um Wiederholungen zu vermeiden, werde ich die Passagen, die für Weber von besonderer Bedeutung sind, beispielsweise Rickerts Überlegungen zur Kausalität und Objektivität, an den entsprechenden Stellen des nächsten Kapitels darstellen.

in the specialized disciplines and remained confined there without philosophers noticing it. Under its influence, however, scientists no longer looked to philosophy for guidance and confirmation and became increasingly critical or skeptical in their attitudes towards it“ (Burger 1988: 960)³⁰. Für diese Situation macht Rickert die Philosophie selbst verantwortlich, da es der Philosophie nicht gelungen sei, den historischen Wissenschaften, deren empirische Untersuchungen an Bedeutung gewonnen hätten, eine adäquate *Geschichtsphilosophie* anzubieten. Die Auseinandersetzung Rickerts mit den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* ist also auch die Reaktion auf eine „identity crisis“ der Philosophie (Burger 1988: 961), als daß sie den originären Versuch darstellte, eine Methodologie der historischen Wissenschaften zu entwickeln. „If philosophy could no longer claim to be the fundamental science, if the empirical sciences could without peril, ignore philosophy, what was to be its task and object“ (Burger 1988: 961)? Rickerts Anliegen besteht darin, der Philosophie ihren Platz als Grundlage der empirischen Wissenschaften zurückzuerobern, indem er zu zeigen versucht, daß die Philosophie auch unter den veränderten einzelwissenschaftlichen Bedingungen „compatible with and related to the empirical sciences“ ist (Burger 1988: 961). Das Mittel, dessen Rickert sich in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* bedient, ist vor allem das der *Analyse* der existierenden Wissenschaften; sowohl der Naturwissenschaften als auch der Geschichtswissenschaften.

Um eine adäquate Geschichtsphilosophie zu entwickeln geht Rickert den Umweg über die empirischen Wissenschaften. Ließe sich eine Grenze der Naturwissenschaften ausweisen, so sei damit zugleich erwiesen, daß auch die auf der naturwissenschaftlichen Weltanschauung aufbauende Philosophie Grenzen aufweist. Rickert geht von einer „Alleinherrschaft der naturwissenschaftlichen Denkweise“ aus, die in seinen Augen „eine Einengung des Blickfeldes“ bedeutet (Nusser 1986: 47). Um diesen Anspruch der Naturwissenschaften zurückzuweisen, will Rickert die „Grenzen der Naturwissenschaft“ offenlegen (Rickert 1902: 8); er will zeigen, daß die Naturwissenschaften eine „Lücke in unserer Weltanschauung“ hinterlassen haben, die von den historischen Wissenschaften geschlossen werden kann (Rickert 1902: 10). Zu diesem Zweck setzt Rickert sich mit „der naturwissenschaftlichen Methode“ auseinander. Weil gezeigt werden könne, daß die Naturwissenschaften tatsächlich Grenzen aufwiesen, müsse der „Anspruch der Naturwissenschaft, [...] als die einzige wirkliche Wissenschaft angesehen zu werden“, zurückgewiesen werden (Rickert 1902: 8). Es stellt sich also „die Aufgabe einer Grenzbestimmung der naturwissenschaftlichen Methode, um

³⁰ Zu einer vergleichbaren Einschätzung gelangt auch Schnädelbach (vgl. Schnädelbach 1983).

für eine Logik der historischen Disziplinen Platz zu schaffen“ (Schnädelbach 1974: 144). Dabei geht es Rickert nicht darum, die Naturwissenschaften in ihrer Bedeutung herabzusetzen oder ihre Leistungen nicht anzuerkennen. Vielmehr soll lediglich erwiesen werden, daß eine andere Form der wissenschaftlichen Begriffsbildung den Naturwissenschaften gleichberechtigt gegenübergestellt werden kann.

Das hier von Rickert beschriebene Verhältnis von Natur- und Kulturwissenschaften ist dabei ebenfalls ein Beispiel für das heterologische Denken Rickerts. Es könne nicht darum gehen, „das wissenschaftliche Leben in ein möglichst einfaches Schema“ hineinzupressen (Rickert 1902: 591). Vielmehr gelte es, dem drohenden Monismus, der sich aus einer Alleinherrschaft der Naturwissenschaften ergebe, „die Mannigfaltigkeit der Methoden“ entgegenzustellen (Rickert 1902: 593), und so „die logischen Utopien einer Universalmethode“ zu zerstören (Rickert 1902: 591). Rickert will einer „Verarmung der Wissenschaft“ vorbeugen (Rickert 1902: 595), nicht jedoch die Naturwissenschaften diskreditieren. „Wir kennen nur eine empirische Wirklichkeit, und die ist das einzige Material der naturwissenschaftlichen sowohl als auch der historischen Darstellung“ (Rickert 1902: 410). Eine vollständige wissenschaftliche Bearbeitung der einen empirischen Wirklichkeit ist nur mit einer Vielzahl wissenschaftlicher Methoden möglich. Deshalb darf das Verhältnis der unterschiedlichen wissenschaftlichen Methoden zueinander nicht als Verhältnis der gegenseitigen Ausschließung, sondern muß als Verhältnis der ergänzenden Verbundenheit begriffen werden:

„»Feindlich« werden die verschiedenen Methoden, die es [das System der Wissenschaften; Anm. d. Verf.] ausbilden muß, um durch Arbeitsteilung möglichst allseitig zu werden, nur dann, wenn man sie in ihrer Eigenart verkennt, und statt das, was verschieden ist, einander durch seine Verschiedenheit ergänzen zu lassen, gewaltsam zu unterschiedsloser Einheit zusammenzupressen versucht“ (Rickert 1902: 598).

2.6.2 Erkenntnistheoretische Grundlagen

Um die Defizite bisheriger geschichtsphilosophischer Positionen offenzulegen, setzt Rickert sich mit zwei prominenten Ansätzen auseinander: Mit den Theorien Comtes und Hegels. Zunächst schreibt er über Hegel:

„Für ihn ist es eine Voraussetzung, dass die Geschichte nicht bloss einfach ablaufe, sondern einen Sinn habe, dass Vernunft die Welt beherrsche. Den Plan in der Geschichte aufzusuchen und darzustellen, ihren Geist zu erkennen, das ist die eigentlich philosophische Aufgabe. Und weil nun für Hegel das Wesen des Geistes Freiheit ist, im Gegensatz zur Materie, der Geist aber nur frei ist, insoweit er sich selbst frei weiss, so will Hegel uns die Weltgeschichte zeigen als den Prozess, in dem der Geist zum Bewusstsein seiner selbst und damit zur Freiheit kommt. Auf diesen Prozess wird jedes historische Ereigniss bezogen. - Die Hegel'sche Geschichtsphilosophie gilt heute für veraltet, und bis zu einem gewissen Grade gewiss mit Recht. Zunächst steht und fällt sie, wie Hegel selbst dies sehr wohl weiss, mit seinem eigenen metaphysischen System, das den Sinn der Geschichte inhaltlich bestimmt. Aber davon abgesehen wird man heute geneigt sein,

noch weiter zu fragen, wer uns verbürge, dass überhaupt ein Sinn, eine Vernunft, ein Plan in der Geschichte sei? Damit ist die Möglichkeit jeder Behandlung der Geschichte, die der Hegel's ähnlich, zum Mindesten in Frage gestellt. Da ihr ein erkenntnistheoretischer Unterbau fehlt, ist sie solchen Einwürfen gegenüber wehrlos“ (Rickert 1902: 17).

Und zu Comte heißt es:

„Völlig anders muthet uns Comte's Stellung zur Geschichte an. Es giebt für ihn keinen Sinn des Weltganzen und keinen Plan in der Geschichte. Die positive Wissenschaft kennt nur Thatsachen und Gesetze. Zu dieser Einsicht haben sich die Naturwissenschaften grösstentheils bereits durchgerungen, es kommt darauf an, dass man endlich im geschichtlichen Leben der Menschheit ebenfalls nur die Thatsachen und die Naturgesetze sucht. Das Grundgesetz aller historischen Entwicklung glaubt Comte dann ebenso genau zu kennen wie Hegel den Sinn der Geschichte. - Auch hier wird man nicht darauf hinweisen können, dass Comte's »Soziologie« mit seinem bekannten Gesetz von den drei Stadien steht und fällt, sondern auch hier wird sich die erkenntniss-kritische Frage ohne Weiteres nicht abweisen lassen, ob es denn überhaupt Gesetze für die Geschichte gebe, oder zum Mindesten, ob diese Gesetze für den menschlichen Geist erkennbar seien. Comte hat diese Frage nicht gestellt, und nur dem ganz in einseitig naturwissenschaftlichem Denken befangenen Menschen kann diese Unterlassung weniger bedenklich erscheinen, als Hegel's unkritische Art. Comte's Geschichtsphilosophie ist der Erkenntnisskritik gegenüber nicht minder wehrlos, als die des deutschen Idealisten“ (Rickert 1902: 17f.).

Beide Arten, Geschichte zu behandeln, die Rickert als *Idealismus* und *Naturalismus* bezeichnet, müssen in den Augen Rickerts dann abgelehnt werden, wenn man Philosophie der Geschichte als Wissenschaftslehre betreiben will. Vor allem drei Begriffe, der des Sinns, des Fortschritts und der des historischen Gesetzes, werden dabei – zumindest in der Art und Weise, wie Hegel und Comte sie verwenden – für Rickert fragwürdig.

Hinter diesen beiden Arten der Geschichtsphilosophie ist, so Rickert, allerdings noch ein anderer Gegensatz zu erkennen, den man mit den „Termini der Immanenz und der Transcendenz“ umschreiben kann (Rickert 1902: 19). Während sich bei Comte der „Begriff eines in sich geschlossenen, sich selbst genügenden, von rein immanenten Gesetzen beherrschten Sein“ fände (Rickert 1902: 19), werde der Ablauf der Ereignisse bei Hegel gegliedert „durch die Beziehungen, in denen diese Ereignisse zu einem transcendenten Prinzip stehen“ (Rickert 1902: 19). Auf der Grundlage der Geschichtsphilosophie Comtes könne man Geschichte nur als „Lehre von den Naturgesetzen“ begreifen (Rickert 1902: 19). Demgegenüber könne bei Hegel „die Natur in Beziehung gesetzt werden [...] zu einer Welt über der Natur“ (Rickert 1902: 19).

Einen besonders deutlichen Gegensatz zwischen den Positionen Comtes und Hegels sieht Rickert in ihrer jeweiligen Auffassung vom Begriff des *Fortschritts*. Unter Fortschritt versteht Rickert dabei einen „Werthunterschied zwischen verschiedenen Zuständen“ (Rickert 1902: 20). Ein reiner Naturalismus im Sinne Comtes könne allerdings keine Wertunterschiede machen, „die eine mehr als willkürliche Bedeutung haben“ (Rickert 1902: 20). Anders stellt sich dagegen die Hegelsche Position dar. Indem „die

Natur zu einer ausserhalb ihr liegenden Welt in Beziehung“ gesetzt wird, bekomme das Denken „ein festes Ziel, und in diesem Ziel einen Massstab für eine mehr als willkürliche Werthung der verschiedenen Zustände“ (Rickert 1902: 20).

Geschichtsforschung im Sinne Comtes als Naturwissenschaft betreiben zu wollen, sei letzten Endes „eine in sich unmögliche, logisch sich widersprechende Aufgabe (Rickert 1902: 20), womit Rickert zugleich eine gewisse Verwandtschaft zu der Position einräumt, für die er Hegel als typischen Vertreter anführt; allerdings, wie er ausdrücklich betont, „nur Verwandtschaft“ (Rickert 1902: 21).

Als Grund für das letztliche Scheitern sowohl Comtes als auch Hegels nennt Rickert die mangelnde erkenntnistheoretische Begründung ihrer Ansätze. Um diesen Mangel zu beheben, stellt Rickert seine Überlegungen von Anfang an auf ein erkenntnistheoretisches Fundament, was in folgendem Zitat besonders gut zum Ausdruck kommt: „Jede quaestio facti wird für uns zu einer quaestio juris, jedes Problem der allgemeinen Welt- und Lebensanschauung verwandelt sich für uns in ein Problem der Logik, der Erkenntnistheorie“ (Rickert 1902: 13). Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Überlegungen Rickerts ist auch in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* das *erkenntnistheoretische Subjekt*. Dieses erst „legt in das »Chaos«, das »Gewühl«, in die »Irrationalität« der unendlichen Mannigfaltigkeit durch den Urteilsvollzug die strenge Linie und Ordnung des Begriffes, des begrifflichen Seins, der Wirklichkeit, der Geltung, der Wertbezogenheit“ (Pfister 1928: 119).

2.6.3 Die Aufgabe wissenschaftlicher Begriffsbildung

Rickert teilt, wie in den vorangegangenen Abschnitten gezeigt wurde, die Vorstellung von der Irrationalität der Wirklichkeit³¹, die sich vor allem in ihrer *intensiven* und *extensiven Mannigfaltigkeit* ausdrückt. Guy Oakes hat zurecht darauf hingewiesen, daß diese Annahme über die Irrationalität der Wirklichkeit kein ontologisches Argument darstellt, also keine „Theorie über das Wesen des Seienden“ ist. Vielmehr müsse auch hier der „Satz der Immanenz“ in Anschlag gebracht werden, demzufolge „alles Seiende [...] ausschließlich als Bewußtseinsinhalt“ existiert (Oakes 1990: 61). Somit behauptet die „Irrationalitätsthese [...] etwas über unser Bewußtsein von der Welt“ nicht jedoch etwas über die Welt selbst (Oakes 1990: 61). Es handelt sich um „eine phänomenologische, nicht um eine ontologische These“

³¹ Berger führt die Irrationalität der Wirklichkeit auf zwei Argumente zurück: Erstens gebe es in der Wirklichkeit „nirgends scharfe und absolute Grenzen, sondern durchweg nur allmähliche Übergänge“ (Berger 1967: 161). Zweitens gleiche „in der Welt kein Ding vollkommen dem andern“ (Berger 1967: 161).

(Oakes 1990: 61)³². Die Ablehnung ontologischer Argumente ergibt sich laut Berger bereits aus Rickerts erkenntnistheoretischen Prämissen, vor allem aus dem Satz der Immanenz der Wirklichkeit. Rickert gehe von einem „Primat der Erkenntnis vor der von ihr getrennten Wirklichkeit“ aus (Berger 1967: 150). Die Erkenntnis übernehme „den Bezug zur Wirklichkeit. Damit schiebe sich die Logik vor die Ontologie“ (Berger 1967: 150). Somit stelle die Erkenntnistheorie die Basis der gesamten Rickertschen Philosophie dar. „Als Basis ist sie gleichwohl der Grund, auf dem alles weitere errichtet ist“ (Berger 1967: 152).

Die Wirklichkeit hat für Rickert „keinen für uns erreichbaren Anfang in der Zeit und keine für uns erreichbare Grenze im Raum“ (Rickert 1902: 33). Sie stellt sich uns „uns als eine unübersehbare Mannigfaltigkeit von Einzelgestaltungen und Vorgängen dar“ (Rickert 1902: 33). Rickert unterscheidet dabei die extensive und die intensive Mannigfaltigkeit. Von einer extensiven Mannigfaltigkeit spricht Rickert dann, „wenn unsere Erkenntnis auf das Ganze gerichtet“ ist (Rickert 1902: 36), während er „die Eigenthümlichkeit, die jede einzelne anschauliche Gestaltung uns darbietet, als die »intensive« Mannigfaltigkeit oder Unendlichkeit der Dinge“ bezeichnet (Rickert 1902: 36). In dieser unendlich komplexen Gestalt kann die Wirklichkeit vom Menschen nicht erfaßt werden. Aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit folgt eine „thatsächliche Unfähigkeit [...], diese Wirklichkeit uns in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zum Bewusstsein zu bringen“ (Rickert 1902: 39f.), woraus auch resultiere, daß Erkenntnis nicht als „ein wirkliches Abbild der Welt“ begriffen werden könne (Rickert 1902: 34). Die Ablehnung der Abbildtheorie ergibt sich also bereits aus dem Begriff der Wirklichkeit: „Das Unendliche und Unübersehbare abbilden wollen, das ist ein logisch widersinniges Unternehmen“ (Rickert 1902: 246). Die „Wirklichkeit in ihrer anschaulichen und individuellen Gestaltung“ kann „in keine Wissenschaft“ eingehen (Rickert 1902: 252).

Am Anfang von Rickerts Überlegungen zur wissenschaftlichen Begriffsbildung steht mit der intensiven und extensiven Mannigfaltigkeit also zugleich „das Ungenügen des menschlichen Vermögens für die

³² Wie Pietro Rossi bemerkt hat, gilt die Zurückweisung ontologischer Begründungen nicht nur für die Annahme der Irrationalität der Wirklichkeit, sondern auch für die Individualität der Wirklichkeit. Die Individualität der Wirklichkeit sei auch für Weber „nicht länger ein konstituierendes Merkmal der Geschichte und ihrer Erscheinungen im Unterschied zu den allgemeinen Gesetzen unterworfenen Naturvorgängen, sondern sie wird – entsprechend der Einstellung von Windelband und Rickert – zu einem möglichen Erkenntniszweck der empirischen Wissenschaften, einem Zweck, der keine ontologische Struktur ihres Gegenstandes widerspiegelt. So wird der Gegensatz zwischen Individuellem und Allgemeinem zu einem rein logischen Unterschied von verschiedenen Erkenntniszwecken, und die Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften nimmt rein methodische Natur an, welche Unterschiede des Gegenstandes und des psychologischen Verfahrens weder voraussetzt noch mit sich bringt“ (Rossi 1987: 11).

Bewältigung der mannigfachen Wirklichkeit – ein Ungenügen, von dem aus das vorgesehene Lösungsprinzip auf seine ideale Möglichkeit hin gesteigert wird“ (Merz 1992: 166). Damit eine Erkenntnis der Wirklichkeit überhaupt möglich ist, muß die Wirklichkeit zunächst in eine Form gebracht werden, in der sie dem menschlichen Erkennen zugänglich ist. Dies bedeutet für Rickert vor allem eine *Vereinfachung* der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit durch das erkennende Bewußtsein. In diesem Zusammenhang spricht Rickert auch von einer *Überwindung* der Mannigfaltigkeit, in der die Wirklichkeit sich dem erkennenden Subjekt darstellt:

„In dieser Ueberwindung der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Dinge zum Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntnis der Körperwelt aber sehen wir die Aufgabe des naturwissenschaftlichen Begriffs“ (Rickert 1902: 36).

Es gilt also zu zeigen, ob die naturwissenschaftliche Begriffsbildung zu dieser Überwindung der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit gelangt, ob sie also in der Lage ist, die an sie gestellte Aufgabe zu erfüllen.

2.6.4 Die Naturwissenschaften

Rickert entwickelt ein Modell naturwissenschaftlicher Begriffsbildung, das auf den drei Stufen *Allgemeinheit*, *Bestimmtheit* und *Geltung* aufbaut. Von einem wissenschaftlichen Begriff im strengen Sinne läßt sich erst auf der dritten Stufe sprechen. Alle anderen Stadien des Begriffes entsprechen vorwissenschaftlichen Formen. Wie schon im *Gegenstand der Erkenntnis*, so beginnt Rickert also auch hier beim vorwissenschaftlichen Denken, um von dort aus zu wissenschaftlichen Begriffen vorzustoßen. Rickerts Vorstellung ist, daß „die Bewältigung der empirischen Wirklichkeit keineswegs allein Sache der Wissenschaft ist, sondern zurückführt auf eine grundsätzlich gleichartige, bereits im vorwissenschaftlichen Leben festzustellende Vereinfachungsleistung“ (Merz 1992: 168). Eine erste Vereinfachung der mannigfaltigen Wirklichkeit findet sich bereits auf der Ebene der allgemeinen Wortbedeutungen „als Vorstufe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (Merz 1992: 168). Das erste Stadium der empirischen Allgemeinheit fällt dabei „vollkommen mit der im natürlichen Verlauf unseres Geisteslebens entstandenen Wortbedeutung zusammen“ (Rickert 1902: 124) und erhält ihren logischen Wert „erst durch den wissenschaftlichen Zusammenhang, in den sie gebracht wird, und den wissenschaftlichen Zweck, den sie erfüllt“ (Rickert 1902: 124). Neben der empirischen Allgemeinheit ergibt sich als zweite Eigenschaft des naturwissenschaftlichen Begriffs die Bestimmtheit des Begriffsinhaltes: „Es entsteht dadurch ein Begriff, wie ihn die traditionelle Logik als einen Komplex von Merkmalen kennt, ein Gebilde, das sich psychologisch zwar von der natürlichen Wortbedeutung unterscheidet, das aber unter logischen

Gesichtspunkten, d.h. auf seine Bedeutung hin angesehen, die es für den Zweck der Wissenschaft hat, nur eine höhere Stufe der ersten Leistung des Begriffes darstellt“ (Rickert 1902: 124). Ein Abschluß der in den ersten beiden Stadien begonnenen Vereinfachung findet sich erst im dritten Stadium. Hier stellt die Naturwissenschaft

„nicht nur Merkmale nebeneinander, um dadurch den Inhalt des Begriffes bestimmt zu machen, sondern sie fasst eine Anzahl zusammengehöriger Elemente zusammen und bahnt damit eine Art der Begriffsbildung an, die schliesslich zu Begriffen zu führen vermag, welche unbedingt allgemeine Urtheile oder Naturgesetze enthalten. Dadurch wird es möglich, nicht nur eine übersehbare Mannigfaltigkeit zu vereinfachen, sondern eine Ordnung und Vereinfachung der Welt zu schaffen, welche die unendliche Fülle der Gestaltungen umfasst, und damit die Ueberwindung der anschaulichen Mannigfaltigkeit vollendet. Der vollkommene Begriff muss nicht nur das einer übersehbaren Anzahl von Anschauungen Gemeinsame und dies Gemeinsame bestimmt enthalten, sondern er muss ausserdem auch unbedingt allgemeine Geltung besitzen“ (Rickert 1902: 125).

Erst in der Geltung der naturwissenschaftlichen Begriffe liegt „der logische Endpunkt der generalisierenden Begriffsbildung“ (Merz 1992: 175). Erst hier ist sowohl die extensive als auch die intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit überwunden, und somit die Aufgabe der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung erfüllt. Der naturwissenschaftliche Begriff ist also prinzipiell in der Lage, die an ihn gestellte Aufgabe zu erfüllen, wie auch Peter-Ulrich Merz bemerkt hat: „Damit steht abschließend fest, daß die Naturwissenschaft den in erkenntnistheoretischer Hinsicht an ein Verfahren der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung zu stellenden Anforderungen genügt“ (Merz 1992: 176). Die Naturwissenschaft hat somit „für den Menschen absoluten Erkenntniswerth, und der Wille zur Naturwissenschaft erweist sich damit als schlechthin notwendig“ (Rickert 1902: 680).

Die Methode der Naturwissenschaften führt in den Augen Rickerts allerdings zur absoluten Vereinfachung der Wirklichkeit. Die Naturwissenschaften erreichen die Überwindung der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, indem sie die individuellen Bestandteile der Wirklichkeit unter immer allgemeinere Begriffe (Gesetze) unterordnen, wodurch sie sich immer weiter von der Individualität der Wirklichkeit entfernen. Sie benötigen als logischen Abschluß ihres Begriffssystems *einen* letzten Begriff der zugleich die Einheit dieses Systems bildet. Ein solcher letzter Begriff muß aber, da sein Umfang alle unter ihm subsumierten Begriffe umfassen muß, inhaltlich weitgehend leer sein; der letzte naturwissenschaftliche Begriff muß in jeder Hinsicht „als absolut einfach“ angesehen werden (Rickert 1902: 61). Somit macht die „Vereinfachung der gegebenen Wirklichkeit das wahre Wesen des naturwissenschaftlichen Begriffes“ aus (Rickert 1902: 61).

Die Naturwissenschaften betrachten „die Wirklichkeit unter einem bestimmten Gesichtspunkt“ (Rickert 1902: 211). Ihr Interesse ist

ausschließlich darauf gerichtet, was ein Gegenstand mit anderen Gegenständen gemeinsam hat. Natur ist somit „die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine“ (Rickert 1902: 589). Ein Gegenstand kann aber auch – wie in den historischen Wissenschaften - daraufhin angesehen werden, was ihn von anderen unterscheidet, was das Besondere an diesem Gegenstand ist. Die Wirklichkeit „wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere“ (Rickert 1902: 255)³³.

Rickert analysiert also die Begriffe Natur und Geschichte „weder mit ontologischen Kriterien noch unter Zuhilfenahme der Substanzkategorie“; er vertritt „einen gleichsam »prozeduralen« Naturbegriff, dem das Wirkliche als Natur Gegenstück eines bestimmten Erkenntnisziels ist“ (Oakes 1990: 72).

Die empirische Wirklichkeit ist in den Augen Rickerts – wie bereits gesehen - dadurch gekennzeichnet, daß sie individuell gestaltet ist. Da die Naturwissenschaften sich durch die Unterordnung unter immer allgemeinere Begriffe immer weiter von der Individualität der Wirklichkeit entfernen, läßt sich die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung folgendermaßen beschreiben:

„Das, was der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung die Grenze setzt, über die sie niemals hinwegzukommen vermag, ist nichts anderes als die empirische Wirklichkeit selbst“ (Rickert 1902: 239)³⁴.

Damit ist für Rickert erwiesen, daß die Naturwissenschaften tatsächlich eine Lücke hinterlassen. Sie erfüllen zwar die an sie gestellte Aufgabe und sind in der Lage, die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu überwinden und sie so der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich zu machen. Dies geschieht allerdings auf Kosten der Individualität der Wirklichkeit, die von den Naturwissenschaften nicht erfaßt werden kann. Läßt sich die Wirklichkeit in ihrer Individualität ebenfalls so in wissenschaftlichen Begriffen darstellen, daß damit eine den Naturwissenschaften vergleichbare Überwindung der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit erreicht werden kann? Läßt sich die von den Naturwissenschaften hinterlassene Lücke wirklich

³³ Wie Schnädelbach bemerkt hat, geht Rickert hier „von Kants bekannter Definition von »Natur«“ aus (Schnädelbach 1974: 150). Rickert kritisiert allerdings, daß Kant „gewissermassen zu rasch von dem Begriff des Gegebenen zu dem der Natur fortgeschritten ist“ (Rickert 1904: 209), und somit „den Begriff der Wissenschaft mit dem der Naturwissenschaft gleichsetzt und Voraussetzungen der Naturwissenschaften, also methodologische Formen, zu Kategorien der objektiven Wirklichkeit werden läßt“ (Rickert 1904: 210). Vgl. hierzu Merz 1992: 145f..

³⁴ Damit beschreibt Rickert, wie Emil Lask betont hat, gleichzeitig auch „die Grenzen der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung“ (Lask 1913: 248).

schließen? Um diese Fragen zu beantworten, setzt Rickert sich mit den historischen Wissenschaften auseinander.

2.6.5 Die historischen Wissenschaften

Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften unterscheiden sich weder im Hinblick auf den Ausgang von einer extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit noch im Hinblick auf die an sie gestellte Aufgabe:

„Auch die Geschichte sieht sich konfrontiert mit der empirischen Wirklichkeit als einer extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit. Sie vermag von ihr kein Abbild herzustellen und ist deshalb zur Abstraktion gezwungen“ (Merz 1992: 178).

Was die historischen Wissenschaften von den Naturwissenschaften unterscheidet, ist der Gesichtspunkt, unter dem die Wirklichkeit betrachtet wird. Den leitenden Gesichtspunkt der historischen Wissenschaft bildet die Wirklichkeit »mit Rücksicht auf das Besondere«. Die Begriffsbildung der Geschichte läßt sich im Gegensatz zur *generalisierenden* Methode der Naturwissenschaften somit als *individualisierend* bezeichnen. Ihre Begriffe sind im Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen Gesetzen *historische Individuen*, deren Umfang zwar relativ gering ist, deren Inhalt dafür um so größer ist. Wie die naturwissenschaftlichen Begriffe Abstraktionen von der mannigfaltigen Wirklichkeit darstellen, so ist auch das historische Individuum „a construct, not a concrete person, object or collectivity“ (Ringer 1997: 39). Die Einheit historischer Begriffe wird nicht aus einem letzten, absolut einfachen Begriff abgeleitet, sondern wird von Rickert als *Einheit der Mannigfaltigkeit* bezeichnet: „Denn jedes Ding ist ein Ding nur dadurch, dass es die Einheit eines Mannigfaltigen darstellt“ (Rickert 1902: 343). Auch bei der Konstitution des historischen Gegenstandes in der ersten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* greift Rickert also bereits auf das heterologische Denken zu, wie im folgenden näher ausgeführt wird.

Um den Begriff des historischen Individuums näher zu bestimmen, unterscheidet Rickert „zwei Bedeutungen“, die „in dem Worte Individuum“ enthalten sind (Rickert 1902: 343): „die der Einheit einer Mannigfaltigkeit und die der Einzigartigkeit“ (Rickert 1902: 343). Die Aufgabe bestehe also darin, den Begriff des historischen Individuums so zu entwickeln, daß er beide Bedeutungen umfaßt, daß also die Einheit des historischen Individuums sich mit seiner Einzigartigkeit verbinden läßt. Dies allerdings ist für Rickert nur dann möglich, wenn die Einheit des historischen Individuums auf „dem Werthe beruht, auf den wir seine durch nichts zu ersetzende Einzigartigkeit beziehen“ (Rickert 1902: 351). Somit könne man das Individuum „zugleich ein In-dividuum“ nennen (Rickert 1902: 351). Die Einheit des historischen Individuums basiere darauf, das es aufgrund des Wertes, der ihm wegen seiner Einzigartigkeit zukommt, nicht geteilt werden „soll“ (Rickert 1902: 351). Historische Individuen bilden also

„wegen ihrer Einzigartigkeit eine Einheit“ (Rickert 1902: 343). Sie werden - wie Wolfgang Schluchter formuliert - „zu Einheiten, die in einem logischen Sinne unteilbar sind“ (Schluchter 1988a: 54).

Auf diesen Sachverhalt und auf die für diesen Zusammenhang wichtige Unterscheidung von Individuum und In-dividuum hat beispielsweise Guy Oakes hingewiesen. Der Begriff des Individuums ist für Oakes „gleichbedeutend mit dem anschaulich Konkreten, Individualität kennzeichnet die gesamte Wirklichkeit“ (Oakes 1990: 78). Demgegenüber sei der Begriff des In-dividuums enger gefaßt.

„Eine Erscheinung ist in-dividuell nur kraft ihrer besonderen, für ihre Kohärenz und Unteilbarkeit unverzichtbaren Eigenschaften. [...] Insofern wir diese so konstruierten Individuen als einmalig, i.e. unersetzlich, betrachten, ist ihre Einzigartigkeit von Interesse für uns“ (Oakes 1990: 79).

Die Unterscheidung von Individualität und In-dividualität gründet dabei „nicht in irgendwelchen metaphysischen oder epistemologischen Vorstellungen, sondern vielmehr in einer allgemeinen menschlichen Erfahrungstatsache: daß Menschen sich Werte setzen und danach streben, sie in ihrem Handeln zu verwirklichen“ (Oakes 1990: 81).

Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, deren Grenze ja durch die individuelle Wirklichkeit bestimmt wurde, könne man die historischen Wissenschaften auch als „Wirklichkeitswissenschaft“ bezeichnen (Rickert 1902: 255), was allerdings nicht bedeute, daß die Geschichte ein *Abbild* der Wirklichkeit liefern könne. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften oder Gesetzeswissenschaften auf der einen Seite zeichnen sich die Wirklichkeitswissenschaften auf der anderen Seite lediglich „durch ein engeres Verhältnis zwischen Begriff und Wirklichkeit“ aus (Oakes 1990: 76). Friedrich H. Tenbruck hat betont, daß die Vorstellung, Erkenntnis könne im Abbilden der Wirklichkeit bestehen, „gegenständliche Strukturen in der Wirklichkeit voraussetzen“ würde (Tenbruck 1959: 601). Da der Rickertsche Wirklichkeitsbegriff die Existenz solcher Strukturen allerdings ausschließe, könne auch die Wirklichkeitswissenschaft keine „Wissenschaft von der Wirklichkeit“ sein (Tenbruck 1959: 601). Wirklichkeitswissenschaft bezeichne „vielmehr ein Verfahren, das aus dem Chaos der Erscheinungen“ Begriffe formt, denen in der Wirklichkeit selbst aber nichts entspricht. Die Wirklichkeit sei somit „gegen die Begriffsbildung indifferent“ (Tenbruck 1959: 601). Die Unterscheidung in Natur- oder Gesetzeswissenschaften auf der einen und Wirklichkeitswissenschaften auf der anderen Seite ist somit relativ und bezeichnet lediglich eine größere Nähe der historischen Wissenschaften zur Individualität der Wirklichkeit.

Während die Naturwissenschaften die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit durch Unterordnung der individuellen Wirklichkeit unter immer allgemeine Begriffe überwinden, geschieht dies in

den historischen Wissenschaften durch die „»Beziehung« der Objekte auf Werte“ (Rickert 1902: 307). In Analogie zum naturwissenschaftlichen Begriff, der ja die drei Stadien der Allgemeinheit, Bestimmtheit und Geltung durchlaufen muß, erfolgt auch die historische Begriffsbildung in drei Stufen, die sich allerdings deutlich von den naturwissenschaftlichen unterscheiden. Dabei gilt jedoch, daß in Analogie zur Naturwissenschaft auch die historische Begriffsbildung „in der vorwissenschaftlichen Einstellung zur Wirklichkeit“ begründet ist (Merz 1992: 181). Die drei Stufen der historischen Begriffsbildung beschreibt Rickert wie folgt: Erstens entspräche dem Historischen „das Wirkliche schlechthin“ (Rickert 1902: 368). Zweitens werde dieses Wirkliche *praktisch* „von einem wollenden Menschen mit einem Werth“ verbunden (Rickert 1902: 368). Drittens werde das historische Individuum *theoretisch* auf einen *allgemeinen* Wert bezogen und so „zu einer einzigartigen und einheitlichen Mannigfaltigkeit“ (Rickert 1902: 368)³⁵. Im Verlauf dieser drei Stufen wird auch im historischen Begriff die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit überwunden, wie vor allem Peter Ulrich Merz betont hat:

„Da erstens nicht alle individuellen Gestaltungen der Wirklichkeit Gegenstand der Geschichte sein können, werden für die historische Darstellung aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Objekte – seien dies Dinge oder Vorgänge – einige besonders interessierende Begebenheiten herausgehoben, welche dann im engeren Sinne als geschichtswissenschaftliche Untersuchungsobjekte gelten; und da zweitens auch diese Individuen nicht in ihrer ganzen intensiven Mannigfaltigkeit darstellbar sind, wird aus der Mannigfaltigkeit des einzelnen Individuums eine begrenzte Anzahl von Bestimmungen ausgesondert und zu einem Begriff, einem sogenannten »historischen Individuum« zusammengeschlossen“ (Merz 1992: 179).

Wie bei den drei Stadien der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, so läßt sich auch bei der historischen Begriffsbildung von einem wissenschaftlichen Begriff erst auf der dritte Stufe sprechen. Der Übergang von der zweiten zur dritten Stufe verlangt dabei vom Historiker eine „Haltungsänderung“ (Merz 1992: 182). Zwar ist die Beziehung auf Werte auf den beiden letzten Stufen eine unerläßliche Bedingung für die historische Begriffsbildung. „Denn erst durch die Verleihung von Wertigkeiten wird es mir, dem Handelnden, möglich, unter den mannigfachen Gestaltungen der Wirklichkeit überhaupt zu unterscheiden, und erst durch die Auszeichnung eines Objektes als für mich wertvoll

³⁵ Wichtig ist an dieser Stelle die Unterscheidung einer faktisch allgemeinen und einer normativ allgemeinen Geltung der kulturellen Werte. Wenn Rickert von einer allgemeinen Geltung kultureller Werte spricht, ist stets die normativ allgemeine Geltung gemeint. Es handelt sich also nicht um Annahmen darüber, inwieweit ein bestimmter Wert in einer sozialen Gemeinschaft wirklich von allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft geteilt wird. Dies hat Weber in einem Brief an Friedrich Gottl betont: „Irrig ist ihre Bezugnahme auf Rickert insofern, als dieser zwar *den Ausdruck »allgemein anerkannte Werthe«* gelegentlich braucht, aber deutlich zu verstehen gegeben hat, daß es sich um »Jedem *zugemuthete* Stellungnahmen« (also um ein *Stellungnehmen-Sollen* vom Standpunkt des Historikers aus, nicht um ein Faktum des »Geltens« als *Werth*) handelt, und also *metaphysische* Prämissen durchaus *fehlen*“ (Weber 1990: 62f.).

konstituiert sich dessen Einzigartigkeit“ (Merz 1992: 181f.). Der Historiker, der an die praktischen Wertbezüge des wollenden und handelnden Menschen anknüpft, tritt auf der dritten Stufe der Begriffsbildung „der empirischen Wirklichkeit nicht mehr selbst als Wertender gegenüber“ (Merz 1992: 182). Vielmehr ist für ihn die Wirklichkeit „ein Bereich, in dem Werte verkörpert sind“ (Merz 1992: 182). Vorausgesetzt wird hier, daß die „»Beziehung« eines Individuums auf einen Werth“ von einer „direkten Bewertung“ unterschieden werden kann (Rickert 1902: 363). Rickert ist der Überzeugung, daß sich eine *theoretische* „Werthbeziehung“ von einem *praktischen* „Werthurtheil“ klar trennen läßt (Rickert 1902: 364). Dabei ist „das Werturteil [...] ein moralischer oder notwendiger Satz, die Wertbeziehung ein Auswahl- und Organisationsprinzip der objektiven Wissenschaft“ (Aron 1971: 183).

Wichtig ist ferner, daß die auf der zweiten Stufe vollzogene Beziehung auf Werte immer die Beziehung auf »allgemeine« Werte meint, auf Werte also, die von allen Mitgliedern einer sozialen Gemeinschaft geteilt werden. Somit verweisen die Werte, die auf dieser Ebene zur Voraussetzung der historischen Begriffsbildung werden, „auf eine »gemeinsame Angelegenheit«“ innerhalb einer konkreten sozialen Gemeinschaft (Merz 1992: 189). Eine auf allgemeinen Werten aufbauende historische Darstellung ist deshalb „für alle von dieser Angelegenheit Betroffenen bedeutsam. Auf diese Weise besitzt die Geschichtswissenschaft die Möglichkeit zu einer intersubjektiv gültigen Bewältigung der mannigfachen Wirklichkeit“ (Merz 1992: 189f.).

Die drei Stufen der naturwissenschaftlichen und der historischen Begriffsbildung lassen sich schematisch folgendermaßen gegenüberstellen:

Tabelle 1: Die drei Stufen wissenschaftlicher Begriffsbildung

Naturwissenschaft	Geschichte
Allgemeinheit der Wortbedeutungen	Individualität der Wirklichkeit
Bestimmung allgemeiner Merkmale	Praktische Wertbeziehung
Unterordnung unter allgemeine Gesetze	Theoretische Wertbeziehung

Wichtig an dieser Gegenüberstellung ist, daß die Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften bereits auf der ersten Ebene, also im Vorwissenschaftlichen angesiedelt ist. Das erkenntnisleitende Interesse, das zunächst als grundlegendes Interesse am Allgemeinen oder am Individuellen in Erscheinung tritt, liegt auf einer Ebene, die sich der wissenschaftlichen Diskussion insofern entzieht, als keine der beide Formen der Wissenschaft mit den Mitteln der Wissenschaft selbst in eine hierarchische Ordnung gebracht werden kann. Die Naturwissenschaften sind den historischen Kulturwissenschaften ebensowenig ‚überlegen‘, wie dies

umgekehrt der Fall ist. Logisch, und das ist alles, was sich über das Verhältnis der beiden Wissenschaften zueinander sagen läßt, sind beide gleich möglich. Hier wird deutlich, daß Rickert versucht, „die *Einheit der Wissenschaft* mit der Vielfältigkeit in *einem* philosophischen Konzept theoretisch zu vereinigen: eine Einheit also zu begründen, die *nicht Einförmigkeit* sein muß“ (Schnädelbach 1974: 145).

2.6.6 Werte

Wie bereits im Abschnitt über den *Gegenstand der Erkenntnis* gesagt wurde, dient Rickert der erkenntnistheoretische Begriff des *transzendenten Wertes* als Maßstab oder Norm für die Begründung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt, wobei die Werte dem Subjekt zunächst als *transzendentes Sollen*, als vom Subjekt unabhängiger Geltungsanspruch entgegnetreten. Der Begriff des Wertes übernimmt die Funktion, die in der traditionellen Definitionslehre dem Begriff des *genus proximum* zukommt. Werte bilden das Relevanzkriterium für das erkennende Subjekt, indem sie die Unterscheidung in wesentliche und unwesentliche Elemente aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der individuellen Wirklichkeit leiten. Durch die Beziehung auf Werte wird die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit geordnet; die Wirklichkeit, mit der die sich historischen Wissenschaften konfrontiert sehen, ist somit immer „eine schon in ganz bestimmter Weise durch Kulturwerte gegliederte und umgebildete Wirklichkeit“ (Rickert 1905: 93). Werte ermöglichen darüber hinaus eine eindeutige Bestimmung des Begriffsinhaltes und garantieren die Einheit wissenschaftlicher Begriffe, die immer als *Einheit der Mannigfaltigkeit* begriffen werden muß. Erst die Beziehung auf Werte ermöglicht es, die „Einzigartigkeit zu einer Einheit“ zusammenzuschließen (Rickert 1902: 357). Oder, wie Jonas Cohn es formuliert hat, tritt die Wertbeziehung „als Einheitsmoment in den Begriff selbst ein“, womit der ganze Begriff „nur durch den Wert als eine Einheit“ besteht (Cohn 1921: 206). Insofern sind wissenschaftliche Begriffe für Rickert „Einheiten des Wertes“ (Berger 1967: 197).

Der Unterscheidung von konstitutiven Kategorien und methodischen Formen folgend, unterscheidet Rickert in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* neben dem erkenntnistheoretischen Begriff des transzendenten Wertes einen empirischen Wertbegriff: den Begriff des allgemeinen Kulturwertes. Die Werte, die zur Grundlage der historischen Begriffsbildung werden, sind „durchweg dem Kulturleben“ zu entnehmen (Rickert 1902: 309). Die Objekte, mit denen die historischen Wissenschaften im Gegensatz zu den Naturwissenschaften operieren, sind deshalb „unter den Begriff der Kultur zu bringen“ (Rickert 1902: 309). Der Begriff der Kultur wird dabei in Analogie zum Begriff der Natur ebenfalls nicht als ontologischer Begriff gedacht. Zwar bezieht sich der

Begriff der Kultur nicht nur auf formale Aspekte, sondern weist auch materiale Komponenten auf. Rickert faßt dennoch die Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften „keineswegs ontologisch auf. [...] Rickerts Differenzierung zielt vielmehr auf unsere unterschiedlichen Erkenntnisinteressen, die ihrerseits in verschiedenen Werthaltungen wurzeln“ (Oakes 1990: 87)³⁶.

Die Werte, die die historischen Kulturwissenschaften zu den erkenntnisleitenden Werten machen, dürfen „nicht sozusagen in der Luft schweben“ (Rickert 1902: 563). Die historischen Kulturwissenschaften müssen berücksichtigen, daß allgemeine Kulturwerte immer „nur bei solchen Menschen vorkommen, die in irgend einer Gemeinschaft mit einander leben, also soziale Wesen im weitesten Sinne des Wortes sind“ (Rickert 1902: 573). Ein allgemeiner Kulturwert ist also nur ein solcher Wert, „zu dem wir uns mit Rücksicht auf eine Gemeinschaft, in der wir leben“ verpflichtet fühlen (Rickert 1899: 21), der somit „eine gemeinsame Angelegenheit der Glieder einer Gemeinschaft“ repräsentiert (Rickert 1902: 576). Allgemeine Kulturwerte sind „die normativ allgemeinen sozialen Werthe“ (Rickert 1902: 577), weshalb vor allem „die Organisationen, die von den Gliedern einer Gemeinschaft zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse geschaffen werden“ in den Mittelpunkt des historischen Interesses rücken (Rickert 1902: 576).

Der Wertbegriff der empirischen Wissenschaften ist somit ein anderer als der für die Erkenntnistheorie wichtige Begriff des *transzendenten Wertes*. Es ist, wie Rickert betont, für die historischen Kulturwissenschaften, die sich *ausschließlich* mit *allgemeinen Kulturwerten* beschäftigen, nicht von Bedeutung, „ob zwischen ihnen und übersinnlichen oder transcendenten Werthen ein Zusammenhang besteht, den die Philosophie als einen nothwendigen aufzeigen kann. Die empirische Wissenschaft hat sich als empirische Wissenschaft um diesen Zusammenhang nicht zu kümmern“ (Rickert 1902: 578).

Während der *transzendente Wert* ein rein formaler Wert ist, der von Rickert ungeschichtlich gedacht wird und inhaltlich nicht näher bestimmt zu werden braucht, handelt es sich bei allgemeinen Kulturwerten um solche Werte, die in einen sozialen und historischen Kontext eingebettet sind, in einem solchen Kontext entstehen, verwirklicht werden, und an Bedeutung verlieren können. An diesem empirischen Wertbegriff haben sich die historischen Kulturwissenschaften allein zu orientieren. „Kulturwerthe allein machen die Geschichte als Wissenschaft möglich, und geschichtliche

³⁶ Schnädelbach zieht eine Parallele zwischen dem auf Kant zurückgehenden Naturbegriff Rickerts und seinem Begriff der Kultur. In Anlehnung an Kant könne man Kultur als „Dasein der Dinge, sofern sie durch Werte bestimmt sind“, bezeichnen (Schnädelbach 1974: 151).

Entwicklung allein bringt Kulturwerthe hervor“ (Rickert 1902: 580). Die allgemeinen Kulturwerten werden somit zu empirisch gewendeten Begriffen des transzendenten Wertes; zur *methodologischen Form* des Erkennens im Gegensatz zum transzendenten Wert, der eine *konstitutive Kategorie* des Erkennens darstellt. Der Begriff des allgemeinen Kulturwertes setzt eine kulturelle Praxis voraus, innerhalb derer es Menschen gibt, die ihr Handeln in den Dienst der Verwirklichung des kulturellen Wertes stellen. Insofern ist der Begriff des allgemeinen Kulturwertes nicht über rein formale Kriterien bestimmbar, sondern setzt eine inhaltliche Bestimmung durch die kulturelle Praxis selbst voraus. Kulturwerte sind in der kulturellen Wirklichkeit inkorporiert und können an der kulturellen Wirklichkeit erkannt werden.

„Eben weil die Kulturtatsachen die Kulturwerte voraussetzen, können umgekehrt die Kulturwerte aus den Kulturtatsachen erschlossen werden; eben weil der Geschichte der Kultur eine Philosophie der Werte zugrunde liegt, kann die Geschichte ihrerseits zum Organon der Philosophie werden“ (Radbruch 1912: 201)³⁷.

Philosophisch begründbar ist die Geltung kultureller Werte in den Augen Rickerts nicht. Die Philosophie kann nicht aus eigener Kraft inhaltlich bestimmte Kulturwerte setzen, wie auch Weber ausdrücklich betont hat:

„Denn die Erkenntnistheorie der Geschichte konstatiert und analysiert die Bedeutung der Beziehung auf Werte für die historische Erkenntnis, aber sie begründet die Geltung der Werte ihrerseits nicht“ (Weber 1988c: 47).

Die Philosophie ist darauf angewiesen, daß Menschen Werte in ihren Handlungen verwirklichen wollen und Werte deshalb durch die empirischen Wissenschaften quasi »sichtbar« gemacht werden können. Um dies leisten zu können, muß die Philosophie immer wieder ihre eigenen Grenzen überschreiten: „Die Philosophie benutzt, um sich die Werte sichtbar zu machen, ebenso die unbefangene Haltung des Lebens wie die Arbeit der Einzelwissenschaft“ (Cohn 1921: 219).

³⁷ Die Unterscheidung vom erkenntnistheoretischen Begriff des transzendenten Wertes und dem empirischen Begriff des allgemeinen Kulturwertes wird beispielsweise von Hans Joas nicht hinreichend berücksichtigt, der deshalb meint, die neukantianische Wertphilosophie, und das bedeutet für Joas vor allem Windelband und Rickert, aus seinen Überlegungen über *Die Entstehung der Werte* ausblenden zu können: „Das Idealreich geltender Werte konnte gerade auch für sie nicht aus dem Handeln und der Erfahrung der Menschen entstehen; es gehört einem anderen Seinsmodus zu, und die Subjekte können die Werte nur deshalb verkörpern und entdecken, aber nicht *erzeugen*. Nicht diese Art der Wertphilosophie ist deshalb für die uns hier beschäftigende Frage nach der Entstehung der Werte interessant, sondern nur diejenigen Denkrichtungen sind es, die bereit sind, Subjektivität *und* Kontingenz des Wertens zu denken“ (Joas 1999: 40). Im Gegensatz zu dieser Auffassung wird der Begriff des allgemeinen Kulturwertes von Rickert durchaus als subjektiver und kontingenter Wert begriffen. Rickert ist lediglich der Überzeugung, daß neben dieser subjektiven Fassung des Wertes auch eine objektive, erkenntnistheoretische Fassung unentbehrlich ist.

2.6.7 Die »Überwindung« des Intellektualismus³⁸

Aus der Unfähigkeit, die Geltung der allgemeinen Kulturwerte formal-philosophisch zu begründen oder die verschiedenen Wertgebiete in eine hierarchische Ordnung zu bringen, ergibt sich für Rickert die Forderung nach einer „»Ueberwindung« des Intellektualismus“ (Rickert 1902: 695). Rickert sieht die potentielle Gefahr der Herrschaft einer intellektualistischen Weltanschauung, die die gesamte Wirklichkeit als Erscheinungsform des wissenschaftlichen Wahrheitswertes begreift. Wie sich bei „sehr vielen Philosophen“ beobachten ließe, würden

„die intellektuellen Werthe, als sei dies selbstverständlich, an die Spitze aller Werthe gestellt, und die grössten Schwierigkeiten müssen daher entstehen, wenn den anderen Seiten des Menschen in den philosophischen Systemen ihr Recht werden soll. Das religiöse, ethische oder ästhetische Leben wird entweder herabgesetzt oder so sehr intellektualisirt, dass es seine eigenartige Bedeutung zu verlieren droht“ (Rickert 1902: 695).

Demgegenüber ist es Rickerts Absicht, „auch die nicht intellektuellen Seiten des Menschen in einer umfassenden Weltanschauung zu ihrem Rechte kommen zu lassen“ (Rickert 1902: 695). Besonders in diesem Punkt wird deutlich, daß Rickert

„kein rationalistisches oder intellektualistisches Wissenschaftsideal vertritt. Gerade durch seine ausdrückliche Anerkennung und Würdigung des Irrationalen unterscheidet sich Rickert ja von allen Positivisten und auch von den meisten der sog. Neukantianern. Aber ebenso sehr ist Rickert entfernt von einer romantischen Überschätzung des Irrationalen. Er will nicht einseitig und monistisch denken; sondern er bezeichnet seine Philosophie immer wieder gerade als »heterologisch« und als »pluralisistisch«“ (Faust 1933: 13).

Allerdings lehnt Rickert einen Voluntarismus zur Begründung der »Überwindung des Intellektualismus« ab. Durch einen Voluntarismus sei „im Prinzip allen Wünschen und aller Willkür das Tor geöffnet, und dies muss den Widerspruch des wissenschaftlichen Menschen hervorrufen“ (Rickert 1902: 695). Um zu einer adäquaten Überwindung des Intellektualismus zu kommen, müsse man vielmehr auf den „erkenntnistheoretischen Subjektivismus“ zurückgehen und von dort aus nach der gemeinsamen Grundlage aller Wertbeziehungen fragen (Rickert 1902: 696). Dies führt Rickert zurück zum Begriff des *erkenntnistheoretischen Subjektes*, das auch „den Begriff eines werthenden Erkenntnissubjektes“ einschließe (Rickert 1902: 697):

„Dies Subjekt befindet sich einem Sollen gegenüber, also einem Imperativ, der Anerkennung fordert, und zwar nicht relative oder »hypothetische«, sondern absolute Anerkennung, d.h. er tritt als ein »kategorischer Imperativ« auf. Dies können wir aber auch so ausdrücken, dass auf dem voraussetzungslosesten Standpunkt, der für den nach Wahrheit suchenden Menschen möglich ist, es noch

³⁸ Die »Überwindung des Intellektualismus« ist für diese Arbeit insofern von Bedeutung, als Rickert bereits hier einige Aspekte des Weberschen »Wertfreiheitspostulates« beschreibt.

eine objektiv gültige Pflicht giebt. Das Wort Pflicht brauchen wir dabei natürlich in seiner denkbar weitesten Bedeutung. Wir wollen damit lediglich die Art charakterisieren, in der normativ allgemeine Werthe unserem Willen gegenüberstehen, d.h. wir sprechen von Pflichtbewusstsein, wo wir einen Werth, lediglich weil er ein Werth ist, anerkennen, und suchen zu zeigen, dass eine freie Anerkennung des Wahrheitswerthes durch ein Pflichtbewusstsein auch dem Streben nach Erkenntniss erst einen Sinn verleiht. Jedem beliebigen Erkenntnisakte geht mit anderen Worten begrifflich ein Wille voran, der will, weil er wollen soll, ein »autonomer« Wille, der nur des Sollen wegen will“ (Rickert 1902: 697).

Dieser pflichtbewußte, „also »praktische« Wille“, gehe begrifflich „dem logischen Willen oder dem Willen zur Wahrheit noch voran“ (Rickert 1902: 698). Im Begriff des pflichtbewußten, autonomen Willens meint Rickert die gemeinsame Grundlage jeglicher Beziehung auf kulturelle Werte gefunden zu haben³⁹. Wissenschaftliche Werte können „jetzt lediglich als Spezialfall des praktischen Strebens gelten, das die letzte Grundlage aller Wahrheit und aller Wissenschaft ist“ (Rickert 1902: 699).

Mit diesem Aspekt hat sich auch Guy Oakes auseinandergesetzt. Ein wesentliches Kriterium für die Unterscheidung verschiedener Kulturwerte ist für Oakes „die Inkommensurabilität von Werten“ (Oakes 1990: 131), was bedeute, daß spezifische Güter nur durch die Beziehung auf spezifische Werte erlangt werden können. Zwar sei es auf der einen Seite für einen den wissenschaftlichen Werten verpflichteten Forscher „unter den Bedingungen der Inkommensurabilität von Werten“ durchaus legitim, „die Welt einzig und allein aus der Perspektive seines theoretischen Forschungsinteresses zu begreifen und jede nichttheoretische Wertordnung auszuschließen“ (Oakes 1990: 133). Auf der anderen Seite jedoch ermögliche die *Überwindung des Intellektualismus* es denjenigen, die sich auf andere (zum Beispiel religiöse, ethische oder ästhetische) Werte beziehen, sich „dem universalistischen Anspruch wissenschaftlicher Systematik“ zu widersetzen (Oakes 1990: 133).

Aus der Inkommensurabilität der Kulturwerte folge letztlich auch die Unmöglichkeit, eine Rangordnung der Werte aufzustellen. Es läßt sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht feststellen, ob es beispielsweise »besser« wäre, wissenschaftlichen statt religiösen Werten zu folgen. Hierzu schreibt Guy Oakes:

„Das Problem der Wahl zwischen unterschiedlichen Wertsphären zugehörigen Werten und die Frage nach der Rangfolge von in unterschiedlichen Wertsphären erhobenen Geltungsansprüchen läßt sich nicht mit vernünftigen Mitteln, auf der Grundlage eines Wertprinzips, auflösen, sondern einzig in einem Akt subjektiver Entscheidung, auf der Grundlage eines ganz persönlichen und durch und durch subjektiven Werturteils“ (Oakes 1990: 139).

³⁹ Diese Vorstellung eines pflichtbewußten und autonomen Willens meint Karl-Heinz Nusser auch bei Weber zu erkennen. „Die Verpflichtung zur Kultur“ sei bei Weber „das Erkennungsmerkmal des der Natur gegenüber freien Wesens, des Menschen. Die Freiheit ist ihrerseits die Basis für das, was Verpflichtung zur Kultur ist“ (Nusser 1995: 58).

Die »Überwindung des Intellektualismus« ist für Rickert die Voraussetzung dafür, daß der subjektive Akt der Wahl zwischen den unterschiedlichen kulturellen Werten frei von den Ansprüchen der Wissenschaft vonstatten gehen kann.

Guy Oakes behauptet allerdings, Rickerts Wertphilosophie basiere somit letztlich auf einem „rigiden Dezisionismus von Wertentscheidungen“ (Oakes 1990: 140). Diese Aussage ist allerdings auf eine „Vermischung von realen Wertungen und formaler Werttheorie“ durch Oakes zurückzuführen (Riebel 1993: 125), was letztlich dazu führt, daß Oakes „den Sinn der Korrelation von logischen und alogischen Elementen“ nicht adäquat berücksichtigt (Riebel 1993: 126). Wie Alexander Riebel zurecht gegen Oakes einwendet, steht der Mensch zwar „unter der Mannigfaltigkeit der Bedingungen des Theoretischen, Ethischen, Ästhetischen usw.“ (Riebel 1993: 125), worin Riebel einen „vorsichtigen Hinweis auf Kants Anthropologie“ erblickt (Riebel 1993: 125). Bei „der Herausarbeitung formaler Kulturwerte“ aber könne „von axiologischem Dezisionismus keine Rede mehr sein“ (Riebel 1993: 125).

Rickert geht zwar in der Tat davon aus, daß die Wahl zwischen den verschiedenen inhaltlich bestimmten allgemeinen Kulturwerten nicht philosophisch begründbar ist. Insofern vertritt Rickert auf dieser Ebene tatsächlich einen Dezisionismus. Dieser wird allerdings dadurch begrenzt, daß einer dieser Kulturwerte gewählt werden muß, was für Rickert keine normative, sondern eine logische Aussage darstellt, die sich aus seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen zwingend ergibt. Der Kulturmensch muß sich gerade als Kulturmensch für irgendeinen Wert entscheiden. Die Ablehnung sämtlicher Werte, ein Leben in der »Wertlosigkeit«, ist sowohl für Rickert als auch für Weber keine Option, die dem Kulturmenschen offen steht.

2.7 Zusammenfassung

Bevor ich im nächsten Kapitel dieser Arbeit die Bedeutung der bisherigen Ausführungen für das Werk Max Webers diskutiere, möchte ich die Ergebnisse des ersten Kapitels kurz zusammenfassen und die für das nächste Kapitel wichtigsten Aspekte darstellen.

Es wurde behauptet, daß das heterologische Denkprinzip Rickerts auch auf die frühen Aufsätze Webers angewendet werden könne. Das Problem bestand nun zunächst darin, daß sich der Begriff der Heterologie sowie eine systematische Beschäftigung mit dem heterologischen Denkprinzip im Werk Rickerts zuerst in seinem Aufsatz über „Das Eine, die Einheit und die Eins“ aus dem Jahr 1911 finden lassen. Dies ließ es problematisch erscheinen, von einer bewußten und direkten Anknüpfung Webers an das Einheitskonzept Rickerts auszugehen.

Es wurden sechs Elemente identifiziert, die für das heterologische Denkprinzip Rickerts grundlegend sind. Eine Analyse der frühen Schriften Rickerts aus den Jahren 1888 – 1902 ergab, daß sich diese Elemente bereits in diesen Schriften finden lassen. So greift die Bestimmung des *erkenntnistheoretischen Subjektes im Gegenstand der Erkenntnis* bereits auf die Argumentation der Bestimmung des *rein logischen Gegenstandes* zurück. Zur Herleitung des *erkenntnistheoretischen Subjektes* greift Rickert dabei auf möglichst grundlegende Elemente, die sensiblen und intelligiblen Urzustände des Denkens zurück, um von dort aus zu wahrer Erkenntnis vorzustoßen. Die dem erkenntnistheoretischen Subjekt zugrundeliegende Subjekt-Objekt-Relation entspricht ebenfalls dem heterologischen Verhältnis von Form und Inhalt. Sie stehen ebenso in einem Verhältnis *ergänzenden Verbundenheit* zueinander. Gleiches gilt für das in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* dargestellte Verhältnis von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften, das trotz aller logischen Unterschiede nicht als Gegensatz begriffen werden darf. Rickerts Wirklichkeitsbegriff und die Bestimmung der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Begriffsbildung verdeutlicht, daß Rickert bereits in seinen frühen Schriften von der *reinen Heterogenität*, als die die Wirklichkeit sich dem erkennenden Subjekt darstellt, ausgeht. Explizit bezeichnet Rickert bereits in *den Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* das historische Individuum als eigentliches Objekt der historischen Begriffsbildung als *Einheit einer Mannigfaltigkeit*, als teleologische Einheit, die nur durch die Beziehung auf kulturelle Werte hergestellt werden kann.

Damit konnten in der Tat die wesentliche Elemente des heterologischen Denkprinzips im Frühwerk Rickerts identifiziert werden. Auch wenn diese erst später systematisch zusammengeführt und unter den Begriff der

Heterologie gebracht wurden, spricht nichts gegen die Absicht, diese Elemente auch im Werk Webers zu identifizieren, und nach ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Soziologie durch Weber zu fragen. Mit dieser Aufgabe wird sich das nächste Kapitel dieser Arbeit ausführlich zu beschäftigen haben.

3. Max Weber: Die empirischen Sozialwissenschaften als historische Kulturwissenschaften

Die Aufgabe dieses Kapitels besteht darin, Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber herauszuarbeiten. Vor allem die *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* bilden, wie gezeigt werden soll, einen wichtigen Baustein der Weberschen Soziologie und seiner Begründung der Soziologie als historischer Kulturwissenschaft im Sinne Heinrich Rickerts. Weber folgt dabei in seiner Anknüpfung an Rickert dessen Unterscheidung von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften. Er nähert sich dem Werk Rickerts nicht als Philosoph, sondern verfolgt einzelwissenschaftliche Ziele. So übernimmt Weber die Vorstellung, „daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“ als „transzendente Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft“ (Weber 1988c: 180f.), ohne diese Voraussetzung einer eingehenden Überprüfung oder Kritik zu unterziehen. Während Rickert, wie gezeigt wurde, bemüht ist, diesem Sachverhalt ein erkenntnistheoretisches Fundament zu geben, das er im Begriff des *erkenntnistheoretischen Subjektes* zusammenfaßt, knüpft Weber zwar auch an diese Überlegungen Rickerts an, nimmt sie jedoch als erkenntnistheoretische Voraussetzungen der empirischen Wissenschaften hin, ohne sie zu hinterfragen⁴⁰.

Ein Grundproblem jeder Weber-Interpretation liegt in den Schriften selbst, die „keineswegs den Eindruck von Geschlossenheit“ vermitteln (Merz 1992: 227). „Bei keiner von ihnen handelt es sich um die Vorstellung eines in seinen Grundzügen klar bestimmten und in seinem Aufbau systematisch ausgeführten wissenschaftstheoretischen Standpunktes“ (Merz 1992: 227). Dies ist mit ein Grund für die äußerst heterogenen Positionen, die in der Sekundärliteratur zu finden sind.

⁴⁰ Webers eigentliches Interesse gilt vor allem der Begründung einer Methodologie der *empirischen* Wissenschaften. „Zu diesem Zweck benützt er alle greifbaren Elemente der Wissenschaft seiner Zeit, der noch metaphysisch befangenen Soziologie, der Nationalökonomie, der Jurisprudenz, der Geschichts- und Kulturwissenschaften, der Psychologie und natürlich der philosophischen Erkenntnistheorie und Logik, entnimmt ihnen die Mittel, die er benötigt, prüft sie auf ihre methodische Leistungsfähigkeit, verwirft oder wandelt um, was sich nicht zweckmäßig zeigt - und immer orientiert an seinen empirischen Arbeiten“ (Baier 1969: 8).

Weber hat den Einfluß Rickerts auf seine eigenen methodologischen Arbeiten im wesentlichen offen dargelegt. Sein Bemühen, auf der Grundlage der Philosophie Rickerts eine Methodologie der Sozialwissenschaften zu entwickeln, kann als roter Faden betrachtet werden, der die frühen methodologischen Schriften Webers durchzieht. So schreibt Weber beispielsweise in seinem Aufsatz über Roscher:

„Ich glaube vorstehend mich ziemlich sinngetreu an die wesentlichen Gesichtspunkte der früher zitierten Arbeit Rickerts angeschlossen zu haben, soweit sie für uns von Belang sind. Es ist einer der Zwecke dieser Studie, die Brauchbarkeit der Gedanken dieses Autors für die Methodenlehre unserer Disziplin zu erproben. Ich zitiere ihn daher nicht bei jeder einzelnen Gelegenheit erneut, wo dies an sich zu geschehen hätte“ (Weber 1988c: 7).

Weitere Hinweise auf Rickert finden wir beispielsweise im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften, die „in dem grundlegenden Werk von H. Rickert (Die Grenzen der naturwissensch. Begriffsbildung) umfassend entwickelt worden“ sei (Weber 1988c: 3). Im *Objektivitätsaufsatz* schreibt Weber ferner: „Wer die Arbeiten der modernen Logiker kennt — ich nenne nur Windelband, Simmel, und für unsere Zwecke speziell Heinrich Rickert —, wird sofort bemerken, daß in allem Wesentlichen lediglich an sie angeknüpft ist“ (Weber 1988c: 146). Dieses Zitat verdeutlicht auch, daß natürlich nicht nur Rickert auf Weber einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Weber bezieht sich auf andere Autoren allerdings vornehmlich, sofern ihm deren Arbeiten mit den Positionen Rickerts vereinbar erscheinen. So sieht Weber beispielsweise keine Schwierigkeiten in einer Verbindung der Positionen Rickerts und Simmels und behauptet im Hinblick auf die erkenntnistheoretischen Grundlagen beider eine weitgehende Übereinstimmung: „In den hier entscheidenden erkenntnistheoretischen Punkten kommt Simmel im wesentlichen völlig mit dem Standpunkt Rickerts [...] überein“ (Weber 1988c:)⁴¹.

⁴¹ Auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Windelband und Rickert wurde bereits eingegangen (vgl. 30ff.). Es würde an dieser Stelle zu weit führen, auch den Beziehungen zwischen Weber und Simmel im einzelnen nachzugehen. Dieses Problem wird in der Sekundärliteratur häufig besprochen, wobei „zwei Perspektiven auf die Werke der Klassiker zu unterscheiden sind: Einerseits werden bevorzugt die Divergenzen, andererseits die Konvergenzen zwischen Simmel und Weber herausgearbeitet“ (Cavalli 1994: 224). Cavalli geht davon aus, „daß sich beide Autoren in epistemologischen Fragen näher standen, als bislang angenommen wurde“ (Cavalli 1994: 224). Diese Annahme scheint sich mit Webers oben zitierter eigener Einschätzung zu decken. Cavalli hebt besonders vier Punkte hervor, in denen Weber und Simmel einer Meinung seien: „1. Für beide Theoretiker existiert ein sogenannter *hiatus irrationalis* zwischen Begriff und Wirklichkeit. 2. Die begriffliche Bearbeitung der Wirklichkeit setzt in beider Augen nicht-wissenschaftliche *Selektionskriterien* seitens des erkennenden Wissenschaftlers voraus. 3. Es gibt ihnen zufolge *keinen* grundsätzlichen Widerspruch zwischen erklärenden und verstehenden Verfahrensweisen der Erkenntnisgewinnung. 4. Jeder Anspruch darauf, die »realen« Ursachen des sozialen Geschehens oder des geschichtlichen Ablaufs entdeckt zu haben, wird von beiden Autoren als wissenschaftlich unhaltbar betrachtet“ (Cavalli 1994: 224f.). Für Klaus Lichtblau stehen sich demgegenüber „Simmels mikroskopische Analysen der

Neben den oben genannten Autoren sind außerdem noch Dilthey, Götzl, Tönnies u.a. zu nennen, die alle ebenfalls wichtige Bausteine zur Soziologie Webers beigetragen haben. Es kann in dieser Arbeit – die sich auf Weber und Rickert konzentrieren will und muß – natürlich nicht all diesen Verweisen nachgegangen werden. Es scheint aber dennoch wichtig, darauf hinzuweisen, daß Rickert nicht der einzige Bezugspunkt für Weber war, sondern daß Weber eingebunden war in ein sehr viel größeres »intellektuelles Feld«⁴². Wilhelm Dilthey beispielsweise gilt als Begründer

alltäglichen und sozialen Wechselwirkungen und kulturellen Erfahrungsweisen des modernen Lebens einerseits und Webers soziologische Kategorienlehre sowie seine universalgeschichtlichen Untersuchungen andererseits gleichsam wie zwei fremde Welten gegenüber“ (Lichtblau 1994: 528). An anderer Stelle spricht Lichtblau davon, daß das Verhältnis zwischen Simmel und Weber „das widersprüchliche Verhältnis zwischen den verschiedenen Varianten einer »verstehenden« Sozial- und Kulturwissenschaft“ widerspiegeln (Lichtblau 1995: 29). Während Weber Simmels *Probleme der Geschichtsphilosophie* als eine „Pionierleistung hinsichtlich der Klärung der »logischen Probleme« einer »verstehenden« Sozial- und Kulturwissenschaft“ gewürdigt habe (Lichtblau 1995: 29), habe er sich „von Simmels »soziologischer Methode« im engeren Sinne [...] äußerst kritisch und irritiert abzugrenzen“ bemüht (Lichtblau 1995: 29). Auch Gerhard Wagner hat auf einen in diesem Zusammenhang wichtigen Unterschied zwischen Simmel und Weber hingewiesen. „Ging es Weber um Heterogenitäten und Differenzen, so war es Simmel um Konnexionen und Übergänge zu tun“ (Wagner 1999: 103). Es lassen sich jedoch Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Simmel feststellen, die die These Webers zu bestätigen scheinen. Eine Gemeinsamkeit zwischen Rickert und Simmel liegt im relationistischen Ansatz. Auch Simmels erkenntnistheoretische Grundhaltung läßt sich als *Relationismus* bezeichnen [vgl. auch: (Lindemann 1986:)]. Wie für Rickert Wahrheit nur in Urteilen gefunden werden kann, die als Relation zwischen Begriffen zu verstehen sind, so ist auch für Simmel „das Wahrheitskriterium in die Beziehung hinein verlegt worden: Sitz der Realität ist die Relation“ (Helle 1988: 103). Auch in Bezug auf das Problem der Einheit gibt es Übereinstimmungen zwischen Simmel und Rickert. Simmel begreift Einheit als Wechselwirkung, als Beziehung durch die „das Lebendige [...] zu einem Ganzen verbunden ist. Diese Denkweise gilt für die psychische Einheit des Individuums ebenso wie für die Einheit der Gesellschaft und sonstiger komplexer sozialer Gebilde, mit denen die Soziologie sich befaßt“ (Helle 1988: 118). Auf diesen Sachverhalt hat Weber selbst hingewiesen, indem er betont, daß auch Simmel zur „Herstellung jener »Einheit« des historischen Individuums“ auf das Verfahren der Wertbeziehung zurückgreife (Weber 1988c: 101). Allerdings hat Weber auch immer wieder auf Unterschiede zur Position Simmels verwiesen, so zum Beispiel in den Vorbemerkungen zu den „Soziologischen Grundbegriffen“: „Von Simmels Methode (in der »Soziologie« und in »Philos. des Geldes«, weiche ich durch tunlichste Scheidung des gemeinten von dem objektiv gültigen »Sinn« ab, die beide Simmel nicht nur nicht immer scheidet, sondern oft absichtsvoll ineinander fließen läßt“ (Weber 1988c: 541). Ein systematischer Vergleich der erkenntnistheoretischen Positionen Rickerts und Simmels liegt jedoch bislang nicht vor, könnte aber einen Beitrag dazu leisten, auch den Einfluß Simmels auf Weber exakter zu bestimmen. Trotz der uneinheitlichen Einschätzung der Beziehungen zwischen Weber und Simmel scheint es gerechtfertigt, zunächst Webers These von einer weitgehenden Übereinstimmung zu folgen, und in Bezug auf das Problem der Einheit auch die Gedanken Simmels hinzuzuziehen, was an den entsprechenden Stellen dieser Arbeit auch geschehen wird.

⁴² Fritz K. Ringer legt seiner Weber-Interpretation den Begriff des *intellektuellen Feldes* zugrunde, den er unter Bezugnahme auf Pierre Bourdieu definiert „as a constellation of positions that are meaningful only in relation to one another, a constellation further characterized by differences of power or authority, by the opposition between orthodoxy and heterodoxy, and by the role of the cultural preconscious, of tacit »doxa« that are transmitted by inherited practices, institutions, and social relations“ (Ringer 1997: 5).

der Unterscheidung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Im Gegensatz zu Rickert und Weber faßt Dilthey diese Unterscheidung jedoch nicht als einen logischen sondern in erster Hinsicht als einen materialen Unterschied auf, und gründet die Geisteswissenschaften auf dem „gegebenen Material innerer Erfahrung“ (Dilthey 1914: 9). Es werden aber auch immer wieder Gemeinsamkeiten zwischen den Positionen Webers und Diltheys genannt. So sieht Pietro Rossi trotz aller Unterschiede eine „Affinität der Positionen von Weber und Dilthey [...] in der Anerkennung der Relativität der Werte“ (Rossi 1994: 217), womit zugleich ein wichtiger Unterschied zwischen Rickert und Weber ausgewiesen sei.

Gottl setzt sich mit der Bestimmung der Grundbegriffe der Nationalökonomie auseinander und weist dabei die Wirtschaftswissenschaft als „*Wissenschaft von den menschlichen Handlungen*“, als „*die Erfahrungswissenschaft vom Alltagsleben aller Zeiten*“ aus (Gottl 1901: 37). Seiner Meinung nach kommen Begriffe wie „»Wirtschaft«, oder »Gut«, oder »Arbeit«“ nicht als Grundbegriffe der Nationalökonomie in Betracht, da diese Begriffe „doch gerade auf die Nationalökonomie verweisen“ (Gottl 1901: 18). Es komme somit „zum schönsten Zirkeltanz: das nämliche Wort, das Schlüsselwort der Nationalökonomie sein will, soll dennoch erst in der Nationalökonomie jene Deutung finden, die für die nationalökonomische Eigenart entscheidend gedacht wird“ (Gottl 1901: 18). Nur indem der Begriff der Handlung, der über den Kontext der Nationalökonomie hinausweise, zum Grundbegriff erhoben werde, könne diesem Zirkelschluß entgangen werden. Gottl habe außerdem, wie Werner Gephart bemerkt, „die von Weber herauspräparierte soziale Dimension des Handelns, die Orientierung am Handeln anderer, sehr deutlich formuliert“ (Gephart 1998: 52) und wird zu einer wichtigen Quelle, aus der sich – neben anderen – die Handlungstheorie Webers speist.

Eine Klärung der Verbindungen zwischen der Soziologie Webers und der Philosophie Rickerts kann aufgrund der Vielzahl der Einflüsse das Werk Webers also nicht in seiner Gesamtheit offenlegen. Wie vor allem in der Darstellung des Aufsatzes über „»Objektive Möglichkeit« und »adäquate Verursachung« in der historischen Kausalbetrachtung“ gezeigt werden soll, sind es oft gerade die Lücken, die Rickert hinterlassen hat, die Weber dazu zwingen, auch auf die Arbeiten anderer Autoren zurückzugreifen.

Da ich mich in dieser Arbeit im wesentlichen auf das Problem der Einheit konzentrieren werde, können nicht alle Themen, die für ein Verständnis der Soziologie Webers in ihrer Gesamtheit wichtig sind, erörtert werden. So sind beispielsweise seine Theorien der idealtypischen Begriffsbildung und des sozialwissenschaftlichen Verstehens bedeutende Elemente seines Werkes. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesen Themen ist jedoch zum Verständnis der hier vorgetragenen These nicht zwingend notwendig. Dies gilt um so mehr als beide Theorien ihren

Ursprung nicht im Werk Rickerts haben, sondern auf andere Quellen zurückzugehen scheinen.

Einige der im folgenden zu behandelnden Themen sind in der Sekundärliteratur bereits sehr gut dokumentiert. Ich möchte an dieser Stelle als ein Beispiel nur die Dissertation von Peter-Ulrich Merz über die *Erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie* nennen, der ich mich im wesentlichen anschließen werde. Seine ausführliche Darstellung der Gemeinsamkeiten zwischen Weber und Rickert im Hinblick beispielsweise auf den gemeinsamen Wirklichkeitsbegriff, die Stellung der Begriffsbildung sowie die Bedeutung der erkenntnistheoretischen Grundlagen Rickerts für die Grundlegung der Weberschen Methodologie erlaubt es mir, diese Punkte in aller Kürze zu behandeln.

3.1 Extensive und intensive Mannigfaltigkeit

Wie bereits dargelegt, ist der Wirklichkeitsbegriff Rickerts grundlegend für die Unterscheidung von Naturwissenschaften und historischen Wissenschaften. Die Wirklichkeit in ihrer extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit stellt insofern den Ausgangspunkt wissenschaftlicher Begriffsbildung dar, als die irrationale und unendliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit im Begriff umgebildet werden muß, um der Erkenntnis zugänglich sein zu können. Es gilt also zunächst, die Frage zu beantworten, ob Weber den Wirklichkeitsbegriff Rickerts übernimmt.

Diese Frage zu bejahen fällt angesichts Webers eigener Äußerungen und der Einschätzung durch die Sekundärliteratur nicht schwer. So äußert sich Weber beispielsweise im *Objektivitätsaufsatz* zu diesem Sachverhalt:

„Nun bietet uns das Leben, sobald wir uns auf die Art, in der es uns unmittelbar entgegentritt, zu besinnen suchen, eine schlechthin unendliche Mannigfaltigkeit von nach- und nebeneinander auftauchenden und vergehenden Vorgängen, »in« uns und »außer« uns. Und die absolute Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit bleibt intensiv durchaus ungemindert auch dann bestehen, wenn wir ein einzelnes »Objekt« — etwa einen konkreten Tauschakt — isoliert ins Auge fassen, — sobald wir nämlich ernstlich versuchen wollen, dies »Einzelne« erschöpfend in allen seinen individuellen Bestandteilen auch nur zu beschreiben, geschweige denn es in seiner kausalen Bedingtheit zu erfassen. Alle denkende Erkenntnis der unendlichen Wirklichkeit durch den endlichen Menscheng Geist beruht daher auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß jeweils nur ein endlicher Teil derselben den Gegenstand wissenschaftlicher Erfassung bilden, daß nur er »wesentlich« im Sinne von »wissenswert« sein solle“ (Weber 1988c: 171).

Auch lehnt Weber mit dem Hinweis auf die unendliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit die Vorstellung ab, die Wissenschaft könne jemals zu einer *Abbildung* der Wirklichkeit gelangen. Vielmehr sei davon auszugehen, daß die „Unendlichkeit und absolute Irrationalität jedes konkreten Mannigfaltigen die absolute Sinnlosigkeit des Gedankens einer »Abbildung« der Wirklichkeit durch irgendeine Art von Wissenschaft wirklich zwingend erkenntnistheoretisch erweist“ (Weber 1988c: 92).

Weber übernimmt also den Rickertschen Wirklichkeitsbegriff sowie die Vorstellung, daß Erkenntnis nur durch die Umformung der Wirklichkeit möglich ist. Auch Wolfgang Schluchter kommt zu dem Ergebnis, daß Weber die Notwendigkeit „der *Umbildung* der Wirklichkeit im Begriff“ gesehen habe, die „weder ihre *Abbildung* im Begriff noch die *Identität* von Begriff und Wirklichkeit wie im Emanatismus, sei dieser idealistisch oder materialistisch gefaßt“ meinen könne (Schluchter 1988a: 50). Auch Karl-Heinz Nusser teilt die Auffassung, daß die Vorstellung einer unendlichen

Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit „den Anfang, sozusagen die unterste Stufe“ der Weberschen Methodologie darstellt (Nusser 1986: 105)⁴³.

Um dies zu verdeutlichen wird dabei häufig an den Begriff des *heterogenen Kontinuums* angeknüpft, in dem Rickert seine Vorstellungen von der Irrationalität und unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zusammenfaßt. Laut Gerhard Wagner und Heinz Zipprian zeichnet sich das *heterogene Kontinuum* durch zwei Merkmale aus: „Ein Wesentliches Merkmal der Irrationalität des Wirklichen ist die Stetigkeit; nirgendwo existieren klare Grenzen, es gibt nur allmähliche Übergänge. Zum anderen zeichnet sich die Wirklichkeit durch eine besondere individuelle Struktur aus; alles ist anders, kein Ding gleicht dem anderen vollkommen“ (Wagner / Zipprian 1985: 119). Insofern verwende Rickert diesen Begriff „synonym mit erlebbarer Wirklichkeit“ (Wagner / Zipprian 1985: 119). Der Begriff des *heterogenen Kontinuums* bezeichnet somit, wie Dieter Henrich bemerkt hat, „die Wirklichkeit, insofern sie nicht wissenschaftlicher Betrachtung unterzogen worden ist. Die wissenschaftliche Betrachtung erkennt konkrete Wirklichkeit, indem sie von ihrer Eigenschaft, heterogenes Kontinuum zu sein, absieht“ (Henrich 1952: 12)⁴⁴. Laut Wagner und Zipprian „schlägt Rickert zwei Wege vor, Erkenntnisse über dieses heterogene Kontinuum zu gewinnen. Während die Mathematik das heterogene Kontinuum durch die Aufhebung der Kontinuität des Wirklichen in ein heterogenes Diskretum umformt, bildet die wirklichkeitswissenschaftliche Methode durch die Beseitigung der Andersartigkeit des Wirklichen ein homogenes Kontinuum“ (Wagner / Zipprian 1987: 135).

Zwar findet sich der Begriff des *heterogenen Kontinuums* nicht im Werk Webers und wird von Rickert erst in der zweiten Auflage von „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ (Rickert 1910) eingeführt. Wie Friedrich H. Tenbruck allerdings zum Begriff der *Wissenschaftslehre* bemerkt hat, „demonstriert das Fehlen des Wortes noch nicht das Fehlen der Sache“ (Tenbruck 1959: 574). Es besteht in der Sekundärliteratur denn auch weitgehend Einigkeit darüber, daß Weber die mit dem Begriff des *heterogenen Kontinuums* verbundenen Implikationen teilt. So schreibt beispielsweise Henrich, daß die „Besinnung auf die »Unendlichkeit der gegebenen Wirklichkeit« bei Rickert den gleichen Sinn wie auch bei

⁴³ Ähnlich äußert sich beispielsweise auch Guy Oakes: „Weber conceives reality as an endless »stream« of events. Reality is both extensively and intensively infinite. Because it is endless, a complete description of the entire stream is impossible. An exhaustive description of any single phenomenon within this entire stream is also impossible. This is because reality is subject to an infinite number and variety of variations. It is in a state of perpetual flux. The sociocultural sciences, therefore, only focus upon selected aspects of phenomena: those to which »cultural meaning« can be ascribed“ (Oakes 1977: 12).

⁴⁴ Der Begriff des heterogenen Kontinuums bezeichnet, wie auch Berger feststellt, „die Wirklichkeit als solche, vor der Erkenntnis. Es ist die Wirklichkeit, sofern sie einer wissenschaftlichen Bearbeitung noch nicht unterzogen wurde“ (Berger 1967: 163).

Weber“ habe (Henrich 1952: 15). Weber bezieht sich darüber hinaus explizit auf den Begriff des „hiatus irrationalis“ (Weber 1988c: 15), der – wie bereits dargelegt wurde - die unüberbrückbare Kluft zwischen dem *heterogenen Kontinuum* und der menschlichen Fähigkeit, diese extensiv und intensiv unendliche Wirklichkeit als solche zu erfassen, kennzeichnet⁴⁵.

⁴⁵ Zur Bedeutung des *hiatus irrationalis* für Weber und insbesondere für seine Kritik an Roscher, Knies und Stammler vgl. auch Oakes 1990: 28ff..

3.2 Begriffsbildung

Die Bedeutung der Begriffsbildung im Werk Rickerts resultiert daraus, daß die begriffliche Umformung der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit Erkenntnis überhaupt erst möglich macht. Nur durch die Umformung der Wirklichkeit durch Begriffe kann die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit vereinfacht und der Erkenntnis durch das empirische Subjekt zugänglich gemacht werden. Die Bedeutung der Begriffsbildung für die Philosophie Rickerts hat vor allem Thomas Burger betont: „Concepts in this sense are what scientists want to know, not means to what they want to know. Knowledge consists in having such concepts“ (Burger 1994: 68). Ähnlich beurteilt auch Guy Oakes den Stellenwert der Begriffsbildung im Werk Rickerts: „For the Southwest German school, knowledge is concept formation. The conditions for the possibility of knowledge of an object are the conditions for forming concepts of that object“ (Oakes 1988: 49). Rickert identifiziert somit wissenschaftliche Erkenntnis mit der logisch und methodisch korrekten Bildung wissenschaftlicher Begriffe. Die Frage, die in diesem Abschnitt beantwortet werden muß, lautet dementsprechend, ob dem Problem der Begriffsbildung im Werk Webers eine ähnlich zentrale Position zukommt.

Die Anknüpfung Webers an Rickertsche Positionen wird dabei bereits aus seiner Definition des Begriffes deutlich:

„Der Terminus »Begriff«, heute so umstritten wie je, ist hier wie weiterhin für jedes durch logische Bearbeitung einer anschaulichen Mannigfaltigkeit zum Zweck der Erkenntnis des Wesentlichen entstehende, wenn auch noch so individuelle Gedankengebilde gebraucht“ (Weber 1988c: 8).

Weber weist also zunächst der Begriffsbildung die gleiche Aufgabe zu wie Rickert: Mit Hilfe der Begriffsbildung „soll das empirisch Gegebene gültig geordnet werden“ (Schluchter 1988a: 50). Weber macht deutlich, daß die Wissenschaften es mit einer „Vielheit anschaulicher Einzelerscheinungen“ (Weber 1988c: 10) zu tun haben, und daß ihre Aufgabe darin besteht, „die extensiv und intensiv unendliche Mannigfaltigkeit zu ordnen“ (Weber 1988c: 4). Das einzige Mittel, das den Wissenschaften hierzu zur Verfügung steht, ist die Begriffsbildung. Dementsprechend nehmen die Probleme der Begriffsbildung einen sehr breiten Raum in Webers methodologischen Schriften ein. So richtet sich einer der wichtigsten Kritikpunkte Webers an Roscher dagegen, daß Roscher „das logische Problem der Beziehungen zwischen Begriff und Begriffenem nicht so in seiner methodischen Tragweite erkannt hatte, wie Hegel“ (Weber 1988c: 42). Demgegenüber habe Knies „den Versuch, das Verhältnis zwischen Begriff und Realität zu ermitteln“, gar nicht unternommen (Weber 1988c: 145). Im *Objektivitätsaufsatz* schreibt Weber in Bezug zur idealtypischen Methode, daß es eine der wesentlichen Voraussetzungen zur

Bildung von Idealtypen sei, „das Verhältnis von Begriff und Begriffenem in den Kulturwissenschaften“ genau zu bestimmen (Weber 1988c: 207). Und auch seine Kritik an Stammler richtet sich dagegen, daß bei ihm „»Begriff« und »Begriffenes« [...] stets durcheinander“ wirbeln (Weber 1988c: 358).

Bereits Peter-Ulrich Merz hat darauf hingewiesen, daß für Weber „*einzig* das für Roschers Wissenschaftsauffassung bestimmende Verhältnis von Wirklichkeit und Begriff“ in Frage steht und eine Auseinandersetzung „mit immanenten Gesichtspunkte[n] des Roscherschen Denkens“ nicht stattfindet (Merz 1992: 247). Bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Begriff und Wirklichkeit müsse „die Konzeption des Neukantianismus zum Maßstab genommen werden“ (Merz 1992: 247). Auch mit seiner Kritik an Stammlers Fassung des Problems befände Weber sich „in völliger Übereinstimmung mit Rickert“ (Merz 1992: 249).

Hinweise auf Probleme der Begriffsbildung und der damit verbundenen Anknüpfung Webers an Rickert finden sich aber nicht nur in den methodologischen Schriften Webers. Auch die Studie „Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus“ kann als Beispiel „für die Anwendung von Rickerts Methodologie in Webers Werk“ betrachtet werden (Schluchter 1988a: 66). Hier schreibt Weber:

„In der Überschrift dieser Studie ist der etwas anspruchsvoll klingende Begriff: »Geist des Kapitalismus« verwendet. Was soll darunter verstanden werden? Bei dem Versuch, so etwas wie eine »Definition« davon zu geben, zeigen sich sofort gewisse, im Wesen des Untersuchungszwecks liegende Schwierigkeiten. Wenn überhaupt ein Objekt auffindbar ist, für welches der Verwendung jener Bezeichnung irgendein Sinn zukommen kann, so kann es nur ein »historisches Individuum« sein, d.h. ein Komplex von Zusammenhängen in der geschichtlichen Wirklichkeit, die wir unter dem Gesichtspunkte ihrer Kulturbedeutung begrifflich zu einem Ganzen zusammenschließen. Ein solcher historischer Begriff aber kann, da er inhaltlich sich auf eine in ihrer individuellen Eigenart bedeutungsvolle Erscheinung bezieht, nicht nach dem Schema: »genus proximum, differentia specifica« definiert (zu deutsch: »abgegrenzt«), sondern er muß aus seinen einzelnen der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmenden Bestandteilen allmählich komponiert werden. Die endgültige begriffliche Erfassung kann daher nicht am Anfang, sondern muß am Schluß der Untersuchung stehen“ (Weber 1988a: 30).

Der Begriff des »Geistes« des Kapitalismus ist auch insofern ein historisches Individuum, als er keinen allgemeinen Gattungsbegriff dessen repräsentiert, was allgemein unter Kapitalismus verstanden werden kann. Vielmehr beinhaltet er lediglich den Versuch, das Spezifische der individuellen Entwicklung zum modernen Kapitalismus darzustellen, wie Weber selbst in seiner „Antikritik“ aus dem Jahr 1908 betont: „Ein solcher Versuch kann sich nicht die Aufgabe stellen, zu ermitteln, was zu allen Zeiten und überall, wo Kapitalismus existierte, vorhanden war, sondern sie hat grade umgekehrt das Spezifische der einmaligen Entwicklung zu ermitteln“ (Weber 1908: 197).

Die Bedeutung, die der Begriffsbildung im Werk Webers zukommt, wird auch in der Sekundärliteratur häufig betont und auf den Wirklichkeitsbegriff Webers und Rickerts bezogen. So stellt Pietro Rossi einen Zusammenhang her zwischen der Wirklichkeit als einem heterogenen Kontinuum und der Bedeutung, die den Problemen der Begriffsbildung im Werk Webers zukommt: „Eben weil der Geschichtsprozeß keine immanente Ordnung besitzt, muß sein Inhalt vom menschlichen Verstand geordnet werden; und die Bedingung dafür ist die Begriffsbildung“ (Rossi 1987: 55). Ähnlich äußert sich auch Friedrich H. Tenbruck. Da die Wirklichkeit für Weber „zu einem amorphen Gebilde von verfilzten Erscheinungen geworden“ sei, ließe sich „die Erkenntnis nicht mehr von der Wirklichkeit her legitimieren“ (Tenbruck 1959: 600). Vielmehr könne Wissenschaft „nur den Charakter einer denkenden Verarbeitung der Erscheinungen in dem Sinne annehmen, daß sie erst die Gegenstände schafft“ (Tenbruck 1959: 600). Dies aber würde das Hauptaugenmerk automatisch auf „die Regeln der Begriffsbildung“ lenken (Tenbruck 1959: 600). Vor allem aus der Ablehnung der Abbildtheorie durch Weber folgere, daß Erkenntnis „nicht eine Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern Begriffsbildung“ sei (Tenbruck 1959: 601). Besonders deutlich hat Karl Löwith den Zusammenhang zwischen verschiedenen Arten der Begriffsbildung und dem ihnen zugrunde liegenden Begriff der Wirklichkeit betont:

„Webers radikale Preisgabe der noch halb metaphysischen und theologischen Begrifflichkeit von Roscher und Knies bedeutet keine bloße Veränderung des logischen »Begriffsapparates«, sondern eine solche der *Methode* und des maßgebenden Begriffs von der *Wirklichkeit* selbst, welche durch die Methode und in jenen Begriffen so und nicht anders zur Darstellung kommt. Ineins mit der völlig diesseitig und »objektiv« sinnlos gewordenen *Wirklichkeit* verwandelt sich auch die »emanatistische« Begrifflichkeit in eine *idealtypische »Konstruktion«* und verschwinden alle »substanzhaften« Definitionen sozialer »Gebilde«“ (Löwith 1972: 325).

Nicht nur alle „»Gebilde« der Kulturgeschichte“ seien „Veranstaltungen des kulturschaffenden Menschen“ und nicht etwa „objektiver, metaphysischer Geist“ (Löwith 1972: 325). Auch die „durch technische Wissenschaft hervorgebrachte Wirklichkeit“ sei selber eine „Abstraktion und Konstruktion“ (Löwith 1972: 325). So könnten auch soziale Gebilde wie „Staaten, Kirchen, Parteien, Vereine und Sekten nicht mehr wie Substanzen mit tieferen Hintergründen angesehen und ausgelegt werden“ (Löwith 1972: 326). Ihnen komme „keine *selbständige*, substantielle Bedeutung mehr“ zu (Löwith 1972: 327).

Weber übernimmt von Rickert also nicht nur die Vorstellung, die Wirklichkeit sei in ihrer extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit und somit *als heterogenes Kontinuum* aufzufassen, woraus letztlich ein *hiatus irrationalis* zwischen Wirklichkeit und Begriff resultiere. Er teilt auch die Auffassung Rickerts, daß auf dieser Grundlage Erkenntnis nicht durch *Abbilden* der Wirklichkeit, sondern nur durch die logisch angeleitete

Konstruktion wissenschaftlicher Begriffe möglich sei. Das Problem der Begriffsbildung nimmt dabei in den frühen Schriften Webers eine zentrale Stellung ein. Weber behandelt hier, wie die oben genannten Zitate verdeutlichen, Begriffsbildung im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses von Begriff und Wirklichkeit. Dieses Problem wird von Rickert vor allem im Rückgriff auf die Erkenntnistheorie behandelt. Somit kann dies als erster Hinweis darauf gewertet werden, daß Weber auch die erkenntnistheoretischen Positionen Rickerts übernommen hat, auf die im nächsten Abschnitt näher eingegangen wird.

Weber folgt Rickert aber auch in der Unterscheidung von Dingbegriffen und Relationsbegriffen. Während „naturalistische Relationsbegriffe“ die Form genereller Gesetze aufwiesen, würden historische Relationsbegriffe, die als Mittel zur Bildung historischer Dingbegriffe benutzt würden, „die konkrete historische Erscheinung einem konkreten und individuellen, aber möglichst universellen Zusammenhang einordnen“ (Weber 1988c: 6). Auf Seiten der Naturwissenschaften werden Relationsbegriffe also durch *Unterordnung* unter immer *allgemeinere* Gesetze gebildet, in den historischen Wissenschaften durch *Einordnung* in einen *individuellen* Zusammenhang. Daraus ergibt sich in beiden Wissenschaften auch ein anderes Verhältnis von Begriffsinhalt und Begriffsumfang. Je allgemeiner naturwissenschaftliche Gesetze sind, je größer also ihr Geltungsumfang ist, desto geringer wird ihr Inhalt. Auch hiermit folgt Weber der Argumentation Rickerts.

Im Aufsatz über Knies beschäftigt Weber sich ausführlich mit „der logischen Natur der »Dingbegriffe«“, wobei vor allem geklärt werden müsse, ob „es denn überhaupt Dingbegriffe“ geben könne (Weber 1988c: 108). In diesem Zusammenhang setzt Weber sich vor allem mit der Kritik Benedetto Croces auseinander, der behauptete, „ein »Begriff« von etwas Individuellem ist *contradictio in adjecto*“ (Weber 1988c: 108). Dinge seien lediglich Anschauungen, Begriffe bezögen sich hingegen immer „auf Beziehungen zwischen Begriffen“ (Weber 1988c: 108). So sei die Geschichte, wenn sie ihr Ziel in der Bildung historischer Dingbegriffe sehe, keine Wissenschaft sondern „»Kunst«, d.h. eine Aneinanderreihung von »Intuitionen«“ (Weber 1988c: 108). Diese Auffassung sei allerdings die Konsequenz einiger „naturalistischer Irrtümer“ (Weber 1988c: 109).

Der erste dieser Irrtümer bestehe in der Auffassung, nur „Relationsbegriffe von absoluter Bestimmtheit“ könnten überhaupt Begriffe genannt werden (Weber 1988c: 109). Ausschließlich mit Begriffen, die diesen Anforderungen entsprächen, arbeite aber keine Wissenschaft, „nicht einmal die Physik“ (Weber 1988c: 109). Auch an dieser Stelle greift Weber auf ein Argument zurück, das sich bereits in Rickerts *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* findet: „Dinge sind anschaulich. Die Begriffe von ihnen enthalten daher immer die im ursprünglichen

Stadium des Begriffes durch Anschauungen vertretenen Wortbedeutungen“ (Rickert 1902: 76f.). Das logische Ideal der Naturwissenschaften besteht darin, sich von den Dingbegriffen und den damit verbundenen Anschauungen völlig zu lösen und ausschließlich Relationsbegriffe zu verwenden. Allerdings setze auch das Gravitationsgesetz „gravitirende Massen, also Dingbegriffe“ voraus (Rickert 1902: 75). Somit seien auch in den Naturwissenschaften Dingbegriffe die „nothwendige Voraussetzung der Relationsbegriffe“ (Rickert 1902: 75f.), es werde „niemals ein naturwissenschaftlicher Begriff von der Körperwelt [...] gebildet werden können, in dem ein Begriff von Dingen gänzlich fehlt“ (Rickert 1902: 78).

Die zweite Behauptung, daß Dingbegriffe keine Begriffe sondern lediglich Anschauungen seien, sei „die Folge des Ineinanderschiebens verschiedener Bedeutungen der Kategorie der »Anschaulichkeit«“ (Weber 1988c: 109). So sei beispielsweise die „anschauliche Evidenz des mathematischen Lehrsatzes etwas anderes als die für die »Erfahrung« unmittelbar gegebene, »in« und »außer« uns erlebte und erlebbare »Anschaulichkeit« des Mannigfaltigen“ (Weber 1988c: 109). Vor allem an dieser Stelle greift Weber auf ein Argument zurück, daß die Nähe zu Rickert besonders deutlich hervortreten läßt, und das vor allem auch die Anknüpfung an Rickerts »Einheit der Mannigfaltigkeit« verdeutlicht:

„Wo die empirische Wissenschaft eine gegebene Mannigfaltigkeit als »Ding« und damit als »Einheit« behandelt, z.B. die »Persönlichkeit« eines konkreten historischen Menschen, da ist dieses Objekt zwar stets ein nur »relativ bestimmtes«, d.h. ein stets und ausnahmslos empirisch »Anschauliches« in sich enthaltenes gedankliches Gebilde, - aber es ist gleichwohl eben ein durchaus künstliches Gebilde, dessen »Einheit« durch Auswahl des mit Bezug auf bestimmte Forschungszwecke »Wesentlichen« bestimmt ist, ein Denkprodukt also von nur »funktioneller« Beziehung zum »Gegebenen« und mithin: ein »Begriff«“ (Weber 1988c: 109f.)⁴⁶.

Der Standpunkt, daß auch Dingbegriffe den Status wissenschaftlicher Begriffe innehaben können, wird auch von Rickert vertreten. Somit muß auch der Kritik Webers an Croce „Rickerts Konzeption des Verhältnisses von Wirklichkeit und Begriff“ zugrunde gelegt werden (Merz 1992: 250). Es sei an dieser Stelle daran erinnert, daß Rickert Begriffe als Durchgangspunkte sich kreuzender Urtheile bezeichnet. Auch der Begriff eines Dinges werde nur so gebildet werden können, daß sich die darin enthaltenen Anschauungen in Urtheile auflösen lassen. Nicht die Dinge selbst sondern „lediglich der Inhalt der Urtheile, die wir über das Ding fällen, und ihre Geltung hat in einem wissenschaftlichen Zusammenhange einen Werth“ (Rickert 1902: 95). Darin unterscheiden sich Naturwissenschaften

⁴⁶ Auf den hier von Weber angesprochenen Sachverhalt, daß auch die »Persönlichkeit« als historischer Begriff ebenfalls als historisches Individuum betrachtet werden müsse, und somit die »Einheit« der Persönlichkeit ebenfalls nur als eine »künstliche« Einheit, nicht jedoch als ontologische oder substantielle Einheit aufgefaßt werden dürfe, wird später zurückzukommen sein (vgl. Seite 114ff.).

und historische Wissenschaften laut Rickert im Prinzip nicht. Nur betrieben die Naturwissenschaften die Auflösung von Dingen in Urteile, und damit die Umwandlung von Dingbegriffen in Relationsbegriffe, konsequenter als dies für die historischen Wissenschaften notwendig sei. So bestehe das logische Ideal der Naturwissenschaften darin, die Dingbegriffe soweit in Relationsbegriffe aufzulösen, daß nur noch Begriffe von Dingen übrig blieben, die Rickert als „die »letzten Dinge«“ bezeichnet (Rickert 1902: 84). Diese letzten Dinge müßten von den Naturwissenschaften „als in jeder Hinsicht einfach angenommen werden“ (Rickert 1902: 87). So müßten die Naturwissenschaften „nicht nur alle quantitative, sondern auch alle qualitative Mannigfaltigkeit“ aus den Begriffe der letzten Dinge ausschließen (Rickert 1902: 86). Im Gegensatz zu den Dingen, die der empirischen Anschauung gegeben seien, hätten die Naturwissenschaften die letzten Dinge als ungeworden, unveränderlich und unteilbar aufzufassen. Dieser immer weiteren Auflösung der Dingbegriffe in Relationsbegriffe entspräche „einer Beseitigung der historischen Elemente“ aus den Naturwissenschaften (Rickert 1902: 268). Somit sei erst die „letzte Naturwissenschaft“, also die Naturwissenschaft, die diese Auflösung von Dingbegriffen in Relationsbegriffe konsequent vollzogen hat, „als von historischen Elementen vollkommen frei zu denken“ (Rickert 1902: 269). Da dies aber lediglich ein logisches Ideal darstelle, daß von keiner Naturwissenschaft wirklich erreicht werden könne, so wiesen auch die Naturwissenschaften noch historische Elemente auf, ebenso wie die historischen Wissenschaften nicht gänzlich auf naturwissenschaftliche Elemente verzichten könnten. Auch die Dingbegriffe der historischen Disziplinen gründeten somit ebenso wie die Begriffe der Naturwissenschaften auf Abstraktionen von der empirischen Anschauung. Nur führten sie diesen Abstraktionsprozeß nicht so weit, wie dies in den Naturwissenschaften der Fall sei. Dies verdeutliche, „dass die Begriffe von Natur und Geschichte in gewisser Weise relativ“ seien (Rickert 1902: 227).

Der dritte »Irrtum« sei auf die „weitverbreitete und von Croce akzeptierte Laienansicht“ zurückzuführen, daß die Geschichte lediglich „eine Reproduktion von (empirischen) Anschauungen« oder ein Abbild von früheren »Erlebungen« (des Abbildenden selbst oder anderer) sei“ (Weber 1988c: 110). Diese Vorstellung sei allerdings „irrig“, weil „schon das eigene Erlebnis [...], sobald es denkend erfaßt werden soll, nicht einfach »abgebildet« oder »nachgebildet« werden“ könne (Weber 1988c: 110). Ein solches Abbilden eines Erlebnisses wäre „kein Denken über das Erlebnis, sondern ein nochmaliges »Erleben« der früheren oder vielmehr, da dies unmöglich ist, ein neues »Erlebnis«“ (Weber 1988c: 110). Daß die historischen Wissenschaften auch für Rickert nicht ein *Abbilden* der Wirklichkeit anstreben könnten, da dies sich allein aufgrund der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit verbiete, wurde bereits dargestellt. Auch historische Dingbegriffe basieren vielmehr auf einer

Umbildung der Wirklichkeit, auf einer »Überwindung« der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit und stellen somit ebenfalls »künstliche Gebilde«, Konstruktionen dar, die von der Wirklichkeit abstrahieren.

Damit sind bereits einige wichtige Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber geklärt. Es ließ sich ein gemeinsamer „Begriff der empirischen Wirklichkeit“, eine gemeinsame Auffassung vom Begriff sowie eine gemeinsame Fassung vom „Erkenntnisproblem des realen Subjekts“ feststellen (Merz 1992: 240).

3.3 Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaft

Wie bereits dargestellt wurde, unterscheidet Rickert zwei Arten wissenschaftlicher Begriffsbildung und somit zwei Möglichkeiten, die extensive und intensive Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu überwinden. Diese beiden Arten der Begriffsbildung leitet Rickert aus einem jeweils unterschiedlichen Erkenntnisinteresse, aus heterogenen Perspektiven auf die Wirklichkeit, ab. Die Naturwissenschaften betrachten die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen, die historischen Kulturwissenschaften betrachten die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt des Besonderen.

Der Sachverhalt, daß Weber „Rickerts Unterscheidung in eine generalisierende und eine individualisierende Begriffsbildung“ übernahm (Schluchter 1988a: 49), kann nach dem Stand der Sekundärliteratur als gesichert gelten⁴⁷. Bereits zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit methodologischen Problemen nimmt Weber auf die Unterscheidung von Kultur- und Naturwissenschaften bezug, die in seinem Aufsatz über Roscher zunächst als Unterscheidung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften auftaucht. Roscher unterscheidet „zweierlei Arten der wissenschaftlichen Verarbeitung der Wirklichkeit“ (Weber 1988c: 3): eine *philosophische* und eine *historische*. Dies erinnere zunächst an die „Scheidung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften“ (Weber 1988c: 3)⁴⁸.

⁴⁷ Auch Wagner und Zipprian gehen davon aus, daß Weber das Konzept der Wirklichkeitswissenschaft „der Philosophie Heinrich Rickerts entnommen hat. Demgemäß läßt sich Webers Verwendungsweise des Konzeptes nur vor dem Hintergrund der Philosophie des südwestdeutschen Neukantianismus und unter Berücksichtigung von Webers Stellungnahme im sogenannten Methodenstreit erschließen“ (Wagner / Zipprian 1987: 134). Allerdings unterstellen sie dem Konzept der Wirklichkeitswissenschaft eine „zweideutige Verwendungsweise“ des Begriffes der Wirklichkeit, der zum einen „eine Welt von historischen Individuen“ und zum anderen „den Gedanken einer einheitlichen Form des »Gegebenen«“ bezeichne (Wagner / Zipprian 1987: 135). Es erscheine deshalb fragwürdig, ob es möglich sei „die »Wirklichkeitswissenschaft« zum Schlüssel zu Webers Werk“ zu stilisieren (Wagner / Zipprian 1987: 136). Außerdem weisen sie zurecht auf den „eher spärlichen Gebrauch“ des Begriffes Wirklichkeitswissenschaft hin (Wagner / Zipprian 1987: 134). Tatsächlich findet er sich im Werk Webers lediglich in den Aufsätzen, die zwischen 1903 und 1906 erschienen sind, und verschwindet danach völlig.

⁴⁸ Wie Weber feststellt, entspricht die Unterscheidung Roschers in eine philosophische und eine historische Methode letztlich nicht der Rickertschen Unterscheidung in Natur- und Kulturwissenschaften. So bezeichne Roscher als „philosophische« Methode“ die „Deduktion von absolut geltenden praktischen Normen aus abstrakt-begrifflichen Obersätzen“ (Weber 1988c: 8). Und obwohl Roscher das „logische Wesen der historischen Begriffsbildung keineswegs fremd gewesen“ sei (Weber 1988c: 11), identifiziere er die historische Methode mit der „Lehre von den Entwicklungsgesetzen“ (Weber 1988c: 7). Roscher wolle letztlich „die Geschichte auf den ihr mit den Naturwissenschaften gemeinsamen Boden der Erfahrung stellen“ (Weber 1988c: 17). Wie Roscher selbst schreibt, will er „die Naturgesetze der Volkswirtschaft“ aufdecken (Roscher 1897: 36) und versteht unter Nationalökonomie „die Lehre von den Entwicklungsgesetzen der Volkswirtschaft“ (Roscher 1897: 41).

Gesetzeswissenschaften sind für Weber darum bemüht, „durch ein System möglichst unbedingt allgemeingültiger Begriffe und Gesetze die extensiv und intensiv unendliche Mannigfaltigkeit zu ordnen“ (Weber 1988c: 4). Ihr logisches Ideal besteht in einer hohen Bestimmtheit des Begriffes, was sie dazu zwingt, „die vorstellungsmäßig uns gegebenen »Dinge« und Vorgänge in stets fortschreitendem Maße der individuellen »Zufälligkeiten« des Anschaulichen zu entkleiden“ (Weber 1988c: 4). Weitere Merkmale dieser Wissenschaft sind für Weber die Unterordnung der individuellen Einzelercheinungen unter immer allgemeinere Begriffe, die „Reduktion der qualitativen Differenzierung der Wirklichkeit auf exakt meßbare Quantitäten“, die Darstellbarkeit von Begriffen in Kausalgleichungen, sowie die Rekursion auf „potentielle Urteile von genereller Gültigkeit“ (Weber 1988c: 4). Damit geht für Weber allerdings eine „zunehmende Entfernung von der ausnahmslos und überall nur konkret, individuell und in qualitativer Besonderung gegebenen und vorstellbaren empirischen Wirklichkeit“ einher (Weber 1988c: 3f.). Für Weber würde allerdings auch „das bestentwickelte System von Gesetzmäßigkeiten [...] nicht ausreichen, um die kulturhistorische Bedeutung und den funktionellen Zusammenhang der Erscheinungen einer sozial-historischen Situation klar zu erkennen. Man würde damit nicht bis zum Wesen der Dinge vordringen“ (Bouman 1949: 466).

Weber beschreibt die Gesetzeswissenschaften ferner anhand dreier Merkmale: des *logischen Mittels*, des *logischen Produktes*, sowie des *Arbeitsgebietes*. Das *logische Mittel* der Gesetzeswissenschaften „ist die Verwendung von Begriffen mit stets größerem Umfang und deshalb stets kleinerem Inhalt“; ihre *Produkte* „sind Relationsbegriffe von genereller Geltung (Gesetze)“; ihr *Arbeitsgebiet* „ist überall da gegeben, wo das für uns Wesentliche (Wissenswerte) der Erscheinungen mit dem, was an ihnen gattungsmäßig ist, zusammenfällt, wo also unser wissenschaftliches Interesse an dem empirisch allein gegebenen Einzelfall erlischt, sobald es gelungen ist, ihn einem Gattungsbegriff als Exemplar unterzuordnen“ (Weber 1988c: 4)⁴⁹.

Damit entspricht Webers Darstellung in allen wesentlichen Punkten dem Argument Rickerts und dessen Kritik an den Naturwissenschaften⁵⁰. Mit Rickert geht Weber ebenfalls davon aus, daß es eine wissenschaftliche

⁴⁹ Damit befindet sich Weber in direktem Gegensatz beispielsweise zu Emile Durkheim, der davon ausgeht, „daß Gesellschaften Gesetzen unterworfen sind wie alle Dinge“, und daß die Aufgabe der Soziologie darin bestehe, „diese Gesetze zu finden“ (Durkheim 1981: 29). So steht es für Durkheim außer Frage, daß die Soziologie „zum Bereich der Naturwissenschaften gehört“ (Durkheim 1981: 29).

⁵⁰ Wie Schluchter bemerkt hat, beinhaltet Webers Kritik an Roscher und Knies zugleich auch eine Kritik an der gesamten Nationalökonomie, die „am Modell der Naturwissenschaft orientiert“ ist (Schluchter 1988a: 25).

Aufgabe gibt, die durch die gesetzeswissenschaftliche Arbeitsweise „notwendig ungelöst bleiben muß“ (Weber 1988c: 5). Diese Aufgabe bezeichnet Weber als „Erkenntnis der Wirklichkeit in ihrer ausnahmslos und überall vorhandenen qualitativ-charakteristischen Besonderung und Einmaligkeit“ (Weber 1988c: 5). Aufgrund der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit könne die Erkenntnis derselben nicht in „der erschöpfenden Wiedergabe irgendeines noch so begrenzten Teils der Wirklichkeit“ bestehen (Weber 1988c: 5). Vielmehr müsse eine Auswahl aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit getroffen werden, die sich in den Wirklichkeitswissenschaften zunächst an der Frage zu orientieren habe, welche Bestandteile der Wirklichkeit „die für uns in ihrer individuellen Eigenart und um derenwillen die wesentlichen sind“ (Weber 1988c: 5f.). Während die Gesetzeswissenschaften sich immer weiter von der Anschaulichkeit der empirischen Wirklichkeit entfernten, bestehe das logische Ideal der Wirklichkeitswissenschaften darin, die als wesentlich erkannten Merkmale „anschaulich zum Bewußtsein zu bringen“ und sie in »anschaulich-verständliche« Kausalzusammenhänge einzuordnen, um so „der überall individuellen Realität der Wirklichkeit“ Rechnung zu tragen (Weber 1988c: 5). Daraus würden sich andere logische *Mittel* und *Produkte* sowie ein anderes *Arbeitsgebiet* der Wirklichkeitswissenschaften ergeben. Ihr logisches *Mittel* bestehe in der „Bildung von Relationsbegriffen mit stets größerem Inhalt und deshalb stets kleinerem Umfang“⁵¹; ihre *Produkte* seien „individuelle Dingbegriffe von universeller (wir pflegen zu sagen »historischer«) Bedeutung“; ihr *Arbeitsgebiet* „ist gegeben, wo das Wesentliche, d.h. das für uns Wissenswerte an den Erscheinungen, nicht mit der Einordnung in einen Gattungsbegriff erschöpft ist, die konkrete Wirklichkeit als solche uns interessiert“ (Weber 1988c: 6). Daraus ergibt sich folgende

⁵¹ Bereits Rickert hatte darauf hingewiesen, „dass in einer vollständigen naturwissenschaftlichen Darstellung bei wachsendem Umfang der Inhalt der Begriffe kleiner wird, dagegen in einer vollständigen historischen Darstellung bei wachsendem Umfang ceteris paribus auch der Inhalt der Begriffe sich vergrößern muss. Die Begriffe der Naturwissenschaft werden also um so leerer, je umfassender sie sind, und entfernen sich in Folge dessen mit der wachsenden Allgemeinheit immer mehr von der individuellen empirischen Wirklichkeit. Die Begriffe der Geschichte dagegen müssen, je umfassender sie werden und um so größer ihr Umfang ist, auch um so mehr Wirklichkeit enthalten und dann also einen um so reicheren Inhalt haben. Man kann dann geradezu sagen, dass der umfassendste naturwissenschaftliche Begriff die denkbar grösste Vereinfachung seiner Objekte darstellt, der umfassendste historische Begriff dagegen die ganze Mannigfaltigkeit einer Universal- oder Weltgeschichte in sich aufnehmen müsste“ (Rickert 1902: 408f.). Den unterschiedlichen Geltungsumfang eines historischen Begriffes in Relation zu einem naturwissenschaftlichen Gesetz betont Weber auch im Zusammenhang mit der idealtypischen Begriffsbildung: „Die idealtypischen Konstruktionen der Nationalökonomie dagegen präntendieren — richtig verstanden — keineswegs, g e n e r e l l zu gelten, während ein »Naturgesetz« diesen Anspruch erheben muß, will es nicht seine Bedeutung verlieren“ (Weber 1988c: 131).

schematische Gegenüberstellung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften:

Tabelle 2: Unterscheidung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften

	Gesetzeswissenschaften	Wirklichkeitswissenschaften
<i>Mittel</i>	Begriffe mit großem Umfang und kleinem Inhalt	Relationsbegriffe mit kleinem Umfang und großem Inhalt
<i>Produkt</i>	Relationsbegriffe von genereller Geltung (Gesetze)	Individuelle Dingbegriffe von universeller Bedeutung
<i>Arbeitsgebiet</i>	Wirklichkeit in ihrer Allgemeinheit	Wirklichkeit in ihrer Besonderheit

Weber teilt also nicht nur die Kritik Rickerts an den Natur- bzw. Gesetzeswissenschaften sowie die Auffassung, daß diese Wissenschaften eine Lücke in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Wirklichkeit hinterlassen. Er weist den Wirklichkeitswissenschaften auch die Aufgabe zu, diese Lücke zu schließen, indem sie die Wirklichkeit nicht immer allgemeineren Gesetzen unterordnen, sondern sie in ihrer Individualität darstellen. So schreibt Weber im *Objektivitätsaufsatz*:

„Die Sozialwissenschaft, die wir treiben wollen, ist eine Wirklichkeitswissenschaft. Wir wollen die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart verstehen — den Zusammenhang und die Kulturbedeutung ihrer einzelnen Erscheinungen in ihrer heutigen Gestaltung einerseits, die Gründe ihres geschichtlichen So-und-nicht-anders-Gewordenseins andererseits“ (Weber 1988c: 170).

Zur Unterscheidung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften verwendet Weber darüber hinaus das gleiche Kriterium wie Rickert. Auch für Weber verbietet sich eine Einteilung der Wissenschaft nach dem *Material*, das von ihnen bearbeitet wird. Die Unterscheidung zwischen Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften sei vielmehr eine „Klassifikation der Wissenschaften unter methodischen Gesichtspunkten“ (Weber 1988c: 7). Und das bedeute vor allem, daß der Unterschied zwischen diesen beiden Formen von Wissenschaft in erster Linie einen „Unterschied in der Art der Begriffsbildung“ darstelle (Weber 1988c: 6). Dieser Unterschied müsse – trotz möglicher Zwischenformen – zunächst als „ein grundsätzlicher“ aufgefaßt werden (Weber 1988c: 6). In diesem Zusammenhang bezieht Weber sich ausdrücklich auf Rickert, der betont habe, „daß die Art, wie uns psychische Objekte »gegeben« sind, keinen spezifischen, für die Art der Begriffsbildung wesentlichen Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften begründen könne“ (Weber 1988c: 12),

und daß sich eine Einteilung der Wissenschaften in Naturwissenschaften auf der einen und Geisteswissenschaften auf der anderen Seite somit verbiete⁵².

Auf eine weitere Gemeinsamkeit zwischen Weber und Rickert bei der Unterscheidung von Gesetzes- und Wirklichkeitswissenschaften hat Friedrich H. Tenbruck hingewiesen. Auch für Weber seien „beide Konzepte [...] wissenschaftslogisch widerspruchsfrei möglich, so daß keine Wissenschaftstheorie zwischen ihnen entscheiden kann. Die Wahl müssen wir frei nach dem Ziel treffen, das wir der Erkenntnis stellen; sie richtet sich also nach dem Interesse, das wir an der einen Seite der Wirklichkeit (ihre Gesetzmäßigkeiten) oder an der anderen (ihre Besonderheiten) nehmen“ (Tenbruck 1986: 14).

Es ist wiederum Peter-Ulrich Merz, der ein für die hier erörterte These von der Bedeutung des heterologischen Denkprinzips für Weber wichtiges Argument liefert. Merz betont, daß Natur- und Kulturwissenschaften nicht nur voneinander getrennt sondern zugleich auch aufeinander bezogen sind. Die Momente der Trennung und die Momente der Verbindung seien dabei auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. So gelte es „unter logischen Gesichtspunkten das die Methoden Trennende“ zu betonen (Merz 1992: 270), während „im Hinblick auf das vorgesehene, zu praktizierende Verfahren dagegen gerade das [...] Zusammenwirken von natur- und geschichtswissenschaftlichen Elementen zu berücksichtigen sei“ (Merz 1992: 270f.). Somit gelte das Moment der Trennung lediglich „bezüglich der primären Orientierung wissenschaftlichen Erkennens“ (Merz 1992: 275). Daraus folge nicht der „Ausschluß von Gesetzen als Hilfsmittel aus dem Repertoire historischen Arbeitens“ (Merz 1992: 275). Merz beachtet jedoch auch hierbei nicht die Möglichkeit der Rückführung dieses Argumentes auf das im heterologischen Denkprinzip angelegte Verhältnis der *ergänzenden Verbundenheit*, daß hier in Anschlag gebracht werden muß.

⁵² Im Geleitwort zum *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, das Weber gemeinsam mit Werner Sombart und Edgar Jaffé verfaßt hat, wird auch der Begriff des »Sozialen« in Analogie zum Begriff der Kultur entwickelt und als nicht-materialer Begriff ausgewiesen: „In diesem Sinne bedeutet auch dieses Wort nicht sowohl die Abgrenzung eines bestimmten Kreises von Phänomenen, als vielmehr den Gesichtspunkt, unter dem die Erscheinungen des wirtschaftlichen, wie des übrigen gesellschaftlichen Lebens betrachtet werden“ (Weber, Jaffé / Sombart 1904: II).

3.4 Erkenntnistheorie und Methodologie

Da das heterologische Denkprinzip Rickerts in einem erkenntnistheoretischen Kontext eingeführt wird und dort im Zusammenhang mit dem Problem der Letztbegründung von Erkenntnis steht, ist neben der Anknüpfung an die methodologischen Überlegungen Rickerts die Frage zu klären, ob und inwieweit Weber auch den erkenntnistheoretischen Prämissen Rickerts folgt. Im vorangegangenen Kapitel dieser Arbeit wurden die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Rickertschen Philosophie bereits dargestellt. Es wurde gezeigt, daß der Ausgangspunkt der Philosophie Rickerts das *erkenntnistheoretische Subjekt* ist. Es wurde außerdem dargelegt, daß Rickert den Begriff des *transzendenten Wertes* als Gegenstand oder Maßstab der Erkenntnis definiert, wobei der Begriff der Transzendenz die Unabhängigkeit des erkenntnistheoretischen Wertbegriffes von der Subjektivität des Erkenntnisaktes meint. Es muß an dieser Stelle, an der vor allem die Bedeutung der erkenntnistheoretischen Grundlagen Rickerts für die Soziologie Webers im Mittelpunkt steht, nochmals auf die Erkenntnistheorie Rickerts eingegangen werden. Von besonderem Interesse ist dabei das Verhältnis der Erkenntnistheorie zu den empirischen Wissenschaften.

Im Gegensatz zu den bisher behandelten Aspekten besteht in der Sekundärliteratur keine Einigkeit darüber, inwiefern Weber auch der Erkenntnistheorie Rickerts gefolgt ist. Auf der einen Seite argumentiert beispielsweise Dieter Henrich, Weber habe „die Methodologie der Wissenschaften aus dem erkenntnistheoretischen Zusammenhang gelöst“ (Henrich 1952: 10)⁵³. Auf der anderen Seite hat Peter-Ulrich Merz darauf

⁵³ Henrich behauptet, die Soziologie Webers sei völlig „unbelastet von erkenntnistheoretischen Implikationen“ (Henrich 1952: 7). Dabei leugnet Henrich den Einfluß Rickerts im Prinzip jedoch nicht. Vielmehr habe Weber auf die Analysen Rickerts Bezug genommen, „soweit sie für seine Fragen geeignet sind, die konkrete Methodenprobleme betreffen [...]. Er läßt die Frage, wie die Methodenlehre philosophisch zu begründen wäre und ob eine solche Begründung überhaupt möglich ist, völlig offen. Er ist der Meinung, daß die Darlegungen Rickerts, vor allem wegen ihrer begrifflichen Präzision, sehr gut geeignet sind, methodische Sachverhalte zu klären, und schließt sich deshalb ihnen an“ (Henrich 1952: 52). Mit dem Argument Henrichs hat sich Judith Janoska-Bendl ausführlich auseinandergesetzt. Sie schreibt, daß „»Erkenntnistheorie« keineswegs ein so eindeutiges Ding [sei], daß die These einfach als wahr oder falsch behauptet werden könnte“ (Janoska-Bendl 1965: 10). So könne man beispielsweise „Erkenntnistheorie so verstehen, daß sie von Methodologie schon semantisch nicht zu unterscheiden ist“ (Janoska-Bendl 1965: 10). In diesem Sinne wäre also eine Auseinandersetzung mit Methodologie, die Weber zweifellos betrieben habe, ebenfalls als Beschäftigung mit Erkenntnistheorie zu begreifen. Eine solche Gleichsetzung findet sich, wie gezeigt wurde, bei Rickert jedoch nicht. Rickert läßt durchaus eine eigenständige Behandlung methodologischer Überlegungen auch jenseits der Erkenntnistheorie zu. Für Henrich schein die These der Lösung aus dem erkenntnistheoretischen Zusammenhang denn auch eher die Frage nach den „ontologischen Grundlagen der methodologischen Probleme“ zu betreffen (Janoska-Bendl 1965: 10f.). Dies, so Janoska-Bendl weiter, sei eher das, „was Rickert beschäftigte: die Frage nach der absoluten Geltung der die historische

aufmerksam gemacht, daß trotz der formaler Trennung von Erkenntnistheorie und Methodologie durch Heinrich Rickert beide Elemente so aufeinander bezogen seien, daß es Weber gar nicht möglich war, die methodologischen Elemente der Rickertschen Philosophie ohne die erkenntnistheoretischen Grundlagen zu übernehmen. Vielmehr stellt das Verhältnis von Erkenntnistheorie und Methodologie eine heterologisch bestimmte Form-Inhalt-Relation dar, so daß beide Bereiche, trotz einer analytischen Trennung, doch immer zur Synthese zu bringen sind. Diesen Sachverhalt formuliert Merz, ohne sich explizit auf das heterologische Denkprinzip Rickerts zu beziehen, wie folgt:

„Obwohl Rickert mit Recht Erkenntnistheorie und Methodologie als zwei grundsätzlich verschiedene Problembereiche voneinander trennt, bleiben beide ihrem Gegenstand nach aufeinander verwiesen und sind letztlich nur aus diesem Zusammenhang heraus verstehbar. Der Verzicht auf eine isolierte Behandlung der Methodologie hat damit durchaus ihren Sinn, ja es wird sich zeigen, daß die Verbindung erkenntnistheoretischer und methodologischer Sachverhalte gerade für das Verständnis der Wissenschaftsauffassung Max Webers unmittelbar notwendig ist“ (Merz 1992: 93).

So seien wichtige Elemente der Wissenschaftslehre Webers nur vor dem Hintergrund der Erkenntnistheorie Rickerts verstehbar, auch wenn diese im Werk Webers „zu einem großen Teil nur als Implikat zugänglich“ sei (Merz 1992: 228), und eine Erschließung der erkenntnistheoretischen Positionen Webers im wesentlichen nur über die Kritik an den erkenntnistheoretischen Grundlagen anderer Autoren möglich sei. Zu den Gemeinsamkeiten der Positionen Rickerts und Webers gehörten dabei die „Position des erkenntnistheoretischen Subjektivismus“, der „Satz der Immanenz“ (Merz 1992: 230) sowie der beiden gemeinsame „Begriff der empirischen Wirklichkeit“ (Merz 1992: 240).

Merz hat ebenfalls darauf hingewiesen, daß Weber die Rickertsche Unterscheidung von konstitutiven Kategorien und methodologischen

Begriffsbildung leitenden Werte oder nach dem Ansich der vorgegebenen Mannigfaltigkeit. In diesem Sinne betreibt Weber sicherlich nicht Erkenntnistheorie“ (Janoska-Bendl 1965: 11). Es gebe jedoch im Werk Webers „mindestens *eine* erkenntnistheoretisch-ontologische Voraussetzung“ (Janoska-Bendl 1965: 11), die Weber mit Rickert teilt. Es handle sich um die „Überzeugung von der prinzipiellen *Irrationalität* der an sich seienden Wirklichkeit“ (Janoska-Bendl 1965: 11). So ist es zwar richtig, daß wir im Werk Webers vergebens „irgendeine erkenntnistheoretische Reflexion suchen“ (Henrich 1952: 19). Auch ist Henrich darin zuzustimmen, daß die Bedingungen der Möglichkeit für wissenschaftliche Erkenntnis „für die Methodenlehre einfach hinzunehmen“ sind (Henrich 1952: 19). Weber war aber nur in der Lage, diese Sachverhalte auszublenden und »einfach hinzunehmen«, weil er in der Lage war, an Rickerts erkenntnistheoretische Überlegungen anzuknüpfen. Aus der von Henrich vertretenen These, daß Weber selbst nicht zu erkenntnistheoretischen Problemen Stellung bezogen hat, folgt nicht zwingend, daß er sich nicht Rickertschen Positionen angeschlossen hat. Vielmehr kann der Verweis auf die zentralen erkenntnistheoretischen Begriffe Rickerts, auf *das erkenntnistheoretische Subjekt* und das *Bewußtsein überhaupt* durchaus als Indiz für eine Anknüpfung an erkenntnistheoretische Positionen Rickerts gewertet werden, die es Weber erst ermöglichte, sich selbst erkenntnistheoretischer Reflexionen zu enthalten.

Formen von Rickert übernommen hat, was sich besonders gut an Webers Überlegungen zur Kategorie der Kausalität nachweisen ließe. Tatsächlich bezieht sich Weber in seiner Kritik an Stammler ausdrücklich auf die „konstitutive Kategorie der Kausalität“ (Weber 1988c: 303), was zunächst auf „die universelle Geltung der Kategorie der Kausalität“ verweist (Weber 1988c: 302). Aus Webers weiterer Argumentation gehe hervor, „wie die »Kategorie der Kausalität« die Kausalität als methodologische Form, bzw. deren verschiedene Varianten, gleichsam aus sich entläßt. Und ebenso sicher ist, daß die »Kategorie der Kausalität« nicht verwechselt werden darf mit der »konstitutiven Kategorie der Kausalität«“ (Merz 1992: 263).

Weber hat dabei immer wieder betont, daß er sich selbst nicht als Experten auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, Logik oder Methodologie betrachtet⁵⁴. Im Gegensatz zu Rickert hat sich Weber vielmehr immer als Einzelwissenschaftler verstanden, der zwar auch zu philosophischen Problemen Stellung genommen hat, aber nie selbst eigene philosophische Positionen entwickelt hat. Auf diesen Sachverhalt hat unter anderem Werner Gephart hingewiesen: „Max Weber als Philosophen lesen zu wollen ist riskant“ (Gephart 1998: 12). Vielmehr habe sich Weber „bei seinen methodologischen Überlegungen als getreuer Rezipient eines anderen [verstanden], dem also die Ehre der originären Erkenntnis zufallen müßte, gemeint ist: Heinrich Rickert“ (Gephart 1998: 12). Ähnlich äußert sich auch Guy Oakes:

„Immer dann, wenn Lösungen für methodologische Probleme gefragt sind oder diese Probleme den philosophischen Hintergrund von Webers eigener methodologischer Position tangieren, bedient er sich üblicherweise eines Notbehelfs und verweist den Leser an die Arbeiten des Philosophen Heinrich Rickert“ (Oakes 1990: 47).

Auch Jonas Cohn betont, daß Weber „ausführlich nur über die Einzelwissenschaften in ihrem Verhältnis zum Werte geredet [habe]. Ueber philosophische Fragen, soweit sie nicht wissenschaftstheoretisch sind, hat er sich selten und mit Zurückhaltung geäußert“ (Cohn 1921: 198). Somit läßt sich feststellen, daß in der Sekundärliteratur die Meinung vorherrscht, daß Weber „kein berufsmäßiger Philosoph, sondern Soziologe war“ (Aron 1971: 185).

Rickert selbst sah in Weber ebenfalls einen „konsequenten Spezialforscher“ (Rickert 1926: 230). In seinem Nachruf auf Weber schreibt Rickert: „Weber wollte kein Philosoph sein und war es als »Fachmann« in der Tat nicht“ (Rickert 1926: 237). So habe Weber beispielsweise in seinen

⁵⁴ So schreibt Weber im *Objektivitätsaufsatz*, es solle „hier nicht Logik getrieben, sondern es sollen bekannte Ergebnisse der modernen Logik für uns nutzbar gemacht“ werden (Weber 1988c: 146). Die Auseinandersetzung mit logischen Problemen ist also nur Mittel nicht jedoch Zweck. Im Text über Knies betont Weber, er wolle hier erkenntnistheoretische Probleme behandeln, ohne jedoch auf diesem Gebiet selbst „Fachmann zu sein“ (Weber 1988c:).

Äußerungen zum Problem der Wertfreiheit der Wissenschaften „das philosophisch wichtige Faktum, daß es einen völlig wertungsfreien »Standpunkt« auch für den reinen Theoretiker nicht gibt“, nicht weiter verfolgt (Rickert 1926: 230). „Er beschränkte sich mit Recht darauf, zu sagen, daß der Spezialforscher sich von allen ethischen, künstlerischen, religiösen und vollends von allen politischen Wertungen fernzuhalten habe“ (Rickert 1926: 230f.). So lag in der Einschätzung Rickerts Weber „jeder Gedanke, Soziologie als »Philosophie« zu treiben“, fern (Rickert 1926: 228).

Weber folgt damit der von Rickert geforderten Trennung von empirischen Wissenschaften und Erkenntnistheorie. Er folgt Rickert auch dahingehend, daß die empirischen Wissenschaften „wo immer es sich um die realen Beziehungen zwischen ihren Objekten (und nicht: um ihre eigenen logischen Voraussetzungen) handelt, unvermeidlich mit dem »naiven Realismus«“ arbeiten (Weber 1988c: 413). Konsequenterweise erteilt Weber in seinem Text „Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer“ der Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Fragen zunächst eine klare Absage, woraus allerdings kein Unterschied zu Rickert abgeleitet werden kann. Vielmehr folgt Weber hier gerade der Argumentation Rickerts und übernimmt dessen Vorstellung von der notwendigen Trennung von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften. Der einzige Maßstab für die Tauglichkeit empirischer Methoden sei nicht ihre erkenntnistheoretische Begründung, sondern die Frage, ob sie sich „in der Praxis bewährt haben“ (Weber 1988c: 217)⁵⁵. Die Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Problemen sei für die empirischen Wissenschaften ebenso wenig erforderlich „wie die Kenntnis der Anatomie Voraussetzung »richtigen« Gehens“ sei (Weber 1988c: 217), sie könne im Einzelfall sogar schädlich sein und den Gang der empirischen Arbeit »ins Stolpern« bringen. Zunächst finden wir bei Weber also die bereits von Rickert vorgetragene Skepsis in Bezug auf die Bedeutung erkenntnistheoretischer Probleme für die empirische Arbeit. Weber nennt aber zumindest zwei Gründe, die eine Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Problemen doch rechtfertigen und sogar unerlässlich erscheinen lassen.

Zum einen weist Weber auf eine *Krisensituation* der Wissenschaften hin. Die Situation der Wissenschaften sei gekennzeichnet durch „Unsicherheit über das »Wesen« der eigenen Arbeit“ aufgrund einer „Verschiebung der »Gesichtspunkte«“ in den Wissenschaften. Dies bedinge eine „Revision der

⁵⁵ Ähnlich hatte sich bereits Wilhelm Windelband geäußert: „Niemals ist eine fruchtbare Methode aus abstrakter Konstruktion oder rein formalen Ueberlegungen der Logiker erwachsen: diesen fällt nur die Aufgabe zu, das erfolgreich am einzelnen Ausgeübte auf seine allgemeine Form zu bringen und danach seine Bedeutung, seinen Erkenntniswert und die Grenzen seiner Anwendung zu bestimmen“ (Windelband 1904: 5). Außerdem ist Weber der Ansicht, daß niemals „sachliche Probleme aus logischen Prinzipien heraus entschieden werden“ könnten (Weber 1988c: 72).

logischen Formen“ und mache es nötig, auch auf erkenntnistheoretische Probleme einzugehen (Weber 1988c: 218). Auf diese Krise der Wissenschaften wird in der Sekundärliteratur häufig hingewiesen. So schreibt beispielsweise Merz: „Zum Zeitpunkt als Weber seine Vorstellung von Sozialwissenschaften auszuarbeiten suchte, lag die hauptsächlichste Schwierigkeit, welche sich einem solchen Unterfangen entgegenstellte, im Fehlen eines feststehenden, allseits anerkannten Begriffs von Wissenschaft“ (Merz 1992: 21). Pietro Rossi sieht in dieser Krise, die „die Geschichts- und Sozialwissenschaft in ihrer Gesamtheit“ betroffen habe (Rossi 1987: 23), gar den „Ausgangspunkt für Webers Methodologie“ (Rossi 1987: 23). In dieser Situation, „in der überkommene Denkmodelle und Forschungsmethoden in Frage gestellt“ worden seien (Rossi 1987: 20), sei die Beschäftigung mit Methodologie erst bedeutsam geworden. Dabei unterscheidet Rossi zwei Aspekte dieser Krisensituation. Sie sei zum einen „eine innere Krise der Wirtschaftswissenschaft“ gewesen (Rossi 1987: 21). Zum anderen habe es sich aber auch um eine Krise gehandelt, „die den Status der Geschichts- und Sozialwissenschaften sowie die Möglichkeit ihrer Abgrenzung gegenüber der wissenschaftlichen Naturerkenntnis allgemein“ betroffen hätte (Rossi 1987: 21). Weber selbst führt diese Krise auf das Aufbrechen der „Einheit der naturrechtlichen und rationalistischen Weltanschauung des achtzehnten Jahrhunderts“ zurück (Weber 1988c: 185) und spricht von „mächtigen Rückwirkungen dieser glaubensfrohen Stimmung des naturalistischen Monismus auf die ökonomischen Disziplinen“, die es nun zu überwinden gelte (Weber 1988c: 186). Die Situationsbeschreibung der Wissenschaften erinnert dabei an die von Rickert vorgetragene Kritik an der Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methode, gegen die die historischen Wissenschaften sich nur mühsam durchzusetzen in der Lage waren:

„Als die sozialistische Kritik und die Arbeit der Historiker die ursprünglichen Wertgesichtspunkte in Probleme zu verwandeln begannen, hielt die mächtige Entwicklung der biologischen Forschung auf der einen Seite, der Einfluß des Hegelschen Panlogismus auf der anderen Seite die Nationalökonomie davon ab, das Verhältnis von Begriff und Wirklichkeit in vollem Umfang deutlich zu erkennen. Das Resultat, soweit es uns hier interessiert, ist, daß trotz des gewaltigen Dammes, welchen die deutsche idealistische Philosophie seit Fichte, die Leistungen der deutschen historischen Rechtsschule und die Arbeit der historischen Schule der deutschen Nationalökonomie, dem Eindringen naturalistischer Dogmen entgegenbaute, dennoch und zum Teil in f o l g e dieser Arbeit an entscheidenden Stellen die Gesichtspunkte des Naturalismus noch immer unüberwunden sind. Dahin gehört insbesondere das noch immer problematisch gebliebene Verhältnis zwischen »theoretischer« und »historischer« Arbeit in unserem Fache“ (Weber 1988c: 186f.).

Weber verdeutlicht, daß seine eigenen „erkenntniskritischen Ausführungen“ vor dem Hintergrund dieser Krise einen „Krankheitsbericht nicht des Arztes, sondern des Patienten selbst“ darstellten (Weber 1988c: 215). Auch diese Einschätzung verdeutlicht, daß Weber sich nicht im engeren Sinne als Methodologen verstanden hat, sondern sich lediglich zur Auseinandersetzung mit methodologischen Fragen genötigt sah, um sich

sachlichen Problemen zuwenden zu können. Dieses Fazit zieht auch Friedrich H. Tenbruck: „Die methodologische Reflexion ist nicht Zweck, sondern Mittel“ (Tenbruck 1959: 582).

Zum anderen fände man in den Arbeiten anderer Autoren immer wieder irri ge erkenntnistheoretische Annahmen. Dieser »philosophisch verbrämte Dilletantismus« mache es notwendig, andere Autoren auch auf erkenntnistheoretischer Ebene zu kritisieren (Weber 1988c: 217). Beispiele für solche Kritik finden sich in den frühen Texten Webers reichlich. So „w ill Stammler nun einmal gerade als »Erkenntnistheoretiker« auftreten“ (Weber 1988c: 292), begeht hierbei aber „unentschuldig schülerhafte Fehler“ (Weber 1988c: 309). Und auch in den Aufsätzen über Roscher und Knies ist es ihr „erkenntnistheoretischer Standpunkt — soweit man von einem solchen sprechen kann“, der Webers Kritik provoziert (Weber 1988c: 22). Immer aber gilt auch hier, daß die Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen Problemen kein Selbstzweck sein darf. Vielmehr werde man „im sachlichen Interesse unserer Spezialdisziplinen zu logischen Erörterungen genötigt“ (Weber 1988c: 292).

Vor allem also „im Zuge seiner Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophien und dem geschichtlichen Denken seiner Zeit enthüllt sich uns Max Webers eigene geschichtsphilosophische Position“ (Mommsen 1972: 254). Das bei der Kritik Webers an Roscher, Knies und Stammler das „von Rickert formulierte Verhältnis von Wirklichkeit und Begriff“ in Anschlag gebracht werden muß, hat bereits Peter-Ulrich Merz herausgearbeitet (Merz 1992: 247).

Weber knüpft an zwei der wichtigsten erkenntnistheoretischen Begriffe Rickerts direkt an und nennt den „theoretischen Begriff des nur gedachten »erkenntnistheoretischen Subjektes«“ ebenso wie den des „»Bewußtsein überhaupt«“ (Weber 1988c: 76). Weber kritisiert in diesem Zusammenhang Münsterberg, bei dem „»erkenntnistheoretisches« und »stellungnehmendes« Subjekt ineinander“ fließen würden (Weber 1988c: 76). Beide Begriffe seien jedoch auf das Schärfste voneinander zu unterscheiden:

„Das »erfahrende« Subjekt existiert entweder in der Wirklichkeit als ein aktuelles Subjekt, dessen für den Wissenserfolg allein in Betracht kommende Aktualität auf die Realisierung von Werten empirischen Erkennens gerichtet ist, — oder aber es handelt sich um jenen theoretischen Begriff des nur gedachten »erkenntnistheoretischen Subjektes«“ (Weber 1988c: 76).

Ein weiterer wichtiger Aspekt der erkenntnistheoretischen Grundlagen betrifft die „Begründung des Erkennens überhaupt“ (Merz 1992: 265). Für Weber wie für Rickert muß nämlich „der als Imperativ auftretende Wahrheitswert als der letzte logische Grund allen Erkennens“ betrachtet werden (Merz 1992: 266). So ist auch für Weber „wissenschaftliche

Wahrheit [...] nur, was für alle gelten will, die Wahrheit wollen“ (Weber 1988c: 184).

Abschließend kann festgestellt werden, daß auch bei Weber „die Erkenntnistheorie und die Methodologie in der bei Rickert vorgezeichneten Form miteinander verschränkt“ sind (Merz 1992: 266). Damit möchte ich nun zum Begriff des Wertes überleiten, über dessen Bedeutung bei Rickert schon einiges gesagt wurde. Es gilt nun, die Bedeutung der Kategorie des Wertes auch für das Werk Webers zu klären.

3.5 Werte⁵⁶

Auch über den Begriff des Wertes wurde in der Darstellung *der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* bereits einiges gesagt. Es empfiehlt sich jedoch, auf der Basis des bisher Gesagten nochmals auf den Begriff des Wertes zurückzukommen, um seine Bedeutung für das Werk Webers zu verdeutlichen. Wolfgang Schluchter hat zurecht darauf hingewiesen, daß sich weder bei Rickert noch bei Weber eine *Definition* des Wertes findet⁵⁷. Schluchter schlägt nun vor, den Begriff des Wertes in Analogie zu Webers Definition des Zweckes zu bestimmen. Im *Objektivitätsaufsatz* schreibt Weber: „»Zweck« ist für unsere Betrachtung die Vorstellung eines Erfolges, welche Ursache einer Handlung wird“ (Weber 1988c: 183). Schluchter will darauf aufbauend den Wertbegriff als „die Vorstellung einer Geltung, welche Ursache einer Handlung wird“ verstanden wissen (Schluchter 1996: 232).

Rickert hat jedoch bewußt auf eine exakte Definition des Wertbegriffes verzichtet. Er hielt es weder für möglich, den Wertbegriff exakt zu bestimmen, noch sah er hierzu die Notwendigkeit, wie aus folgendem Zitat aus Rickerts *System der Philosophie* deutlich wird:

„Was endlich der Wert selbst ist, läßt sich freilich nicht im strengen Sinne »definieren«. Aber das liegt allein daran, das es sich dabei um einen der letzten und unableitbaren Begriffe handelt, mit denen wir die Welt denken, und diesen Mangel, wenn man es so nennen will, teilt der Wertbegriff mit den Begriffen des Seins, des Existierens und der Realität oder Wirklichkeit. Seine undefinierbarkeit bedeutet also noch keinen Einwand gegen seine Verwendung“ (Rickert 1921b: 113).

Ähnlich äußert sich auch Johannes Berger:

„Der Begriff des Wertes, der hier als Grundbegriff der historischen Logik fungiert, ist auch der Grundbegriff der Rickertschen Philosophie in ihrer Gesamtheit. Durch ihn weist sie sich als »Wertphilosophie« aus. Wie alle Grundbegriffe läßt sich auch der Begriff des Wertes nicht definieren. Er ist ein Begriff, in und mit dem gedacht wird, der aber selbst eigentlich nicht mehr bedacht wird, ein operativer, aber kein thematischer Begriff“ (Berger 1967: 181).

Auch wenn eine exakte Definition des Wertbegriffes also nicht möglich scheint, so soll an dieser Stelle dennoch der Versuch einer genaueren Bestimmung des Wertbegriffes unternommen werden. Eine erste Annäherung an diesen Begriff läßt sich dadurch erreichen, daß man den Wert als „unabdingbares Werkzeug für unseren kognitiven Zugang zur Welt“ begreift (Oakes 1990: 103), also zunächst nach der Aufgabe fragt, die der Begriff des Wertes für das Erkennen der Wirklichkeit erfüllen soll. Die kulturelle Wirklichkeit gleicht für Weber in ihrer intensiven und extensiven

⁵⁶ Auf die in diesem Zusammenhang wichtige Unterscheidung zwischen theoretischer Wertbeziehung und praktischer Wert wird gesondert einzugehen sein (vgl. Seite 155ff.).

⁵⁷ „Der Begriff des Wertes wird also häufig verwendet. Eine Definition aber findet sich nicht“ (Schluchter 1996: 232).

Mannigfaltigkeit einem „gewaltigen Knäuel von durch- und gegeneinander laufenden Wertbeziehungen“ (Weber 1988c: 210):

„In dieses Chaos bringt nur der Umstand Ordnung, daß in jedem Fall nur ein Teil der individuellen Wirklichkeit für uns Interesse und Bedeutung hat, weil nur er in Beziehung steht zu den Kulturwertideen, mit welchen wir an die Wirklichkeit herantreten. Nur bestimmte Seiten der stets unendlich mannigfaltigen Einzelercheinungen: diejenigen, welchen wir eine allgemeine Kulturbedeutung beimessen — sind daher wissenschaftlich, sie allein sind Gegenstand der kausalen Erklärung“ (Weber 1988c: 177f.).

Die Aufgabe der Werte besteht also zunächst darin „diesen Knäuel zu entwirren“ (Francis 1966: 98). Werte bilden in diesem Zusammenhang für Weber wie für Rickert das Prinzip der Stoffauswahl, sie bilden den Maßstab und das Relevanzkriterium für die Trennung der unendlichen und chaotischen Wirklichkeit in wesentliche und unwesentliche Bestandteile und leiten so die Bildung historischer Begriffe. Bei der Beziehung der extensiv und intensiv unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf Werte handelt es sich also auch bei Weber „um ein Prinzip der Auswahl des für die Begriffsbildung Wesentlichen“ (Weber 1988c: 86)⁵⁸.

Durch die Bezogenheit der Handlungen der Menschen auf kulturelle Werte, erhält die kulturelle Wirklichkeit selbst eine Struktur, wie Dieter Henrich bemerkt hat. Diese Struktur der Wirklichkeit sei „bedingt durch die Eigenart menschlichen Seins, das sich von naturhaftem psychischen und physischen Sein dadurch unterscheidet, daß es sich bewußt von Bedeutungen, von Werten abhängig machen kann, die es ohnehin im Erleben schon bestimmen“ (Henrich 1952: 49). Somit werde durch das historische Verstehen „nicht ein »künstlicher« Inhalt des Seelenlebens erzeugt. Die Leistung des Verstehens ist vielmehr ein Aufdecken der Wirklichkeit“ und ihrer Wertstrukturen (Henrich 1952: 49)⁵⁹.

Der Historiker hat also nicht „das Gefühl, einen Wert an eine ohne diesen Wert bestehende Realität heranzubringen. Vielmehr entdeckt oder sieht er ihn an der Realität“ (Cohn 1921: 209). Ähnlich argumentiert auch Iggsen. Der Historiker sei „nur insofern an Werten interessiert, als Menschen sich

⁵⁸ Im Wertfreiheitsaufsatz schreibt Weber: „Es sei daher nur daran erinnert, daß der Ausdruck »Wertbeziehung« lediglich die philosophische Deutung desjenigen spezifisch wissenschaftlichen »Interesses« meint, welches die Auslese und Formung des Objektes einer empirischen Untersuchung beherrscht“ (Weber 1988c: 511). Dabei bezieht Weber sich ausdrücklich auf die „Arbeiten von H. Rickert“ (Weber 1988c: 511).

⁵⁹ Zwar kann an dieser Stelle nicht genauer auf den Begriff des Verstehens eingegangen werden. Es muß zumindest jedoch darauf hingewiesen werden, daß die in diesem Zusammenhang wichtigen Begriffe der *Bedeutung*, das *Sinns* und der *Deutung* ebenfalls über den Begriff des Wertes bestimmt werden. So ist jede *Deutung* kultureller Vorgänge für Weber eine „an »Kulturwerten« verankerte“ Deutung (Weber 1988c: 54). Der Begriff der Deutung wird von Weber generell an den Begriff des Wertes gekoppelt und als „wertbeziehende Interpretation“ verstanden (Weber 1988c: 122). Wie Dieter Henrich bemerkt hat, sind die Begriffe der Bedeutung und des Sinns ebenfalls „am Wertbegriff verankert“ (Henrich 1952: 48).

nach diesen Werten ausgerichtet und auf Objekte bezogen haben. An der Gültigkeit dieser Werte ist er nicht interessiert“ (Iggsen 1997: 201). Werte sind also in der empirischen Wirklichkeit inkorporiert und können an den Handlungen der Menschen empirisch aufgefunden werden. Das bedeutet auch, daß die faktisch geltenden Werte niemals durch rein formale Überlegungen begründet werden können. Insofern ist – wie bereits angedeutet wurde - die Philosophie auf die empirischen Wissenschaften angewiesen. Die empirischen Wissenschaften bestimmen die Werte, die tatsächlich in einer konkreten Kultur vorgefunden werden können. Dies verdeutlicht Weber selbst in einem Brief an Rickert:

„Dem »Gott«: der Werthphilosophie, kann erst das Seine gegeben werden, nachdem *unsrem* König: der Empirie, das Seine geworden ist“ (Weber 1998: 250).

Hier wird wiederum deutlich, daß die Beziehungen zwischen formaler Wertphilosophie und empirischen Wissenschaften, die im vorangegangenen Kapitel ausführlich dargestellt wurden, nicht nur als Abhängigkeit der empirischen Wissenschaften von den formalen Grundlagen der Erkenntnistheorie verstanden werden dürfen. Vielmehr stehen Erkenntnistheorie und empirische Wissenschaften insofern in *wechselseitigen* Abhängigkeitsbeziehungen, als die Philosophie auf Erkenntnisse über die allgemeinen Kulturwerte angewiesen ist, die sie selbst auf dem von ihr beschrittenen rein formalen Weg nicht erlangen kann.

Objekt der historischen Kulturwissenschaften ist dabei „die Verwirklichung von Werten“ (Weber 1988c: 116)⁶⁰, womit sich Weber wiederum explizit auf die Rickertsche Unterscheidung von *Wertbeziehung* und *Wertverwirklichung* beruft, und diese gegen Kritik verteidigt, indem er darauf verweist, daß sich dieser Begriff lediglich auf das Streben empirischer Subjekte, die in ihren konkreten Handlungen Werte verwirklichen wollen, bezieht:

„Es sollte eigentlich nicht nötig sein, besonders zu betonen, daß darunter in keinem Sinn irgendein »objektiv« auf die »Verwirklichung« eines »Absoluten« als empirischer Tatsache »hinstrebender« Weltprozeß oder überhaupt irgendetwas Metaphysisches gemeint ist, wie die Ausführungen Rickerts [...] trotz aller Unzweideutigkeit gelegentlich aufgefaßt worden sind“ (Weber 1988c: 116).

Diese Unterscheidung von Wertbeziehung und Wertverwirklichung kann mehrere Ausdrucksformen annehmen. So ist es beispielsweise möglich, daß die Beziehung auf einen Wert der Verwirklichung anderer Werte dient, so daß in diesem Fall eine Wertbeziehung nicht Zweck ist, sondern nur ein

⁶⁰ Während die Rickertsche Philosophie formale *Wertbeziehungslehre* ist, sieht Weber die Aufgabe der empirischen Wissenschaften also in der Darstellung der *Verwirklichung* kultureller Werte. Das Verhältnis von Wertbeziehung und Wertverwirklichung ist dabei als Beispiel des Form-Inhalt-Problems im Sinne der Heterologie Rickerts zu begreifen. Somit können formale Wertbeziehungen erst dann diskutiert werden, „wenn die Bedingungen ihrer Verwirklichung selbst bekannt sind“ (Merz 1992: 287).

Mittel zur Verwirklichung anderer Werte darstellt. Dies verdeutlicht Weber im *Wertfreiheitsaufsatz* am Beispiel des Staates:

„In der Wertungssphäre aber ist ein Standpunkt sehr wohl sinnvoll vertretbar, der die Macht des Staates im Interesse seiner Verwertbarkeit als Zwangsmittel gegen Widerstände auf das denkbar äußerste gesteigert sehen möchte, andererseits aber ihm jeglichen *Eigenwert* abspricht und ihn zu einem bloßen technischen Hilfsmittel für die Verwirklichung ganz anderer Werte stempelt“ (Weber 1988c: 540).

Eine weitere Ausdrucksform dieses Sachverhaltes betrifft das Verhältnis von Wertbeziehung, Zwecksetzung und Wahl der Mittel. Wie Weber in den „Soziologischen Grundbegriffen“ schreibt, geht der Analyse einer Handlung nach dem Zweck-Mittel-Schema die Feststellung ihrer „Wertbezogenheit“ im Sinn H. Rickerts voran (Weber 1972: 8). Man müsse erst Wissen, „was ein »König«, »Beamter«, »Unternehmer«, »Zuhälter«, »Magier« leistet“ (Weber 1972: 8), muß also bestimmen, ob sich das Verwirklichungsstreben auf politische, ökonomische, erotische oder religiöse Werte bezieht, bevor man anschließend untersuchen kann, ob die Zwecke, die zur Verwirklichung der jeweiligen Werte gesetzt werden, dem Verwirklichungsstreben adäquat sind, und ob die Mittel zur Erreichung der Zwecke geeignet sind. Eine Verwirklichung beispielsweise der Beziehung auf ökonomische Werte kann sowohl durch das Setzen inadäquater Zwecke als auch durch die Wahl falscher Mittel verhindert werden⁶¹.

Die „selbst »wertenden« Individuen“ werden „stets als die »Träger« jenes Prozesses“ der Wertverwirklichung behandelt (Weber 1988c: 116). Auch hierin stimmt Weber mit Rickert überein und bezieht sich ausdrücklich auf Rickerts Überlegung, daß solche »Träger« von Wertungen als *historische Zentren* bezeichnet werden können⁶². Vor allem Guy Oakes hat die Bedeutung des Begriffes des *historischen Zentrums* betont. Es müsse „gewährleistet sein, daß sich die historischen Agenten, deren Verhalten letztlich den Gegenstand historischer Forschung und somit historischer Begriffsbildung abgibt, denjenigen Werten verpflichtet fühlen, die auch unsere Wertbeziehungen anleiten“ (Oakes 1990:). Es stünden dabei immer „handelnde Personen im Mittelpunkt der Geschichte“ (Oakes 1990: 83). Nur

⁶¹ Damit ist natürlich noch nichts über das Verhältnis von wert- und zweckrationalem Handeln zueinander ausgesagt. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den *Bestimmungsgründen des sozialen Handelns* kann an dieser Stelle nicht erfolgen (vgl. Weber 1972: 12ff.). Mit diesem Problem hat sich beispielsweise Karl Allerbeck auseinandergesetzt, der ein Baumdiagramm entwickelt, das auf mehreren Dichotomien basiert. Hierzu gehört die Frage, ob eine Handlung auf einer „Zweck-Mittel-Unterscheidung“ aufbaut oder am „Eigenwert“ der Handlung orientiert ist (Allerbeck 1982: 672). Die zweite Dichotomie betrifft die Frage, ob eine Handlung *intentional* oder *kausal* orientiert ist, und die dritte Dichotomie schließlich bezieht sich auf die Unterscheidung von „»um zu« und »weil«- Motiven“ (Allerbeck 1982: 673).

⁶² „Alles Erforderliche enthält auch hier schon der Rickertsche Begriff des »historischen Zentrums«“ (Weber 1988c: 116).

an Personen und ihren Handlungen könnten die Wertbeziehungen ermittelt werden.

„Darüber hinaus müssen die Werte, die den Stoff als historisches Individuum konstituieren, genau diejenigen Werte sein, auf die sich die historisch Handelnden selbst Stellung nehmend beziehen. Die Werte, die dem Historiker Zugriff auf sein Material ermöglichen, müssen also den Werten angehören, über die das historische Zentrum verfügt. Das bedeutet, daß die theoretischen Werte des Historikers stets auf den praktischen Werten der historischen Akteure beruhen müssen“ (Oakes 1990: 84).

Der Begriff des Wertes läßt sich zusammenfassend also folgendermaßen charakterisieren. Die Aufgabe, die er für die historischen Kulturwissenschaften erfüllt, ist die Trennung der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in wesentliche und unwesentliche Bestandteile. Darüber hinaus können allgemeine Kulturwerte nur an den Handlungen konkreter Personen empirisch festgestellt, nicht jedoch rein formal begründet werden. Aus diesem Grund haben die historischen Kulturwissenschaften sich stets an den *historischen Zentren* zu orientieren. Außerdem sind einige Unterscheidungen zu treffen, die ebenfalls wiederum auf die Unterschiede zwischen Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften verweisen. Die Geschichtsphilosophie, wie sie von Rickert vertreten wird, ist formale *Wertbeziehungslehre*, während Weber die Aufgabe der empirischen Wissenschaften in der Darstellung der *Wertverwirklichung* sieht. Außerdem sind theoretische Wertbeziehungen, die lediglich bestimmen, welche Werte zu den erkenntnisleitenden Werten einer historischen Untersuchung werden, von einer praktischen Bewertung, bei der ein nach Wertverwirklichung strebendes empirisches Subjekt selbst bewußt zu diesen Werten Stellung nimmt, zu unterscheiden.

3.6 Einheit in Natur- und Kulturwissenschaften

Wie dargestellt wurde, weist Rickert den Natur- und den Kulturwissenschaften nicht nur unterschiedliche Erkenntnisziele zu. Er unterscheidet auch zwei Arten, wie in den jeweiligen Wissenschaften die Einheit der Begriffe gedacht wird. Während dies in den Naturwissenschaften durch Unterordnung unter immer allgemeinere Begriffe geschehe, was letztlich zu einer immer weiteren Vereinfachung der Begriffe führe, werde die Einheit in den historischen Kulturwissenschaften durch den Rückgang auf möglichst einfache Bestandteile und die Beziehung auf kulturelle Werte hergestellt. Wie außerdem gezeigt wurde, übernimmt Weber die Unterscheidung der Wissenschaften in eine generalisierende Naturwissenschaft und eine individualisierende Kulturwissenschaft. Es geht nun also um die Frage, ob Weber damit auch die Vorstellung zweier Arten von Einheit, der naturwissenschaftlichen Einheit der Gattung und der kulturwissenschaftlichen Einheit der Mannigfaltigkeit übernimmt. Diese Frage steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung Webers mit Stammler.

Weber argumentiert in seinem Aufsatz über „R. Stämmers »Ueberwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung“ parallel zu den Überlegungen Rickerts und bezieht sich hier sowohl auf naturwissenschaftliche als auch auf kulturwissenschaftliche Einheitsvorstellungen. So schreibt er zum Problem des naturwissenschaftlichen Einheitskonzeptes:

„Generalisieren setzt, als Methode zur Gewinnung kausaler Erkenntnis, einen letzten einheitlichen Gesichtspunkt voraus, der die letzte grundsätzliche Einheit des sozialen Lebens darzustellen unternehmen muß“ (Weber 1988c: 297).

Damit bezieht Weber sich auf einen Aspekt, der im Abschnitt über die Heterologie Rickerts bereits angesprochen wurde: Das Problem der letzten Einheit des naturwissenschaftlichen Begriffssystems⁶³. Einen solchen letzten einheitlichen Gesichtspunkt bezeichnet Weber als „Weltformel“⁶⁴ (Weber 1988c: 306). Stammler identifiziere diesen einheitlichen

⁶³ Vgl. Seite 26.

⁶⁴ Weber schreibt an dieser Stelle, Stammler erwecke den Eindruck eines in seine „neu entdeckte »Weltformel« verbissenen Dogmatikers, für den es a priori feststeht, daß sein »Dogma« und die »Wissenschaft« sich unmöglich widersprechen könne, und der deshalb aus dieser seiner Glaubensgewißheit heraus es mit der Sicherheit eines Nachtwandlers vermeidet, sich an bedenklichen Stellen seiner Argumentation durch Unzweideutigkeit »festzulegen«, sondern die Konfusion, die seine undeutliche und zweideutige Ausdrucksweise mit sich führt, getrost Gott anheimstellt, überzeugt, daß sie sich schon irgendwie der einmal erkannten »Formel« anpassen und ihr entsprechend ordnen lassen müsse“ (Weber 1988c: 306f.). Vgl. auch Webers Auseinandersetzung mit Ostwald in seinem Aufsatz über „Energetische Kulturtheorien“ in der Weber von „dem »Weltformel«-Bedürfnis mancher [...] naturalistischen Denker“ spricht (Weber 1988c: 411). In diesem Zusammenhang nennt Weber auch „die längst veraltete »Comtesche Hierarchie der Wissenschaften«“ (Weber 1988c: 411).

Gesichtspunkt „mit grundlegender »Gesetzmäßigkeit«“ aller Erscheinungen, und behauptete weiter, dieser letzte einheitliche Gesichtspunkt könne „allen Wissenschaften zugeschrieben werden“ (Weber 1988c: 303)⁶⁵. Damit läßt Stammler „»Einheitlichkeit«, »Gesetzmäßigkeit«, »Zusammenhang«, »Gesichtspunkt« mit größter Unbefangenheit durcheinanderwirbeln“ (Weber 1988c: 303). Mit „der »Beziehung« auf einen einheitlichen »Gesichtspunkt«“ verkenne Stammler aber auch „die Arbeitsteilung der meisten Spezialwissenschaften untereinander. Aber von einem »unbedingten« Gesichtspunkt kann eben deshalb für die Gesamtheit der empirischen Disziplinen doch wohl keine Rede sein“ (Weber 1988c: 303). Webers Auffassung nach ist eine Rückführung aller Phänomene auf einen solchen einheitlichen Gesichtspunkt nicht zulässig. Die Wissenschaften seien vielmehr „durch die Vielheit und Differenzierung der »Gesichtspunkte«, unter denen sie die Wirklichkeit betrachten“, gekennzeichnet (Weber 1988c: 303). Die historischen Kulturwissenschaften müßten möglichst viele dieser Gesichtspunkte berücksichtigen, um so „von der »Einseitigkeit« zur »Allseitigkeit«“ unserer Auffassung von Kultur zu kommen (Weber 1988c: 269).

Die hier dargestellten Ausführungen Webers verdeutlichen zum einen, daß auch für ihn das naturwissenschaftliche Bestreben, die Wirklichkeit allgemeinen Gesetze unterzuordnen, im engen Zusammenhang mit dem Problem der Einheit steht. Dies bezieht Weber zunächst auf das Verhältnis der verschiedenen Disziplinen zueinander. Die Naturwissenschaften haben aufgrund ihrer an den Begriff der Gesetzmäßigkeit gekoppelten Einheitsvorstellung die Tendenz zum Monismus. Damit verkennen sie aber, daß die Wirklichkeit auch unter anderen Gesichtspunkten betrachtet werden kann. Somit fordert Weber ganz im Sinne Rickerts eine Vielheit der *wissenschaftlichen* Gesichtspunkte, unter denen die Wirklichkeit in ihrer Heterogenität betrachtet werden muß. Damit wird aber kein willkürlicher Methodenpluralismus vertreten. Diesem werden vielmehr durch die notwendige Beziehung aller wissenschaftlichen Erkenntnis auf den Wahrheitswert Grenzen gesetzt.

⁶⁵ Weber fordert hier, daß „der Begriff der »Gesetzmäßigkeit« selbst zum Problem gemacht“ werden müsse, um die Vorstellung, alle Wissenschaften hätten sich in den Dienst des Auffindens von Gesetzen zu stellen, zu überwinden (Weber 1988c: 298), was wiederum eine klare Bezugnahme auf Rickertsche Argumente darstellt.

3.7 Einheit der Persönlichkeit

Rickert lehnt auch in Bezug auf den Begriff der Persönlichkeit die Vorstellung ab, daß diesem eine substantielle, wesenhafte Einheit zugrunde gelegt werden könne. Vielmehr gelte auch für den *Begriff* der Persönlichkeit, daß dieser nur als Begriff einer teleologischen, also wertbezogenen Einheit gedacht werden dürfe:

„Die Einheit einer Persönlichkeit beruht ebenfalls auf nichts Anderem als darauf, dass wir sie auf einen Werth beziehen, und dass in Folge dessen die mit Rücksicht auf diesen Werth unersetzlichen Bestandtheile ein Ganzes bilden, das nicht getheilt werden soll. Kurz, die Einheit der Persönlichkeit ist keine andere, als die des auf einen Werth bezogenen Individuums überhaupt“ (Rickert 1902: 352).

Bei dem Versuch, diese Überlegungen auf Weber zu übertragen, steht man zunächst vor dem Problem, daß Weber den Begriff der Persönlichkeit „nirgends zusammenhängend ausgearbeitet“ hat (Schluchter 1988a: 170). Eine Annäherung an den Begriff der Persönlichkeit ist allerdings dadurch zu erreichen, daß man sich die Kritik Webers am Persönlichkeitsbegriff anderer Autoren verdeutlicht, sich also zunächst fragt, was der Persönlichkeitsbegriff Webers *nicht* enthält.

Roschers Begriff der Persönlichkeit ist für Weber von dessen religiösen Überzeugungen geprägt. Er gehe von einer „Schöpfung der Persönlichkeiten durch Gott“ aus, was bei Roscher dazu führe, eine „metaphysische Einheit der »Persönlichkeit«“ anzunehmen, „deren Emanation ihr Handeln ist“; eine Vorstellung, der wir – so Weber – „bei Knies wieder begegnen werden“ (Weber 1988c: 21). Tatsächlich kritisiert Weber auch in seiner Auseinandersetzung mit Knies dessen Persönlichkeitsbegriff. Weber schreibt hierzu:

„Das Wesen der »Persönlichkeit« ist für Knies zunächst: eine »Einheit« zu sein. Diese »Einheit« aber verwandelt sich in den Händen von Knies alsbald in den Gedanken einer naturalistischen-organisch gedachten »Einheitlichkeit«, und diese wiederum wird als (»objektive«) innere »Widerspruchslosigkeit«, also im letzten Grunde rational, gedeutet“ (Weber 1988c: 138)⁶⁶.

Diese Einheitsvorstellungen von Knies bezeichnet Weber als *anthropologischen Emanatismus*⁶⁷ (Weber 1988c: 104) und konkretisiert

⁶⁶ Ähnliche Kritik äußert Weber auch an Gierke: „Er hält das Wesen seiner Gesamtpersönlichkeit für ein »Geheimnis«, welches nach seiner Ansicht offenbar wissenschaftlich nicht etwa nur vorläufig, sondern definitiv und notwendig »unentschleiert« bleiben muß, d.h. also lediglich einer metaphysischen Deutung (durch »Phantasie« und »Glaube«, wie G. sagt) zugänglich ist“ (Weber 1988c: 35).

⁶⁷ Wie Peter-Ulrich Merz bemerkt hat, sieht Weber im Hegelschen Emanatismus neben den „von Rickert her bekannten Varianten der Wirklichkeitserfassung durch »Auslese«“ die „dritte Möglichkeit zur Überwindung des »hiatus irrationalis« zwischen Begriff und Wirklichkeit“ (Merz 1992: 243). Eine gute Darstellung der Kritik Webers am Emanatismus Hegels findet sich bei Emerich Francis: „Sein Kampf gegen den Emanatismus richtete sich nicht nur gegen die Auffassung der Kultur als Emanation der Ganzheit des Volkes, gegen den Substanzcharakter der Volksseele, gegen die Hypostasierung von Ideen als realen

seine Kritik mit Argumenten, die bereits Rickert ausgearbeitet hat. So schreibt er, Knies' Persönlichkeitstheorie gründe auf der Vorstellung einer „Substanz der Persönlichkeit“ (Weber 1988c: 138), er vertrete außerdem eine „organische Theorie vom Wesen des Individuums“ (Weber 1988c: 141).

Weber lehnt also ebenfalls einen Persönlichkeitsbegriff ab, dessen Einheit die Substanz oder das Wesen der Persönlichkeit bezeichnet. Aber er beläßt es nicht bei dieser Kritik sondern knüpft auch positiv an das Einheitskonzept Rickerts an. So schreibt er, daß „das »historische Individuum« auch in der speziellen Bedeutung der »Persönlichkeit« im logischen Sinn nur eine durch Wertbeziehung künstlich hergestellte »Einheit« sein kann“ (Weber 1988c: 124). Die

„volle Verdeutlichung der historisch relevanten Bestandteile der »inneren Entwicklung« einer »historischen Persönlichkeit« (etwa Goethes oder Bismarcks) oder auch nur ihres konkreten Handelns in einem konkreten historisch relevanten Zusammenhang pflegt in der Tat nur durch Konfrontation möglicher »Wertungen« ihres Verhaltens gewonnen zu werden“ (Weber 1988c: 125).

Einheit liegt also der Persönlichkeit nicht als Substanz oder wesenhafte Eigenschaft zugrunde, sondern sie wird künstlich – und das heißt: im Prozeß der Begriffsbildung und durch die Beziehung auf einen Wert – hergestellt. Bereits hier finden sich somit wesentliche Merkmale des Rickertschen Einheitskonzeptes in ihrer Anwendung auf den Persönlichkeitsbegriff.

Peter-Ulrich Merz hat zurecht darauf hingewiesen, daß das Rickertsche Persönlichkeitskonzept noch keine anthropologischen Annahmen beinhaltet:

„Obschon das Material der Geschichte nur denkbar ist in Bezug auf den stellungnehmenden Menschen, würde es zu weit führen, in dieser – methodologisch ausgewiesenen – Voraussetzung eine versteckte anthropologische Fundierung zu vermuten. Zwar lassen sich aus der Definition der gemeinsam zu befriedigenden Bedürfnisse durchaus Spuren eines Menschenbildes herauslesen, doch die zur Begriffsbildung notwendige Voraussetzung besteht lediglich in einer Möglichkeit menschlicher Tätigkeit. Mit keinem Wort wird davon gesprochen, das Stellungnehmen bezeichne das Wesen des Menschen als solches“ (Merz 1992: 214).

Der Persönlichkeitsbegriff Webers dient aber auch der Abgrenzung eines wertbeziehenden von einem psychologischen Verfahren. Das wertbeziehende Verfahren nehme

„nicht eine »psychologische« Analyse der »Persönlichkeit« mit Hilfe irgendwelcher eigenartiger Erkenntnismittel vor, sondern vielmehr eine Analyse der »objektiv« gegebenen Situation mit Hilfe unseres nomologischen Wissens. Die

Kräften, gegen die Deduzierbarkeit der Wirklichkeit aus Begriffen und gegen die Konstruktion der empirischen Wirklichkeit als Ausfluß von Ideen, aus denen die Einzelvorgänge begrifflich als notwendig ableitbar seien und deren oberste sich in dem komplexen Gesamtvorgänge anschaulich erkennbar manifestieren müssen. Letzten Endes stellen Webers Einwände gegen die organischen und idealistischen Gesellschaftstheorien auch die reale Existenz und vor allem die in sich selbst gleichbleibende Konstanz der sozialen Ganzheit eines Volkes oder einer Gesellschaft in Frage“ (Francis 1966: 112).

»Deutung« verblaßt also hier zu dem allgemeinen Wissen davon, daß wir »zweckvoll« handeln können“ (Weber 1988c: 129).

Ein weiterer Aspekt des Weberschen Persönlichkeitskonzeptes betrifft das Problem der Freiheit und der Irrationalität des Handelns. Seine Überlegungen zeigen, daß beispielsweise bei Knies „»Freiheit« [...] als Ausfluß des Handelns aus der notwendig schlechthin individuellen Substanz der Persönlichkeit gedacht ist“ (Weber 1988c: 138). Damit werde aber auch „die Irrationalität des Handelns infolge dieses der Persönlichkeit zugeschriebenen Substanzcharakters alsbald wieder ins Rationale umgebogen“ (Weber 1988c: 138). Wie dies bereits bei Rickert verdeutlicht wurde, teilt Weber also die Ansicht, daß auch die irrationalen Seiten des Menschen nicht der Auffassung einer wesenhaften Rationalität des Menschen untergeordnet werden dürfen, sondern auch in ihrer Irrationalität von den Kulturwissenschaften zu berücksichtigen sind. In dieser Hinsicht kommt also auch Weber zu einer durchaus positiven Würdigung des Irrationalen.

Webers Auffassung hat sich in dieser Hinsicht über die Jahre hinweg nicht verändert. So finden sich kritische Auseinandersetzungen mit dem Persönlichkeitsbegriff sowohl im *Wertfreiheitsaufsatz*, wie später ausführlicher dargestellt wird, als auch in seiner Rede über „Wissenschaft als Beruf“. Hier kritisiert Weber den „Kult“ der Persönlichkeit, der den Persönlichkeitsbegriff als „Götzen“ verehere (Weber 1988c: 591). Demgegenüber behauptet Weber: „»Persönlichkeit« auf wissenschaftlichem Gebiet hat nur der, der rein der Sache dient“ (Weber 1988c: 533), der somit sein Leben in den Dienst der Verwirklichung wissenschaftlicher Werte stellt.

In der Ablehnung einer ursprünglichen Einheit der Persönlichkeit liegen Weber und Rickert aber auch auf einer gemeinsamen Linie mit Georg Simmel⁶⁸. Auch für Simmel ist „der einzelne Mensch [...] nicht die absolute Einheit“ sondern eine „Vielheit“ (Simmel 1989: 127). Diese Vielheit, „die schon der individuelle Mensch in und an sich aufweist, als solche zu durchschauen, ist wie ich glaube eine der wichtigsten Vorbedingungen für eine rationale Grundlegung der Gesellschaftswissenschaft“ (Simmel 1989: 127). Simmel argumentiert in Analogie zu Webers Kritik an Roscher und deckt die metaphysischen Wurzeln dieses Persönlichkeitsbegriffes auf:

„Solange der Mensch, ebenso wie alle organischen Arten, als ein Schöpfungsgedanke Gottes galt, als ein Wesen, das mit all seinen Eigenschaften fertig ausgestattet in die Welt trat, da lag es nahe und war fast erfordert, den einzelnen Menschen als eine geschlossene Einheit anzusehen, als unteilbare

⁶⁸ Auch Karl Jaspers äußert in seiner *Allgemeinen Psychopathologie* Skepsis gegenüber der Verwendung des Begriffes der Persönlichkeit: „Die Persönlichkeit kann man wohl mit diesem Worte nennen, aber sie ist etwas Unendliches, als Ganzes unerkennbar, nur die Richtung unseres erkennenden Suchens angehend“ (Jaspers 1913: 24).

Persönlichkeit, deren »einfache« Seele in der einheitlichen Zusammengehörigkeit ihrer körperlichen Organe Ausdruck und Analogie fand“ (Simmel 1989: 127).

Man müsse, wolle man dieses metaphysische Denken überwinden, „auf die einheitliche Substanz der Seele [...] verzichten“ (Simmel 1989:). Betrachte man einen konkreten Menschen, so sei

„keine wirkliche Einheit zu entdecken; zwischen den Gedanken des Kindes und denen des Mannes, zwischen unseren theoretischen Überzeugungen und unserm praktischen Handeln, zwischen den Leistungen unserer besten und denen unserer schwächsten Stunden bestehen so viele Gegensätze, daß es absolut unmöglich ist einen Punkt zu entdecken, von dem aus dies alles als harmonische Entwicklung einer ursprünglichen Seeleneinheit erschiene“ (Simmel 1989: 128).

Die Einheit der Persönlichkeit ist auch für Simmel demgegenüber „nur menschliche Synthese“ (Simmel 1989: 128)⁶⁹.

Die »Lücke«, die durch die Ablehnung eines substantiellen Einheitskonzeptes hinterlassen wurde, wird sowohl bei Weber als auch bei Rickert durch einen teleologischen Einheitsbegriff geschlossen. Die bewußte Entscheidung für einen Wert und der konsequente Versuch, diesen Wert zu verwirklichen bestimmten die Einheit des Menschen in der Kultur.

Die Forderung nach einer einheitlichen Wertbeziehung ergibt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, daß die Beziehung auf einen Wert regelmäßig den Verstoß gegen die Forderungen anderer Werte beinhaltet. Die letzten Werte liegen untereinander in einem unauflösbaren Konflikt, einem „unüberbrückbar tödlichen Kampf, so wie zwischen »Gott« und »Teufel«“ (Weber 1988c: 469). Dieser Kampf verbiete es, von „Relativierungen und Kompromissen“ auszugehen (Weber 1988c: 547). Vielmehr gebe es Wertbeziehungen, die mit anderen Wertbeziehungen unvereinbar seien. Diese unvereinbaren Wertbeziehungen zu erkennen und ihnen entsprechend sein Leben zu gestalten, die „Fähigkeit zur Konstanz eines inneren Verhältnisses zu letzten Werten“ (Schluchter 1988a: 296) bestimmt angesichts des „Kampfes der Götter“ die Einheit der Persönlichkeit (Weber 1988c: 546).

In Anlehnung an Wolfgang Schluchter läßt sich diese Form der Einheit der Persönlichkeit im Werk Webers als *Einheit der Lebensführung* bezeichnen. Bereits Schluchter hat festgestellt, daß der Begriff der Lebensführung „auf den Begriff der Persönlichkeit bezogen“ ist (Schluchter 1988a: 17). Im Begriff der Lebensführung fordere Weber „die axiologische Kehre, das Heraustreten aus der Ungeschiedenheit des ‚natürlichen‘ Lebens und Erlebens, das dauernde Sich-Selbst-Transzendieren“ (Schluchter 1988a: 82).

⁶⁹ Diese Verbindungen zwischen Weber und Simmel hat bereits Wolfgang Schluchter gesehen: „Wer dem Gebot zur Persönlichkeit heute folgt, nimmt allerdings nicht mehr, wie bei Kant, teil an einem Reich vernünftiger Zwecke. Er folgt, um mit Georg Simmel zu sprechen, ausschließlich einem *individuellen Gesetz*“ (Schluchter 1988a: 82f.).

Der Begriff der Lebensführung findet sich bereits an einigen Stellen der frühen methodologischen Aufsätze Webers, wird hier jedoch nicht systematisch entwickelt. Besondere Bedeutung kommt ihm dann vor allem in den religionssoziologischen Studien zu, obwohl er auch hier nicht eindeutig bestimmt wird. Die in meinen Augen klarste Beschreibung dessen, was Weber unter dem Begriff Lebensführung versteht, findet sich in *Wirtschaft und Gesellschaft*:

„Für uns kommt die Erlösungssehnsucht, wie immer sie geartet sei, wesentlich in Betracht, sofern sie für das praktische Verhalten im Leben Konsequenzen hat. Eine solche positive und diesseitige Wendung gewinnt sie am stärksten durch Schaffung einer, durch einen zentralen Sinn oder ein positives Ziel zusammengehaltenen, spezifisch religiös determinierten »Lebensführung«, dadurch also, daß, aus religiösen Motiven, eine Systematisierung des praktischen Handelns in Gestalt seiner Orientierung an einheitlichen Werten entsteht“ (Weber 1972: 302f.)⁷⁰.

Auch Gerhard Wagner hat die Bedeutung des Begriffes der Lebensführung hervorgehoben. Mithilfe dieses Begriffes werde „der fest geschlossene Zirkel, Soziales auf Soziales zu reduzieren, durchbrochen, indem in der Vorstellung eines bewußt geführten Lebens der Persönlichkeit ein Standpunkt markiert wird, der »außerhalb der als Soziologie definierten Sinnebene« liegt“ (Wagner 1995: 18).

Den Zusammenhang zwischen dem Begriff der Persönlichkeit und dem Begriff der Lebensführung begreift Schluchter folgendermaßen:

„Wer dem Gebot zur Vernünftigkeit folgt, wer aus der Ungeschiedenheit des Erlebens heraustritt und sich bewußt entscheidet, wer sich dabei dem Wissen seiner Zeit aussetzt und die Paradoxien aushält, in die die Entschiedenheit führt, bringt sich in die Konstanz eines inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten Werten und Lebensdeutungen. Er wird zur Persönlichkeit. Dies bedeutet Selbstbefreiung, Emanzipation, begleitet vom Bewußtsein der Freiheit“ (Schluchter 1988a: 310).

Damit wird dem Sachverhalt Rechnung getragen, daß auch der Persönlichkeitsbegriff Webers ein prozeduraler Begriff ist. Tatsächlich bezieht sich der Begriff der Lebensführung auf das *Werden* der Persönlichkeit durch die Beziehung auf Kulturwerte und meint nicht ein *Sein* der Persönlichkeit, daß als Substanz oder Wesen begriffen werden kann. Somit ist der Mensch nur „als mögliche Persönlichkeit“ aufzufassen (Henrich 1952: 109). Im „Antikritischen Schlußwort zum »Geist des Kapitalismus«“ bezieht Weber selbst den Begriff der Persönlichkeit auf den Begriff der Lebensführung und spricht von einer „in der Gesamtheit ihrer ethischen Lebensführung sich manifestierenden Persönlichkeit“ (Weber 1910: 584). Es ist also von einer Vorrangigkeit der Lebensführung vor der Persönlichkeit auszugehen. Nur *durch* Lebensführung, und das heißt durch die Konstanz unserer an Werten und deren Verwirklichung orientierten Handlungen, *werden* wir zur Persönlichkeit. Ähnlich äußert sich

⁷⁰ Was hier im Kontext religiösen Handelns beschrieben wird, läßt sich auch auf andere Wertgebiete übertragen.

auch Hubert Treiber: „Wem es also gelingt, sich kontinuierlich an »letzten Werten« und Lebens-»Bedeutungen« auszurichten, bringt seine »konstanten Motive« zur Geltung, demonstriert anhand seiner selbst gewählten Lebensführung »Charakter« und »Persönlichkeit«“ (Treiber 1998:). Diese Interpretation befindet sich nicht nur in Übereinstimmung mit der Ablehnung der Vorstellung einer grundlegenden Einheit der Persönlichkeit. Sie stimmt auch mit den ansonsten überwiegend kritischen Äußerungen Webers zum Begriff der Persönlichkeit überein.

So wendet Weber sich ausdrücklich gegen einen romantischen Persönlichkeitsbegriff, der das „eigentliche Heiligtum des Persönlichen“ in dem „dumpfen, ungeschiedenen vegetativen »Untergrund« des persönlichen Lebens“ sucht und „dann womöglich noch die »Willensfreiheit« in jene naturhaften Regionen hineindichtet“ (Weber 1988c: 132). Statt dessen müsse man die Vorstellung überwinden, daß die Persönlichkeit „den Charakter des »naturhaften Geschehens« an sich trägt“, und von einem Persönlichkeitsbegriff ausgehen, der „ihr »Wesen« in der Konstanz ihres inneren Verhältnisses zu bestimmten letzten »Werten« und Lebens-»Bedeutungen« findet, die sich in ihrem Tun zu Zwecken ausmünzen und so in teleologisch-rationales Handeln umsetzen“ (Weber 1988c: 132). „Für die »Deutung« des Historikers ist die »Persönlichkeit« weder „ein »Rätsel«“ (Weber 1988c: 133), noch dürfe die Geschichte von einer „Sonderstellung der »Persönlichkeiten«“ ausgehen (Weber 1988c: 240). Die Frage „nach der »Bedeutung« des Individuellen und der Persönlichkeiten für die Geschichte“ sei „schief gestellt“, da „die »Persönlichkeit« keineswegs in ihrer Totalität, sondern nur in ihren kausal relevanten Äußerungen in den historischen Zusammenhang, wie ihn die Geschichte konstruiert, »eingeht«“ (Weber 1988c: 239). Für die Geschichte dürfe die Persönlichkeit *als Begriff* nichts anderes bedeuten als ein Begriff der „Schlacht bei Marathon“ oder ein Begriff der „Perserkriege“ (Weber 1988c: 239). Wie bei allen historischen Begriffen, so pflegen auch die „historisch relevanten Bestandteile der »inneren Entwicklung« einer »historischen Persönlichkeit« (etwa Goethes oder Bismarcks)“ nur durch „Konfrontation möglicher »Wertungen« ihres Verhaltens gewonnen zu werden“ (Weber 1988c: 124f.).

Einen Beitrag zur Klärung des Persönlichkeitsbegriffes bei Weber hat auch Werner Gephart geleistet. Gephart beklagt, es werde „völlig übersehen, welche historische Leistung Webers gerade darin liegt, eben *nicht* die Person oder Persönlichkeit als Ganze zu thematisieren und zum Gegenstand verstehender Deutung und kausaler Erklärung zu machen, sondern den Handlungsaspekt in den Vordergrund zu stellen“ (Gephart 1993: 50). Es ist in den Augen Gepharts „gerade der Vorteil der Weberschen Perspektive, daß er die begrifflichen Mittel zur Auflösung substanzhafter »Persönlichkeit« in den Kategorien des Handelns anbietet“

(Gephart 1993: 51). Erst durch die Auflösung des Begriffes der Persönlichkeit in Handlungen werde es auch möglich zu betrachten,

„inwieweit unterschiedliche Kulturen den Begriff der »Persönlichkeit« treiben, ob bis zum ankultivierten »Gentleman-Ideal« ästhetischer Vollkommenheit wie in China oder bis zum letzten Zentrum individueller Sinnfindung, das auf die Gesamtheit des Lebens als unendliche Verkettung einzelner, der methodisch-systematischen Selbstkontrolle unterliegender, *Handlungen* verweist“ (Gephart 1993: 51).

3.8 Einheit des Volkes und die Einheit der Menschheit

Weber weitet die Kritik, die er am Persönlichkeitsbegriff Roschers und Knies' geübt hat, auch auf den Begriff der Einheit des Volkes aus. So denke Knies die Einheit des Volkes in Analogie zu seiner Vorstellung einer substantiellen Einheit der Persönlichkeit:

„Denn wie in den Individuen das, was ihre »Persönlichkeit«, ihren »Charakter« ausmacht, den Charakter einer »Substanz« hat — dies ist ja doch der Sinn der Kniesschen Persönlichkeitstheorie —, so ist eben hier dieser Substanzcharakter ganz im Geist der Romantik auch auf die »Volksseele« übertragen, — eine metaphysische Ablassung von Roschers frommem Glauben daran, daß die »Seelen« der Einzelnen wie der Völker direkt aus Gottes Hand stammen“ (Weber 1988c: 143).

Der Begriff des Volkes werde auch von Roscher

„nicht als ein provisorisches Behältnis, ein Hilfsbegriff zur vorläufigen Bezeichnung einer noch nicht logisch bearbeiteten Vielheit anschaulicher Einzelercheinungen, sondern als ein einheitliches reales Wesen metaphysischen Charakters behandelt und nicht als *R e s u l t a n t e* unzähliger Kultureinwirkungen, sondern umgekehrt als der *R e a l g r u n d* aller einzelnen Kulturäußerungen des Volks angesehen, welche aus ihm *e m a n i e r e n*“ (Weber 1988c: 9f.).

Diese Auffassung hat für Weber ihren Grund vor allem darin, daß Roscher den Begriff des Volkes als einen naturwissenschaftlichen Gattungsbegriff versteht:

„Roscher ist daher der Meinung, mit der anschaulichen Mannigfaltigkeit der »Völker« ohne weitere Aufhellung des Begriffes »Volk« so umgehen zu können wie die Biologen mit der anschaulichen Mannigfaltigkeit etwa der »Elefanten« eines bestimmten Typus. Die »Völker« sind zwar — meint er — in der Wirklichkeit untereinander ebenso verschieden wie die menschlichen Individuen, — aber wie diese Verschiedenheit die Anatomen und Physiologen nicht hindert, von den individuellen Differenzen bei ihrer Beobachtung zu abstrahieren, so verbietet die individuelle Eigenart der Nationen dem Geschichtstheoretiker nicht, sie als Exemplare ihrer Gattung zu behandeln und in ihrer Entwicklung untereinander zu vergleichen, um *P a r a l l e l i s m e n* derselben zu finden, die — so meint Roscher — durch stetige Vervollkommnung der Beobachtung schließlich zum logischen Range von »Naturgesetzen« erhoben werden können, welche für die Gattung »Volk« gelten“ (Weber 1988c: 11f.).

Auch in dieser Hinsicht befindet sich Weber mit der Ablehnung einer *Einheit der Gattung* auf einer gemeinsamen Linie mit Rickert. Auch Rickert lehnt es ab, den Begriff des Volkes als Gattungsbegriff zu verstehen, oder die Einheit des Volkes aus einer letztlich nur metaphysisch bestimmbareren »Volksseele« abzuleiten, wie Roscher und Knies dies tun:

„Die allgemeine deutsche Volksseele ist also, wenn sie für den Historiker überhaupt etwas bedeutet, kein allgemeiner Gattungsbegriff sondern ein sich im Laufe der Geschichte unaufhörlich verändernder individueller Entwicklungsprozess, und sie gewinnt ihre charakteristischen Züge erst allmählig Schritt für Schritt durch die individuellen historischen Ereignisse. Glaubt man, umgekehrt das Individuelle als aus ihr stammend zu begreifen, so liegt nur eine wunderliche Verwechslung vor, die das Spätere zum Früheren macht“ (Rickert 1902: 484).

Wie auch die Einheit der Persönlichkeit nicht als grundlegende Kategorie verstanden werden kann, sondern erst durch Lebensführung und die damit

verbundene Orientierung an letzten Werten *entsteht*, so ist auch die Einheit des Volkes für Rickert ein *Prozeß*, in dessen Verlauf erst durch gemeinsame Handlungsorientierungen innerhalb einer konkreten sozialen Gemeinschaft eine teleologische Einheit entsteht. Somit wird für Rickert auch der Begriff des Volkes zu einem *Wertbegriff*. Deshalb sei es „vom werthfreien naturwissenschaftlichen Standpunkt [...] garnicht selbstverständlich, was ein Kulturvolk ist“ (Rickert 1902: 605). Aber nicht nur der Begriff des Volkes ist für Rickert ein Wertbegriff, sondern auch der Begriff der *Entwicklung* eines Volkes, auf den im anschließenden Abschnitt näher einzugehen sein wird. „Ohne Hülfe eines Kulturwerthes“ ließe sich nicht sagen, „wo seine Entwicklung beginnt, und wo sie endet“ (Rickert 1902: 604).

Auch hier finden sich wiederum Gemeinsamkeiten zu Georg Simmel, der die „mystische Einheit des Gesellschaftswesens“ kritisiert (Simmel 1989: 134). Auch in Bezug auf den Begriff der Gesellschaft dürfe nicht von einer substantiellen Einheit ausgegangen werden. Vielmehr dürfe die Einheit der Gesellschaft nur als „die Wechselwirkung ihrer Teile“ begriffen werden: „Wir bezeichnen jeden Gegenstand in demselben Maße als einheitlich, in dem seine Teile in gegenseitigen dynamischen Beziehungen stehen“ (Simmel 1989: 129). Die Möglichkeit, die Einheit der Gesellschaft zu auf diese Art zu denken, setze zunächst „die Auflösung der Gesellschaftsseele in die Summe der Wechselwirkungen ihrer Teilhaber“ voraus (Simmel 1989: 130). Nachdem man auf diese Weise den Begriff einer grundlegenden Einheit der Gesellschaft quasi »dekonstruiert« hat, müsse man das finden, was „als Einheit *wirkt*“ (Simmel 1989: 131):

„Es ist aber nicht etwa eine innerliche, geschlossene Volksseele da, welche das Recht, die Sitte, die Religion, die Sprache aus sich hervorgehen ließe, sondern äußerlich in Berührung stehende sociale Einheiten bilden durch Zweckmäßigkeit, Not und Gewalt bewogen diese Inhalte und Formen unter sich aus, und dieses bewirkt oder vielmehr bedeutet erst ihre Vereinheitlichung. Und so darf man auch für die Erkenntnis nicht etwa mit einem Gesellschaftsbegriff beginnen, aus dessen Bestimmtheit sich nun die Beziehungen und gegenseitigen Wirkungen der Bestandteile ergäben, sondern diese müssen festgestellt werden, und Gesellschaft ist nur der Name für die Summe dieser Wechselwirkungen“ (Simmel 1989: 131).

Weber lehnt nicht nur den Begriff des Volkes, sondern auch den Begriff der Gesellschaft ab, worauf Schluchter hingewiesen hat. Schluchter argumentiert, daß bei Weber an die „Stelle des Gesellschafts- der Ordnungsbegriff“ rücke (Schluchter 1998: 17). Emerich Francis behauptet gar, daß Weber gegenüber dem Gesellschaftsbegriff „ausgesprochen allergisch gewesen ist“ (Francis 1966: 100). In Webers Soziologie sei „kein Platz für Gesellschaft, sei es als Substanz, sei es als Substrat sozialer Erscheinungen“ (Francis 1966: 111). Webers Ablehnung des Gesellschaftsbegriffs richte sich vor allem gegen die Vorstellung, „als sei die Gesellschaft eine substantielle Wesenheit, deren akzidentelle Veränderungen uns als soziale Phänomene entgegenträten; oder als seien soziale Phänomene etwas, was in oder an der Gesellschaft als deren Substrat

vor sich gehen würde“ (Francis 1966: 111). Auch Tenbruck wendet sich in Anlehnung an Weber dagegen, „Gesellschaften als Einheiten“ zu begreifen (Tenbruck 1989: 423). Dies sei eine naturwissenschaftliche Vorstellung, die zu einer „Umdeutung der vielen Gesellschaften zu einem generellen Objekt“ führe (Tenbruck 1989: 423). Setze „man einmal als letzte Einheiten die »Gesellschaften« an, so werden sie alle zu Exemplaren eines Genus“ (Tenbruck 1989: 423). Es besteht also in der Sekundärliteratur weitgehende Einigkeit darüber, daß Weber den Begriff von der Einheit der Gesellschaft als substantielle Kategorie ablehnt.

Auf seinen Überlegungen zur Einheit des Volkes aufbauend, geht Weber über zum Problem der Einheit der Menschheit. So schreibt er über Knies: „Über den »Organismen« der einzelnen Völker steht endlich der höchste organische Zusammenhang: derjenige der Menschheit“ (Weber 1988c: 143). Diese Einstellung fände sich auch bei Roscher, der gar von einer „Gesamtmenschheitsentwicklung“ ausgehe (Weber 1988c: 39)⁷¹.

Auch in dieser Kritik finden sich Gemeinsamkeiten zwischen Weber und Rickert. „Das letzte historische Ganze“ kann zwar auch für Rickert nur „die Kulturmenschheit [...] oder die Menschheit überhaupt“ darstellen (Rickert 1902: 395). Das bedeutet für Rickert allerdings nicht, daß der Begriff der Kulturmenschheit als allgemeiner Gattungsbegriff oder als grundlegende Einheit begriffen werden kann. Dies verdeutlicht Rickert, indem er den Begriff des *allgemeinen historischen Zusammenhanges* einführt:

„Die Einordnung eines historischen Objektes als eines Gliedes in einen »allgemeinen« historischen Zusammenhang ist lediglich die Einordnung eines Individuums in ein anderes, umfassenderes Individuum, und dass dies ein Prozess ist, der noch garnichts mit der Unterordnung unter einen allgemeinen Begriff zu thun hat, kann nur von jemandem bezweifelt werden, der nicht gelernt hat, den allgemeinen Inhalt eines Begriffes von seinem allgemeinen Umfang zu unterscheiden“ (Rickert 1899: 395).

Karl-Heinz Nusser unterscheidet einen intensionalen und einen extensionalen Gebrauch des Begriffes des historischen Zusammenhanges. Von einem intensionalen Gebrauch dieses Begriffes lasse sich dann sprechen, wenn ein historischer Zusammenhang „auf den innerhalb seiner erforschten Gegenstand“ betrachtet werde (Nusser 1986: 64). Ein solcher in einen historischen Zusammenhang eingeordneter Gegenstand müsse „ebenfalls »Individuum« genannt“ werden (Nusser 1986: 64). Der extensionale Gebrauch des historischen Zusammenhanges hängt laut Nusser „mit der Naturbasis der historischen Subjekte zusammen. Es gibt

⁷¹ Wie weit Roscher mit der Analogie des Organismus in der Tat geht, wird vor allem aus folgendem Zitat deutlich: „Ist die Volkswirtschaft ein Organismus, so werden auch ihre Störungen manche Aehnlichkeit mit Krankheiten besitzen. Wir können deshalb für die Praxis gar Manches von den bewährten Methoden der Medicin zu lernen hoffen. [...] Mit solchen Analogien zu weit zu gehen, verbietet sich von selbst. Ein Hauptunterschied liegt wohl darin, daß bei Volkskrankheiten die Aerzte und Pfleger fast immer zum kranken Organismus selbst gehören“ (Roscher 1897: 40).

Abstufungen des begrifflichen Umfangs der Träger von historischer Wirklichkeit: Person, Familie, Nation, Menschheit. Das letzte historische Ganze ist extensional gesehen die Menschheit“ (Nusser 1986: 64). Für den historischen Zusammenhang wichtig sei aber für Rickert nicht so sehr „die extensionale Abstraktion, sondern das intensionale Bedeutungsgefüge, das mit dem Begriff des Individuums verbunden ist“ (Nusser 1986: 65). Peter-Ulrich Merz hat darauf hingewiesen, daß „die historischen Zusammenhänge [...] in ihrer Einzigartigkeit keinerlei Ähnlichkeiten mit höherstufigen Begriffen der Naturwissenschaften“ aufweisen (Merz 1992: 193). „Ebensowenig gehen auch die erfaßten Objekte [...] niemals ihrer besonderen Gestalt verloren. Ihr Stellenwert ist vielmehr der eines »Gliedes« - nicht eines Exemplars – in einem größeren, aber für sich ebenfalls individuellen Zusammenhang“ (Merz 1992: 193). Somit kann Rickert auch von der Menschheit als dem letzten historischen Ganzen sprechen und die einzelnen Völker als Bestandteile dieses größeren Ganzen bezeichnen, ohne jedoch die naturwissenschaftliche Vorstellung übernehmen zu müssen, daß damit der Menschheitsbegriff zum Gattungsbegriff für die verschiedenen Völker wird.

Auf Webers Kritik an der Vorstellung einer einheitlichen Menschheit oder Menschheitsentwicklung hat bereits Wolfgang Schlachter hingewiesen:

„Für Weber verschieben sich also im Vergleich zu Marx die Bedeutungen der Begriffe Menschheit und Menschheitsentwicklung. Man könnte auch sagen: Wir müssen eine Menschheit und Menschheitsentwicklung unterstellen, zu der wir gehören. Aber das unterstellte »Ganze« ist nicht der Wert, der sich in dieser Weise selbst als Zweckursache realisiert, und der unterstellte »Teil« ist keine durch das Ganze determinierte, notwendige Vorstufe, die das Ganze zu durchschreiten hat. Für Weber kommt jedem Kulturkreis, jeder Kulturentwicklung ein Eigenrecht und eine Eigengesetzlichkeit zu“ (Schlachter 1988a: 100).

Im Gegensatz zu Marx führten die Weberschen Rekonstruktionen „zu keiner systematischen Theorie *der* Rationalität und *des* Rationalismus, zu keiner Theorie *der* Entwicklung und *des* Menschentums mehr“ (Schlachter 1988a: 99). So gehe Weber davon aus, daß die Entwicklung zum Berufs- und Fachmenschen „zwar zur Menschheitsentwicklung“ gehöre, er habe diese Entwicklung aber nicht „zum Wertmaßstab der Menschheitsentwicklung erhoben“ (Schlachter 1988a: 99).

3.9 Einheit der historischen Entwicklung

Auch der Entwicklungsbegriff Webers erschließt sich zunächst aus seiner Kritik an anderen Autoren. Roscher sieht die Aufgabe der Geschichtswissenschaften vor allem darin, die Völker in ihrer Entwicklung untereinander zu vergleichen, um „Parallelismen“ in der Entwicklung aller Völker zu finden. Parallelismen, die schließlich „zum logischen Range von »Naturgesetzen« erhoben werden können, welche für die Gattung »Volk« gelten“ (Weber 1988c: 12). Dies führt Weber auf die organisch-naturalistischen Einheitsvorstellungen, die diesem Entwicklungsbegriff Roschers zugrunde liegen, zurück. Bei Roscher führe dieser Entwicklungsbegriff letztlich dazu, daß er Entwicklung als »den typischen Lebensgang aller Kulturvölker« begreife, der in „typischen Kulturstufen zum Ausdruck“ komme (Weber 1988c: 23). Entwicklung werde somit begriffen als „die Aufeinanderfolge von in sich wesensgleichen Stufen auf allen Kulturgebieten“ (Weber 1988c: 24). Gleiches gelte für Knies: „Wie von Knies die »Einheitlichkeit« der realen Totalität als begriffliche »Widerspruchslosigkeit« gefaßt wurde, so wird hier der reale Zusammenhang der Menschheit und ihrer Entwicklung doch wieder zu einer begrifflichen »Gleichheit« der in sie eingefügten Individuen“ (Weber 1988c: 144). Es handelt sich bei dem Entwicklungsbegriff Roschers und Knies' letzten Endes um eine „geschichtsphilosophische Konstruktion des a priori postulierten »Fortschritts« der Menschheit“ (Weber 1988c: 56)⁷².

Aus dieser Kritik ergeben sich bereits Gemeinsamkeiten zu den bislang genannten Begriffen. Auch der Begriff der Entwicklung kann für Weber nicht im Sinne eines naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriffes gedacht werden. Das heißt zum einen, daß es nicht die Aufgabe der historischen Wissenschaften sein kann, Entwicklungsgesetze der Geschichte zu finden. Zum anderen bedeutet es aber auch, daß die Entwicklung eines Volkes nicht zum Gattungsbegriff für die Entwicklungen anderer Völker erhoben werden kann, oder gar von einer »einheitlichen« Entwicklung der gesamten Menschheit ausgegangen werden darf. Vielmehr sei die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise „die einzig mögliche Art, das Ganze der »sozialen« Entwicklung nach festen Gesetzen als eine Einheit wissenschaftlich zu begreifen“ (Weber 1988c: 294). Aus der Ablehnung der naturwissenschaftlichen Gesichtspunkte resultiert somit auch die Ablehnung

⁷² Weber hat sich an mehreren Stellen kritisch mit dem Begriff des Fortschritts auseinandergesetzt und folgt hier der Kritik Rickerts, wenn er auf die häufig zu findende „Verquickung mit Wertfragen“ hinweist (Weber 1988c: 518). Weber bezweifelt, ob sich „mit eindeutigen »Fortschritts« begriffen bei der Feststellung von gesellschaftlichen Entwicklungen operieren“ ließe (Weber 1988c: 518). Über die Feststellung eines Fortschritts „im Sinne der Bewertung“ (Weber 1988c: 519) einer historischen Entwicklung könne „jedenfalls keine empirische Disziplin entscheiden“ (Weber 1988c: 518f.).

der Vorstellung einer einheitlichen Entwicklung. Weber führt somit die Kritik, die er bereits an den Begriffen der Persönlichkeit und des Volkes geäußert hat, fort. Eine weitere Gemeinsamkeiten zu diesen Begriffen liegt darin, daß Weber auch den Begriff der Entwicklung in seinen frühen methodologischen Schriften nicht systematisch positiv bestimmt hat. Es liegt nahe, nachdem gezeigt wurde, daß es Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber im Hinblick auf die Bestimmung der Begriffe »Persönlichkeit« und »Volk« gab, den Ursprung des Entwicklungsbegriffes Webers ebenfalls im Werk Rickerts zu verorten.

3.9.1 Der Entwicklungsbegriff Rickerts

Rickert kritisiert die letztlich naturwissenschaftliche Vorstellung, „Volksentwicklungen“ ließen sich „eindeutig als Einheiten aufzufassen und gegen einander abzugrenzen“ (Rickert 1902: 605). Er begreift historische Entwicklungen als Sonderfälle der historischen Individuen, was auch bedeutet, daß auf den Entwicklungsbegriff die gleichen Regeln der Begriffsbildung anzuwenden sind, die für die Bildung jedes historischen Individuums gelten. Für Rickert erscheint der Begriff des historischen Individuums auch nach der Einordnung in einen historischen Zusammenhang noch als eine „in sich abgeschlossene Gestaltung“ und trägt somit den Charakter einer wissenschaftlichen »Fiktion« (Rickert 1902: 437). So könne der Eindruck entstehen, daß die Geschichte es mit „fertigen oder ruhenden Objekten“ zu tun habe (Rickert 1902: 436), was eine unhistorische Abstraktion insofern darstelle, als die Dinge in der empirischen Wirklichkeit niemals fertige „sondern immer in Bewegung befindliche Vorgänge“ seien (Rickert 1902: 437). Erst wenn die Geschichte auch den Ablauf der Ereignisse begrifflich erfasse, könne sie als Wissenschaft vom „wirklichen Geschehen“ betrachtet werden (Rickert 1902: 437). Der Ausdruck, in dem diese Aufgabe der Geschichte am besten deutlich werde, sei der Begriff der „Entwicklung“ (Rickert 1902: 437). Das Prinzip, das die Bildung historischer Entwicklungsbegriffe leitet, ist dabei

„genau dasselbe wie das, welches wir für die historische Begriffsbildung bereits gewonnen hatten. Es kam nur darauf an, den Begriff des historischen Individuums vom Simultanen auf das Successive auszudehnen“ (Rickert 1902: 472).

Entwicklung ist in den Augen Rickerts als individuelle und wertbezogene Entwicklungsreihe aufzufassen. Auch in Bezug auf die historische Entwicklung muß sich die unübersehbare Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit in „wesentliche und unwesentliche Bestandteile“ zerlegen lassen (Rickert 1902: 465). Wie für jedes historische Individuum, so gilt auch für eine einmalige historische Entwicklungsreihe, daß man die Unterscheidung in Wesentliches und Unwesentliches nur durch die „Beziehung auf einen Werth“ treffen kann (Rickert 1902: 465). Insofern ließen sich historische Entwicklung als *teleologische Entwicklungen* bezeichnen. Dies bedeutet, das eine bestimmte Entwicklung „durch die

Beziehung auf einen Wert nur einen bestimmten Anfang und ein bestimmtes Ende“ erhält (Merz 1992: 197), nicht jedoch selbst einer Bewertung unterworfen wird.

Der Historiker muß laut Rickert

„auch Prozesse erstens als notwendige Einheit auffassen können, und sie zweitens nicht nur nach Aussen hin abzuschliessen, sondern auch im Innern in eine Anzahl von Stufen zu theilen im Stande sein, d.h. er hat stets eine übersehbare Reihe von verschiedenen Stadien darzustellen, aus denen der historische Ablauf sich als den wesentlichen Gliedern zusammensetzt. Auf diese Weise erst kommt Geschichte als Wissenschaft vom wirklichen G e s c h e h e n zu Stande“ (Rickert 1902: 437).

Wie für den Begriff des historischen Individuums im allgemeinen, so gelte auch für den Begriff der historischen Entwicklung als Spezialfall eines historischen Individuums, daß „ein individueller Werdegang in der Weise zu einer teleologischen Einheit zusammengeschlossen [wird], dass man seine Einzigartigkeit auf einen Werth bezieht, und auf diese Weise verknüpft sich die Einzigartigkeit mit der Einheit eines Werdeganges zu einem geschichtlichen Entwicklungsprozess“ (Rickert 1902: 473).

Rickert gewinnt diesen Entwicklungsbegriff, indem er zunächst sieben verschiedene Entwicklungsbegriffe voneinander unterscheidet. Diese reichen von der Vorstellung einer Entwicklung als bloßes „Geschehen oder Werden im Gegensatz zum ruhenden oder beharrenden Sein“ (Rickert 1902: 438), bis zu der Vorstellung, daß der Wert, der zur Grundlage der historischen Begriffsbildung wird, „seine eigene Verwirklichung hervorbringt“ (Rickert 1902: 473)⁷³. Er selbst vertritt einen Entwicklungsbegriff, der zwischen diesen beiden Möglichkeiten, historische Entwicklungen begrifflich zu erfassen, angesiedelt ist, und der somit „in Abgrenzung von bloßem Werden und Sichverändern einerseits, von Entwicklung als Wertsteigerung andererseits“ konzipiert wurde (Schluchter 1988a: 60).

Karl-Heinz Nusser betont daß Rickerts Entwicklungsbegriff nicht zuletzt als „eine Abgrenzung gegenüber den zeitgenössischen Evolutionstheorien“ zu verstehen sei (Nusser 1986: 68). Rickert lehne vor allem die Evolutionstheorien ab, die „auf dem Fortschritt der Glieder einer Reihe beruhen“ (Nusser 1986: 69). Diese Theorien „müssen die jeweils früheren Stufen geringer bewerten“ (Nusser 1986: 69), womit sie nicht nur auf einer rein theoretischen Wertbeziehung basieren, sondern auch praktische Wertungen vornehmen, was „über die rein wissenschaftliche Aufgabe der Geschichte hinaus“ geht (Rickert 1902: 473). „Sie scheiden deshalb aus den

⁷³ Als Beispiel für diesen letzten Entwicklungsbegriff gilt Rickert die Geschichtsphilosophie Hegels: „So ist z. B. Hegel's »Geist«, der im Verlauf der historischen Entwicklung zu sich selbst kommt, eine causa finalis, welche die Wirklichkeit zur Entwicklung ihres wahren Wesens, der Vernunft, hinzuleiten versteht“ (Rickert 1902: 455).

für die Geschichtstheorie in Frage kommenden Theorien aus; es sein denn das Ganze bzw. das Ziel der Entwicklung würde nicht als Wertsteigerung interpretiert“ (Nusser 1986: 69). In Abgrenzung zur Evolutionstheorie versuche Rickert „einen Entwicklungsbegriff herauszuarbeiten, der mit der Individualität des historischen Objektes und der mit diesem verbundenen Wertbeziehung kompatibel ist“ (Nusser 1986: 69f.). Dies schließe auch die Ablehnung allgemeiner Normen ein. Vielmehr müsse „jedes individuelle Objekt [...] die Norm für seinen eigenen Entwicklungsgang abgeben“ (Nusser 1986: 70). Rickert lehne außerdem die Vorstellung eines „als Wertsteigerung aufzufassenden *Ganzen der Entwicklung*“ ab (Nusser 1986: 70f.), und negiere damit „die Pointe eigentlicher Evolutionstheorien“ (Nusser 1986: 71), die Nusser folgendermaßen beschreibt:

„Eine reale Entwicklung muß sich an einer identisch bleibenden Substanz vollziehen, die über ihre wechselnden Zustände einen Endzustand erreicht, der durch ihr eigentliches »Wesen« umschrieben wird (Nusser 1986: 71).

Nusser betont, daß Rickerts Auffassung der historischen Entwicklung „die Orientierung für Weber abgab“ (Nusser 1986: 71). Anhand der Rickertschen Vorstellungen von historischen Entwicklungen ließe sich „sehr gut die Abgrenzung und die relative Offenheit der Weberschen Konzepte der religiösen Entzauberung und der Rationalisierung des Rechts nachverfolgen“ (Nusser 1986: 71). Betrachte man Webers religionssoziologische Studien, so ließe sich feststellen, daß es „eine Reihe parallel laufender Entwicklungen in der Entwicklung der Menschheit geben“ könne (Nusser 1986: 71). Diese dürften nicht „zu einer in sich homogenen Entwicklungsgeschichte des Menschen oder der Vernunft hypostasiert werden“ (Nusser 1986: 71). Rickerts Abgrenzung von der Evolutionstheorie präfiguriere somit „Webers Verständnis von »Entzauberung« methodologisch“ (Nusser 1986: 73).

3.9.2 Diskussion

Bereits Pietro Rossi hat darauf hingewiesen, daß Weber „die Auffassung der Geschichte als eines einheitlichen Prozesses“ ablehne (Rossi 1987: 10). Vor allem „die organische Gesellschaftstheorie des alten Historismus“, die auch bei Roscher und Knies noch zu finden sei, werde von Weber kritisiert (Rossi 1987: 10). Im Gegensatz zu diesen Positionen sei für Weber beispielsweise die formale Rationalität der modernen Welt „das Produkt einer spezifischen Entwicklung“ innerhalb der westlichen Kultur (Rossi 1987: 16). Diese Entwicklung besäße gegenüber anderen Entwicklungen „keine wesenhafte Überlegenheit und bildet keinen Ankunftspunkt, an dem sich die anderen Formen der Rationalität »auflösen« müssen. Es handelt sich um unterschiedliche und heterogene Formen, um alternative Richtungen, die der Rationalisierungsprozeß eingeschlagen hat“ (Rossi 1987: 16). Die Feststellung eines Überwiegens der formalen Rationalität in der modernen westlichen Welt bedeute nicht, daß Weber „auf ein

entwicklungsgeschichtliches Schema zurückgreift, und es bedeutet noch weniger die Annahme einer Geschichtstheorie im Hegelschen (oder Marxschen) Sinne“ (Rossi 1987: 16)⁷⁴. Somit habe Weber den Anspruch, „eine Weltgeschichte zu entwerfen“, abgelehnt (Rossi 1987: 16). Rossi hat aber noch auf einen weiteren Sachverhalt hingewiesen, bei dem eine Übereinstimmung zwischen Rickert und Weber festzustellen ist. Wie aus der Auseinandersetzung Rickerts mit Hegel in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* hervorgeht, hat Rickert nicht zuletzt dessen Vorstellung abgelehnt, daß die Geschichte von einem tieferen Sinn bestimmt werde. Gleiches gelte – so Rossi – auch für Weber:

„Den »Sinn« der Geschichte können uns weder die Entwicklung des Weltgeistes zur selbstbewußten Freiheit – wie für Hegel – noch die fortschreitende Verwirklichung der verschiedenen Volksgeister – wie für die historische Schule geben. Denn die Geschichte hat an sich keinerlei Sinn, und ihre Prozesse erhalten diesen Sinn Fall für Fall aus dem menschlichen Handeln. Dies schafft eine Vielfalt von Sozialstrukturen, die weder aus allgemeinen Gesetzen abgeleitet noch auf eine notwendige entwicklungsgeschichtliche Ordnung zurückgeführt werden können. Jede dieser Sozialstrukturen besitzt eine Individualität insofern, als sie das Ergebnis einer Konstellation von Bedingungen ist, die ihrerseits individuell sind; und diese Konstellation kann nur teilweise und unter spezifischen Gesichtspunkten bestimmt werden“ (Rossi 1987: 16).

Schluchter stellt den Weberschen Entwicklungsbegriff in den Kontext seiner Kritik an Marx und Hegel. Auch für Marx sei das „Subjekt der historischen Entwicklung [...] die Menschheit“ (Schluchter 1988a: 96), eine Vorstellung, die Weber, wie im vorangegangenen Abschnitt gezeigt wurde, ablehnt. Weber wende sich aber auch „gegen die Stufenmodelle des Emanatismus, seien diese idealistisch wie bei Hegel oder materialistisch wie bei Kant fundiert“ (Schluchter 1988a: 98). Damit lehne Weber allerdings nicht die „Entwicklungstheorie als solche“ ab (Schluchter 1988a: 98). Vielmehr verlören historische Entwicklungsbegriffe, die Weber „als idealtypische Konstruktionen auffaßt, ihre »wesenslogisch«, emanatistische Bedeutung“ (Schluchter 1988a: 53). Damit schließe Weber sich dem Entwicklungsbegriff Rickerts an, für den Entwicklungen „konditional-teleologische Einheiten, die unter einer Wertbeziehung

⁷⁴ Rossi hat ferner verdeutlicht, „daß die Rationalität für Weber kein ontologisches Attribut und keine konstituierende Dimension des menschlichen Handelns oder des Geschichtsprozesses ist. Das menschliche Handeln ist an und für sich weder rational noch irrational; es kann als zweckrational bezeichnet werden, wenn es auf die Betrachtung der für die Verwirklichung eines bestimmten Zweckes notwendigen Mittel (und ihrer Folgen) hin ausgerichtet ist, wertrational, wenn es sich auf das Streben nach einem Wert hin orientiert, dem unbedingte Gültigkeit zugeschrieben wird und bei dem die Erwägung der Mittel und Folgen gleichgültig erscheint. Der Geschichtsprozeß entzieht sich jeder umfassenden Qualifizierung als rational oder irrational, denn einerseits besitzt er in keiner Hinsicht irgendeine Art von Rationalität als die des individuellen Verhaltens, andererseits kann er in der Aufeinanderfolge seiner Ereignisse deshalb nicht als irrational betrachtet werden, weil diese immerhin verständlich sind. Die Rationalität – sowohl die Zweckrationalität als auch die Wertrationalität – ist somit eine Bestimmung, die dem sozialen Handeln der einzelnen oder den von diesen hervorgebrachten Strukturen zugeschrieben werden kann“ (Rossi 1987: 67).

zusammengeschlossen sind“, darstellten (Schluchter 1988a: 97). Webers Entwicklungsbegriff basiere auf drei Merkmalen: „Er ist konditional, teleologisch und wertbeziehend. Dieser Begriff erlaubt keine Theorie mit objektiv notwendigen und progressiven Stufen“ (Schluchter 1988a: 97). Somit sei der Entwicklungsbegriff Webers der Begriff einer „Entwicklung ohne Fortschritt“ (Schluchter 1988a: 93). Es konstituiere sich „durch die Beziehung auf einen Wert [...] ein einzigartiger Entwicklungs-gang, zusammengesetzt aus ebenso einzigartigen Stadien“ (Merz 1992: 197).

Wolfgang J. Mommsen betont darüber hinaus, daß Webers Kritik nicht zuletzt der „positivistischen Fortschrittsideologie eines Comte“ gegolten hätte (Mommsen 1972: 249), womit Weber auch in diesem Punkt die ablehnende Haltung Rickerts gegenüber Comte teilt. Weber habe vor allem auch auf „den pseudoreligiösen Charakter“ eines Fortschrittsbegriffes im Sinne Comtes hingewiesen (Mommsen 1972: 249). So schreibt Weber:

„Der »Fortschritts«-Gedanke stellt sich eben erst dann als notwendig ein, wenn das Bedürfnis entsteht, dem religiös entleerten Ablauf des Menschheitsschicksals einen diesseitigen und dennoch objektiven »Sinn« zu verleihen“ (Weber 1988c: 33).

Weber könne also keineswegs als ein „Prophet der Ausbreitung der modernen, westlichen Zivilisation über den ganzen Erdball“ gelten (Mommsen 1986: 60f.). Wie Wolfgang J. Mommsen betont, ist es nicht legitim, „Webers universalhistorische Soziologie als evolutionistisch zu qualifizieren oder ihr gar ein einlineares Schema der universalhistorischen Entwicklung zu unterstellen, an deren Ende die moderne, rationalistische okzidentale Zivilisation steht“ (Mommsen 1986: 64). Statt dessen sei „von einer Pluralität von »Gesellschaftsgeschichten«“ auszugehen (Mommsen 1986: 64). Webers Entwicklungsbegriff sei somit „prinzipiell offen“ für „eine Pluralität möglicher gesellschaftlicher Entwicklungen“ (Mommsen 1986: 68), was auch bedeute, daß nicht davon ausgegangen werden kann, daß alle Gesellschaften den gleichen Prozeß der Rationalisierung notwendigerweise durchlaufen müssen, wie Weber dies für die okzidentale Kultur attestiert hat. Damit vertrete Weber eine Geschichtsauffassung, die historische Entwicklungen der unterschiedlichen Gesellschaften „als Inbegriff einer Pluralität von konkurrierenden Rationalitätsprozessen“ erscheinen läßt (Mommsen 1986: 68).

Tenbruck hat betont, daß ein bestimmter Entwicklungsbegriff aus der naturwissenschaftlichen Vorstellung, Gesellschaften könnten als Gattungsbegriffe aufgefaßt werden, folgt: „Denn die gattungsmäßige Gleichartigkeit verlangte nun, daß im Prinzip alle Gesellschaften zur gleichen Entwicklung befähigt seien, weil sonst keine dazu befähigt wäre, und befestigte so den Glauben an vorgegebene Richtungen und Ziele einer

überall angelegten inneren Entwicklung der Gesellschaft“ (Tenbruck 1989: 423)⁷⁵.

Abschließend lassen sich folgende Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber feststellen. Beide lehnen naturwissenschaftliche Einheitskonzepte ab. Vielmehr seien historische Entwicklungsbegriffe durch die Beziehung auf allgemeine Kulturwerte als teleologische Begriffe zu bilden. Der geschichtlichen Entwicklung darf darüber hinaus nicht die Vorstellung einer allgemeinen Menschheitsentwicklung zugrunde gelegt werden. Statt dessen ist von einer Pluralität heterogener Entwicklungen auszugehen.

⁷⁵ Tenbruck sieht in Comte, der ja bereits von Rickert wegen seiner naturwissenschaftlichen Orientierung kritisiert wurde, einen Urheber dieser Vorstellung, die sich auch bei Spencer und Durkheim fände. Bereits bei Comte fände sich die Vorstellung, daß sich Gesellschaften „unabhängig voneinander aus sich selbst heraus entwickeln“, und zwar dem allgemeinen „Gesetz des Fortschritts“ folgend (Tenbruck 1992: 16). Gesellschaften seien für Comte „Exemplare einer Gattung“, deren Entwicklungen „einem allgemeinen internen Entwicklungsgesetz folgen, das von der Wissenschaft entdeckt werden kann, wenn sie mit Hilfe des Kulturvergleichs die Parallelismen erfaßt“ (Tenbruck 1992: 16). Im Anschluß an Tenbruck hat Joachim Matthes auf die normativen Implikationen hingewiesen, die ein solcher Entwicklungsbegriff in sich trägt: „Der Typus der westlich-europäischen Gesellschaft erstarrt in diesem Interpretament gleichsam zu einem abstrakten Modell von »moderner« Gesellschaft, die an der Spitze einer Entwicklungslinie steht“ (Matthes 1992: 82). Er fordert „mit dem »Identitätsdenken« des Westens im gesellschaftlichen Leben selbst wie in der soziologischen Reflexion“ aufzuhören (Matthes 1992: 93).

3.10 Zusammenfassung

Im bisherigen Verlauf dieser Arbeit wurde die Anknüpfung Webers an die Philosophie Rickerts dargelegt. Es ging dabei vor allem darum zu zeigen, daß Weber mit der Integration der Rickertschen Wert- und Begriffsbildungstheorie in die Grundlegung der Methodologie der Sozialwissenschaften auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen Rickerts sowie sein Einheitskonzept übernimmt. Das Rickertsche Konzept der Einheit der Mannigfaltigkeit ist dabei nicht nur formales erkenntnistheoretisches Prinzip, sondern bestimmt auch Webers Blick auf grundlegende soziologische Begriffe wie den Persönlichkeits-, den Gesellschafts- und den Entwicklungsbegriff. Auf all diesen Ebenen wird die Vorstellung, die Einheit dieser Begriffe könne als grundlegende, wesenhafte Einheit verstanden werden, von Weber abgelehnt. An die Stelle dieses Einheitsbegriffes tritt eine Form der Einheit, die nicht durch die Unterordnung unter immer allgemeinere Gattungsbegriffe hergestellt werden kann, sondern stets als teleologische Einheit begriffen werden muß, die nur durch einheitliche Wertbeziehungen sozial handelnder Individuen als Einheit identifiziert werden kann.

Ich werde im folgenden zunächst auf einige Aspekte eingehen, die in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Problem der Einheit stehen. Dies geschieht zum einen, um einen möglichst großen Überblick über den Einfluß Rickerts auf Weber zu geben. Zum anderen werden in der Sekundärliteratur immer wieder Unterschiede zwischen den Positionen Rickerts und Webers auch in Bezug auf ihr Verständnis von wissenschaftlicher Objektivität und historischer Kausalität postuliert. Ich werde demgegenüber die These vertreten, daß es in diesen Punkten keine grundlegende Differenzen zwischen Rickert und Weber gibt.

3.11 Objektivität

Das Problem der Objektivität der historischen Kulturwissenschaften nimmt in der Sekundärliteratur einen breiten Raum ein, wobei jedoch die unterschiedlichsten Positionen anzutreffen sind. Da es vor allem keine einheitliche Einschätzung des Rickertschen Objektivitätsbegriffes in der Sekundärliteratur gibt, erscheint es sinnvoll, zunächst Rickerts Überlegungen zu diesem Problem darzustellen. Ich werde mich dabei auf das Konzept der »kritischen Objektivität« beschränken, daß Rickert in der ersten Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* entwickelt. Anschließend wird auf Webers Positionen aus seinem Aufsatz über „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ einzugehen sein, bevor in einem letzten Schritt die in der Sekundärliteratur zu findenden Positionen diskutiert werden sollen.

3.11.1 Die »kritische Objektivität« Rickerts

Rickerts Überlegungen zur Objektivität gründen auf zwei Argumenten. Das erste Argument beschäftigt sich mit den erkenntnistheoretischen Bedingungen wissenschaftlicher Objektivität, das zweite behandelt die Frage, ob die historischen Begriffe einen den naturwissenschaftlichen Begriffen vergleichbaren Grad an Objektivität erreichen können. Rickert beginnt seine Überlegungen beim zweiten Argument und widmet sich zunächst dem Vergleich von Naturwissenschaften und historischen Kulturwissenschaften, wobei allerdings auch hier die Aspekte empirischer Wissenschaft im Vordergrund stehen, die Probleme der erkenntnistheoretischen Grundlagen der empirischen Wissenschaften betreffen. Auch hier ist somit die Unterscheidung von konstitutiven und methodologischen Formen zu berücksichtigen.

Die Beurteilung einer wissenschaftlichen Methode läßt sich in den Augen Rickert nicht ohne einen *Maßstab* der Beurteilung vornehmen: „Ein Urtheil über die Wissenschaftlichkeit oder Unwissenschaftlichkeit einer Methode setzt ja selbst schon einen Wertmaßstab voraus, an dem die Objektivität der Wissenschaften gemessen wird“ (Rickert 1902: 625). Diese Überlegung veranlaßt Rickert zu einer allgemeineren Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der Naturwissenschaften zum Begriff des Wertes. „Die Welt als Natur wird sinnloser Kreislauf“ (Rickert 1902: 623). Dies bedeute, daß die Naturwissenschaften „als vollkommen frei von Werthen zu denken“ seien (Rickert 1902: 623). Da nun über die Objektivität einer wissenschaftlichen Methode nicht ohne einen Wertmaßstab entschieden werden könne, die Naturwissenschaften als wertfreie Wissenschaften über einen solchen Maßstab aber nicht verfügen, seien die Naturwissenschaften

gar nicht in der Lage, ein Urteil über die Wissenschaftlichkeit oder Unwissenschaftlichkeit der Geschichte zu fällen.

„Daraus aber folgt, dass die Naturwissenschaft sofort ihre Kompetenzen überschreitet, wenn sie ihr Verfahren für das einzig berechtigte erklärt. Je konsequenter der naturwissenschaftliche Standpunkt festgehalten wird, um so mehr muss man sich von ihm aus jedes Urtheils über den Werth oder den Unwerth einer wissenschaftlichen Methode enthalten“ (Rickert 1902: 625).

Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus, so schlußfolgert Rickert, sei „also weder die wissenschaftliche Objektivität der Geschichte zu rechtfertigen, noch können irgend welche begründete Bedenken gegen sie erhoben werden“ (Rickert 1902: 626).

Rickert wendet sich nun der *empirischen Objektivität* zu. Unter empirischer Objektivität versteht Rickert die Geltung von Urteilen, sofern diese „auf rein thatsächliche Wahrheiten zurückgeführt werden kann“ (Rickert 1902: 626). Da Wissenschaft für Rickert „stets Bearbeitung und Umformung der Thatsachen nach bestimmten leitenden Gesichtspunkten ist“ (Rickert 1902: 626), betrifft die Frage nach der Tatsächlichkeit wissenschaftlicher Wahrheiten „nicht allein das Material“ (Rickert 1902: 626), sondern vor allem die Frage, ob „auch die leitenden Gesichtspunkte eine rein empirische Geltung besitzen“ (Rickert 1902: 626f.). Dies ist für den Begriff des Wertes, der ja in der Geschichte als leitender Gesichtspunkt fungiert, gegeben: „Denn auch Werthe lassen sich ja als Thatsachen konstatieren, und insbesondere ihre faktische Anerkennung durch eine bestimmte Gemeinschaft von Menschen ist im Prinzip durch Erfahrung feststellbar“ (Rickert 1902: 627). Wenn also

„empirisch festgestellt ist, dass ein bestimmter Kreis von Menschen, an den der Historiker sich wendet, thatsächlich gemeinsame Kulturwerthe wie Staat, Kunst, Wissenschaft, Religion besitzt, deren Anerkennung als normativ allgemein allen Glieder der Gemeinschaft zugemuthet wird, und wenn dann mit Rücksicht auf diese Werthe die Thatsachen der Vergangenheit unter historische Begriffe gebracht werden, so entsteht auch eine für Alle gültige Darstellung“ (Rickert 1902: 629).

Objektivität bedeutet zunächst also *intersubjektive Gültigkeit* oder „die überindividuelle Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Erkennens“ (Rickert 1902: 666), wobei der Begriff der Objektivität an die tatsächlich geltenden Werte einer sozialen Gemeinschaft gekoppelt ist. Dies gilt zumindest insofern als der Historiker „seine Begriffe mit Rücksicht auf Werthe der Gemeinschaft [bildet], der er selbst angehört“ (Rickert 1902: 632). Die gemeinsame Wertbasis wird in diesem Falle dazu führen, daß die Objektivität einer historischen Darstellung „ausschliesslich von der Richtigkeit des Thatsachenmaterials“ abhängt (Rickert 1902: 632). Betrifft eine historische Darstellung aber nicht die eigene sondern eine fremde Kultur, bedeute dies, daß der Historiker „sich erst in fremde Kulturwerthe hineinleben“ müsse (Rickert 1902: 633). Es besteht hier also das Problem, „einen Wert auch unter ganz veränderten Bedingungen der Verwirklichung zu erkennen“ (Cohn 1921: 210). Dies ist in den Augen Rickerts aber kein

Argument, daß prinzipiell gegen die Möglichkeit der Untersuchung einer fremden Kultur spricht, da die Ermittlung der fremden Kulturwerte „ebenfalls durch rein empirische Konstatierung von Thatsachen zu leisten ist“ (Rickert 1902: 633).

Ist es aber damit getan oder bedarf die Geschichte nicht doch „eines überempirischen Elementes, wenn die Formen ihrer Auffassung [...] nicht hinter den Formen an wissenschaftlicher Bedeutung zurückstehen sollen, welche die Naturwissenschaften braucht, um zu Gesetzen zu kommen“ (Rickert 1902: 640)? Auch die Naturwissenschaften weisen ein überempirisches Element auf, das Rickert in der Annahme unbedingt allgemeiner Gesetze sieht: „Wer Gesetze sucht, muss annehmen, dass irgendwelche unbedingt allgemeinen Urtheile richtig sind, und dass er mit seinen Begriffen diesen Urtheilen mehr oder weniger nahe kommt“ (Rickert 1902: 640). Die Geschichte als Wertwissenschaften muß ebenfalls eine den Naturwissenschaften analoge überempirische Annahme machen. Sie

„muss voraussetzen, dass alle empirisch konstatirbaren normativ allgemeinen Werthe dem, was unbedingt sein soll, näher oder ferner stehen, und dass daher die menschliche Kultur irgend einen, uns eventuell gänzlich unbekanntem objektiven Sinn mit Rücksicht auf unbedingt gültige Werthe hat“ (Rickert 1902: 641)⁷⁶.

Da also sowohl die allgemeinen Gesetze der Naturwissenschaften als auch die allgemeinen Werte der Kulturwissenschaften letztlich auf überempirischen Annahmen basierten, reiche in beiden Wissenschaften „die reine Erfahrung nicht aus, [...] der wissenschaftlichen Begriffsbildung Geltung zu verschaffen“ (Rickert 1902: 660). Welcher Weg, so fragt Rickert, „bleibt dann noch übrig, auf dem sich die nothwendigen Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Objektivität der Begriffe begründen lassen“ (Rickert 1902: 660)? An dieser Stelle beginnt das formal-erkenntnistheoretische Argument.

Wie bereits gesagt, betrifft die Frage nach der Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis nicht das Tatsachenmaterial, sondern vor allem die begriffliche *Umformung* der Wirklichkeit unter Wertgesichtspunkten. Die Geltung wissenschaftlicher Begriffe hängt also „von der Thätigkeit des erkennenden Subjekts“ ab (Rickert 1902: 661). Rickert geht bei dem Versuch, die Frage nach der Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis zu beantworten, auf eine subjektivistische Position zurück; er will zeigen, „was auf dem Boden dieses erkenntnistheoretischen Subjektivismus wissenschaftliche Objektivität bedeuten kann“ (Rickert 1902: 662). Dabei unterscheidet Rickert zwei Arten von Subjektivismus.

⁷⁶ Besonders hier wird deutlich, daß für Rickert die naturwissenschaftlichen Gesetze den gleichen Modus besitzen wie Werte: Beide *gelten*. Damit lassen sich die möglichen Einwände, die sich gegen die Geschichte als Wertwissenschaft erheben ließen, auch gegen die Naturwissenschaften als Gesetzeswissenschaften anwenden. *Beide* basieren auf überempirischen Annahmen, also liefern solche Annahmen kein Argument, daß gegen die Möglichkeit objektiver Erkenntnis in den historischen Kulturwissenschaften spricht.

Die erste bezeichnet „die Abhängigkeit der Wissenschaft von einem vorstellenden Subjekt“, während „die zweite einen gewissermaßen noch subjektiveren Subjektivismus, nämlich die Abhängigkeit von einem werthenden Subjekt“ meint (Rickert 1902: 661).

Eine weitere Unterscheidung, die Rickert trifft, ist die Frage, ob nur das Material oder auch die Form der Erkenntnis sowohl vom vorstellenden als auch vom wertenden Subjekt abhängig ist. Es ergeben sich somit vier Möglichkeiten:

„Es ist erstens nur die Form der Wissenschaft vom vorstellenden Subjekt abhängig, zweitens sind Material und Form von ihm bestimmt, drittens ist die Form außerdem auch noch vom werthenden Subjekt nicht loszulösen, und viertens endlich kann weder Form noch Material ohne Beziehung zu einem werthenden Subjekt gedacht werden“ (Rickert 1902: 662).

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß für Rickert sowohl die Form als auch das Material der Erkenntnis nicht nur vom vorstellenden sondern eben auch vom wertenden Subjekt abhängig sein muß. Dies ergibt sich bereits aus dem Wertcharakter der Wahrheit selbst:

„Eine Thatsache kommt für die Wissenschaft nur insofern in Betracht, als das Urtheil, welches sie konstatirt, für wahr gelten darf. Von dem Begriff der Wahrheit aber ist der Gedanke, dass das »wahr« Genannte das ist, was wahr sein soll und für das erkennende Subjekt Wert hat, begrifflich nicht loszulösen, und so schliesst die Konstatirung einer jeden Thatsache in einem Urtheil, das auf Wahrheit Anspruch macht, bereits die Stellungnahme zum Wahrheitswert und seine Anerkennung durch das erkennende Subjekt ein. Der Subjektivismus des Erkennens reicht also in der That so weit, dass nicht nur die Formen, sondern auch das Material aller Wissenschaft, nämlich die als wahr geltenden Thatsachen, von einem werthenden Subjekt abhängig sind“ (Rickert 1902: 664f.).

Hört aber nicht „jede Möglichkeit auf, die Objektivität wissenschaftlicher Begriffsbildung überhaupt zu begründen“, wenn man alle „Erkenntnis auf das Niveau eines radikalen Subjektivismus“ herabzieht (Rickert 1902: 665)? Diese Frage sei zu verneinen, wenn man unter *Subjekt* nicht ein psychologisches oder psychophysisches Subjekt versteht, sondern vom *erkenntnistheoretischen Subjekt* ausgehe. Der in diesem Zusammenhang wichtige Unterschied zwischen dem erkenntnistheoretischen Subjekt und den psychologischen oder psychophysischen Subjekten bestehe darin, daß letztere „individuell sind“ (Rickert 1902: 666), während der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts „gerade dadurch entsteht, dass man alles Individuelle zum Objekt rechnet, und so ein überindividuelles Subjekt erhält“ (Rickert 1902: 666). Von diesem Standpunkt aus sei die überindividuelle Geltung wissenschaftlicher Begriffe kein Problem. Vielmehr ließe sich so zeigen, „dass gerade die Subjektivität der leitenden Gesichtspunkte die beste Stütze für die Objektivität der wissenschaftlichen Begriffsbildung ist“ (Rickert 1902: 667f.). Dies setze allerdings voraus, daß nicht nur das empirische Subjekt ein sowohl vorstellendes als auch wertendes Subjekt ist. Beides müsse auch für das erkenntnistheoretische Subjekt gelten. Dies ist für Rickert allerdings unstrittig:

„Es hat keinen Sinn, dies werthende Subjekt als individuell und seine Werthsetzungen zum Ich-Objekt gehörig zu denken. Es ist vielmehr auch der Begriff eines überindividuellen werthenden Subjekts ein absolut nothwendiger erkenntnistheoretischer Begriff. [...] Wir sehen also: jede Erkenntnis beruht nicht nur auf einem »Bewusstsein überhaupt« sondern auf einem urtheilenden Bewusstsein überhaupt und daher auch auf einem die Wahrheit werthenden überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekt“ (Rickert 1902: 669f.).

Da also gezeigt werden könne, daß auch das überindividuelle erkenntnistheoretische Subjekt ein wertendes Subjekt ist, könne man nun nicht mehr davon ausgehen, daß die Begriffsbildung „als »subjektiv« im Sinne von willkürlich“ angesehen werden kann (Rickert 1902: 670). Vielmehr ist hiermit „die Möglichkeit eröffnet, die Objektivität oder die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Begriffsbildung zu begründen“ (Rickert 1902:). Nicht nur das empirische individuelle Subjekt ist zur Anerkennung des Wahrheitswertes verpflichtet, wenn es wahre Urteile fällen will. Die Anerkennung des Wahrheitswertes ist vielmehr bereits im Begriff überindividuellen erkenntnistheoretischen Subjekt angelegt. Damit ist auch der Wahrheitswert als überindividueller Wert ausgewiesen. Es wurde gezeigt, daß „die Anerkennung des Wahrheitswertes [...] die logische Voraussetzung jeder Wissenschaft“ ist (Rickert 1902: 671).

Indem die Anerkennung des überindividuellen Wahrheitswertes zur Grundlage der Objektivität wissenschaftlicher Begriffsbildung im Sinne einer überindividuellen Allgemeingültigkeit oder intersubjektiven Geltung der Begriffe gemacht wird, zeigt Rickert zugleich auch die Grenzen wissenschaftlicher Objektivität auf. Jegliches wissenschaftliche Urteil, das eine überindividuelle Geltung beansprucht, setzt „einen Willen zur wissenschaftlichen Wahrheit überhaupt“ voraus (Rickert 1902: 673). Der Geltungsbereich wissenschaftlicher Objektivität ist somit auf das Wertgebiet der Wissenschaft begrenzt. Die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis ist damit aber auch abhängig von der *empirischen* Geltung des Wahrheitswertes. Da von einer empirisch absoluten Geltung des Wahrheitswertes allerdings nicht ausgegangen werden kann, darf auch nicht von einer absoluten Geltung wissenschaftlicher Erkenntnis gesprochen werden. Die Kopplung wissenschaftlicher Objektivität an den Wahrheitswert und die empirisch begrenzte Geltung des Wahrheitswertes führt also dazu, daß auch der wissenschaftlichen Objektivität Grenzen gezogen sind, die mit den Grenzen der empirischen Geltung des Wahrheitswertes identisch sind.

„Wer eine andere Begründung der wissenschaftlichen Objektivität verlangt, der versteht seine eigenen Wünsche nicht. Jedes beliebige Urtheil gilt nur für den, der Wahrheit will. Dieser Wille ist das letzte »a priori« jeder Wissenschaft“ (Rickert 1902: 673).

Mit der Bestimmung dieser Grenze wissenschaftlicher Objektivität sieht Rickert „den höchsten Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität“ erfüllt, „den zu erheben überhaupt einen Sinn hat“ (Rickert 1902: 673). Die so

gefundene Form wissenschaftlicher Objektivität läßt sich, gerade weil sie die Grenzen wissenschaftlicher Objektivität mit reflektiert, am Besten „als kritische Objektivität“ bezeichnen (Rickert 1902: 674). Kritische Objektivität bedeutet auch, daß bei der Bestimmung eines Ideals möglichst großer Objektivität die „Begrenztheit des menschlichen Erkennens“ in Rechnung gestellt wird (Rickert 1902: 675). Ein anderes Ideal wissenschaftlicher Objektivität, „an das jede Annäherung überhaupt versagt ist, kann von Menschen nicht einmal erstrebt werden, wenn das Wort Objektivität nicht für Menschen seinen Sinn verlieren soll“ (Rickert 1902: 675). Es mache keinen Sinn, „einem unerreichbaren Ideal von Objektivität nachzujagen“ (Rickert 1902: 635). Die kritische Objektivität setze vielmehr den „Menschen und menschliches Thun wieder in das Centrum der Wirklichkeit“ (Rickert 1902: 690). Es geht Rickert also darum, einen Begriff von Objektivität zu entwickeln, der „die allem menschlichen Denken gezogenen Grenzen“ respektiert (Rickert 1902: 691).

3.11.2 Weber: „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904)

Weber behandelt auch das Problem wissenschaftlicher Objektivität nicht in formal-erkenntnistheoretischer Absicht. Auch hier beschränkt er seine Überlegungen auf die empirischen Wissenschaften, wobei er aber sehr wohl an die Überlegungen Rickerts anknüpft und ebenfalls das Verhältnis von Naturwissenschaften und historischen Kulturwissenschaften in den Mittelpunkt stellt.

Das Leitmotiv des Aufsatzes über „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ faßt Weber selbst folgendermaßen zusammen:

„In welchem Sinne gibt es »objektiv gültige Wahrheiten« auf dem Boden der Wissenschaften vom Kulturleben überhaupt? — eine Frage, die angesichts des steten Wandels und erbitterten Kampfes um die scheinbar elementarsten Probleme unserer Disziplin, die Methode ihrer Arbeit, die Art der Bildung ihrer Begriffe und deren Geltung, nicht umgangen werden kann. Nicht Lösungen bieten, sondern Probleme aufzeigen, wollen wir hier“ (Weber 1988c: 147f.).

Die Probleme, die sich beim Versuch einer Interpretation dieses Textes ergeben, hat Guy Oakes geschildert:

„Wie alle methodologischen Schriften Webers, so stellt auch dieser Aufsatz aus dem Jahre 1904 außergewöhnliche Anforderungen an den Leser, da insbesondere der Kontext, der die verschiedenen Argumentationsstränge miteinander vermittelt, an keiner Stelle klar benannt wird. Der übergreifende Zusammenhang bleibt stets unter der Textoberfläche verborgen, und es bedarf einer aufwendigen logischen Archäologie, um ihn ans Tageslicht zu fördern. Darüber hinaus ist Weber nicht immer sonderlich darum bemüht, seine zentralen Behauptungen argumentativ zu untermauern. Diejenigen Argumente aber, die er explizit anführt, sind häufig nicht mehr als Fragmente, knapp skizziert und nur unvollständig entwickelt“ (Oakes 1990: 27).

Weber nennt aber zumindest zwei Argumente, die das Verhältnis der historischen Wissenschaften zu den Naturwissenschaften betreffen, und in denen die Gemeinsamkeiten zur Argumentation Rickerts deutlich werden. Bereits in seinem Aufsatz über Knies findet sich eine Umschreibung des Problems. Weber bezieht sich hier auf die Vorstellung, die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis basiere auf einer „Abstraktion von allen Wertbeziehungen“ (Weber 1988c: 53). Objektivität in diesem Sinne heißt also zunächst Wertfreiheit. Dies allerdings ist eine Vorstellung von Objektivität, die bereits Rickerts als eine naturwissenschaftliche Auffassung bezeichnet und für die historischen Wissenschaften abgelehnt hat. Da Weber der Unterscheidung Rickerts in Natur- und Kulturwissenschaften folgt, ergibt sich nahezu von selbst, daß Weber diesen naturwissenschaftlichen Objektivitätsbegriff ebenfalls ablehnt. Eine Wissenschaft, deren Objekt die Verwirklichung von Werten darstellt, und die ihre Begriffe durch Beziehung auf erkenntnisleitende Werte bildet, kann *per definitionem* in diesem Sinne niemals »objektiv« sein:

„Es gibt keine schlechthin »objektive« wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder, [...] der »sozialen Erscheinungen« unabhängig von speziellen und »einseitigen« Gesichtspunkten, nach denen sie — ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt — als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gegliedert werden“ (Weber 1988c: 170)⁷⁷.

Vielmehr beruhe

„die objektive Gültigkeit alles Erfahrungswissens [...] darauf und nur darauf, daß die gegebene Wirklichkeit nach Kategorien geordnet wird, welche in einem spezifischen Sinn subjektiv, nämlich die Voraussetzung unserer Erkenntnis darstellend, und an die Voraussetzung des Wertes derjenigen Wahrheit gebunden sind, die das Erfahrungswissen allein uns zu geben vermag“ (Weber 1988c: 212f.)⁷⁸.

In diesem Zitat Webers finden sich zwei weitere Gemeinsamkeiten zwischen Weber und Rickert. Zum einen geht auch Weber von einer notwendigen Rückbindung wissenschaftlicher Objektivität an die subjektiven Voraussetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis aus. Zum

⁷⁷ Weber hat sich auf der Wiener Tagung des Vereins für Sozialpolitik im Jahr 1909 in einem Redebeitrag ebenfalls mit diesen subjektiven Voraussetzungen wissenschaftlicher Arbeit beschäftigt: „Die Frage, welche Probleme wir uns stellen sollen, für was wir uns also interessieren sollen, was wissenschaftlich sei, ist eine Wertfrage und kann nur von subjektiven Wertungen aus entschieden werden. Aber selbstredend hat das nichts zu schaffen mit der Frage, ob wir die Probleme, für die wir uns interessieren, so zu behandeln haben, daß wir von der wissenschaftlichen Erörterung alle und jede Beurteilung — als in einer anderen Ebene des Geistes liegend — fernhalten“ (Weber 1988b: 420). Weber ist also der Überzeugung, daß diese subjektiven Elemente in den Wissenschaften die Geltung ihrer Ergebnisse nicht negativ beeinflussen.

⁷⁸ Den gleichen Sachverhalt beschreibt Weber auch folgendermaßen: „Die kulturwissenschaftliche Erkenntnis in unserem Sinn ist also insofern an »subjektive« Voraussetzungen gebunden, als sie sich nur um diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit kümmert, welche irgend eine — noch so indirekte — Beziehung zu Vorgängen haben, denen wir Kulturbedeutung beilegen“ (Weber 1988c: 182).

anderen teilt er die Überzeugung, daß die Anerkennung des Wahrheitswertes durch das erkennende Subjekt die Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt darstellt. Auch für Weber ist das Vorhandensein »objektiver« Erkenntnis daran gebunden, daß es Menschen gibt, denen Wahrheit überhaupt als wertvoll erscheint:

„Wem diese Wahrheit nicht wertvoll ist, — und der Glaube an den Wert wissenschaftlicher Wahrheit ist Produkt bestimmter Kulturen und nichts Naturgegebenes — dem haben wir mit den Mitteln unserer Wissenschaft nichts zu bieten“ (Weber 1988c: 212f.)⁷⁹.

Im Objektivitätsaufsatz unterscheidet Weber noch eine andere Form »objektiver« wissenschaftlicher Erkenntnis, die wiederum auf der Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften basiert und in Zusammenhang mit dem ersten Argument steht. Die Naturwissenschaften gingen davon aus, „daß eine »objektive« Behandlung der Kulturvorgänge“ notwendigerweise „die Reduktion des Empirischen auf »Gesetze«“ beinhalte, die von den Naturwissenschaften „als idealer Zweck der wissenschaftlichen Arbeit“ angesehen würden. Eine Übernahme dieser Vorstellungen von »Objektivität« sei für die historischen Wissenschaften allerdings ebenso „sinnlos“ (Weber 1988c: 180):

„Sie ist dies nicht etwa, wie oft behauptet worden ist, deshalb weil die Kulturvorgänge oder etwa die geistigen Vorgänge »objektiv« weniger gesetzlich ablaufen, sondern weil 1) Erkenntnis von sozialen Gesetzen keine Erkenntnis des sozial Wirklichen ist, sondern nur eins von den verschiedenen Hilfsmitteln, die unser Denken zu diesem Behufe braucht, und weil 2) keine Erkenntnis von Kulturvorgängen anders denkbar ist, als auf der Grundlage der Bedeutung, welche die stets individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten einzelnen Beziehungen für uns hat. In welchem Sinn und in welchen Beziehungen dies der Fall ist, enthüllt uns aber kein Gesetz, denn das entscheidet sich nach den Wertideen, unter denen wir die »Kultur« jeweils im einzelnen Falle betrachten“ (Weber 1988c: 180).

Im Zusammenhang mit diesen Fragen nach der »Objektivität« kulturwissenschaftlicher Erkenntnis behandelt Weber auch einige Punkte, die generelle Aspekte des Wertproblems betreffen und in denen seine Anknüpfung an Rickert besonders deutlich wird:

„Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher Erkenntnis hängt vielmehr davon ab, daß das empirisch Gegebene zwar stets auf jene Wertideen, die ihr allein Erkenntniswert verleihen, ausgerichtet, in ihrer Bedeutung aus ihnen verstanden, dennoch aber niemals zum Piedestal für den empirisch unmöglichen Nachweis ihrer Geltung gemacht wird. Und der uns allen in irgendeiner Form innewohnende Glaube an die überempirische Geltung letzter und höchster Wertideen, an denen wir den Sinn unseres Daseins verankern, schließt die unausgesetzte Wandelbarkeit der konkreten Gesichtspunkte, unter denen die empirische Wirklichkeit Bedeutung erhält, nicht etwa aus, sondern ein: das Leben in seiner irrationalen Wirklichkeit,

⁷⁹ Zu diesem Problem hat Rickert sich in seinem Vortrag über Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft geäußert: „Nicht nur die Naturwissenschaft ist ein Produkt der Kulturmenschheit, sondern auch die »Natur« selbst im logischen Sinne ist nichts Anderes als ein Kulturwerth, d. h. objektiv werthvolle Auffassung der Wirklichkeit durch den menschlichen Intellekt“ (Rickert 1899: 66).

und sein Gehalt an möglichen Bedeutungen sind unausschöpfbar, die konkrete Gestaltung der Wertbeziehung bleibt daher fließend, dem Wandel unterworfen in die dunkle Zukunft der menschlichen Kultur hinein. Das Licht, welches jene höchsten Wertideen spenden, fällt jeweilig auf einen stets wechselnden endlichen Teil des ungeheuren chaotischen Stromes von Geschehnissen, der sich durch die Zeit dahinwälzt“ (Weber 1988c: 213f.).

Wie Rickert so stellt also auch Weber das Objektivitätsproblem in den Kontext der Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften. Er teilt die Vorstellung, daß die Objektivität historischer Erkenntnis an subjektive Voraussetzungen gebunden ist. Zu diesen subjektiven Voraussetzungen gehört zum einen die Wahl der erkenntnisleitenden Werte und zum anderen die Anerkennung des Wahrheitswertes. Besonders der zweite Aspekt macht deutlich, daß Webers Objektivitätsbegriff ebenfalls *kritisch* genannt werden kann, weil auch er einen Hinweis auf die Grenzen wissenschaftlicher Objektivität enthält. Auch die Vorstellung, daß die historischen Wissenschaften nicht ohne die überempirische Annahme »letzter und höchster Wertideen« auskommen, fand sich im Argument Rickerts. Außerdem teilt Rickert auf der Ebene der allgemeinen Kulturwerte die Vorstellung, daß diese wandelbar sind.

3.11.3 Diskussion

Ich möchte deshalb der Auffassung Thomas Burgers folgen, der von einer weitgehenden Übereinstimmung zwischen Weber und Rickert ausgeht: „Es scheint jedoch unbestreitbar, daß Weber Rickerts Auffassung von Objektivität teilt“ (Burger 1994: 74)⁸⁰. Burger begreift das Problem wissenschaftlicher Objektivität folgendermaßen: „Objective knowledge is knowledge which everybody wants to have, in which everybody is interested“ (Burger 1994: 12). Ein kulturwissenschaftlicher Begriff ist für Burger objektiv, „because it is a (methodological) form-content combination which everybody wants performed, which is, therefore, considered intersubjectively valid due to every scientist's acceptance of truth as a value. It is scientific knowledge because its content is facts and its form is conceptual (whereas the content of factual knowledge is ideas of sensations, and its form is categorial)“ (Burger 1994: 69f.).

Auch Herbert Schnädelbach identifiziert das Objektivitätsproblem mit dem Problem intersubjektiver Geltung. Schnädelbach geht davon aus, daß bereits Rickerts „Beschränkung auf faktisches Gelten der Werte, auf die wir uns in den Kulturwissenschaften begriffsbildend beziehen“ eine „Beeinträchtigung der *Objektivität* ihrer Resultate“ bedinge (Schnädelbach 1974: 153). Die Objektivität kulturwissenschaftlicher Begriffe dürfe also

⁸⁰ Auch Karl-Heinz Nusser hält das von Weber im Objektivitätsaufsatz vorgetragene Argument für „eine methodisch korrekte Anwendung der Philosophie Rickerts“ (Nusser 1986: 93).

nur „im Sinne ihrer intersubjektiven Gültigkeit“ verstanden werden (Schnädelbach 1974: 153).

Peter-Ulrich Merz bezieht das Objektivitätsproblem auf das Problem der Auswahl der wesentlichen Elemente aus der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit:

„Nicht jeder beliebige Teil oder Aspekt der konkreten Wirklichkeit ist wissenswert und damit *objektiv* wißbar, sondern nur das, was durch ein geeignetes Selektions- oder Abstraktionsprinzip herausgehoben werden kann. Ein Selektionsprinzip ist geeignet, das heißt kann die Objektivität einer Wissenschaft garantieren, wenn seine Anwendung auf die intensive und extensive Unendlichkeit der konkreten Wirklichkeit dies in intersubjektiv übereinstimmender Weise zu faßbaren Problemen reduziert“ (Burger 1994: 35f.).

Seiner Meinung betrifft das Objektivitätsproblem nicht die Frage, „welche Tatsachen für wirklich gehalten werden, sondern die Übereinstimmung im Vorgehen der erkennenden Subjekte“ (Merz 1992: 151). Objektivität des Vorgehens bedeute aber, daß die Bildung wissenschaftlicher Begriffe „eine intersubjektiv anerkannte *Tatsachen-Auswahl*“ braucht (Merz 1992: 151). Damit erfülle sich „das Ideal wissenschaftlicher Objektivität [...] in der Herstellung einer *Tatsachen-Auswahl*, welche von *jedem* empirischen Subjekt anerkannt wird“ (Merz 1992: 151). Um aber eine solche von allen anerkannte *Tatsachen-Auswahl* garantieren zu können, sei es notwendig,

„daß die einzelnen Wissenschaftler bei der begrifflichen Umbildung der konstituierten Wirklichkeit von denselben Kriterien der Abstraktion ausgehen. Ohne die Erfüllung dieser Bedingung hat die Rede vom Erkenntnisweg der Wissenschaft als einem Weg zur Objektivität gar keinen Sinn. Das Verständnis von Objektivität ist geknüpft an die Gleichartigkeit der Leistungen der methodologischen Formen als der Voraussetzung wissenschaftlicher Arbeit [...]. Die Handhabung des wissenschaftlichen Instrumentariums selbst ist zwar ausschlaggebend für die korrekte Beschreibung der selegierten Tatsachen oder der zwischen ihnen bestehenden Zusammenhänge, stellt aber kein Problem der Logik des Erkennens mehr dar und ist somit prinzipiell entscheidbar vermittelt der Normierung der wissenschaftlichen Arbeitstechnik“ (Merz 1992: 151).

Ferner, so Merz, müsse man unterscheiden zwischen einer »absoluten«, einer „nur als Idee vorstellbaren Objektivität“ und einer »kritischen« Objektivität (Merz 1992: 152). Während die »absolute« Objektivität zurückführe auf die „transzendenten Normen, durch deren Anerkennung die Formen der objektiven Wirklichkeit entstehen“, so läge die Erreichbarkeit der »kritischen« Objektivität „in den transzendenten Geltungsbedingungen der methodologischen Formen“ (Merz 1992: 153). Der Begriff der »absoluten« Objektivität sei dabei ein rein erkenntnistheoretischer Begriff. „Der endliche menschliche Intellekt“ muß „bei seinem Streben nach umfassender Erkenntnis auf die absolute Objektivität der reinen Thatsächlichkeit seiner Urtheile verzichten“ (Rickert 1902: 680). »Kritische« Objektivität bedeutet dabei, daß „durch die Anerkennung der Normen der Begriffsbildung und mit Hilfe der methodologischen Formen die »Begriffswelt« der Wissenschaften geschaffen“ werde, während im

Falle der »absoluten« Objektivität „durch die Anerkennung der konstitutiven Normen und mit Hilfe der konstitutiven Kategorien die konstitutiven Wirklichkeitsformen hervorgebracht werden“ (Merz 1992: 153).

Den Autoren, die von weitgehenden Übereinstimmungen zwischen Weber und Rickert ausgehen, stehen diejenigen gegenüber, die auf unterschiedliche Objektivitätsbegriffe verweisen. Zu diesen Autoren zählt auch Pietro Rossi. Er geht von einer zunehmenden „Loslösung von Rickert“ durch Weber aus, „die sich seit dem Objektivitätsaufsatz zunehmend bemerkbar macht und Webers eigene epistemologische Perspektive erkennbar werden läßt“ (Rossi 1994: 212). Dies begründet Rossi vor allem mit einer „Loslösung von Rickerts Werttheorie“ durch Weber (Rossi 1994: 217). Mit dem Objektivitätsaufsatz gebe „Weber nämlich das Rickertsche Postulat absoluter Wertgeltung auf“ und orientiere sich statt dessen an der Vorstellung Diltheys von „der Relativität der Werte“ (Rossi 1994: 217). Im Gegensatz zu Rickert gehe Weber seit dem Objektivitätsaufsatz davon aus, daß die Werte „als rein subjektiv und geschichtlich bedingt“ angesehen werden müssen (Rossi 1994: 217). Berücksichtigt man allerdings die Unterscheidung von transzendenten Werten und allgemeinen Kulturwerten durch Rickert, so wird deutlich, daß auch Rickert durchaus die Auffassung teilt, daß die allgemeinen Kulturwerte »geschichtlich bedingt« sind. Fragt man aber nach dem Objektivitätsbegriff, der den empirischen Wissenschaften zugrunde gelegt werden kann, so ist hier vor allem der empirische Begriff des allgemeinen Kulturwertes in Anschlag zu bringen, da das Problem einzelwissenschaftlicher Objektivität nicht auf der Ebene der konstitutiven Formen der Erkenntnis, sondern auf der Ebene der methodologischen Formen verhandelt wird.

Eine ähnliche Vorstellung findet sich auch bei Dieter Henrich. Henrich behauptet, daß der „entscheidende Unterschied zwischen Max Weber und Heinrich Rickert in der sogenannten Frage der »absoluten Werte« zu finden“ sei (Henrich 1952: 30). Für Rickert sei „der Nachweis, daß die historische Forschung an Werten »absoluter transzendentaler Geltung« verankert ist, ein wichtiges Anliegen, während Max Weber ein solches Bedürfnis nicht verspürt“ (Henrich 1952: 34f.). Der Nachweis der absoluten transzendentalen Objektivität der Geschichte sei

„eine Notwendigkeit, welche die Objektivität der historischen Erkenntnis berührt. Der Mangel einer solchen Begründung würde die Geschichte gegenüber der Naturwissenschaft in Nachteil bringen. Für Weber besteht ein solcher Grund methodologischer Arbeit überhaupt nicht. Begründung der Objektivität ist ihm der Nachweis der Möglichkeit, Wirklichkeit zu erkennen, im Falle der Methodologie, Methoden des Zuganges zur gegebenen Wirklichkeit zu nennen und zu unterscheiden. Für Rickert aber heißt die Aufgabe: Begründung der wissenschaftlichen Methoden in der Subjektivität des Bewußtseins überhaupt“ (Henrich 1952: 35).

Grundlegende Differenzen, die über die bereits geschilderte Unterscheidung von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften hinausgehen, finden sich hier jedoch nicht. Der von Henrich beschriebene Sachverhalt läßt lediglich die unterschiedlichen Perspektiven hervortreten, die von Rickert und Weber eingenommen werden. In der Begründung dieser Perspektiven, d.h. bei der Unterscheidung konstitutiver Kategorien und methodologischer Formen folgt Weber jedoch Rickert, so daß die von Henrich beschriebenen Unterschiede ihren Ursprung in der Philosophie Rickerts finden⁸¹.

⁸¹ Eine weitere Fassung des Objektivitätsproblems findet sich bei Guy Oakes: „Um von Objektivität sprechen zu können, muß die Wahl zwischen verschiedenen Wertbeziehungen auf der Grundlage eines Prinzips erfolgen, mit dem sich die Gültigkeit eben dieser Wahlentscheidung ausweisen läßt“ (Oakes 1990: 45). Damit steht das Problem der Objektivität für Oakes im Zusammenhang mit Rickerts »ungehemmtem Dezisionismus«, der letztlich „die Objektivität historischer Erkenntnis untergräbt“ (Schluchter 1996: 251). Schluchter begegnet dem Argument von Oakes zurecht mit der Feststellung, das Problem der Wertbeziehung gehöre „zum Relevanzproblem, nicht zum Objektivitätsproblem“ (Schluchter 1996: 251). Oakes scheint darüber hinaus auch an dieser Stelle nicht exakt genug zwischen den formal-erkenntnistheoretischen Überlegungen Rickerts und seinen Aussagen zu den empirischen Wissenschaften zu unterscheiden. Auf eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Argument von Oakes muß an dieser Stelle jedoch verzichtet werden.

3.12 Kausalität

Auch das Problem der historischen Kausalität betrifft die Bildung historischer Begriffe und, damit verbunden, die „historische Formung der Wirklichkeit“ (Weber 1988c: 266). Zur Bildung kausaler Begriffe sei nicht nur die Beziehung des historischen Geschehens auf erkenntnisleitende Werte zur Trennung der wesentlichen von den unwesentlichen Elementen wichtig, sondern es gelte auch zu klären, „welche kausale Bedeutung“ einem historischen Ereignis „innerhalb der Gesamtheit der unendlich zahlreichen »Momente«“ der historischen Wirklichkeit zukommt (Weber 1988c: 266). Dabei kommt Weber im Grundsatz

„zu dem gleichen Ergebnis wie Rickert: die Geschichts- und Sozialwissenschaften können zwar die Kausalitätserklärung nicht entbehren, aber sie suchen nicht die Gesetzmäßigkeiten, die für die Naturwissenschaften so charakteristisch sind. Die Kausalität als Relation von Ursache und Wirkung mit dem Zielfaktor als integrierendem Teil wird von den Geisteswissenschaften als eine historisch-relative und mehr oder weniger einmalige Kausalität aufgefaßt“ (Bouman 1949: 465).

Weber hat sich mehrfach mit dem Problem der Kausalität beschäftigt. So weist er in seinen Aufsätzen über Knies auf die Bedeutung von allgemeinen Gattungsbegriffen und Gesetzen auch für die historischen Wissenschaften hin, die in den historischen Kulturwissenschaften allerdings „in dem weiteren Sinn von »Regeln adäquater Verursachung«“ gedacht werden müßten (Weber 1988c: 113). Solche allgemeinen Begriffe „werden nur da, aber auch überall da, von Wert sein, wo die »Alltagserfahrung« nicht ausreicht, denjenigen Grad »relativer Bestimmtheit« der kausalen Zurechnung zu gewährleisten, welcher für die Deutung der Kulturerscheinungen im Interesse ihrer »Eindeutigkeit« erforderlich ist“ (Weber 1988c: 113).

Erst in seinem Aufsatz „Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung“ setzt er sich jedoch systematisch mit dem Problem der Bildung historischer Kausalbegriffe auseinander. Bevor ich jedoch Webers Auseinandersetzung mit den Begriffen der objektiven Möglichkeit und adäquaten Verursachung darstelle, werde ich zunächst die Überlegungen Rickerts zur historischen Kausalität darstellen, die auch bei einer Interpretation des Weberschen Kausalitätskonzeptes in Anschlag gebracht werden müssen.

Die Argumente, die in der Sekundärliteratur gegen eine vollständige Übereinstimmung zwischen Rickert und Weber vorgebracht werden, stammen zum einen von Pietro Rossi und zum anderen von Gerhard Wagner und Heinz Zipprian. Rossis Argument, auf das in der Diskussion näher eingegangen werden soll, betrifft die Stellung allgemeiner und somit

naturwissenschaftlicher Begriffe in den historischen Wissenschaften, während Wagner und Zipprian argumentieren, Weber könne auf der Grundlage der Philosophie Rickerts das historische Individuum nicht eindeutig referenzieren und sei somit dazu gezwungen, auf andere Ansätze zurückzugreifen⁸².

3.12.1 Rickert

Rickert weist darauf hin, daß „jedes individuelle Objekt mit anderen individuellen Objekten kausal verknüpft ist“ und fordert eine sorgfältige Scheidung der „historischen Kausalzusammenhänge [...] von den naturwissenschaftlichen Kausalgesetzen“ (Rickert 1902: 307). Ausgehend von der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit ließen sich auch kausale Zusammenhänge nur durch vereinheitlichende

⁸² Gerhard Wagner und Heinz Zipprian meinen, grundlegende Widersprüche zwischen der Rickertschen Begriffsbildungstheorie und den Begriffen der objektiven Möglichkeit und adäquaten Verursachung ausmachen zu können, die es Weber nicht erlaubten, beide Elemente miteinander zu verbinden: „Indem Weber die kontrafaktisch verfahrenende Theorie der objektiven Möglichkeit als Bezugsrahmen kausaler Zurechnung in sein Werk einarbeitet, kann er nur etwas zum Gegenstand der kulturwissenschaftlichen Untersuchung machen, soll heißen: die Referenz darauf eindeutig festlegen, wenn er diesem Explanandum auf der begriffslogischen Ebene der Status von Eigennamen im Sinne von »starrten Beziehungsaudrücken« verleiht. Der sprachliche Ausdruck des historischen Individuums muß in allen objektiv möglichen Situationen dasselbe bezeichnen. Eben dies leistet, wie zu zeigen sein wird, Rickerts Begriffsbildungstheorie nicht, und genau an diesem Punkt muß sich Weber von ihm lösen“ (Wagner / Zipprian 1985: 118). Wie Wagner und Zipprian weiter argumentieren, löse Weber dieses Problem „durch Inanspruchnahme der Eigennamentheorie aus J. St. Mills »System der deduktiven und induktiven Logik«, sowie eines Elementes der »logischen Untersuchungen« Edmund Husserls, nämlich dessen Betrachtungen zu den »einfachen Bedeutungen«“ (Wagner / Zipprian 1985: 118). Diese These bedarf der weiteren Überprüfung. Es kann jedoch bezweifelt werden, ob Weber an dieser Stelle wirklich eine *bewußte* Abkehr von Rickertschen Positionen vollzieht. Vielmehr erscheint es wahrscheinlich, daß sich Weber Rickerts Argument anschließt, daß diese Problemen im Rahmen des »naiven Realismus«, den Rickert den Einzelwissenschaften empfiehlt, nur eine untergeordnete Rolle spielen, und Weber sich auf dieser Grundlage um eine Integration des Kriesschen Ansatzes in die Rickertsche Philosophie bemüht hat. Was Weber von der Auseinandersetzung um die sprachliche Bezeichnung hielt, läßt sich seiner Replik auf Rachfahls Kritik am Begriff der »innerweltlichen Askese« entnehmen: „Ich kann mir nun schwer eine sterilere Polemik denken, als eine solche um *N a m e n*. Der *N a m e* ist mir für jeden andern feil, der besser paßt. So lange wir uns aber nicht entschließen, jedesmal ad hoc gänzlich neue Worte zu prägen oder aber, nach Art der Chemie oder der Avenariusschen Philosophie mit Buchstabenbezeichnungen zu operieren, müssen wir für einen Sachverhalt, der noch keine Bezeichnung trägt, die möglichst nächstliegenden und bezeichnendsten Worte der traditionellen Sprache nehmen und nur besorgt sein, sie — wie ich es bezüglich der »innerweltlichen Askese« m.E. genugsam getan habe — unzweideutig zu *d e f i n i e r e n*“ (Weber 1908: 179). Wichtiger als die sprachliche Bezeichnung ist für Weber also eine Klärung der Begriffselemente, die hinter einer solchen Bezeichnung stehen. Außerdem heißt es hier, er wolle die „Entwicklung desjenigen Habitus, den ich (ad hoc und lediglich für meine Zwecke) »kapitalistischen Geist« getauft habe“ darstellen (Weber 1908: 183). Sollte Weber also wirklich der Ansicht gewesen sein, die Referenz auf ein historisches Individuum sei nur durch die eindeutige sprachliche Bezeichnung unzweifelhaft festzulegen, so wäre zu erwarten gewesen, daß er sich um die Bezeichnung so zentraler Begriffe wie den des »Geistes« des Kapitalismus mehr bemüht, als ihn »ad hoc« zu benennen.

Gesichtspunkt in Begriffe fassen. Die Wirklichkeit sei nicht nur durch eine Unendlichkeit individueller Einzelercheinungen geprägt. Diese seien auch dadurch gekennzeichnet, daß „sie sich gegenseitig beeinflussen oder in einem kausalen Zusammenhange mit anderen Thatsachen stehen. Es giebt keinen Theil der empirischen Wirklichkeit, indem nicht jedes Ding die Wirkung von anderen Dingen ist und für andere Dinge eine Ursache bildet“ (Rickert 1902: 409). Diesen Sachverhalt nennt Rickert „Grundsatz der Kausalität oder Kausalprinzip“ (Rickert 1902: 413). Das Kausalprinzip gelte sowohl für die Natur- als auch für die Kulturwissenschaften.

Um jedoch die Unterscheidung von naturwissenschaftlichen Kausalgesetzen und historischen Kausalbegriffen zu verdeutlichen, müsse in den historischen Kulturwissenschaften „jeder wirkliche Zusammenhang von Ursache und Wirkung nach unserer Terminologie als historischer Kausalzusammenhang im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet werden“ (Rickert 1902: 413). Als Unterscheidungskriterium dient auch hier die unterschiedliche Betrachtung der Wirklichkeit im Hinblick auf das Allgemeine oder das Besondere. So spräche man von einem „Kausalgesetz“ immer dann, „wenn individuelle Kausalzusammenhänge auf das hin betrachtet werden, was ihnen mit anderen Kausalzusammenhängen gemeinsam ist, oder wenn ein unbedingt allgemeiner Begriff gebildet wird, der nur das enthält, was an beliebig vielen Kausalzusammenhängen sich wiederholt“ (Rickert 1902: 414).

Rickert beläßt es bei allgemeinen Aussagen zur Kausalität und beschäftigt sich nicht mit der Frage, wie die Bildung historischer Kausalbegriffe genau vor sich zu gehen hat. Statt dessen entwickelt er „ein ganz allgemeines Schema [...], das in keiner Weise den äusserst verwickelten Untersuchungen über historische Kausalzusammenhänge gerecht wird“ (Rickert 1902: 431).

Für Rickert ist „die Darstellung historischer Kausalzusammenhänge nur mit Hülfe von Begriffen möglich [...], die einen allgemeinen Kausalbegriff oder auch ein Naturgesetz enthalten“ (Rickert 1902: 432). Versucht der Historiker also zu zeigen, „wodurch ein individuelles historisches Objekt W verursacht ist, und dieses W falle unter den individuellen Begriff S“ (Rickert 1902: 431), so wird er „nicht ohne Weiteres ein anderes historisches Objekt U finden können, dessen historischer Begriff Σ in einem direkt darstellbaren nothwendigen Zusammenhange mit dem historischen Begriff S steht“ (Rickert 1902: 431). Der individuelle Begriff S ließe sich aber in „dessen letzte Elemente a, b, c, d, e“ aufspalten (Rickert 1902: 431). Der Historiker werde sich nun bemühen, „Ereignisse festzustellen, die unter allgemeine Begriffe von Ursachen für a, b, c, d, e fallen“ (Rickert 1902: 431). Er werde dazu einen individuellen Begriff Σ bilden, der als letzte Elemente $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \epsilon$ enthält. So ließe sich feststellen, ob „ein unter den Begriff α fallendes Objekt stets die Ursache eines unter den Begriff a

fallenden Objekts ist, ein unter β fallendes die Ursache von b u.s.w.“ (Rickert 1902: 431). Die „allgemeinen Begriffe α , β , γ , δ , ϵ “ ließen sich nun „als Begriffselemente zu dem gesuchten historischen Begriff Σ zusammenstellen“ (Rickert 1902: 431). Anschließend sei zu zeigen, daß der historische Begriff Σ „die wesentlichen Bestandtheile der historischen Ursache von W enthalte“ (Rickert 1902: 431). Über diesen Umweg ließe sich so ein kausaler Zusammenhang zwischen W und U erweisen. So könne „mit Hülfe der allgemeinen Begriffselemente von S und Σ “ dargestellt werden (Rickert 1902: 432), „wie ein einmaliger historischer Effekt aus einer einmaligen individuellen historischen Ursache hervorgeht“ (Rickert 1902: 432).

Eine Zusammenfassung des hier dargestellten findet sich bei Peter-Ulrich Merz:

„Bei einer individuellen Kausalbeziehung sind zwar zwei einzigartige Objekte miteinander verknüpft, und auch die verschiedenen Kausalgesetze treffen in ihrer besonderen Kombination nur für diese eine Verbindung zu, aber entscheidend ist, daß die Kluft zwischen Ursache und Wirkung nur mit Hilfe von kausalen Gesetzesbegriffen überwunden werden kann. Der Erkenntnisweg des Historikers führt vom Individuellen über das Allgemeine und wieder zum Individuellen – ein Weg, der indes ohne den Umweg über das Allgemeine nicht denkbar ist“ (Merz 1992: 203).

Die allgemeinen Begriffe, mit denen die Geschichte hier arbeitet, sind dabei in der Regel „der »Erfahrung des Lebens«“ entnommen (Rickert 1902: 433). Dies verdeutlicht Rickert am Beispiel der Ermordung Cäsars:

„Wir wissen alle, dass ein Dolchstoß die Ursache des Todes eines Menschen sein kann, und wir verstehen daher, warum Cäsar starb, als Brutus und seine Gefährten mit Dolchen auf ihn eindringen, ohne uns im Geringsten um den wissenschaftlichen physiologischen Begriff des Todes durch Stichwaffen zu kümmern“ (Rickert 1902: 432f.).

Nur in Ausnahmefällen werde es nötig sein, „dass von diesen populären Allgemeinvorstellungen über ursächliche Verknüpfung zu Begriffen vorgeschritten wird, die erst eine nach Art der Naturwissenschaft verfahrenende Untersuchung über Kausalverhältnisse gebildet hat“ (Rickert 1902: 433). Und selbst in diesem Falle ändere sich „an dem logischen Gegensatz von Naturwissenschaft und Geschichte“ nichts, da hier die naturwissenschaftlichen Gesetze für die Geschichte lediglich als Mittel in Frage kämen (Rickert 1902: 433).

Diesen Sachverhalt hat auch Karl-Heinz Nusser bemerkt. Er weist darauf hin, daß eine historische Erklärung immer nur dadurch möglich sei, „daß bestimmte kausale Regelmäßigkeiten, die in bestimmten Situationen angetroffen werden, dem Interpreten zur Verfügung stehen“ (Nusser 1986: 65f.). Den „Zugang zu den kausalen Regelmäßigkeiten“ enthalte dabei der Begriff des historischen Zusammenhanges, auf den bereits an anderer Stelle eingegangen wurde (Nusser 1986: 66). So sieht Nusser auch keinen Widerspruch zwischen der Kausalitätsauffassung Rickerts und der von

Weber dargelegten Theorie der objektiven Möglichkeit und adäquaten Verursachung. Vielmehr habe Weber „eine Weiterentwicklung des Rickertschen Ansatzes“ vorgenommen (Nusser 1986: 68): „Mit seiner Lehre des individuell bestimmten historischen Ereignisses und dessen kausaler Deutung hat Rickert die begriffliche Grundlage für Webers historisch-soziologische Methode geschaffen“ (Nusser 1986: 68).

Zusammenfassend läßt sich also feststellen, daß die historischen Wissenschaften bei der kausalen Erklärung eines historischen Objektes durchaus auf allgemeine Begriffe, die gar den Status von Naturgesetzen annehmen können, zurückgreifen. Dies ändert jedoch nichts an der logischen Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Geschichte, da die naturwissenschaftlichen Elemente von den historischen Wissenschaften lediglich als Mittel zur kausalen Erklärung individueller Ereignisse benutzt werden. Für die anschließende Auseinandersetzung mit Weber ist ebenfalls von Interesse, daß Rickert die allgemeinen Elemente aus der »Erfahrung des Lebens« entnommen wissen will.

3.12.2 Weber

Rickerts Überlegungen zur historischen Kausalität bilden, wie gezeigt werden soll, den allgemeinen Rahmen, in dem auch die Beschäftigung Webers mit diesen Fragen anzusiedeln ist. Allerdings hat Rickert für Weber „kein forschungspraktisch anwendbares Verfahren kausaler Erklärung“ anzubieten (Wagner / Zipprian 1985: 121). Diese Lücke versucht Weber zu schließen, indem er sich auf die Begriffe der *objektiven Möglichkeit* und *adäquaten Verursachung* bezieht, die auf Johannes von Kries zurückgehen.

Bereits im *Objektivitätsaufsatz* stellt Weber eine Verbindung her zwischen der Bildung von Idealtypen und den Begriffen der objektiven Möglichkeit und adäquaten Verursachung. Es handele sich bei den Idealtypen „um die Konstruktion von Zusammenhängen, welche unserer Phantasie als zulänglich motiviert und also »objektiv möglich«, unserem nomologischen Wissen als adäquat erscheinen“ (Weber 1988c: 192). Erst in seinem Aufsatz über „Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung“ setzt er sich jedoch ausführlich und systematisch mit dem Problem der historischen Kausalität auseinander.

Gemeinsam bilden diese Begriffe der objektiven Möglichkeit und der adäquaten Verursachung ein *kontrafaktisches* Verfahren zur Bildung historischer Kausalbegriffe: „Um die wirklichen Kausalzusammenhänge zu durchschauen, konstruieren wir unwirkliche“ (Weber 1988c: 287). Um also historische Kausalbegriffe zu bilden „fingieren wir die Kausalität“ (Radbruch 1902: 402), wir vergleichen die wirkliche Entwicklung mit von uns geschaffenen „Phantasiebildern“ (Weber 1988c: 275).

Vorausgesetzt wird natürlich auch hier das Kausalitätsprinzip, daß Johannes von Kries so definiert, „dass jedes Ereigniss, welches thatsächlich eintritt, durch die Gesamtheit der zuvor bestehenden Verhältnisse mit Nothwendigkeit herbeigeführt ist“ (Kries 1888: 180).

Der Begriff der objektiven Möglichkeit stellt ein Verfahren zur Verfügung, das es ermöglicht, die wesentlichen Ursachen eines historischen Ereignisses zu bestimmen, indem hier die realen historischen Entwicklungen mit fiktiven aber *objektiv möglichen Entwicklungen* verglichen werden. Die Frage, die wir also zunächst an den historischen Stoff richten, lautet: „Was hätte werden können“, wenn ein bestimmtes Ereignis anders verlaufen wäre als es tatsächlich verlaufen ist, oder wenn es ganz ausgeblieben wäre (Weber 1988c: 266). Auf diese Weise läßt sich bestimmen, „welche kausale Bedeutung“ diesem Ereignis „innerhalb der Gesamtheit der unendlich zahlreichen »Momente«, die alle gerade so und nicht anders gelagert sein mußten, damit gerade dies Resultat daraus entstand, eigentlich zuzuschätzen ist und welche Stelle ihm also in der historischen Darstellung zukommt“ (Weber 1988c: 266). Weber betont, daß der Historiker hierbei nicht anders verfährt „wie der stellungnehmende und wollende historische Mensch“ (Weber 1988c: 267). Tatsächlich greifen wir alle, freilich ohne uns dessen bewußt zu sein, auf dieses Verfahren zurück. Webers Kausalitätskonzept „kleidet die spontane, [...] authentische Erfahrung des historischen Menschen, der die Geschichte lebt, ehe er sie rekonstruiert, in eine logische Form“ (Aron 1971: 190). Im Gegensatz zum handelnden Menschen jedoch, der zumeist selbst in bestimmte Handlungen involviert ist, ist der Historiker „seinem Helden zunächst darin überlegen, daß er jedenfalls a posteriori weiß, ob die Abschätzung der gegebenen »außerhalb« derselben vorhanden gewesenen Bedingungen auch tatsächlich den Kenntnissen und Erwartungen, welche der Handelnde hegte, entsprachen: dies lehrt ja der faktische »Erfolg« des Handelns“ (Weber 1988c: 267). Allerdings, so räumt Weber ein, ist es nicht immer sinnvoll und notwendig, dieses Verfahren anzuwenden. So werde der Historiker nur ausnahmsweise, „nämlich im Falle der Strittigkeit eben jener »historischen Bedeutung«, veranlaßt sein, jenes Urteil bewußt und ausdrücklich zu entwickeln und zu begründen“ (Weber 1988c: 268). Wie aber ist nun

„eine Zurechnung eines konkreten »Erfolges« zu einer einzelnen »Ursache« überhaupt prinzipiell möglich und vollziehbar angesichts dessen, daß in Wahrheit stets eine Unendlichkeit von ursächlichen Momenten das Zustandekommen des einzelnen »Vorgangs« bedingt haben, und daß für das Zustandekommen des Erfolges in seiner konkreten Gestalt ja schlechthin alle jene einzelnen ursächlichen Momente unentbehrlich waren“ (Weber 1988c: 271).

Weber räumt zunächst ein, daß auch die Bestimmung der objektiven Möglichkeiten durchaus „durch die Art unseres historischen Interesses

bedingt“ wird (Weber 1988c:). So werde der Historiker nur die Bestandteile der Wirklichkeit einer eingehenden Betrachtung unterziehen, „welche unter bestimmten Gesichtspunkten von »allgemeiner Bedeutung« und deshalb von historischem Interesse sind“ (Weber 1988c: 272). Das wertbeziehende Auswahlprinzip geht der Bestimmung der kausal wichtigen Elemente also logisch voran.

Welche logische Operation liegt aber nun genau diesem Verfahren zugrunde? Die kausale Bedeutung eines historischen Ereignisses läßt sich „nicht durch einfache »Beobachtung« des Herganges“ bestimmen, sondern beinhaltet immer bereits „eine Serie von Abstraktionen“ (Weber 1988c: 273). Bereits der erste Schritt dieses Abstraktionsprozesses, der Vergleich der historischen Wirklichkeit mit gedanklich konstruierten Phantasiebildern objektiver Möglichkeiten, „verwandelt mithin die gegebene »Wirklichkeit«, um sie zur historischen »Tatsache« zu machen, in ein Gedankengebilde“ (Weber 1988c: 275). Es handelt sich bei dieser Art der Bildung historischer Begriffe also stets „um Isolationen und Generalisationen“ (Weber 1988c: 275), was bedeutet,

„daß wir das »Gegebene« so weit in »Bestandteile« zerlegen, bis jeder von diesen in eine »Regel der Erfahrung« eingefügt und also festgestellt werden kann, welcher Erfolg von jedem einzelnen von ihnen, bei Vorhandensein der anderen als »Bedingungen«, nach einer Erfahrungsregel zu »erwarten« gewesen »wäre«. Ein »Möglichkeits«urteil in dem Sinne, in welchem der Ausdruck hier gebraucht ist, bedeutet also stets die Bezugnahme auf Erfahrungsregeln“ (Weber 1988c: 276).

Die Feststellung objektiver Möglichkeiten nimmt also Bezug „auf ein positives Wissen von »Regeln des Geschehens«, auf unser »nomologisches« Wissen“ (Weber 1988c: 276). Neben der Kenntnis der allgemeinen Regeln des Geschehens muß der Historiker über Kenntnisse des zu untersuchenden individuellen Einzelfall, über »ontologisches Wissen« verfügen:

„Das »Wissen«, auf welches ein solches Urteil zur Begründung der »Bedeutung« der Schlacht bei Marathon sich stützt, ist nach allem bisher Ausgeführten einerseits Wissen von bestimmten quellenmäßig erweislichen zur »historischen Situation« gehörigen »Tatsachen« (»ontologisches« Wissen), andererseits — wie wir schon sahen — Wissen von bestimmten bekannten Erfahrungsregeln, insbesondere über die Art, wie Menschen auf gegebene Situationen zu reagieren pflegen (»nomologisches Wissen«)“ (Weber 1988c: 276f.)⁸³.

⁸³ Damit folgt Weber der Terminologie von Johannes v. Kries, der als nomologisch Urteilsinhalte bezeichnet, „die den gesetzmässigen Zusammenhang des Geschehens betreffen“ (Kries 1888: 181). Für Johannes v. Kries ist „in einer Aussage über die objective Möglichkeit stets ein Wissen nomologischen Inhalts ausgedrückt“ (Kries 1888: 182). Neben einer Kenntnis der allgemeinen Regeln des Geschehens sei aber auch eine „Kenntnis der individuellen oder, wie ich es genannt habe, der ontologischen Verhältnisse des Einzelfalls“ entscheidend (Kries 1888: 189). Das nomologische Wissen basiert für Johannes v. Kries vor allem darauf, daß „thatsächlich die socialen Erscheinungen fast alle eine gewisse Regelmässigkeit der erwähnten Art darbieten“ (Kries 1888: 192).

In den Augen Webers ist das objektive Möglichkeitsurteil „einer ganzen Skala von Graden der Bestimmtheit fähig“ (Weber 1988c: 283). So ließe sich angeben, daß eine bestimmte historische Entwicklung „einen »hohen Grad« von objektiver Möglichkeit einer (in den »wesentlichen« Punkten!) anderen Entwicklung“ in sich trägt“ (Weber 1988c: 283). Es ist also hinsichtlich der Einschätzung der kausalen Bedeutung eines historischen Ereignisses als Ursache eines anderen Ereignisses möglich, „Gradabstufungen“ vorzunehmen und einer Ursache eine höhere kausale Bedeutung beizumessen als einer anderen (Weber 1988c: 284). Dies bedeutet allerdings nicht, daß zwei miteinander konkurrierende Ursachen in ein „zahlenmäßig« zu schätzendes Verhältnis“ zu bringen sind (Weber 1988c: 284). Der „Grad der Begünstigung eines bestimmten Erfolges durch bestimmte »Bedingungen«“ läßt sich aber durchaus durch „den Vergleich“ mit anderen Ursachen zumindest relativ einschätzen (Weber 1988c: 285).

Die Bestimmung der wesentlichen kausalen Elemente einer konkreten historischen Entwicklung durch die Theorie der objektiven Möglichkeit ermöglicht es, ein Ereignis als durch ein anderes Ereignis »adäquat verursacht« auszuweisen:

„Solche Fälle der Beziehung bestimmter, von der geschichtlichen Betrachtung zu einer Einheit zusammengefaßter und isoliert betrachteter Komplexe von »Bedingungen« zu einem eingetretenen »Erfolg«, welche diesem letztgenannten logischen Typus entsprechen, wollen wir im Anschluß an den seit den Kriesschen Arbeiten feststehenden Sprachgebrauch der juristischen Kausalitätstheoretiker »adäquate« Verursachung (jener Bestandteile des Erfolges durch jene Bedingungen)“ nennen (Weber 1988c: 287).

Der Begriff der adäquaten Verursachung bildet dabei den Gegenbegriff zu einer lediglich *zufälligen* Verursachung. Von „»zufälliger« Verursachung“ wird im Gegensatz zur adäquaten Verursachung dort gesprochen, „wo für die historisch in Betracht kommenden Bestandteile des Erfolges Tatsachen wirksam wurden, die einen Erfolg herbeiführten, welcher einem zu einer Einheit zusammengefaßt gedachten Bedingungskomplex nicht in diesem Sinne »adäquat« war“ (Weber 1988c: 286). Diesen Sachverhalt drückt Johannes v. Kries folgendermaßen aus:

„Es soll also, wo das ursächliche Moment *A* den Erfolg *B* verursachte (bedingte), *A* die adäquate Ursache von *B*, *B* die adäquate Folge von *A* heißen, falls generell *A* als begünstigender Umstand von *B* anzusehen ist; im entgegengesetzten Falle soll von zufälliger Verursachung und zufälligem Effecte gesprochen werden“ (Kries 1888: 202).

Der Begriff der Adäquanz zwischen Ursache und Wirkung bezeichnet also die Möglichkeit, einen individuellen Vorgang auf generelle Regelmäßigkeiten zu beziehen und weist somit den Zusammenhang zwischen dem ontologischen und dem nomologischen Wissen als einen positiven Zusammenhang aus. Der Begriff der adäquaten Möglichkeit

erlaubt es aber nicht nur, zwischen adäquater und zufälliger Verursachung zu unterscheiden. Gerade weil die Bestimmung einer adäquaten Ursache die Beziehung auf allgemeine Regelmäßigkeiten beinhaltet, ist es möglich, Aussagen über den *Grad* der Bedeutung einer konkreten Ursache zu treffen. Diesen Zusammenhang hat Pietro Rossi besonders treffend dargestellt:

„Die adäquate und die zufällige Verursachung sind nichts weiter als die extremen Termini einer Skala von »Graden« des kausalen Verhältnisses, und sie stehen einander ähnlich gegenüber wie die Werte 1 und 0 der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Die adäquate Verursachung drückt ein konstantes Verhältnis »bestimmter, von der geschichtlichen Betrachtung zu einer Einheit zusammengefaßter und isoliert betrachteter Komplexe von ‚Bedingungen‘ zu einem eingetretenen ‚Erfolg‘« aus, während die zufällige Verursachung ein derartiges Verhältnis ausdrückt, daß dieser Erfolg auch ohne jene Bedingungen hätte eintreten können. Aber die adäquate Verursachung ist keine notwendige Verknüpfung, so wie die zufällige Verursachung keine Beziehungslosigkeit ist“ (Rossi 1987: 43).

3.12.3 Diskussion

Die Begriffe der objektiven Möglichkeit und adäquaten Verursachung basieren also auf einer Verbindung von individuellem, ontologischem Wissen und nomologischem Wissen. Hieraus hat besonders Pietro Rossi geschlossen, daß sich Weber mit seiner Anknüpfung an die Begriffe der objektiven Möglichkeit und adäquaten Verursachung von Rickert entfernt, der diese Bedeutung allgemeiner Regeln des Geschehens für die historischen Wissenschaften ablehnen würde. So schreibt Rossi:

„Die Rickertsche Dichotomie zwischen Naturerkenntnis und historischer Erkenntnis, zwischen Natur- und Kulturwissenschaften, wird [von Weber] in dem Sinne korrigiert, daß das nomologische Wissen als wesentlicher Bestandteil auch dieser letzteren betrachtet wird. Die Unterscheidung zwischen den beiden Wissensformen wird somit in der unterschiedlichen Funktion gesucht, welche die Gesetze in ihnen erfüllen: eine Zweckfunktion in der Naturerkenntnis, eine instrumentelle Funktion in der historischen Erkenntnis“ (Rossi 1986: 39).

Es ist zweifellos richtig, daß allgemeine Regeln des Geschehens für Weber nur „als Mittel – nicht als Zweck“ von Interesse waren (Bouman 1949: 466). Rossi übersieht dabei aber, daß Rickert zum einen durchaus Mischformen zwischen den historischen Kulturwissenschaften und den Naturwissenschaften zuläßt. Zum anderen räumt Rickert ein, daß die historischen Kulturwissenschaften auf allgemeine Regeln des Geschehens zurückgreifen, wenn diese lediglich instrumentellen Charakter für die historischen Wissenschaften haben und sich am eigentlichen Zweck der historischen Kulturwissenschaften nichts ändert. Rossi übersieht somit, daß Rickert die Möglichkeit, das allgemeine Wissen als *Mittel* für die historischen Wissenschaften zu nutzen, ausdrücklich einräumt. Besonders deutlich wird dieser Sachverhalt in folgendem Zitat Rickerts:

„In der Naturwissenschaft ist das Allgemeine, das bereits in den unwillkürlich entstandenen Wortbedeutungen vorliegt, zugleich das, was die Wissenschaft weiter auszubilden sich bemüht, d.h. ein allgemeiner Begriff, dem die Fülle des Einzelnen sich unterordnen läßt, ist ihr *Zweck*. Die Geschichte dagegen benutzt zwar ebenfalls das Allgemeine, um überhaupt unabhängig von unübertragbaren

individuellen Anschauungen wissenschaftlich denken und urtheilen zu können, aber dies Allgemeine ist für sie lediglich Mittel. Es ist der Umweg, auf dem sie wieder zum Individuellen als ihrem eigentlichen Gegenstand zurückzukommen sucht, und den sie nur in Folge der Eigenthümlichkeit unseres Sprechens und Denkens machen muss. Wir wollen hier die Wissenschaften nicht mit Rücksicht auf ihre Umwege, sondern mit Rücksicht auf ihre Ziele charakterisiren“ (Rickert 1902: 339f.).

Auch Schnädelbach hat zurecht darauf hingewiesen, daß Rickert durchaus der Tatsache Rechnung trage, „daß wir Individuelles nur im Medium allgemeiner Begriffe als individuell erkennen können“ (Schnädelbach 1974: 153). Das Problem der Bildung von Individualbegriffen bedürfe generell einer „spezifisch kulturwissenschaftlichen Vereinigung von Allgemeinem und Besonderem, ohne die es keine Erkenntnis gibt“ (Schnädelbach 1974: 153).

3.13 Wertfreiheit

Die Forderung nach der Wertfreiheit der Wissenschaft ergibt sich bereits aus der Unterscheidung von theoretischer Wertbeziehung und praktischem Werturteil, die Rickert in den *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* getroffen hat. Und auch Weber selbst hat bereits sehr früh im Zusammenhang mit dem Problem wissenschaftlicher Objektivität darauf hingewiesen, daß die historischen Kulturwissenschaften nicht insofern objektiv sein können, als sie auf jede Beziehung auf kulturelle Werte verzichten. Inhaltlich läßt sich dieser Aufsatz Webers, der die „Umarbeitung eines für die interne Diskussion im Ausschuß des »Vereins für Sozialpolitik« 1913 erstatteten, als Manuskript gedruckten Gutachtens“ darstellt (Weber 1988c: 489), somit diesem Kapitel der hier vorgelegten Arbeit zuordnen. Es geht somit auch an dieser Stelle darum, weitere Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber darzustellen. Auf diese prinzipielle Gemeinsamkeit zwischen Rickert und Weber in Bezug auf die Stellung der Werte in den historischen Wissenschaften weist Peter-Ulrich Merz hin:

„Es ist unschwer zu sehen, daß Rickert mit der Notwendigkeit der Trennung von Werturteil und Wertbeziehung im Keim denselben Sachverhalt beschreibt, den Max Weber später in seiner Forderung nach »Wertfreiheit« ausführlich behandelt hat. Im Zentrum steht bei beiden die »haarfeine Linie« zwischen Wissenschaft und Glauben, an welcher der Forscher sich in seiner Arbeit entlangbewegt und die er möglichst eindeutig auch zwischen sein eigenes Wollen und das von ihm Dargestellte legen sollte“ (Merz 1992: 185).

Dabei versteht es sich nach dem bisher Gesagten von selbst, „daß es in der Geschichtswissenschaft einen absolut wertfreien Standpunkt letzten Endes nicht geben kann“ (Merz 1992: 185). Die Kulturwissenschaften sind für Rickert „nur insofern »wertfrei«, als der kulturwissenschaftliche Forscher selber gar keine »Wertung« vollzieht“ (Faust 1933: 9). Sie sind somit

„nicht wertindifferent, sie behandeln die historischen Realitäten durchaus nicht als wertlose oder prinzipiell gleichwertige Tatsachen, sondern ihr Verfahren beruht auf einer stark differenzierten »Wertbeziehung«, welche durch die objektiv vorhandenen Entwicklungstendenzen der historischen Realität selbst schon vorgezeichnet ist“ (Faust 1933: 9f.).

Somit bedeutet die Forderung nach Wertfreiheit der Wissenschaften keineswegs, daß man „Wertungen in der Erkenntnispraxis der Wissenschaften ausschließen sollte“ (Albert 1999: 216). Praktische Wertbeziehungen sind Objekte der historischen Kulturwissenschaften. Diese untersuchen die empirisch vorfindbaren Wertbezüge, die in der kulturellen Wirklichkeit inkorporiert sind, ohne jedoch selbst zu ihnen wertend Stellung zu beziehen:

„Durch empirisch-psychologische und historische Untersuchung eines bestimmten Wertungsstandpunktes auf seine individuelle, soziale, historische

Bedingtheit hin gelangt man nun und nimmer je zu irgend etwas anderem, als dazu: ihn verstehend zu erklären“ (Weber 1988c: 465).

Eine wissenschaftliche „Wertdiskussion“ in diesem Sinne ermöglicht „das Verständnis für die Möglichkeit prinzipiell und unüberbrückbar abweichender letzter Wertungen“ indem sie bei einer Untersuchung des menschlichen Handelns hilft, „dessen wirkliche letzte Motive“ offenzulegen (Weber 1988c: 503). Dadurch ermöglicht sie auch „wenn man mit einem (wirklich oder scheinbar) abweichend Wertenden diskutiert“, eine „Ermittlung der wirklichen gegenseitigen Wertungsstandpunkte“ (Weber 1988c: 503). Damit sind die historischen Kulturwissenschaften nicht nur ihrerseits um Verstehen bemüht; sie bieten dem Handelnden auch die Möglichkeit, Verständnis für die Wertgesichtspunkt des Anderen zu entwickeln, indem sie ihm zeigen, „warum und worüber man sich nicht einigen könne. Gerade diese Erkenntnis ist aber eine Wahrheitserkenntnis und gerade ihr dienen »Wertungsdiskussionen«“ (Weber 1988c: 465). Die Wertdiskussion mache somit aus der oft »blinden« Stellungnahme zu Werten „eine sehende, und in der Diskussion mit anders Wertenden werden wir uns der Gründe unserer Verschiedenheit bewußt und können Möglichkeiten und Grenzen gemeinsamer Arbeit bestimmen“ (Cohn 1921: 198).

Weber selbst hat bereits im Jahr 1909 in einem Brief an Ferdinand Tönnies den wesentlichen Punkt des Wertfreiheitspostulates herausgestellt:

„Das Denken ist nicht an die Grenzen der Wissenschaft gebunden, - aber es soll sich nicht für Wissenschaft ausgeben, wo es nicht entweder 1.) Tatsachengliederung (einschließlich der Abstraktion und aller empirisch verifizierbaren Synthesen und Hypothesen) oder 2.) Begriffskritik ist“ (Weber 1994: 64).

Dies gelte auch für ethische Prinzipien wie den *kategorischen Imperativ* Kants. Die Wissenschaft könne nie mehr leisten

„als den Nachweis *formaler* Merkmale sittlicher *Gesinnung*. Niemals aber kann ein soziales, überpersönliches Struktursystem, welches es auch sei, als *ethisch gesollt* durch diese formale Gesinnungskritik erwiesen werden. Dazu gehören immer metaphysische Dogmatiken – gleichviel ob religiöse oder andere, pfäffische oder antipfäffische – und diese mag der Einzelne bejahen, niemals aber glauben, er dürfe sie als Wissenschaft ausgeben“ (Weber 1994: 64).

Somit irrt beispielsweise Alois Dempf, der behauptete, der Wissenschaftler könne *als Wissenschaftler* auch „ein existentieller Ethiker Kantischer Prägung“ sein (Dempf 1966: 60). Das Wertfreiheitspostulat in seiner konsequenten Anwendung betrifft auch den Ausschluß ethischer Wertungen aus den Wissenschaften. Das heißt natürlich nicht, daß auch der Forscher sich im Politischen oder im Ethischen bewegen und sich dort darum bemühen kann, „eine verpflichtende Sozialethik für die eigene Zeit zu finden“ (Dempf 1966: 61), wie Weber dies *als Politiker* zweifelsohne getan hat. Lediglich in der Funktion als wissenschaftlicher Forscher und Lehrer hat man sich solcher ethischer Forderungen zu enthalten.

Aus dem gleichen Jahr wie der Brief an Tönnies datiert auch ein Redebeitrag Webers auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik in Wien, der die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wertbeziehung verdeutlicht:

„Gewiß, es ist wahr, eine empirische Wissenschaft gibt es nicht anders als auf dem Boden des Seins, und sie besagt nichts über das Sollen. Freilich möchte ich [...] damit nicht gesagt haben, es könne gar keine wissenschaftliche Diskussion geben, welche das Gebiet des Seinsollens berührt. Es fragt sich nur, in welchem Sinne. Zunächst: Ich kann jemandem, der mir mit einem bestimmten Werturteil entgegentritt, sagen: mein Lieber, du irrst dich ja über das, was du selbst eigentlich willst. Sieh: ich nehme dein Werturteil und zergliedere es dir dialektisch, mit den Mitteln der Logik, um es auf seine letzten Axiome zurückzuführen, um dir zu zeigen, daß darin die und die »letzten« möglichen Werturteile stecken, die du gar nicht gesehen hast, die vielleicht sich untereinander gar nicht oder nicht ohne Kompromisse vertragen und zwischen denen du also wählen muß“ (Weber 1988b: 417f.)

Die Unmöglichkeit, Werte völlig aus der Wissenschaft zu verbannen, ergibt sich bereits aus dem Wertcharakter der Wissenschaft selbst, deren Voraussetzung für Rickert immer die Anerkennung des theoretischen *Wahrheitswertes* ist. Eine besonders gute Charakterisierung dieses Sachverhaltes findet sich bei Raymond Aron:

„Das Handeln des Wissenschaftlers ist zweckorientiert. Er möchte zu allgemeingültigen Tatsachensätzen, Kausalitätsbeziehungen und verstehenden Interpretationen vordringen. Die wissenschaftliche Forschung ist daher ein typisches Beispiel rationalen Handelns im Hinblick auf ein Ziel das Wahrheit heißt. Dieses Ziel wird aber wiederum durch ein Werturteil über die Wahrheit fixiert, die sich durch allgemeingültige Fakten und Argumente beweisen läßt. Das wissenschaftliche Handeln ist mithin eine Zusammenfassung eines rationalen Handelns zur Erreichung eines Zweckes und eines rationalen Handelns zur Gewinnung eines Wahrheit genannten Wertes“ (Aron 1971: 179).

Vorausgesetzt wird hier – wie bereits gesagt - die Rickertsche Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Wertbeziehung, wie Weber zu Beginn dieses Aufsatzes verdeutlicht:

„Unter »Wertungen« sollen nachstehend, wo nicht ein anderes gesagt oder von selbst ersichtlich ist, »praktische« Bewertungen einer durch unser Handeln beeinflussbaren Erscheinung als verwerflich oder billigenswert verstanden sein“ (Weber 1988c: 451).

Dieses Zitat verdeutlicht auch, daß der Begriff »Wertfreiheit« mißverständlich gewählt ist. Thomas Burger hat zurecht darauf hingewiesen, daß »Wertfreiheit« vielmehr im Sinne einer „Wertungsfreiheit“ zu begreifen sei (Berger 1967: 191). Wertungen sind dabei, wie Dieter Henrich richtig schreibt, „zwar Gegenstand der Kulturwissenschaft, aber nicht als Sinngebilde, die begründet oder widerlegt, sondern als soziale Wirkungsfaktoren, die erklärt und gedeutet werden müssen. Beide Akte haben nichts miteinander gemein“ (Henrich 1949: 407). Die Kulturwissenschaften gehen also von der „Tatsache der Herrschaft bestimmter Werte unter bestimmten Menschen“ aus (Cohn 1921: 197). Die Frage jedoch, inwieweit der Wissenschaftler die von ihm

untersuchten Wertbeziehungen selber bejaht oder verneint, „ist für alle Tatsachenuntersuchung unwesentlich“ (Cohn 1921: 196). Aus Webers Theorie folge lediglich, „daß jeder sich bemühen soll, Werturteile und Tatsachenurteile als solche zu bezeichnen und über ihre Grenzen keinen Zweifel zu lassen“ (Cohn 1921: 202).

Der Begriff »Wertfreiheit« wird von Weber in einem doppelten Sinn gebraucht. Zum einen meint er die Freiheit der Wissenschaft *von* praktischen *Wertungen*. Zum anderen aber die Freiheit *zur* praktischen *Wertung* im außerwissenschaftlichen Leben. Dies hat unter anderem Fritz K. Ringer betont: „One has to recognize that Weber was quite as anxious to safeguard the autonomy of the student’s value choices against certain forms of scientism and conformism as he was to protect *Wissenschaft* from intrusion of personal value preferences“ (Ringer 1997: 141). Auf der einen Seite beinhaltet das Postulat der Wertfreiheit somit den Versuch, den „human and cultural threat of a homogenizing conformism“ zu bekämpfen (Ringer 1997: 133). In diesem Sinne bezieht sich das Problem der Wertfreiheit auch auf die »Überwindung des Intellektualismus« im Rickertschen Sinne. Auf der anderen Seite sieht Weber die Freiheit und Objektivität der Wissenschaft dann in Gefahr, wenn hier andere als wissenschaftliche Werte eine Rolle spielten. Ähnlich argumentiert auch Herbert Marcuse. Er sieht die Aufgabe der Wertfreiheit darin, „die Wissenschaft frei zu machen für die Akzeptierung von verbindlichen Wertsetzungen, die von außen der Wissenschaft angetragen werden“ (Marcuse 1972: 68f.). Die strikte Trennung von Seiendem und Seinsollendem diene auch dazu, daß das Seinsollende „vor der Wissenschaft geschützt und gegen die wissenschaftliche Kritik abgedichtet“ werden könne (Marcuse 1972: 69). Somit bedeute Wertfreiheit auch die Freiheit zur außerwissenschaftlichen Wertung, die von wissenschaftlichen Überlegungen nicht berührt werden soll. Auch Karl Löwith hat darauf hingewiesen, daß die Forderung nach Wertfreiheit „keinen Rückzug auf pure Wissenschaftlichkeit“ beinhaltet (Löwith 1972: 322). Vielmehr wolle Weber „gerade die *außerwissenschaftlichen* Maßstäbe wissenschaftlicher Beurteilung in Rechnung stellen. Was Weber verlangt ist keine Ausmerzungen der maßgebenden »Wertideen«, sondern deren Vergegenständlichung als Voraussetzung einer möglichen Abstandnahme von ihnen“ (Löwith 1972: 322)⁸⁴.

Die Funktion der Wertbeziehung ist für Cohn, daß sie „die Auswahl des Wesentlichen [...] aber nicht die Natur der in jene Wissenschaften eingehenden Urteile [bestimmt]. Dafür ist vielmehr die Art der im Urteile

⁸⁴ Ähnlich argumentiert auch Wilhelm Hennis, der sagt, die Forderung nach Wertfreiheit habe die „Freiheit zur praktischen Wertung, frei von Bevormundung durch die Anmaßung der Wissenschaft“ zum Inhalt (Hennis 1982: 272).

bejahten oder verneinten Relation entscheidend“ (Cohn 1921: 203). Cohn geht davon aus, daß eine „Wertanerkennung auch bei feindlicher Entgegenstellung“ durchaus möglich sei (Cohn 1921: 206). Dazu müsse man „bei jedem Wertbegriff die Bedingungen seiner Anwendbarkeit von den Bedingungen seiner Erfülltheit unterscheiden“ (Cohn 1921: 208):

„Auf dieser Unterscheidung beruht die Möglichkeit von Werturteilen, die von persönlicher Wertung ganz unabhängig bleiben. Dieser Satz ist auf Kulturwerte übertragbar. Römischer Bürger etwa ist ein Individuum kraft einer gewissen rechtlich festgesetzten Zugehörigkeit zum römischen Staate. Sie schließt bestimmte Pflichten ein und fordert zur Erfüllung dieser Pflichten bestimmte Eigenschaften. Wer seine Pflichten schlecht erfüllt, wer die notwendigen Eigenschaften nicht besitzt, bleibt deshalb römischer Bürger, solange ihm dieser Charakter nicht rechtlich abgesprochen ist, aber er ist ein minderwertiger, schlechter römischer Bürger. Dieses Urteil läßt sich rein objektiv fällen, ganz gleich welche Stellung der Beurteilende zu dem Wertkomplexe besitzt, der im Begriff »römischer Bürger« eingeschlossen liegt. [...] So liegen auch im Begriffe »Kunstwerk« gewisse Forderungen, die das schlechte Kunstwerk unerfüllt läßt, während sie für alles, was nicht Kunstwerk ist, einfach nicht bestehen. Wir haben also zwei Gruppen von Eigenschaften, deren eine die Zugehörigkeit zu einer Klasse bedingt, auf die ein Wert bestimmter Art überhaupt anwendbar ist, während die zweite die Erfüllung des Wertes in sich trägt.“ (Cohn 1921: 208).

Die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Wertbeziehung steht somit auch im Zusammenhang mit der Unterscheidung von *Wertbeziehung* und *Wertverwirklichung*. Die theoretische Wertbeziehung meint eine Form der Beziehung auf einen Wert, die die Verwirklichung dieses Wertes noch nicht einschließt. So kann der Wissenschaftler sich beispielsweise auf religiöse Werte beziehen, diesen Wert selbst jedoch nicht verwirklichen, weil seine »letzte« Wertbeziehung diejenige auf den Wahrheitswert ist⁸⁵.

Für die These dieser Arbeit ist besonders Webers Verknüpfung des Wertfreiheitsproblems mit dem Problem der Einheit der Persönlichkeit interessant, die er im Zusammenhang mit der Frage diskutiert, „ob man im akademischen Unterricht sich zu seinen ethischen oder durch Kulturideale oder sonst weltanschauungsmäßig begründeten praktischen Wertungen »bekennen« solle oder nicht“ (Weber 1988c: 451). Die Vorstellung, ein akademischer Lehrer hätte sich aller praktischen Wertungen zu enthalten sei eine „Bürokratenmeinung“ (Weber 1988c: 452). Gerade die Lehrer, die ihre eigenen Wertungen auch auf dem Katheder vehement vertreten hätten, seien „am ehesten zu ertragen“, wie etwa Treitschke und Mommsen (Weber 1988c: 452). Gerade durch die temperamentvoll vorgetragenen Wertungen des Lehrers werde der Schüler in die Lage versetzt, „seinerseits die Subjektivität der Wertung des

⁸⁵ Guy Oakes hat bestritten, daß sich die von Rickert vorgenommene Unterscheidung von Wert und Wertung überhaupt aufrecht erhalten läßt (vgl. Oakes 1994). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Argument kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

Lehrers in ihrem Einfluß auf eine etwaige Trübung seiner Feststellungen abzuschätzen“ (Weber 1988c: 452). Das Vertreten praktischer Werturteile sei aber

„dann und nur dann akzeptabel, wenn der akademische Lehrer sich zur unbedingten Pflicht setzt, in jedem einzelnen Falle, auch auf die Gefahr hin, seinen Vortrag dadurch reizloser zu gestalten, seinen Hörern und, was die Hauptsache ist, sich selbst unerbittlich klar zu machen: was von seinen jeweiligen Ausführungen entweder rein logisch erschlossen oder rein empirische Tatsachenfeststellung und was praktische Wertung ist“ (Weber 1988c: 452).

Unter der Voraussetzung einer Trennung von theoretischer und praktischer Wertbeziehung und der Einsicht in die „Fremdheit der Sphären“ zueinander, sei dies allerdings „direkt ein Gebot der intellektuellen Rechtschaffenheit“ und „das absolute Minimum des zu Fordernden“ (Weber 1988c: 453). Es geht Weber also nicht um einen Ausschluß aller praktischen Wertungen. Was er verlangt ist lediglich, praktische Wertungen als solche zu kennzeichnen und sie nicht als theoretische Wahrheiten auszugeben. Jeder Mensch habe die „letzten höchst persönlichen Lebensentscheidungen [...] aus sich heraus zu treffen“ (Weber 1988c: 453). Diese Lebensentscheidungen dürften „dem Hörer nicht durch eine Kathedersuggestion abgenommen“ werden (Weber 1988c: 453).

Die Art der praktischen Wertung, die in den akademischen Unterricht einfließen, hat sich in den Augen Webers verändert. Er nennt Schmoller als Beispiel dafür, daß es lange Zeit in erster Linie um *ethische* Bewertungen ging. An die Stelle ethischer Postulate sei aber „ein bunter Strauß von »Kulturwertungen«, in Wahrheit: von subjektiven Ansprüchen an die Kultur“ getreten (Weber 1988c: 454). Zu solchen subjektiven Ansprüchen gehöre vor allem „das angebliche »Recht der Persönlichkeit« des Lehrers“ (Weber 1988c: 492). Eine solche „»persönlich« gefärbte Professoren-Prophetie“ ist in den Augen Webers allerdings eine „ganz und gar unerträgliche“ Auffassung (Weber 1988c: 454). „Für die Propaganda seiner praktischen Ideale“ stünden dem Professor andere Orte zur Verfügung als der Hörsaal. Er sollte vermeiden, „als Professor den Marschallstab des Staatsmanns (oder des Kulturreformers) im Tornister zu tragen“ (Weber 1988c: 493). Vielmehr gebe es drei Dinge, die „der Student im Hörsaal doch vor allen Dingen von seinem Lehrer lernen sollte“ (Weber 1988c: 455):

„1. die Fähigkeit, sich mit der schlichten Erfüllung einer gegebenen Aufgabe zu bescheiden; — 2. Tatsachen, auch und gerade persönlich unbequeme Tatsachen, zunächst einmal anzuerkennen und ihre Feststellung von der bewertenden Stellungnahme dazu zu scheiden; — 3. seine eigene Person hinter die Sache zurückzustellen und also vor allem das Bedürfnis zu unterdrücken: seine persönlichen Geschmacks- und sonstigen Empfindungen ungebeten zur Schau zu stellen“ (Weber 1988c: 455).

Hinter der Vorstellung es gehöre zum »Recht der Persönlichkeit«, praktische Wertungen auch im Hörsaal zu vertreten, stehe ein falscher

Begriff der Persönlichkeit, der letztlich auf einer falschen Vorstellung dessen gründe, was die *Einheit der Persönlichkeit* sei:

„Es ist ja nicht wahr, — wie man behauptet hat —, daß die »Persönlichkeit« in dem Sinn eine »Einheit« sei und sein solle, daß sie sozusagen in Verlust geraten müßte, wenn man ihrer nicht bei jeder Gelegenheit ansichtig wird. Bei jeder beruflichen Aufgabe verlangt die Sache als solche ihr Recht und will nach ihren eigenen Gesetzen erledigt sein. Bei jeder beruflichen Aufgabe hat der, welchem sie gestellt ist, sich zu beschränken und das auszuschneiden, was nicht streng zur Sache gehört, am meisten aber: eigene Liebe und Haß. Und es ist nicht wahr, daß eine starke Persönlichkeit sich darin dokumentiere, daß sie bei jeder Gelegenheit zuerst nach einer nur ihr eigenen ganz »persönlichen Note« fragt. Sondern es ist zu wünschen, daß gerade die jetzt heranwachsende Generation sich vor allen Dingen wieder an den Gedanken gewöhne: daß »eine Persönlichkeit zu sein« etwas ist, was man nicht absichtsvoll wollen kann und daß es nur einen einzigen Weg gibt, um es (vielleicht!) zu werden: die rückhaltlose Hingabe an eine »Sache«, möge diese und die von ihr ausgehende »Forderung des Tages« nun im Einzelfall aussehen wie sie wolle“ (Weber 1988c: 456).

Auch in diesem Zitat Webers wird die Rickertsche Vorstellung deutlich, daß die Einheit der Persönlichkeit nicht *ist*, sondern *wird*; daß sie *entsteht* in dem Maße, in dem man sich »an der Sache orientiert«, also sich auf Werte bezieht und diese Werte konsequent zu verwirklichen versucht.

Die Forderung nach Wertfreiheit macht aber noch einen weiteren Aspekt des Wertproblems deutlich, der ebenfalls bereits in den Überlegungen Rickerts eine wichtige Rolle spielte. Gemeint ist die Unmöglichkeit, die Geltung von Werten mit den Mitteln der Wissenschaft zu begründen. Dies beinhaltet auch die Geltung der wissenschaftlichen Werte selbst, die ihrerseits mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu begründen ist. Vor diesem Problem stehe beispielsweise auch die Medizin, die mit ihren eigenen Mitteln nicht in der Lage sei „»nachzuweisen«, daß die Verlängerung des Lebens unter allen Umständen erstrebenswert sei“ (Weber 1988c: 458). Aber auch die Rechtswissenschaften könnten „den Wert jener Kulturgüter, deren Existenz an den Bestand von »Recht« gebunden ist“, nicht im wissenschaftlichen Sinn „»beweisen«“ (Weber 1988c: 458). Besonders zum Recht finden sich bei Weber einige bemerkenswerte Gedanken:

„Einer unserer allerersten Juristen erklärte gelegentlich, indem er sich gegen den Ausschluß von Sozialisten von den Kathedern aussprach: wenigstens einen »Anarchisten« würde auch er als Rechtslehrer nicht akzeptieren können, da der ja die Geltung des Rechts als solchen überhaupt negiere, — und er hielt dies Argument offenbar für durchschlagend. Ich bin der genau gegenteiligen Ansicht. Der Anarchist kann sicherlich ein guter Rechtskundiger sein. Und ist er das, dann kann gerade jener sozusagen archimedische Punkt außerhalb der uns so selbstverständlichen Konventionen und Voraussetzungen, auf den ihn seine objektive Überzeugung — wenn sie echt ist — stellt, ihn befähigen, in den Grundanschauungen der üblichen Rechtslehre eine Problematik zu erkennen, die allen denjenigen entgeht, welchen jene allzu selbstverständlich sind. Denn der radikalste Zweifel ist der Vater der Erkenntnis“ (Weber 1988c: 458).

Dieses Zitat verdeutlicht, daß die praktischen Wertorientierungen eines Wissenschaftlers durchaus auch in der Wissenschaft selbst von Nutzen sein können, indem sie helfen, neue Fragen an das empirische Material zu stellen

und zu neuen Perspektiven zu kommen. Webers Forderung lautet denn auch nicht, Werturteile völlig aus der Wissenschaft zu eliminieren, sondern sich stets des Unterschiedes zwischen praktischer und theoretischer Wertbeziehung bewußt zu sein. Weber fordert: „Klarheit und deutliche Trennung der heterogenen Problemsphären durch den Dozenten“, auch wenn und gerade weil im Einzelfall „die Scheidung von empirischer Feststellung und praktischer Wertung »schwierig«“ sei (Weber 1988c: 459).

„Am allerentschiedensten bekämpft werden“ müsse schließlich die Vorstellung, daß „der Weg zur wissenschaftlichen »Objektivität« [...] durch ein Abwägen der verschiedenen Wertungen gegeneinander und ein »staatsmännisches« Kompromiß zwischen ihnen betreten“ werde (Weber 1988c: 499). Eine solche Kompromißlinie wäre gerade „in der Wertungssphäre [...] normativ am allerwenigsten eindeutig“; sie gehöre „in die politischen Programme, Büros und Parlamente“, nicht jedoch in die Wissenschaften (Weber 1988c: 461).

3.14 Zusammenfassung

Es wurde gezeigt, wie Weber in seinen methodologischen Frühschriften auf Positionen der Philosophie Rickerts zurückgreift. Auch wenn Weber nicht alle Bezüge zu Rickert offenlegt, so fungiert dessen Philosophie dennoch als „Hintergrundphilosophie“ (Wagner / Zipprian 1987: 133), ohne die ein adäquates Verständnis der Positionen Webers nicht möglich ist. Er teilt das Rickertsche Wirklichkeitsverständnis, das auch bei Weber zum Ausgangspunkt zweier Arten der wissenschaftlichen Begriffsbildung (einer natur- bzw. gesetzeswissenschaftlichen sowie einer kultur- bzw. wirklichkeitswissenschaftlicher Begriffsbildung) wird. Weber übernimmt das historisch-kulturwissenschaftliche Verfahren der Begriffsbildung dessen Relevanzkriterien allgemeine kulturelle Werte darstellen und an dessen Ende als Objekt das historische Individuum steht. Damit teilt Weber auch die Kritik an der traditionellen Begriffslehre, womit auch für Weber das substantielle Einheitsverständnis, das dort Begriffen wie »Persönlichkeit«, »Gesellschaft« oder »Menschheit« unterlegt wird, problematisch wird. In dieser Kritik und in der positiven Bezugnahme auf den Rickertschen Begriff der »Einheit der Mannigfaltigkeit« wurde deutlich, daß Weber damit im Prinzip auch das Einheitsverständnis Rickerts teilt, dessen systematische Entwicklung Rickert zum heterologischen Denkprinzip führt.

Es wurde darüber hinaus der Objektivitätsbegriff Webers sowie seine Überlegungen zur historischen Kausalität dargestellt. Im Gegensatz jedoch zu einigen in der Literatur vertretenen Positionen konnten in beiden Punkten keine grundlegenden Differenzen zwischen Weber und Rickert festgestellt werden.

4. Das Problem der Einheit der modernen Kultur

Im Mittelpunkt der Untersuchungen, die sich mit den Beziehungen zwischen Rickert und Weber beschäftigen, stehen zumeist die bisher dargestellten Texte Rickerts. Seine späteren Texte sind in ihrer Bedeutung für Weber laut Pietro Rossi bislang „noch nicht hinreichend untersucht“ worden (Rossi 1994: 218). Insofern ist es ein erstes Anliegen dieses Kapitels, einen Beitrag zur Aufarbeitung dieser späteren Phase des Weberschen und Rickertschen Werkes zu liefern.

Ich werde mich dabei auf ein Thema konzentrieren, daß in direktem Zusammenhang mit den bislang dargestellten Überlegungen steht: das Problem der Einheit der modernen Kultur. Dabei werde ich mich auf die Texte beschränken, die sich explizit mit diesem Thema auseinandersetzen. Neben Rickerts *Logos*-Aufsatz zum „System der Werte“ (Rickert 1913) wird hier vor allem sein Text über *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (Rickert 1924b) im Mittelpunkt stehen, der als Reaktion Rickerts auf Webers Konzept eines nicht zu überwindenden Wertkonfliktes, der die moderne Kultur kennzeichnet, begriffen werden kann. Diesen Wertkonflikt hat Weber vor allem in seiner Rede über „Wissenschaft als Beruf“ entwickelt. Zum Problem der Einheit der modernen Kultur ist darüber hinaus Webers in der „Zwischenbetrachtung“ der religionssoziologischen Studien entwickelte Theorie der Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung von Belang.

Es geht in all diesen Texten um das Ausarbeiten der heterogenen kulturellen Wertgebiete in ihren Eigengesetzlichkeiten und in ihren Beziehungen zueinander. In dieser Arbeit wird dabei vor allem die Möglichkeit einer Verbindung der heterogenen Wertgebiete zur Einheit der modernen Kultur im Mittelpunkt stehen. Das »Sowohl - Als auch« Rickerts, also das Bestreben, stets zu positiven Verbindungen zu gelangen, scheint angesichts des von Weber postulierten Wertkonfliktes an Grenzen zu stoßen. Somit stellt der Wertkonflikt eine Herausforderung an Rickert dar, die er wiederum durch den Rückgriff auf das heterologische Denkprinzip zu überwinden sucht.

Es geht an dieser Stelle auch darum, das Verhältnis von Philosophie und empirischen Wissenschaften näher zu bestimmen und die Wechselwirkungen zwischen Rickert und Weber weiter auszuarbeiten. So entwickelt Rickert ein rein formales „System der Werte“, während Weber sich um eine inhaltliche Bestimmung der einzelnen Wertgebiete und ihrer Beziehungen zueinander bemüht. Der Wertkonflikt stellt ein Problem dar, daß auf der inhaltlichen Ebene als Konflikt zwischen verschiedenen

Wertgebieten entsteht, weshalb Rickert dem im Rahmen seiner Ausarbeitung der einzelnen Wertgebiete in ihren formalen Eigengesetzlichkeiten keine Aufmerksamkeit schenkt. Rickerts Versuch der Lösung der Wertkonflikte liegt wiederum auf der formalen Ebene, wobei er direkt an die inhaltlichen Argumente Webers anknüpft.

Es sei an dieser Stelle noch darauf hingewiesen, daß die hier dargestellten Überlegungen Webers innerhalb seines Werkes eine Vorgeschichte haben. In diesem Zusammenhang ist das Argument der *protestantischen Ethik* ebenso zu nennen, wie die *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in der Weber die These der protestantischen Ethik aufgreift und sie auf andere Weltreligionen zu übertragen versucht. Hier steht die Frage im Mittelpunkt, warum die in der protestantischen Ethik beschriebene Entwicklung zum modernen Kapitalismus in anderen Kulturen nicht stattgefunden hat. Weber erweitert die These der protestantischen Ethik dahingehend, daß nicht nur das Verhältnis der Religion zum wirtschaftlichen Handeln betrachtet werden muß, sondern auch die anderen Wertgebiete und vor allem ihre Beziehungen zueinander berücksichtigt werden müssen. Eine genaue Darstellung dieses Kontextes würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb an dieser Stelle darauf verzichtet werden muß.

Ich werde mich vielmehr darauf beschränken, zunächst den Begriff der Kultur als Gesamtheit der gewerteten Güter zu entwickeln. Anschließend werde ich das Problem der Einheit der modernen Kultur anhand der Darstellung Rickerts aus seinem Text über *Kant als Philosoph der modernen Kultur* entwickeln. Hier spricht Rickert von der Zerrissenheit der modernen Kultur, die im Widerspruch stehe zur Möglichkeit, die moderne Kultur auch in ihrer Einheit zu erfassen. Im weiteren Verlauf möchte ich dann zunächst die Entwicklung dieses Problems innerhalb der Werke Rickerts und Webers darstellen, bevor in einem letzten Teil der Rickertsche Lösungsversuch des Wertkonfliktes dargestellt werden soll. Hierbei greift Rickert auf das heterologische Denkprinzip zurück und argumentiert, daß sich die Einheit der modernen Kultur zumindest formal als Einheit der Mannigfaltigkeit und somit als »Synthese neuer Art« trotz ihrer Zerrissenheit denken läßt.

4.1 Zum Begriff der Kultur

Über den Begriff der Kultur wurde im bisherigen Verlauf dieser Arbeit – vor allem im Kontext der Unterscheidung von Natur- und Kulturwissenschaften - bereits einiges gesagt. Ich werde mich deshalb an dieser Stelle auf einige weiterführende Bemerkungen beschränken. Wie dargestellt wurde, basiert die Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften zunächst auf der rein logischen Unterscheidung zweier heterogener Erkenntnisinteressen. Rickert gesteht dennoch zu, daß der Begriff der Kultur auch materiale Aspekte beinhalten muß. Die historischen Kulturwissenschaften stehen nicht nur in Bezug auf ihre Methode im Gegensatz zu den Naturwissenschaften sondern auch „mit Rücksicht auf den Stoff“, den sie bearbeiten (Rickert 1902: 589). Einen materialen Begriff der Kultur erhalte man, indem man den „Begriff der Kultur als Gesamtheit der allgemein gewertheten Objekte“ bezeichnet (Rickert 1899: 26f.)⁸⁶. Somit ist der Begriff der Kultur an den Begriff des Wertes gebunden, wie auch Max Weber festgestellt hat:

„Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff. Die empirische Wirklichkeit ist für uns »Kultur«, weil und sofern wir sie mit Wertideen in Beziehung setzen, sie umfaßt diejenigen Bestandteile der Wirklichkeit, welche durch jene Beziehung für uns bedeutsam werden, und nur diese“ (Weber 1988c: 175).

»Kultur« ist aber nicht nur ein Begriff, der nur mit Hilfe von allgemeinen Kulturwerten gebildet werden kann. »Kultur« ist auch selbst ein Wert; „sie ist der Werth, mit Rücksicht auf den die Dinge ihre von Allen anzuerkennende individuelle Bedeutung erhalten“ (Rickert 1902: 578).

Kultur beinhaltet für Rickert dabei nicht nur die Beziehung auf allgemeine Kulturwerte. Der Kulturbegriff Rickerts ist darüber hinaus auch an den Begriff der historischen Entwicklung gebunden:

„Es lässt sich nämlich auch eine Gemeinschaft denken, deren Glieder zu Werthen, die für sie eine normativ allgemeine Geltung besitzen, in ihrem Wollen und Handeln Stellung nehmen, ja sogar unaufhörlich an der Verwirklichung normativ allgemeiner Ziele arbeiten, ohne dass im Laufe der Zeit wesentliche Aenderungen an der Eigenart ihrer Thätigkeit und ihrer Erfolge zu bemerken wären. An solchen Gemeinschaften würden wir kein historisches Interesse haben, weil sie keine historische Entwicklung zeigen, und ihr Werdegang sich deshalb auch, ohne dass etwas Wesentliches dabei verloren geht, unter den allgemeinen Naturbegriff einer Reihe von Wiederholungen bringen lässt. Wir werden diese Gemeinschaften aber dann auch nicht Kulturgemeinschaften nennen wollen, obwohl die Stellungnahme ihrer Glieder zu normativ allgemeinen Werthen nicht fehlt, denn Kultur in dem heute üblich gewordenen Sinne des Wortes ist ebenfalls für uns erst dort vorhanden, wo das Leben der Gemeinschaften so abläuft, dass die Thätigkeit eines jeden Stadiums die Thätigkeit der vorangegangenen Stadien zur Voraussetzung hat und auf dieser Grundlage in der Weise weiterbaut, dass zwischen

⁸⁶ Der materiale Begriff der Natur beinhaltet in Analogie zum Begriff der Kultur „die Wirklichkeit abgesehen von den Werthbeziehungen“ (Rickert 1902: 589).

den verschiedenen Stadien stets ein mit Rücksicht auf die allgemeinen Werthe wesentlicher individueller Unterschied entsteht“ (Rickert 1902: 579).

Somit haben die historischen Kulturwissenschaften kulturelle Entwicklungen stets als „Veränderungsreihen, die nicht als Wiederholungen angesehen werden können“ aufzufassen (Rickert 1902: 579). Kultur gibt es also „nur dort, wo es auch teleologisch-historische Entwicklung giebt“ (Rickert 1902: 579f.).

Bereits Gustav Radbruch hat darauf hingewiesen, daß die Bestimmung der Kultur als Wertbegriff nicht dazu führen darf, daß nur wertvolle Güter in den Begriff der Kultur einfließen:

„Die Kultur eines Volkes oder einer Zeit, wie sie das Objekt der Kulturgeschichte und überhaupt der Geschichte bildet, umfaßt nicht nur die Tugenden, die Einsichten, den Geschmack dieses Volkes und dieses Zeitalters, sondern auch seine Laster, Irrtümer, Geschmacklosigkeiten, seine kulturfeindlichen und kulturhemmenden, wie seine kulturfördernden Mächte; auch die Ueberkultur, die Unkultur, ja sogar die Kulturlosigkeit eines Naturvolkes sind Kulturtatsachen. Kulturtatsache ist alles, was zu den Kulturwerten in irgend einer, gleichviel ob freundlichen oder feindlichen, Beziehung steht“ (Radbruch 1912: 200).

Weber selbst hat sich gegen die Vorstellung gewandt, „Kulturbedeutung solle nur wertvollen Erscheinungen zugesprochen werden“ (Weber 1988c: 181). So könne beispielsweise die Prostitution ebenso Untersuchungsgegenstand werden, wie Religion, Wirtschaft, oder Politik:

„Eine Kulturercheinung ist die Prostitution so gut wie die Religion oder das Geld, alle drei deshalb und nur deshalb und nur soweit, als ihre Existenz und die Form, die sie historisch annehmen, unsere Kulturinteressen direkt oder indirekt berühren, als sie unseren Erkenntnistrieb unter Gesichtspunkten erregen, die hergeleitet sind aus den Wertideen, welche das Stück Wirklichkeit, welches in jenen Begriffen gedacht wird, für uns bedeutsam machen“ (Weber 1988c: 181).

Radbruch unterscheidet ferner einen historischen und einen philosophischen Kulturbegriff. Im philosophischen Kulturbegriff vollziehe sich die Einheit der Kultur „in dem Mittelgebiete der künstlichen Konstruktion einer vorbildlichen Wirklichkeit“ (Radbruch 1912: 202). Dem historischen Kulturbegriff lägen als „Merkmal der Einheitlichkeit“ die „Wertverwirklichungen“ zugrunde (Radbruch 1912: 205). Damit fügt sich auch der Kulturbegriff insofern in die bisherigen Darstellungen ein, als auch am Begriff der Kultur eine formal-philosophische und eine inhaltlich-empirische Ebene zu unterscheiden sind.

Darüber hinaus läßt sich Kultur immer nur als „das Ergebnis des sinnhaften Handelns von Menschen“ begreifen (Francis 1966: 99). Wie Lawrence A. Scaff außerdem betont, stand Weber dem „Mythos von der Einheit des Kulturganzen“ ablehnend gegenüber (Scaff 1994: 687). Vielmehr herrsche in der Kultur „ein nicht hintergebarerer Perspektivismus“ (Scaff 1994: 688).

4.2 Die Einheit der modernen Kultur – Problemstellung

Das Problem, das es im Hinblick auf die Frage nach der Einheit der modernen Kultur zu lösen gilt, beschreibt Rickert in seinem Text über *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Bevor die Frage beantwortet werden könne, ob Kant als Philosoph der modernen Kultur betrachtet werden kann, müsse geklärt werden, was die moderne Kultur gegenüber den vormodernen Kulturen auszeichnet. Zu diesem Zweck beschreibt Rickert die moderne Kultur in ihrer Entwicklung aus der griechischen und römischen Antike sowie aus der christlichen Religion. „Wir müssen das Wesen der modernen Kultur bestimmen, um sagen zu können, was Kant für sie bedeutet, und ihr Begriff ist so zu bilden, daß wir sie in ihrer Eigenart gegen die anderen Kulturen, besonders die antike und die mittelalterliche abgrenzen“ (Rickert 1924b: 11). Ich werde im folgenden diese Entwicklung zur modernen Kultur zunächst so wiedergeben, wie Rickert selbst sie darstellt.

Rickert unterscheidet zwei Bewegungen im Übergang vom Mittelalter zur Moderne: Renaissance und Reformation. Die Renaissance habe eine Wiedergeburt der Antike gewollt, wobei es ihr vor allem um eine Wiederbelebung der „griechischen Wissenschaft“ und um den „römischen Rechtsstaat“ gegangen sei (Rickert 1924b: 18). Mit der Reformation tritt zu diesen beiden Elementen noch „das Evangelium“ hinzu, so daß die Moderne in den Augen Rickerts dadurch bestimmt ist, „daß sie die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in sich aufnimmt, um alle drei als Bausteine für ihre Kultur zu benutzen“ (Rickert 1924b: 18). Auch das Mittelalter baute bereits im wesentlichen auf diesen drei Elementen auf. Nur standen sie im Mittelalter in einer anderen Beziehung zueinander als in der Moderne. Neben der Frage, was jeweils das Bestimmende der griechischen Wissenschaft, des römischen Rechts und der christlichen Religion in der Antike war, geht es also vor allem darum, ihr spezifisches Verhältnis zueinander im Mittelalter auf der einen und in der Moderne auf der anderen Seite zu beschreiben. Diese Überlegungen führen Rickert wieder zu Kant. Die Frage, ob Kant als Philosoph der modernen Kultur betrachtet werden kann, ließe sich folgendermaßen konkretisieren:

„Sollte vielleicht die Art, wie der moderne Kulturmensch die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in ihrem Verhältnis zu einander auffaßt, der Art entsprechen, in der bei Kant die theoretische Forschung, das praktische Leben und der religiöse Glaube zueinander in Beziehung gebracht sind“ (Rickert 1924b: 20)?

Bevor jedoch die einzelnen Bereiche der modernen Kultur untersucht werden, fragt Rickert nach der Eigenart der modernen europäischen Kultur.

Seine Analyse baut er dabei im wesentlichen auf den religionssoziologischen Studien Max Webers auf, und kommt zu dem Schluß, daß es der spezifisch *europäische Rationalismus* ist, in dem sich die europäische Kultur von allen anderen wesentlich unterscheidet. Ein Rationalismus, der sich nicht nur in den rationalen Gebieten der Wissenschaft und der Philosophie findet, sondern der auf allen kulturellen Gebieten, auch auf dem Gebiet der Kunst, der Politik und sogar der Religion wirksam ist. Dies bedeute allerdings nicht, daß „in allen oder auch nur in vielen europäischen Kulturmenschen die irrationalen Seiten ihres Wesens, die es ursprünglich überall gibt, unterdrückt oder gar ausgelöscht worden sind“ (Rickert 1924b:). Vielmehr löse der spezifisch europäische Rationalismus immer wieder „antirationalistische Bewegungen“ aus, so daß es Rickert nicht verwundert, daß sich in der rationalen und modernen europäischen Kultur ein „weitgehender Antirationalismus“ finden läßt (Rickert 1924b: 28). Die Aufgabe der Philosophie sieht Rickert darin, beide Seiten der modernen Kultur zu berücksichtigen, und das heißt vor allem, auch die Elemente des irrationalen Kulturlebens unter rationale Begriffe zu bringen, ohne dabei jedoch das Irrationale „in seinem Wesen zu vergewaltigen“ (Rickert 1924b: 29).

Das erste Gebiet, dem Rickert sich nun zuwendet, ist das der griechischen Wissenschaft. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen dabei „Erkenntnisobjekt, Erkenntnisobjekt und Erkenntnismittel“ (Rickert 1924b: 34). Wissen und das Streben nach Wahrheit hat es – so Rickert – in vielen Kulturen gegeben. Worin ist demgegenüber das spezifisch wissenschaftliche der griechischen Epoche zu sehen, daß sie von allen anderen unterscheidet? „Wissenschaftlich, können wir sagen, verhält sich der Mensch erst dann, wenn er das Wissen nicht mehr sucht, um es zu einem außerhalb des Wissens liegenden Zweck zu verwenden, sondern wenn er etwas zu wissen wünscht um des Wissens willen“ (Rickert 1924b: 35). Das spezifische der griechischen Wissenschaft ist also in einem „Prozeß der Wertverschiebung“ vom Zweck auf das Mittel zu sehen: „Der vorwissenschaftliche Mensch, so dürfen wir kurz sagen, sucht Wissen, um zu leben. Der wissenschaftliche oder theoretische Mensch dagegen lebt, um Wissen zu suchen“ (Rickert 1924b: 36).

Dies sei ein Prozeß, der der von Weber beschriebenen Entwicklung des modernen Kapitalismus sehr ähnlich sei. Während das Geld ursprünglich dazu diente, Dinge zu kaufen, die für das Leben unentbehrlich waren, und somit „Wert lediglich als Mittel“ besaß (Rickert 1924b: 36), kehre sich dieses Verhältnis um, „so daß das Geld zum Zweck wird und das Leben sich in den Dienst seines Besitzes stellt“ (Rickert 1924b: 37). Beiden Entwicklungen gemeinsam sei, daß die jeweiligen „Eigenwerte“ des Wissens wie des Geldes zunehmend zur grundlegenden Orientierung des Handelns werden (Rickert 1924b: 37). Dieser Aspekt bezieht sich auf das

Subjekt der Wissenschaft: Es muß Menschen geben, „die deshalb nach Wissen suchen, weil der Wert der Wahrheit daran haftet, oder für welche die Wahrheit zum Eigenwert geworden ist, dessen Verwirklichung durch das Erkennen ihrem Leben einen Sinn gibt“ (Rickert 1924b: 38). Wie sieht es nun mit dem *Objekt* der Wissenschaft aus? Die Erkenntnis einzelner Tatsachen verdiene noch nicht den Namen Wissenschaft. Um von Wissenschaft im strengen Sinne sprechen zu können, müßten die vereinzelt Tatsachen „mit anderen in einen umfassenden Zusammenhang gebracht werden“ (Rickert 1924b: 38). Die Griechen stellten ihr Streben nach Wahrheit von vornherein in den „Zusammenhang des Weltganzen“ (Rickert 1924b: 38), und zwar in einen wissenschaftlichen Zusammenhang, der für Rickert unter anderem dadurch gekennzeichnet ist, daß er „mythenfrei“ war (Rickert 1924b: 40). Damit suchten die Griechen nicht nur Wahrheit allein um der Wahrheit willen, für sie war die Welt außerdem „grundsätzlich entzaubert“ (Rickert 1924b: 41). Das Objekt ihrer Suche nach Wahrheit – die Wirklichkeit selbst – war für die Griechen rational. Das spezifische *Erkenntnismittel*, das die Griechen entdeckten, war der wissenschaftliche *Begriff*: „Die Begriffsbestimmung nennen wir noch heute »Definition«, und die Bildung des bestimmten Begriffes ist in der Tat das Mittel, mit dem man in der Wissenschaft über die Vielheit der individuellen Meinungen hinauskommt“ (Rickert 1924b: 43). Die Weltanschauung der Griechen war allerdings die des *Intellektualismus*. Sie suchten alles dem menschlichen Intellekt unterzuordnen. Die Griechen haben den theoretischen Wert der Wahrheit „zum Wert aller Werte erhoben“ und eine „von dieser Wertung beherrschte Weltanschauung“ geschaffen (Rickert 1924b: 76). Eine solche, von einer einseitigen Wertbeziehung geleitete Kultur hat die Tendenz, alle anderen kulturellen Gebiete, diesem Wert unterzuordnen. So sieht die griechische Weltanschauung „nicht allein in der Wissenschaft, sondern auch im Staat und in der Religion Formen der theoretischen Vernunft“ (Rickert 1924b: 76). Die griechische Kultur läßt sich somit zusammenfassend folgendermaßen charakterisieren:

„Die logischen oder theoretischen Werte der Wahrheit sind im griechischen Denken nicht nur zum erstenmal in ihrer Selbständigkeit erfaßt, sondern zugleich zu den allein herrschenden gemacht worden, so daß insbesondere das sittlich Gute und das Göttliche, also die ethischen und die religiösen Werte, sich entweder ganz in theoretische Wertbestimmungen auflösen oder doch eine so stark theoretische Färbung erhalten, daß sie ihre Eigenart und Selbständigkeit zu verlieren drohen“ (Rickert 1924b: 59).

Im Gegensatz zu diesem Intellektualismus könne der Rationalismus von solchen Tendenzen frei bleiben. Rationalisieren heißt für Rickert, die Zwecke und Mittel zu bestimmen, mit denen sich spezifische Werte am besten verwirklichen lassen. Rationalisieren in diesem Sinne lassen sich auch die eigentlich irrationalen Wertgebiete. An dieser Stelle nimmt Rickert wiederum Bezug auf Weber:

„Es gibt, wie auch Max Weber hervorgehoben hat, Rationalisierungen z. B. der mystischen Kontemplation, also eines Verhaltens, das von anderen Lebensgebieten her gesehen spezifisch irrational ist, ebenso wie es Rationalisierungen der Wirtschaft, der Technik, des wissenschaftlichen Arbeitens, der Erziehung, des Krieges, der Rechtspflege und der Verwaltung gibt. In allen diesen Fällen, mit Ausnahme des wissenschaftlichen Arbeitens, sind andere als theoretische Werte maßgebend, und mit Intellektualismus, so wie wir dies Wort verstehen, haben daher diese Formen des Rationalismus noch nichts zu tun“ (Rickert 1924b: 60).

Eine umfassende Philosophie der Kultur hat jene irrationalen und atheoretischen Werte ebenso zu berücksichtigen wie die rationalen. Ein griechischer Intellektualismus oder eine „Philosophie, die als Weltanschauung ausgestaltet“ ist, wäre dazu nicht in der Lage (Rickert 1924b: 61).

Nachdem Rickert also den Intellektualismus als „das Wesen des Griechentums“ identifiziert hat (Rickert 1924b: 62), wendet er sich nun dem Römertum und dem Christentum zu, mit dem Ziel herauszufinden, ob sich auch hier jeweils bestimmte Gesichtspunkte finden lassen, die dem griechischen Intellektualismus in der Art und Weise, wie er die gesamte Kultur bestimmt hat, ähnlich sind. Um diese Frage zu beantworten, beschäftigt Rickert sich im folgenden mit der Analyse, die Wilhelm Dilthey vom Mittelalter gegeben hat. Dilthey gehe von einer „Herrschaft der Metaphysik über den europäischen Geist aus“, die ihren besonders starken Ausdruck im Christentum fände (Rickert 1924b: 63). Kernpunkt des Christentums sei für Dilthey „das im Gemüt erfaßte Verhältnis zwischen der Menschenseele und dem lebendigen Gott, vor allem die tröstliche Hoffnung, daß er die Seele erretten wird“ (Rickert 1924b: 63).

Das Römertum auf der anderen Seite sei bestimmt von der „Stellung des Willens in den Verhältnissen von Herrschaft, Freiheit, Gesetz, Recht und Pflicht“ (Rickert 1924b: 63). Dies bilde den Ausgangspunkt für das gesamte römische Weltverständnis, das sich besonders in der „Begründung eines selbständigen Rechtes und einer selbständigen Rechtswissenschaft“ niederschlug (Rickert 1924b: 66); das Weltverständnis eines Volkes, das ansonsten „ohne Göttergeschichten, ohne Epos, ebenso ohne wirkliche Philosophie“ lebte (Rickert 1924b: 65). Römertum und Griechentum liegen somit in „zwei völlig verschiedenen Wertkreisen“ (Rickert 1924b: 79). Die römische Kultur ist eine Kultur, deren Weltanschauung geprägt ist von den politischen Werten des Rechtes und des Staates. Werte, die im Gegensatz zum theoretischen Wert der Wahrheit „so eigenartig atheoretisch sind, daß sie dem rein theoretischen Menschen, der überall nach Wahrheit fragt, geradezu als wertfeindlich erscheinen können“ (Rickert 1924b: 79).

Solch unterschiedliche Wertbeziehungen wie die zwischen Griechen und Römern beinhalteten immer auch ein Konfliktpotential; sie könnten dazu führen, daß die Menschen „einander nicht mehr verstehen oder sich als feindlich bekämpfen“ (Rickert 1924b: 79). Dieses Konfliktpotential sei nicht zuletzt deshalb problematisch, weil eine rationale Entscheidung

zwischen Werten oder eine rationale Begründung auch nur eines einzelnen Wertes nicht möglich sei. Hierzu schreibt Rickert:

„Daß es überhaupt einen Rechtsstaat geben soll der kräftig gedeiht und Macht entfaltet, läßt sich nicht nur nicht wissenschaftlich oder intellektualistisch, sondern überhaupt nicht rational begründen. Die letzten Wertvoraussetzungen sind bei jedem Kulturgut der Begründung entzogen, denn sonst wären sie nicht die letzten. Das gilt ganz allgemein, auch für die Wissenschaft und den theoretischen Wahrheitswert, den sie verkörpert. Dieser Wert trägt alle Begründung überhaupt und muß daher selbst ohne Begründung bleiben. Gibt es keine theoretischen Menschen, welche Wahrheit um der Wahrheit willen wollen, dann entsteht auch keine Wissenschaft als reales Kulturgut“ (Rickert 1924b: 80).

Im Gegensatz zu den theoretischen Werten der Griechen oder den politischen Werten der Römer basiert das Christentum auf einer spezifischen *Irrationalität*. An die Stelle „des allgemeinen vernünftigen Weltprinzips, wie die Griechen es als Gottheit dachten, setzt es einen persönlichen Gott, der nicht nur für jedes einzelne Individuum absolute Bedeutung hat, sondern zugleich jedem einzelnen Individuum erst absolute Bedeutung verleiht“ (Rickert 1924b: 84). Die irrationale Grundlage der christlichen „Gotteskindschaft des Menschen“ (Rickert 1924b: 84), der persönlichen Beziehung des Individuums zu Gott, steht im Widerspruch besonders zum wissenschaftlichen Denken. Zum einen verlange wissenschaftliche Wahrheit Allgemeingültigkeit und erwarte vom wissenschaftlichen Menschen, daß er „seine Individualität zu unterdrücken hat“ (Rickert 1924b: 85). Zum anderen bestehe die Gefahr, daß das Christentum mit seinen irrationalen Grundlagen durch den Einfluß der wissenschaftlichen Rationalität „in seinem Wesen vernichtet“ werde (Rickert 1924b: 85). Versuche man, die spezifisch wissenschaftliche Art der Rationalität in einen religiösen Kontext zu übertragen, so beziehe man wissenschaftliche Werte auf ein Gebiet, „in dem es weder theoretische Wahrheiten noch theoretische Unwahrheiten als Falschheiten gibt“ (Rickert 1924b: 87f.). Glaube und Wissen liegen also ebenso wie griechische Wissenschaft und römisches Recht in verschiedenen Wertgebieten.

Besonders vor dem Hintergrund der Annahme möglicher Konflikte zwischen den einzelnen Wertgebieten werde deutlich, daß die Synthese von griechischer Wissenschaft, römischem Recht und christlicher Religion, auf der das Mittelalter im wesentlichen aufbaute, ebenfalls nicht „ohne schwere Konflikte“ verlaufen konnte (Rickert 1924b: 94). Der Punkt, von dem aus griechische Wissenschaft, römisches Recht und christliche Religion ihre Synthese und die mittelalterliche Kultur ihre Einheit bezog, müsse somit außerhalb dieser drei Bereiche gesucht werden. Diesen Punkt identifiziert Rickert mit „der kirchlichen Herrschaftsorganisation“ (Rickert 1924b: 119) und der kirchlichen „Autorität“ (Rickert 1924b: 109). Unter dieser Herrschaft konnte keines der drei Wertgebiete in seiner ursprünglichen, antiken Form bestehen bleiben. In der Synthese der christlichen Religion mit dem römischen Recht sieht Rickert dabei die geringeren Probleme.

Bereits in der Antike habe ein Prozeß eingesetzt, der vom ursprünglichen römischen „Nationalitätsprinzip“ wegführe, und auf „Universalherrschaft“ ausgelegt war (Rickert 1924b: 105). Daran konnte die Kirche, weil sie als katholische Kirche im wahrsten Sinne des Wortes den Anspruch erhob „die ganze Menschheit“ zu umfassen, anknüpfen (Rickert 1924b: 105).

Problematischer sei das Verhältnis der griechischen Wissenschaft zur Religion. Augustinus war in den Augen Rickerts der Vertreter der mittelalterlichen Wissenschaften, der dem griechischen Ideal am nächsten kam, weil er gegenüber der kirchlichen Autorität „noch eine Freiheit besaß, die man ihm in der Folgezeit nicht mehr vergönnt hätte“ (Rickert 1924b: 105). Das Ende der griechischen Wissenschaft, wie sie in der Antike zu finden war, ist also zu dem Zeitpunkt erreicht, als die Wissenschaften unter die Autorität der kirchlichen Herrschaftsorganisation gestellt wurden. Dies bedeutete für den wissenschaftlichen Menschen, daß er seine Suche nach Wissen nicht mehr am Eigenwert der wissenschaftlichen Arbeit, der Suche nach Wahrheit um der Wahrheit willen, orientieren konnte. Es galt eine andere „Norm des Denkens“ (Rickert 1924b: 101): die der christlichen Offenbarung. Aber auch die Religion mußte sich verändern, damit sie mit den rationalen Wissenschaften zur Synthese gebracht werden konnte. War das Christentum ursprünglich frei von „jeder Ratio, gleichviel ob es sich um eine intellektuelle oder um eine politische handelte“, mußte es nun „etwas von seinem irrationalen Wesen aufgeben, um sich mit den rationalen Faktoren verbinden zu können“ (Rickert 1924b: 97).

Die Synthese, die dem Mittelalter seine Einheit gab, war eine künstliche, die hervorgebracht wurde durch die Autorität der kirchlichen Herrschaftsorganisation und die im Widerspruch stand zu den jeweiligen Eigenwerten der so zur Einheit gebrachten Wertgebiete. In dem Moment, in dem sich ein griechisches Wissenschaftsideal, ein römisches Rechtsideal oder ein antik-christliches Religionsverständnis wieder den Weg bahnte und damit die kirchliche Autorität in Frage gestellt wurde, verlor diese Synthese ihr Fundament. Die mittelalterliche Einheitskultur brach auseinander und entließ die verschiedenen Wertgebiete in die Freiheit. Als Beispiel für einen frühen Vertreter des wieder erstarkten griechischen Wissenschaftsideals nennt Rickert Giordano Bruno, während er in Machiavelli denjenigen sieht, der für eine Rechts- und Staatsauffassung nach römischem Vorbild eintrat. Luther habe hingegen die mittelalterliche Synthese aus seiner religiösen Perspektive abgelehnt. Es verwundere somit nicht, daß Luther, der für eine Autonomie der religiösen Werte gegenüber den politischen und wissenschaftlichen Werten eingetreten sei, „nicht nur die römische Politik bekämpfte, sondern auch die Philosophie ein altes Weib nannte“ (Rickert 1924b: 119).

Die entscheidende Folge aus dem Auseinanderbrechen der mittelalterlichen Einheitskultur ist für Rickert die beginnende unabhängige

Entwicklung der unterschiedlichen Wertgebiete. Die verschiedenen Wertgebiete „brauchten Freiheit oder Unabhängigkeit, und zwar nicht nur von der Kirche, sondern auch voneinander, um sich in ihrer Eigenart zu entwickeln und sich dabei von keinen anderen Werten als den von durch sie selber in Kulturgütern realisierenden Eigenwerten leiten zu lassen“ (Rickert 1924b: 121). Eine Einheit der Kultur, wie das Mittelalter sie noch kannte, findet sich in der modernen Kultur nun nicht mehr. Statt dessen ist der Preis, den der moderne Kulturmensch für die Eigenständigkeit der verschiedenen Wertgebiete zahlt, die „Zerrissenheit“ der modernen Kultur, ihr „Mangel an Einheit“, den Rickert als das „Grundproblem der modernen Kultur und des modernen Kulturbewußtseins“ betrachtet (Rickert 1924b: 121). Dieses Problem der modernen Kultur habe – so Rickert – besonders Max Weber in seiner Rede über „Wissenschaft als Beruf“ deutlich erkannt und herausgearbeitet: „In der modernen Kultur streiten verschiedene Götter miteinander, und zwar nach Weber für alle Zeit“ (Rickert 1924b: 123). Vor allem die These Webers, daß dieser Konflikt zwischen den verschiedenen Wertgebieten für alle Zeiten bestehen bleibe und es somit keine Möglichkeit mehr gebe, zu einer Einheit der modernen Kultur zu gelangen, wird von Rickert – wie im folgenden gezeigt werden soll – aufgegriffen. Bevor jedoch auf dieses Problem eingegangen werden kann, müssen zunächst die unterschiedlichen Wertgebiete deutlicher herausgearbeitet werden.

4.3 Rickert: „Vom System der Werte“ (1913)

Max Weber hat ein „System der Kulturwissenschaften auch nur in dem Sinne einer definitiven, objektiv gültigen, systematisierenden Fixierung der Fragen und Gebiete, von denen sie zu handeln berufen sein sollen“, stets abgelehnt und als „Unsinn in sich“ bezeichnet (Weber 1988c: 184). Demgegenüber war die Rickertsche Philosophie, wie bereits dargestellt wurde, von Beginn an auf Systembildung ausgelegt. Um den Systembegriff zu rechtfertigen, setzt Rickert sich zu Beginn dieses Textes allerdings selbst durchaus kritisch mit dem Begriff des Systems auseinander. In Anlehnung an Nietzsche⁸⁷ ließe sich die zu seiner Zeit verbreitete Einstellung zu diesem Begriff folgendermaßen zusammenfassen: „Nicht ein Mangel an Rechtschaffenheit also ist der Wille zum System, wohl aber ein Zeichen eines engen Geistes“ (Rickert 1913: 295). Und auch Rickert räumt ein, daß das Material einer Philosophie als Wertlehre sich „gegen die Fesseln einer fertigen Systematik“ zu sträuben scheine (Rickert 1913: 296). So schreibt er:

„Mögen wir noch so fest davon überzeugt sein, daß Werte unabhängig von uns gelten und unserm Dasein »objektiven« Sinn verleihen, so sind sie doch unserer Kenntnis nur soweit zugänglich, als sie an wirklichen Gütern haften, und diese stellen sich uns stets als Produkt einer geschichtlichen Entwicklung dar. Alles Geschichtliche aber hat seinem Wesen nach etwas ungeschlossenes“ (Rickert 1913: 296).

Der Begriff des Systems sei allerdings nur dann abzulehnen, wenn er *geschlossen* gedacht werde, so daß „darin kein Platz mehr für das Neue bleibt“ (Rickert 1913: 297). Gegen ein „offenes System“ hingegen sei nichts einzuwenden (Rickert 1913: 297). Auf dieser Grundlage sei es auch der Philosophie gestattet, „systematisch zu verfahren“ (Rickert 1913: 297). Ein Grundproblem der Geschichte, das die Philosophie zur Notwendigkeit einer Systematik führe, sei die stetige *Entwicklung* des geschichtlichen Lebens: „Durch den Entwicklungsbegriff scheint alles unsicher und schwankend zu werden“ (Rickert 1913: 299). Da sich jedoch alles entwickeln könne, „mit Ausnahme der Entwicklung selbst“, müsse die Philosophie ihr Augenmerk auf das richten, was „als Voraussetzung jeder Entwicklung zu gelten hat“ und somit notwendigerweise einen „übergeschichtlichen Charakter“ aufweise (Rickert 1913: 299). Zu diesem Zweck ist es das Anliegen Rickerts

„formale Begriffe von Stufen der Wertverwirklichung zu bilden, deren Werte für die Subjekte, die zu ihnen Stellung nehmen, in einer bestimmten Rangordnung stehen. Diese würde dann durch eine weitere Entwicklung von neuen Kulturgütern

⁸⁷ Rickert zitiert einleitend aus Nietzsches *Götzen-Dämmerung*: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit“ (Nietzsche 1954: 946). Hiermit habe Nietzsche „wohl vielen Denkern unserer Zeit aus der Seele gesprochen“ (Rickert 1913: 295).

nicht wieder umgestoßen werden, weil sie ja nur auf dem beruht, was zu allen Werten und Gütern, die von Subjekten gewertet werden, notwendig gehört. Haben wir so überhistorische Wertzusammenhänge gewonnen, dann können wir sie wieder mit dem inhaltlich erfüllten geschichtlichen Leben in Verbindung bringen, und falls es uns gelungen ist, für die faktisch vorhandenen Kulturgüter eine Ordnung mit Hilfe einer vollständigen Klassifikation herzustellen, muß sich schließlich aus der Kombination beider Ordnungen ein System bilden lassen, in dem einerseits die verschiedenen Wertarten auch mit Rücksicht auf ihren Inhalt im einheitlichen Zusammenhang zu einer Stufenfolge stehen, und in dem andererseits noch Platz für die unabgeschlossene Fülle der geschichtlichen Kulturgüter bleibt“ (Rickert 1913: 300)⁸⁸.

Rickert macht deutlich, was das von ihm aufgestellte System der Werte zu leisten vermag und wo seine Grenzen liegen. Er betont, daß das System der Werte noch nichts „über die Lösung der Weltanschauungsprobleme“ aussage (Rickert 1913: 322). In einer einheitlichen Weltanschauung müsse „der Sinn unseres Lebens einheitlich gedeutet, d.h. seine Mannigfaltigkeit auf ein Zentrum bezogen sein, das alles zusammenhält“ (Rickert 1913: 299). Ein solches Einheitsprinzip des Wertesystems müsse die Möglichkeit beinhalten, „die Werte gegeneinander abzuschätzen“ (Rickert 1913: 299). Nur so könne auch „von einheitlicher Deutung unseres Lebenssinnes die Rede sein“ (Rickert 1913: 299). Rickerts System der Werte bietet allerdings weder ein solches Einheitsprinzip noch bietet es die Möglichkeit, eine Entscheidung für einen bestimmten Wert zu begründen. Die Philosophie müsse sich damit begnügen, „auf Grund des Wertesystems die verschiedenen möglichen Formen einer in sich konsequenten Deutung des Lebenssinnes zu entwickeln, um es dem einzelnen Individuum zu überlassen, die Weltanschauung zu wählen, die am besten zu seiner persönlichen überwissenschaftlichen Eigenart paßt“ (Rickert 1913: 323). Unter einer »Rangordnung« der Werte sei also „immer nur ein formales Verhältnis zu verstehen“ (Rickert 1913: 322). Lediglich auf die Wertgebiete, die „mit dem Anspruch auf Geltung auftreten, also Probleme der Philosophie enthalten“ solle an dieser Stelle hingewiesen werden (Rickert 1913: 322). Wollte die Philosophie Antworten auf eine einheitliche Weltanschauung liefern, würde dies auch dem *offenen* Charakter des Systems der Werte widersprechen:

⁸⁸ Troeltsch kritisiert an Rickerts Systematik vor allem die „Verbindung des rationalen Systems mit der konkreten Geschichte“ (Troeltsch 1922: 151). Das Wertesystem habe Rickert „gerade nicht aus der Geschichte“ gewonnen „und es nur sozusagen unter der Hand mit einem dürftigen empirischen Gehalte erfüllt“ (Troeltsch 1922:). Gegen diese Kritik hat sich zu Recht Karl-Heinz Nusser gewandt. Rickerts Systematik werde völlig falsch verstanden, „wenn sie von der spezifischen Verflechtung mit einem historischen Thema losgelöst wird. Ernst Troeltschs einflußreiche, historisch inspirierte Rickert-Darstellung beachtet nicht, in welcher Weise das Werte-System bei Rickert auf die Geschichte bezogen ist“ (Nusser 1986: 59). Somit sei Troeltsch nicht zuzustimmen, wenn er behauptet, daß der dem System der Werte zugrundeliegende Maßstab „kein aus der Historie selbst heraus gewachsener Maßstab, sondern ein fremd über ihr schwebender, aus reiner Vernunft erzeugter“ Maßstab sei (Troeltsch 1922: 156). Laut Nusser zeige vielmehr eine „genaue Herausarbeitung der formalen Wertbeziehung [...], daß sie erst zusammen mit dem empirischen Verfahren der Historie einen vollbestimmten Inhalt bekommt“ (Nusser 1986: 59).

„Eine einheitliche und inhaltliche Deutung des Lebenssinns trägt nicht mehr den Charakter eines offenen Systems, denn dieses beruhte darauf, daß die Wertgebiete nur formal bestimmt waren. Erfüllen wir die Schemata irgendwie, um eine Weltanschauung zu erhalten, so wird das System geschlossen“ (Rickert 1913: 323).

Rickert legt seinem System der Werte zwei Ordnungsprinzipien zugrunde. Das erste Ordnungsprinzip sieht Rickert darin, daß Werte durch das sie wertende Subjekt eine „Tendenz zur Voll-Endung“ bekommen (Rickert 1913: 301). Dies erklärt Rickert folgendermaßen:

„Jedes Subjekt, das Werte in Gütern verwirklicht, setzt sich ein Ziel, und das Streben danach wird ihm nur dann sinnvoll erscheinen, wenn es sein Ziel entweder erreicht oder sich der Erreichung annähert. Es richtet sich mit anderen Worten auf ein Ende des Strebens, und seine Tendenz ist, das Streben, soweit es auf dieses bestimmte Ende geht, überflüssig zu machen“ (Rickert 1913: 301).

Dieses Ordnungsprinzip basiert also auf der Möglichkeit der *Verwirklichung* bestimmter Werte durch das handelnde Subjekt. Es geht hier um die Frage, ob es dem Subjekt überhaupt möglich ist, einen bestimmten Wert so zu verwirklichen, daß „keine Lücke bleibt“ (Rickert 1913: 301). Wenn Rickert also von einer »Rangordnung der Werte« spricht, so heißt dies nicht, daß bestimmte Eigenschaften der Werte selbst dazu benutzt werden könnten, eine Hierarchie der Werte aufzustellen, wie bereits Jonas Cohn bemerkt hat: „Vielmehr handelt es sich um die Stellungnahme des Subjektes zu dem System der Werte. [...] Es ist schlechthin unmöglich zu sagen, ob der Wert einer sittlichen Handlung oder der eines hohen kontemplativen Augenblickes höher steht“ (Cohn 1921: 220).

Um die Unterschiede zwischen den einzelnen Wertgebieten in Bezug auf die Möglichkeit ihrer jeweiligen Wertverwirklichung zu verdeutlichen, unterscheidet Rickert drei Stufen der „Voll-Endung“ (Rickert 1913: 301): Die *un-endliche Totalität*, die *voll-endliche Partikularität* und die *voll-endliche Totalität*. Un-endliche Totalität bedeutet, daß „die Voll-Endungstendenz sich auf das unerschöpfliche Ganze des Materials“ richtet (Rickert 1913: 302). Auf dieser Stufe ist es dem handelnden Subjekt nicht möglich, zu einer abschließenden Wertverwirklichung zu gelangen. Die Fortschritte, die hier beim Versuch der Wertverwirklichung erreicht werden können, lassen sich nur „als Stufen in einem Entwicklungsgange“ begreifen, der allerdings niemals ein Ende finden kann (Rickert 1913: 302):

„Wir erhalten so ein Gebiet von Gütern, das wir als das der un-endlichen Totalität bezeichnen wollen, wobei aber Un-Endlichkeit nur negativ als Unfertigkeit oder Endlosigkeit zu nehmen ist, also im Gegensatz zur Voll-Endlichkeit steht“ (Rickert 1913: 302).

Da jeder Prozeß der Wertverwirklichung nur in der Zeit verläuft, ließen sich die Stufen der Wertverwirklichung auch noch im Hinblick auf den Zeitpunkt unterscheiden, an dem die Werte als verwirklicht betrachtet werden könnten. Die Güter, die sich auf eine un-endliche Totalität beziehen, seien stets nur als „Stufe in einem Fortschrittsprozeße“ zu verstehen. Ihr Wert beruhe „gerade darauf, daß sie Vorstufen für etwas sind, das später

sein wird“ (Rickert 1913: 302). Diese Güter ließen sich dementsprechend als „Zukunftsgüter“ bezeichnen (Rickert 1913: 302).

Es sei im Gegensatz dazu allerdings auch möglich, daß sich in einem bestimmten Wertgebiet die Wertverwirklichung nicht auf das unendlich Ganze des Materials richtet, sondern sich „auf einen endlichen Teil des Materials“ beschränkt (Rickert 1913: 302). Somit ist die Wertverwirklichung nicht auf die Totalität sondern lediglich auf eine Partikularität gerichtet. Hier stehe der Verwirklichung der Werte im Prinzip „nichts im Wege, und damit haben wir ein neues Gebiet von Gütern gewonnen, das sich als das der voll-endlichen Partikularität charakterisieren läßt“ (Rickert 1913: 302). Die mögliche Voll-Endung der Wertbeziehung finde auf der Stufe der voll-endlichen Partikularität bereits in der Gegenwart statt: „Die Güter heben sich gewissermaßen aus der Entwicklungsreihe heraus, um in ihrem momentanen Sein zu ruhen, und können daher Gegenwartsgüter genannt werden“ (Rickert 1913: 303).

Die dritte Stufe der voll-endlichen Totalität schließlich „stellt die Synthese der beiden ersten Gebiete dar“ (Rickert 1913: 302). Wie auf der ersten Stufe sei hier das Streben nach Wertverwirklichung ebenfalls auf das Ganze gerichtet. Allerdings könne auf dieser Ebene eine Verwirklichung der Werte erreicht werden. Damit ließe sich hier „das letzte Ziel, das ein Streben nach Wertverwirklichung sich zu setzen vermag“, erreichen (Rickert 1913: 302). Da das Material auf dieser Stufe allerdings eine unendliche Totalität darstelle, könnten die Güter hier „in keiner Zeit ganz geformt werden, weder in der Zukunft noch in der Gegenwart und sind daher nur als zeitlos zu denken“ (Rickert 1913: 303). Sie könnten dementsprechend als „Ewigkeitsgüter“ bezeichnet werden (Rickert 1913: 303). Eine Voll-Endung der eigentlich un-endlichen Totalität sei auf dieser Stufe nur möglich, indem die Güter „ins Uebersinnliche oder »Transzendente«“ verwiesen (Rickert 1913: 303). Wie später gezeigt werden wird, handelt es sich hier inhaltlich im wesentlichen um religiöse Wertgebiete.

Im Gegensatz zur dritten Stufe der Wertverwirklichung weisen die beiden ersten Stufen in den Augen Rickerts Mängel auf, die erst auf der dritten Stufe aufgelöst werden könnten:

„Wo das höchste Ziel gesteckt ist, die Formung der Totalität, da müssen wir als zeitliche Wesen die Voll-Endung stets in die Zukunft verschieben, also mit einer Stufe im Prozeß zufrieden sein, die Vorstufe ist. Soll dagegen die Voll-Endlichkeit in der Gegenwart erreicht werden, so haben wir auf das Ganze zu verzichten und uns auf einen Teil zu beschränken“ (Rickert 1913: 303).

Durch den Verweis auf eine übersinnliche oder transzendente Ordnung ließen sich diese Mängel beheben. Somit fände sich auf der dritten Stufe „das höchste Gut, das wir zu denken vermögen“ (Rickert 1913: 303).

Das zweite Ordnungsprinzip des Systems der Werte verläuft entlang der Unterscheidung von Aktivität oder Kontemplation, dem sozialen oder asozialen Charakter der Güter sowie der Frage, ob die Wertverwirklichung auf Sachen oder auf Personen gerichtet ist. Wenn beispielsweise die Persönlichkeit, auf die sich das Streben nach Wertverwirklichung richte, „nur die eigene“ sei, könne dieses Streben einen *asozialen* Charakter annehmen (Rickert 1913: 304). Außer dem aktiven Verhalten gebe es noch ein „kontemplatives“, „dessen Sinn darin besteht, nicht mehr »praktisch« auf die Welt einzuwirken, sondern sie lediglich zum Gegenstande der Betrachtung zu machen“ (Rickert 1913: 305). Betrachte man eine Persönlichkeit *rein* kontemplativ, dann werde auch sie „zur Sache, und hebt sich damit aus den sozialen Zusammenhängen heraus“ (Rickert 1913: 305). So ließen sich den Begriffen der Aktivität, der Persönlichkeit und des sozialen Zusammenhanges die Begriffe „der Kontemplation, der Unpersönlichkeit oder Sachlichkeit und des asozialen Moments“ gegenüberstellen (Rickert 1913: 305). Auf dieser Unterscheidung aufbauend ergeben sich

„die Gebiete der verschiedenen Kulturgüter [...] in Parallele zu den einzelnen Wertgebieten. Die Werte des kontemplativen und asozialen Verhaltens ermöglichen eine sachliche Kultur, also eine Wissenschaft, eine Kunst und eine Religion der mystischen Versenkung in das unpersönlich gedachte All-Eine. Auf den Werten des aktiven und sozialen Verhaltens dagegen beruht alle personale Kultur, alle Rechtsgemeinschaft, alle Sittlichkeit und nationale Volksgemeinschaft, alle Erotik und sonstige Liebesgemeinschaft und alle Verbundenheit des religiösen Menschen mit einem persönlich gedachten Gott“ (Faust 1933: 11).

Eine weitere Unterscheidung ist die zwischen *Monismus* und *Pluralismus*. Die Kontemplation werde eher nach „Vereinheitlichung im Sinne einer Vereinfachung streben. Insofern können wir von einer monistischen Voll-Endungstendenz sprechen“, während „das Streben nach Wertverwirklichung auf dem aktiven, sozialen und persönlichen Gebiet einen pluralistischen Charakter trägt“ (Rickert 1913: 306). Damit sind die Unterscheidungen in den Augen Rickerts hinreichend beschrieben. Auf der einen Seite ließen sich Werte nach den Stufen ihrer Voll-Endung und auf der anderen nach den beiden Kategorien Aktivität, Persönlichkeit, sozialer Zusammenhang und Pluralismus bzw. Kontemplation, Sachlichkeit, asoziales Moment und Monismus charakterisieren. Anhand der beiden Ordnungsprinzipien läßt sich nun ein Schema generieren, daß Rickert mit sechs verschiedenen Wertgebieten füllt, die jeweils als „geschichtlich gegebenes Beispiel“ anzusehen sind (Rickert 1913: 308). Auch hier findet sich die Rickertsche Überzeugung, daß die Philosophie als formale Wertwissenschaft keine inhaltliche Bestimmung der einzelnen Wertgebiete leisten kann. Diese könne ausschließlich über „die faktisch vorhandenen Kulturgüter“ erfolgen (Rickert 1913: 300). Es geht Rickert bei der Bestimmung der einzelnen Wertgebiete auch keineswegs um Vollständigkeit, sondern lediglich darum,

auf jeder Ebene der formalen Ordnung seines Systems mindestens ein empirisches Beispiel angeben zu können.

Systematisch zusammengefaßt stellt sich das System der Werte folgendermaßen dar:

Tabelle 3: System der Werte (Fassung 1913)

	Kontemplation, Sachlichkeit, asoziales Moment, Monismus	Aktivität, Persönlichkeit, sozialer Zusammenhang, Pluralismus
un-endliche Totalität (Zukunftsgüter)	Wissenschaft	Sittliches Leben
voll-endliche Partikularität (Gegenwartsgüter)	Kunst	Persönliches Gegenwartsleben
voll-endliche Totalität (Ewigkeitsgüter)	Mystik	Religion

Das Streben nach Verwirklichung *wissenschaftlicher Werte*, also die Suche nach wissenschaftlicher Wahrheit, ist für Rickert kein aktives sondern ein kontemplatives Verhalten. Ihr asoziales Moment liegt darin, „daß Wissenschaft keine Person, sondern eine Sache ist, und daß sie zu den asozialen Gütern gehört, denn so groß ihre Bedeutung für das soziale Leben sein mag, so kann doch der Eigenwert, der an ihr haftet, die Wahrheit, in seiner Reinheit nicht als sozial gelten. Ist etwas wahr, so bleibt es wahr ohne Rücksicht darauf, ob es eine Gemeinschaft gibt“ (Rickert 1913: 307). Außerdem stehe die Wissenschaft „vor einem unerschöpflichen Material“ und richte ihr Streben nach Wertverwirklichung zugleich auf das Ganze (Rickert 1913: 307).

„Sie ist also in das Gebiet der un-endlichen Totalität zu verweisen und den Zukunftsgütern zuzurechnen, bei denen alles Erreichte als Vorstufe für ein noch nicht Erreichtes, immer zu Erstrebendes zu gelten hat. Es bleibt in ihr bei einer niemals zu überwindenden Spannung, bei der Unruhe einer endlos weitertreibenden Frage, auf die es nur vorläufige Antworten gibt“ (Rickert 1913: 307).

Es gebe im Gebiet der Wissenschaft zwei Dualismen, die „auf theoretischem Gebiet niemals zur Einheit zu bringen sind: die Gegensätze von Form und Inhalt und von Subjekt und Objekt“ (Rickert 1913: 307). Die Einheit von Form und Inhalt könne im wissenschaftlichen Begriff „lediglich scheinbar“ hergestellt werden, weil jedes Urteil „die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt bejaht“, dies aber zugleich die Trennung von Form und Inhalt voraussetze (Rickert 1913: 308). Auch der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt könne von der Wissenschaft nicht überbrückt werden, weil das Subjekt „stets einem von ihm unabhängigen Objekt gegenüberstehen [muß], wenn es überhaupt »objektiv erkennen soll“ (Rickert 1913: 308).

Wie die Wissenschaft, so gehöre auch die *Kunst* „nicht nur in die kontemplative, sondern auch in die unpersönliche und asoziale Sphäre“ (Rickert 1913: 309). Im Gegensatz zur Wissenschaft aber weise ein Gut in diesem Wertgebiet nicht über sich selbst in die Zukunft hinaus. „Es hat seine volle Bedeutung für den gegenwärtigen Moment. Ja, für viele wird das, was wir unter Voll-endung verstehen, geradezu mit dem ästhetischen Wert identisch sein“ (Rickert 1913: 309). Ihre Tendenz zur Voll-endung und ihre Fähigkeit „jede Spannung“ aufzuheben, sei das Element, welches die Kunst in Bezug auf die Möglichkeit zur Verwirklichung von Werten von der Wissenschaft unterscheide (Rickert 1913: 308). Im Gegensatz zur Wissenschaft sei die Kunst darüber hinaus in der Lage, zumindest den Gegensatz von Form und Inhalt zu überwinden. Dieser Gegensatz besteht für Rickert nur, wenn wir uns urteilend verhalten. Verhalten wir uns einem Objekt gegenüber wie in der Kunst „nicht urteilend, sondern anschauend [...], dann wissen wir gar nichts davon, daß es aus Form und Inhalt besteht“ (Rickert 1913: 308). Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt werde in der Kunst allerdings nur soweit aufgelöst, daß er die partikulare Voll-endung nicht stört, „weil es nur auf das Objekt ankommt, und das Subjekt sozusagen verschwindet“ (Rickert 1913: 309).

Als Beispiel für eine *mystische und unpersönliche Religion* nennt Rickert den Buddhismus. Hier werde der Anspruch erhoben,

„daß die Welt in ihrer Totalität kontemplativ erfaßt sei, so daß das Subjekt restlos im All verschwindet. Jeder Dualismus ist aufgehoben. Alles ist der eine Gott. Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine Voll-endung, sondern auch der unpersönliche und asoziale Charakter der Werte kommt auf diesem Gebiet der voll-entlichen Totalität zum reinsten Ausdruck. Das Individuum ist nichts. Die Gemeinschaft der Individuen zeigt keine Beziehung des Einen zu einem Anderen mehr. Ich bin Du. Du bist ich. Alle Vielheit und damit auch jedes soziale Moment, das zumindest zwei Personen voraussetzt, geht im All-Einen unter. Die »Welt« wird verneint. Gott allein ist alles“ (Rickert 1913: 309f.).

Insgesamt biete die Mystik im Gebiet des Kontemplativen die höchste Stufe möglicher Wertverwirklichung, weil hier nicht nur das Ganze, die Totalität zur Voll-Endung gebracht werden könne, sondern darüber hinaus auch die für die Wissenschaft unauflösbaren Gegensätze von Subjekt und Objekt und von Form und Inhalt in der Gemeinschaft des Menschen mit dem Göttlichen aufgehoben werden könnten.

Damit sei für alle Verwirklichungsstufen im Gebiet des Kontemplativen, Unpersönlichen, Asozialen und Monistischen zumindest ein historisches Beispiel gefunden. Es müßten nun auch für die andere Seite dieser Unterscheidung, für das Gebiet des Aktiven, Persönlichen, Sozialen und Pluralistischen konkrete Wertgebiete angegeben werden.

Die erste Stufe nimmt hier der Bereich des „sittlichen Lebens“ ein (Rickert 1913: 311). Zwar ließe sich das Sittliche nicht so leicht bestimmen, wie die Begriffe der vorangegangenen Gebiete. Allerdings könne

vorausgesetzt werden, „daß ethische Güter Personen sind, und ebenso dürfen wir uns auf ihre Aktivität beschränken, da wir voraussetzen wollen, daß ethisches Leben nicht Kontemplation ist. Wir reden von Ethik nur, soweit sie als »praktische« Philosophie den handelnden Menschen zu ihrem Gegenstande macht“ (Rickert 1913: 311). In Bezug auf die Möglichkeit der Verwirklichung der sozial-ethischen Werte verweist Rickert auf einen inneren Widerspruch dieses Wertgebietes. Auf der einen Seite habe das sozial-ethische Gebot immer „die freien, autonomen Persönlichkeiten zu fördern“ (Rickert 1913: 312). Auf der anderen Seite jedoch ließen sich sozial-ethische Werte nur innerhalb einer sozialen Gemeinschaft verwirklichen. In jeder sozialen Gemeinschaft aber „werden gewisse Formen des Lebens jedem Menschen zugemutet“ (Rickert 1913: 312). Man könne also nur innerhalb der Werte und Normen einer sozialen Gemeinschaft sittlich handeln, was aber immer auch einen Verlust an individueller Freiheit bedeute. Man könne also nur insofern sittlich handeln „als die Freiheit noch nicht in jeder Hinsicht erreicht ist“ (Rickert 1913: 313). Eine Verwirklichung des ethischen Wertes der freien und autonomen Persönlichkeit werde also durch den sozialen Charakter dieses ethischen Gebotes selbst unmöglich gemacht. Eine Voll-endung dieses Wertes sei deshalb nicht möglich; man bewege sich somit im Wertgebiet des sozial-ethischen Handelns auf der Stufe der Un-Endlichkeit der Wertverwirklichung. Durch ihren Mangel an Möglichkeiten zur Voll-endung im Sozial-Ethischen treibt „die Voll-Endungs-Tendenz [...] auch über diese Sphäre hinaus“ zu den Werten, die Rickert unter dem Begriff des persönlichen Lebens zusammenfaßt (Rickert 1913: 313).

Im Gegensatz zum sozial-ethischen Gebiet sei „alles persönliche Leben nur in der Gegenwart wirklich lebendig“ (Rickert 1913: 313). Somit seien „die Güter des persönlichen Gegenwartslebens von den sozialetischen Zukunftsgütern zu scheiden“ (Rickert 1913: 314). Der Gedanke daran, „daß in ihrem Dasein alles nur Vorstufe ist“ (Rickert 1913: 314), werde in dem Moment, in dem die Persönlichkeit selbst in der Gegenwart zum Gut wird, sogar unerträglich. Vielmehr würden sich die Güter des persönlichen Lebens „als voll-endliche Partikularität wie ruhende Inseln aus dem Strom der endlosen Kulturentwicklung heraus heben“ (Rickert 1913: 314). Rickert weist dem Leben jenseits von Religion, Wissenschaft oder Kunst eine eigene Werthhaftigkeit zu. Diese Werte könnten beispielsweise die „Verhältnisse von Mann und Frau, von Eltern und Kind“ also im weitesten Sinne „das Familienleben“ betreffen (Rickert 1913: 315). Er gesteht zwar zu, daß „es sich in dieser Sphäre um unscheinbare, alltägliche, triviale Dinge“ handeln könne (Rickert 1913: 316), allerdings dürfe sich die Philosophie nicht nur mit „Heiligen, sittlichen Heroen, kriegerischen Helden, Genies der Wissenschaft und der Kunst“ beschäftigen (Rickert 1913: 317). „Auch der Durchschnittsmensch wendet sich an die Philosophie“, und obwohl in den Augen Rickerts die Philosophie dies bisher

vernachlässigt habe, komme auch dem Alltagsleben ein Eigenwert zu, da hier „in vielen Fällen sogar hauptsächlich der Sinn des Lebens erfüllt wird“ (Rickert 1913: 317). Rickert räumt allerdings ein, daß eine begrifflich exakte Unterscheidung verschiedener Wertbereiche im Gebiet des persönlichen Lebens nicht leicht fällt:

„Die verschiedenen Wertarten sind an derselben Person zu finden. Dieser Umstand hebt jedoch die Notwendigkeit ihrer begrifflichen Trennung nicht auf. Im Gegenteil, wollen wir zur Klarheit über den Sinn unseres Lebens kommen, so müssen wir gerade das am strengsten scheiden, was faktisch immer miteinander verbunden ist, damit wir die Verschiedenheit nicht übersehen. Erst dann lassen sich auch die Konflikte in ihrer Bedeutung würdigen, die zwischen den verschiedenen Wertgebieten des persönlichen Lebens entstehen können, und die besonders zwischen den ethischen Pflichten und den Gütern des vollendeten Gegenwartslebens nicht ausbleiben werden“ (Rickert 1913: 317).

Auch auf der aktiven und sozialen Seite gibt es eine dritte Stufe, die „die Vorzüge der beiden ersten ohne ihre Nachteile enthält“ (Rickert 1913: 319). Während im Bereich des Sozial-Ethischen eine Voll-endung der Wertverwirklichung nicht möglich sei, so hafte an der Verwirklichung des persönlichen Lebens der Makel der „Endlichkeit der Partikularität“ (Rickert 1913: 319). Was auf dieser Stufe noch fehle sei „die notwendige Verbindung mit dem Ganzen des persönlichen Universums“ (Rickert 1913: 319). Diese Aufgabe weist Rickert wiederum einem religiösen Wertgebiet zu:

„Neigte der Glaube als Abschluß der kontemplativen, unpersönlichen und asozialen Reihe mit monistischer Tendenz notwendig zur Weltverneinung, so darf es hier, wo das persönliche Leben der vielen Individuen sich voll-enden soll, nur um Bejahung der Fülle persönlicher und sozialer Aktivität handeln. Jedenfalls treten hier Gott und »Welt« auseinander und müssen auch bei noch so enger Verbindung getrennt bleiben. Die Beziehung zur Gottheit als der voll-endlichen Total-Persönlichkeit befreit das endliche Dasein der Subjekte zwar von Unvollkommenheiten, kann es aber nicht etwa mystisch vernichten. Im Gegenteil, durch persönliche Anteilnahme am persönlichen Transzendenten und Ewigen, das wir lieben und von dem wir uns geliebt glauben dürfen, haben wir unser persönliches Leben in seiner individuellen Fülle zu erhöhen. So allein kommt die pluralistische Tendenz zum Abschluß“ (Rickert 1913: 320).

Eine Orientierung am persönlichen „Gott des Theismus“ sei sowohl einem Streben nach sittlichen Werten als auch einem Streben nach Selbstverwirklichung der Persönlichkeit überlegen, weil auch hier die Vorteile der un-endlichen Totalität wie der voll-endlichen Partikularität genutzt werden könnten, ohne die Nachteile beider Positionen übernehmen zu müssen (Rickert 1913: 321):

„Als Persönlichkeiten haben alle Einzelnen zur persönlichen Gottheit ein persönliches Verhältnis und verbinden ihre individuelle Partikularität mit der voll-endlichen Totalität. Als Individuen sind sie tätig am »Reiche Gottes auf Erden« und können dadurch mehr als endliche Individuen werden. Schließlich zeigt sich auch das soziale Moment über alles Vergängliche hinaus gesteigert. Tritt doch die Gottheit in dieser Religion der Fülle jedem Ich als ein besonderes Du gegenüber, mit dem es sich in innigster Gemeinschaft weiß. Die göttliche Liebe nimmt die irdische in sich auf und gibt ihr die höchste Weihe. In jeder Hinsicht, in persönlicher, aktiver

und sozialer, kann der Gläubige hoffen, vom Fluch der Endlichkeit erlöst zu werden“ (Rickert 1913: 321).

Damit sind die verschiedenen Wertgebiete zunächst hinreichend beschrieben. Im *System der Philosophie* kommt Rickert auf das Thema dieses Aufsatzes zurück und präsentiert hier eine erweiterte und leicht veränderte Systematik. Erweitert wurde dieses Schema um eine genaue Bezeichnung der jeweiligen Güter, des Subjektverhaltens und der Weltanschauung:

Tabelle 4: System der Werte (Fassung 1921)

Güter: <i>asoziale Sachen</i> Subjektverhalten: <i>monistische Kontemplation</i> Form: <i>unschließend</i>	Wert-Stufen der Voll-Endung:	Güter: <i>soziale Personen</i> Subjektverhalten: <i>pluralistische Aktivität</i> Form: <i>durchdringend</i>
Gebiet der Logik (1)	Erste Stufe <i>Un-endliche Totalität</i> <i>Zukunftsgüter</i>	Gebiet der Ethik (4)
Wert: <i>Wahrheit</i> Gut: <i>Wissenschaft</i> Subjektverhalten: <i>urteilen</i> Weltanschauung: <i>Intellektualismus</i>		Wert: <i>Sittlichkeit</i> Gut: <i>Gemeinschaft freier Personen</i> Subjektverhalten: <i>autonomes Handeln</i> Weltanschauung: <i>Moralismus</i>
Gebiet der Aesthetik (2)	Zweite Stufe <i>Voll-endliche Partikularität</i> <i>Gegenwartsgüter</i>	Gebiet der Erotik (5)
Wert: <i>Schönheit</i> Gut: <i>Kunst</i> Subjektverhalten: <i>anschauen</i> Weltanschauung: <i>Aesthetizismus</i>		Wert: <i>Glück</i> Gut: <i>Liebesgemeinschaft</i> Subjektverhalten: <i>Zuneigung – Hingabe</i> Weltanschauung: <i>Eudämonismus</i>
Gebiet der Mystik (3)	Dritte Stufe <i>Voll-endliche Totalität</i> <i>Ewigkeitsgüter</i> (Transzendente Synthesen)	Gebiet der Religionsphilosophie (6)
Wert: <i>unpersönliche Heiligkeit</i> Gut: <i>das All-Eine (Weltgeheimnis)</i> Subjektverhalten: <i>Abgeschlossenheit</i> Weltanschauung: <i>Mystizismus</i>		Wert: <i>persönliche Heiligkeit</i> Gut: <i>die Götterwelt</i> Subjektverhalten: <i>Frommsein</i> Weltanschauung: <i>Theismus – Polytheismus</i>

aus Rickert (1921): *System der Philosophie; Anhang*

Rickert verzichtet an dieser Stelle noch darauf, die Beziehungen zwischen den einzelnen Wertgebieten darzustellen, die er in seinem Aufsatz über *Kant als Philosoph der modernen Kultur* als eigentliches Problem der Einheit der modernen Kultur identifiziert hatte. Auf diese Frage wird vor allem in der Darstellung der Weberschen „Zwischenbetrachtung“ zurückzukommen sein. Es ist dennoch wichtig, Rickerts „System der Werte“ darzustellen, um später die Möglichkeit zu haben, das Rickertsche Ordnungsmodell mit dem Ansatz Webers vergleichen zu können. Dieser Vergleich wird Gemeinsamkeiten aber auch Unterschiede erbringen. So basiert auch Webers Handlungstypologie, die beim religiösen Handeln ansetzt, auf der Unterscheidung einer asketischen und somit aktiven und weltzugewandten Religion sowie einer mystischen und weltablehnenden Religion. Weber verzichtet allerdings gänzlich auf die Übernahme der Rickertschen »Rangordnung«, die ja in beiden Bereichen dem religiösen Wertgebiet die größtmögliche Wertverwirklichung attestierte. Auch betont Weber die Beziehungen zwischen den einzelnen Wertgebieten und gelangt so zur These vom Wertkonflikt, wie im folgenden gezeigt werden soll.

4.4 Weber: „Zwischenbetrachtung“ (1916)⁸⁹

Rickert entwirft – wie bereits dargestellt wurde – ein „System der Werte“, das auf zwei Ordnungsprinzipien, die auf der Ebene der subjektiven Handlungsorientierung bzw. der Möglichkeit der Wertverwirklichung durch das handelnde Subjekt anzusiedeln sind, basiert. In der Zwischenbetrachtung der religionssoziologischen Studien verfolgt Weber ein durchaus vergleichbares Ziel. Es geht Weber um die Entwicklung einer „Theorie der Richtungen und Stufen religiöser Weltablehnung“. Anders aber als Rickert, der ein von den einzelnen Wertgebieten unabhängiges System bilden wollte, stellt Weber bewußt das religiöse Handeln in den Mittelpunkt seiner Systematik und fragt, welche möglichen Beziehungen zwischen religiösen Lebensführungen und den Anforderungen der anderen Wertgebiete an das Handeln bestehen können.

Reinhard Bendix merkt an, daß Weber „für jede Weltreligion ein »Modell« ausarbeitete. [...] Diese Modelle sind auf dem historischen Material beruhende künstliche Instrumente des Forschers, und Weber war der Meinung, daß der Gebrauch derartiger Artefakte gerechtfertigt war, solange der besondere Zweck dieser Konstruktionen genau angegeben wurde“ (Bendix 1972a: 166).

Im Mittelpunkt der Überlegungen Webers steht dabei die „kausale Heteronomie“ der einzelnen Wertgebiete (Weber 1988c: 30), die aus der Vielfalt der möglichen Beziehungen, in denen die Wertgebiete zueinander stehen können, resultiert. Hier wird die These der *Protestantischen Ethik* von den religiösen Einflüssen auf die Entstehung des modernen Kapitalismus dadurch erweitert, daß zum einen auch „die umgekehrte Kausalbeziehung: — Bedingtheit des Religiösen durch die ökonomischen Verhältnisse“ mit bedacht wird (Weber 1908: 196), und daß zum anderen die Beziehungen zwischen der Religion und den anderen Wertgebieten berücksichtigt werden

Weber will „in einer schematischen und theoretischen Konstruktion“ verdeutlichen, „aus welchen Motiven heraus und in welchen Richtungen religiöse Ethiken der Weltverneinung überhaupt entstanden und verliefen: welches also ihr möglicher »Sinn« sein konnte“ (Weber 1988a: 536). Dazu entwickelt er „ein idealtypisches Orientierungsmittel“, das auf „gedanklich konstruierten Typen von Konflikten der »Lebensordnungen«“ aufbaut (Weber 1988a: 536). Daß es sich hierbei um idealtypische Konstruktionen handelt, verdeutlicht Weber, indem er darauf hinweist, daß „diese innerlichen Konflikte möglich und »adäquat«“ sind, was nicht

⁸⁹ Das Datum bezieht sich auf die erste Veröffentlichung der „Zwischenbetrachtung“ im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 41: S. 387-421.

heißt, daß es keinen möglichen Standpunkt gibt, „von dem aus sie als »aufgehoben« gelten könnten“ (Weber 1988a: 537). Es bedeute auch, daß die einzelnen Wertgebiete „in einer rationalen Geschlossenheit herauspräpariert [sind], wie sie in der Realität selten auftreten, aber allerdings: auftreten können und in historisch wichtiger Art aufgetreten sind“ (Weber 1988a: 537). Wenn von einer Rationalisierung der unterschiedlichen Wertgebiete die Rede sei, bedeute dies nicht, daß all diese Wertgebiete (beispielsweise die Religion) auf rein rationalen Grundlagen basierten. Vielmehr sei davon auszugehen, „daß aller Rationalisierung letzte irrationale Bestandteile zugrunde liegen“ (Cohn 1921: 199).

Ich werde zunächst strikt Webers Gliederung folgen, der sein Argument in drei Stufen entwickelt. Am Anfang steht eine *Typologie der Askese und Mystik*. Daran schließen sich seine Überlegungen zu den *Richtungen der Weltablehnung* an. Hier diskutiert Weber die einzelnen Wertgebiete Wirtschaft, Politik, Kunst, Erotik und Wissenschaft in ihrer jeweiligen Beziehung zum religiösen Wertgebiet. Abschließend setzt Weber sich mit den *Stufen der Weltablehnung* auseinander. Für die hier vertretene These sind jedoch nur die ersten beiden Aspekte von Bedeutung. Auf eine Darstellung der *Stufen der Weltablehnung* kann deshalb verzichtet werden.

Wie bereits dargestellt, legt Rickert seinem „System der Werte“ unter anderem die möglichen Handlungsorientierungen eines nach Wertverwirklichung strebenden handelnden Subjektes zugrunde. Einen durchaus vergleichbaren Zugang wählt auch Weber. Die Unterscheidung zwischen Askese und Mystik ist ebenfalls eine Unterscheidung, die auf der Ebene der *subjektiven Handlungsorientierung* einsetzt. Es geht also vor allem darum, die „Handlungsdimension von *Wertsphären*“ in den Mittelpunkt zu stellen (Steinvorth 1994: 460). Dabei ließen sich zwei extreme Formen einer asketischen und mystischen Handlungsorientierung unterscheiden. Zum einen „die aktive Askese“, die Weber als „ein gottgewolltes Handeln als Werkzeug Gottes“ begreift. Zum anderen „der kontemplative Heilsbesitz der Mystik, der ein »Haben«, nicht ein Handeln bedeuten will“ (Weber 1988a: 538). Im Gegensatz zur Askese also wird in der Mystik „das Handeln in der Welt [...] als Gefährdung der durchaus irrationalen und außerweltlichen Heilszuständlichkeit“ betrachtet (Weber 1988c: 538). Die beiden unterschiedlichsten Formen dieser Typologie bezeichnet Weber als „innerweltliche Askese“ und „weltflüchtige Kontemplation“ (Weber 1988a: 539).

Es seien aber auch Mischformen möglich, bei denen diese radikalen Gegensätze verschwimmen könnten. So unterscheidet Weber noch eine „weltflüchtige Askese“ und eine „innerweltliche Mystik“ (Weber 1988a: 539). Es sei aber trotz möglicher Mischformen gerechtfertigt, die grundsätzliche Unterscheidung von asketischer und mystischer Handlungsorientierung aufrechtzuerhalten. Während für den Asketen gelte,

daß er sich „durch Handeln bewährt“, habe sich der Mystiker „gegen die Welt, gegen sein Handeln in ihr“ seines Heils zu versichern (Weber 1988a: 539). Somit sei für den Asketen „das Verhalten des Mystikers Träger Selbstgenuß, für den Mystiker das des (innerweltlich handelnden) Asketen eine mit eitler Selbstgerechtigkeit verbundene Verflechtung in das gottfremde Treiben der Welt“ (Weber 1988a: 539). Systematisch läßt sich diese Typologie der Mystik und Askese folgendermaßen darstellen:

Tabelle 5: Typologie Mystik - Askese

	Mystik	Askese
innerweltlich	Die Konsequenz der Weltflucht wird nicht gezogen, man bleibt in den Ordnungen der Welt	»Gottgewolltes« Handeln in der Welt als »Werkzeug Gottes«
weltflüchtig	Handeln in der Welt als Gefährdung der außerweltlichen Heilszuständigkeit	Meidung des Handelns in den Ordnungen der Welt

Hier finden sich Parallelen zur Rickertschen Unterscheidung in eine passive, mystische und »weltverneinende« und eine aktive und »weltbejahende« Religion. In der Unterscheidung zweier verschiedener Handlungsorientierungen bestehen also Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber.

Ich werde nun zu den *Richtungen der Weltablehnung* übergehen und hier das Verhältnis der Religionen zu den anderen kulturellen Wertgebieten darstellen. Weber geht davon aus, daß prophetische oder Heilands-Religionen prinzipiell „in einem dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen“ stehen (Weber 1988a: 541). Dies manifestiere sich um so deutlicher,

„je mehr sie eigentliche Erlösungsreligionen waren [...]. Dies folgte aus dem Sinn der Erlösung und dem Wesen der prophetischen Heilslehre, sobald diese sich, und um so mehr, je prinzipieller sie sich zu einer rationalen und dabei an innerlichen religiösen Heilsgütern als Erlösungsmitteln orientierten Ethik entwickelte. Je mehr sie, heißt das im üblichen Sprachgebrauch, vom Ritualismus hinweg zur »Gesinnungsreligiosität« sublimiert wurde“ (Weber 1988a: 541).

Das Spannungsverhältnis der Religion zu den übrigen kulturellen Wertgebieten werde allerdings nicht nur davon bestimmt, inwieweit die Religion selbst einen Sublimierungsprozeß zur Gesinnungsreligiosität durchlebt hat. Auch die anderen Wertgebiete entwickelten zunehmend „innere Eigengesetzlichkeiten“, die die „einzelnen Sphären in ihren Konsequenzen bewußt werden“ ließen (Weber 1988a: 541). Die

Spannungen der Religion zur Welt seien also dann besonders groß, wenn eine besonders stark rationalisierte Religion auf kulturelle Wertgebiete trafe, die ebenfalls in ihren Eigengesetzlichkeiten ins Bewußtsein der Menschen gelangt seien und ebenfalls einen Prozeß der Rationalisierung und Sublimierung durchgemacht hätten.

Zunächst wendet Weber sich „der ökonomischen Sphäre“ zu, in der die Spannung zum religiösen Wertgebiet zunächst „am offensichtlichsten wurde“ (Weber 1988a: 544). Alle urwüchsigen Formen der religiösen „Beeinflussung der Geister und Götter“ erstrebten neben anderen Gütern auch „den Reichtum als selbstverständliches Ziel“ (Weber 1988a: 544). Religion und ökonomischer Gewinn standen ursprünglich in keinem Spannungsverhältnis zueinander. Erst „die sublimierte Erlösungsreligion und die rationalisierte Wirtschaft gerieten in zunehmende Spannung zueinander“ (Weber 1988a: 544). Diesen Prozeß beschreibt Weber wie folgt:

„Rationale Wirtschaft ist sachlicher Betrieb. Orientiert ist sie an Geldpreisen, die im Interessenkampf der Menschen untereinander auf dem Markt entstehen. Ohne Schätzung in Geldpreisen, also: ohne jenen Kampf, ist keinerlei Kalkulation möglich. Geld ist das Abstrakteste und »Unpersönlichste«, was es im Menschenleben gibt. Der Kosmos der modernen rationalen kapitalistischen Wirtschaft wurde daher, je mehr er seinen immanenten Eigengesetzlichkeiten folgte, desto unzugänglicher jeglicher denkbaren Beziehung zu einer religiösen Brüderlichkeitsethik. Und zwar nur immer mehr, je rationaler und damit unpersönlicher er wurde“ (Weber 1988a: 544).

Rationalisierung der Wirtschaft bedeutet also Entpersonalisierung der Wirtschaftsbeziehungen. Je konsequenter die wirtschaftliche Sphäre ihren Eigengesetzlichkeiten folgt, desto weniger bedeutsam werden die persönlichen Beziehungen beispielsweise „zwischen den wechselnden Inhabern von Pfandbriefen und den ihnen unbekanntem und ebenfalls wechselnden Schuldner der Hypothekenbank“ (Weber 1988a: 544). Diese Loslösung von persönlichen Beziehungen sei für die Rationalisierung der Wirtschaft unerlässlich. Fände sie nicht statt, führe dies zu einer „Hemmung der formalen Rationalität“ der Wirtschaft, weil dann „formale und materiale Rationalität [...] im Konflikt miteinander“ stünden (Weber 1988a: 544).

Wie aber kann aus Sicht einer religiösen Lebensführung auf ein solches Spannungsverhältnis zur ökonomischen Sphäre reagiert werden. Hier wird die oben entwickelte Unterscheidung von Askese und Mystik wichtig. Als Beispiel für das Verhältnis einer *innerweltlichen Askese* zur ökonomischen Sphäre dient Weber die in der „Protestantischen Ethik“ beschriebene protestantisch-asketische Lebensführung. Hier werde ökonomischer Erfolg zum Symbol für göttliche Erlösung, wodurch der Konflikt zwischen Wirtschaft und Religion durch die Integration des wirtschaftlichen Handelns in eine religiöse Lebensführung aufgelöst werden könne. Demgegenüber könne die *weltflüchtige Mystik* nur den Grundsatz aufstellen, „daß der

besitzlose Mönch, für den die Arbeit ja etwas ihn von der Konzentration auf das kontemplative Heilsgut Abziehendes war, überhaupt nur das genießen dürfe, was ihm von der Natur und den Menschen freiwillig dargeboten werde“ (Weber 1988a: 545)⁹⁰.

Es könne also zwei konsequente Wege geben, der „Spannung prinzipiell und innerlich zu entgehen“: Die „Paradoxie der puritanischen Berufsethik“ (Weber 1988a: 545) auf der einen und die „Übersteigerung der Brüderlichkeit“ zum „Liebesakosmismus des Mystikers“ auf der anderen Seite (Weber 1988a: 546). Mit anderen Worten kann man diese Möglichkeiten auch als Prozeß der *Inklusion* bzw. *Exklusion* beschreiben. Der protestantische Asket integriert die ökonomische Sphäre in eine religiöse Weltanschauung. Die Spannung zwischen Religion und Ökonomie wird dadurch aufgehoben, daß ökonomischer Erfolg religiös gedeutet und zum Bestandteil einer religiösen Lebensführung wird. Der Mystiker, beispielsweise der buddhistische Mönch, überwindet die Spannungen zwischen Religion und Ökonomie, indem er das Band zwischen beiden radikal durchtrennt und das Streben nach Reichtum bewußt aus seiner religiösen Lebensführung eliminiert. Hier finden sich bereits die beiden Orientierungen, die Weber als *Weltbeherrschung* und *Wetablehung* bezeichnet. Während der Mystiker die »Welt« beispielsweise in ihren ökonomischen Erscheinungsformen konsequent *ablehne*, werde es für den Asketen im religiösen Interesse wichtig, die ökonomische Sphäre zu *beherrschen*.

Wie äußern sich die Spannungen der Erlösungsreligionen nun „gegenüber den politischen Ordnungen der Welt“ (Weber 1988a: 546)? Diese müßten „für die konsequente Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen ebenso scharf werden“ wie dies für die ökonomische Sphäre gelte. Aber auch zur politischen Sphäre stünden ursprüngliche Formen der Religion, die Weber hier als „magische und Funktionsgötter-Religiosität“ bezeichnet, noch in keinem Spannungsverhältnis (Weber 1988a: 546). Erst „universalistische Religionen“, die durch die Beziehung auf einen „einheitlichen Welt-Gott“ die ursprünglichen Stammes- oder Reichsverbände sprengten, seien auch zu den politischen Ordnungen in ein Spannungs- und Konfliktverhältnis geraten, vor allem dort, wo ihr Gott „ein Gott der »Liebe« sein sollte“ (Weber 1988a: 546). Auch für die politischen Ordnungen gelte, daß die Spannungen zur Religion um so größer werden, „je rationaler die politische Ordnung wurde“ (Weber 1988a: 546). Die

⁹⁰ Die *weltflüchtige Askese* als Mischform begünstige demgegenüber ein „Verbot des Individualbesitzes des Mönchs, Existenz durchweg von eigener Arbeit, und vor allem auch: entsprechende Einschränkung der Bedürfnisse auf das absolut Unentbehrliche“ (Weber 1988a: 545). Auf die zweite Mischform, die *innerweltliche Mystik*, geht Weber an dieser Stelle nicht ein.

politische Ordnung gerate dabei vor allem in Konflikt mit der „Brüderlichkeitsforderung“ der Erlösungsreligionen:

„Sachlich, »ohne Ansehen der Person«, »sine ira et studio«, ohne Haß und daher ohne Liebe, verrichtet der bürokratische Staatsapparat und der ihm eingegliederte rationale homo politicus, ebenso wie der homo oeconomicus, seine Geschäfte einschließlich der Bestrafung des Unrechtes gerade dann, wenn er sie im idealsten Sinne der rationalen Regeln staatlicher Gewaltordnung erledigt“ (Weber 1988a: 546f.)

In der politischen Sphäre bedeute zunehmende Rationalisierung eine zunehmende „Verunpersönlichung“ der sozialen Beziehungen (Weber 1988a: 547). Der Brüderlichkeitsethik der Erlösungsreligionen müsse die politische Ordnung „um so brüderlichkeitsfremder gelten, je »sachlicher« und berechnender, je freier von leidenschaftlichem Gefühl, Zorn und Liebe, sie ist“ (Weber 1988a: 548). Der Konflikt zwischen religiöser und politischer Sphäre werde im Vergleich zur ökonomischen Sphäre noch dadurch verstärkt, daß die politische Ethik als „direkte Konkurrentin der religiösen Ethik aufzutreten vermag“ (Weber 1988a: 548). Als Beispiel hierfür nennt Weber den „Krieg als die realisierte Gewaltandrohung“ (Weber 1988a: 548). Der Krieg löse „eine Hingabe und bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden“ aus, der „die Religionen im allgemeinen nur in Heroengemeinschaften der Brüderlichkeitsethik ähnliches zur Seite zu stellen haben“. Darüber hinaus vermöge der Krieg dem Tod einen Sinn zu verleihen, so daß „das Problem des »Sinnes« des Todes in jener allgemeinsten Bedeutung, in welchem sich die Erlösungsreligionen mit ihm zu befassen veranlaßt sind, gar keine Voraussetzungen seiner Entstehung findet“ (Weber 1988a: 548).

Auch in Bezug auf die politische Sphäre gebe es radikale Positionen, die die Spannungen dieser Sphäre zur Religion konsequent überwinden könnten. Auf der einen Seite glaube der „Gnadenpartikularismus der puritanischen Berufsaskese [...] an feststehende offenbarte Gebote des im übrigen ganz unverständlichen Gottes“ (Weber 1988a: 549). Diese Gebote sollten einer „kreatürlichen und deshalb der Gewaltsamkeit und ethischen Barbarei unterworfenen Welt eben auch durch deren eigene Mittel: Gewalt, aufgezwungen werden“ (Weber 1988a: 549). Auf der anderen Seite flüchte sich der Mystiker in einen „radikalen Antipolitismus“ (Weber 1988a: 549)⁹¹.

Besonders mit der *ästhetischen* Sphäre stehe die ursprüngliche, magische Religiosität „in intimster Beziehung“ (Weber 1988a: 554). So seien Religionen immer wieder „zu einer unerschöpflichen Quelle künstlerischer Entfaltungsmöglichkeiten“ beispielsweise „als Mittel der Ekstase oder des Exorzismus oder apotropäischer Magie“ geworden (Weber 1988a: 554).

⁹¹ Auch hier unterscheidet Weber wiederum die beiden bereits beschriebenen Mischformen, auf die ich an dieser Stelle allerdings nicht eingehen werde.

Dies ändere sich wiederum mit dem Entstehen der religiösen Brüderlichkeitsethik. Hier werde „die Kunst als Trägerin magischer Wirkungen nicht nur entwertet, sondern direkt verdächtig“ (Weber 1988a: 554f.). Auch hier trafe „die Sublimierung der religiösen Ethik“ auf die „Entfaltung der Eigengesetzlichkeit der Kunst“ (Weber 1988a: 555). Die Religion blicke im Gegensatz zur Kunst „allein auf den Sinn, nicht auf die Form, der für das Heil relevanten Dinge und Handlungen“ (Weber 1988a: 555). Demgegenüber konstituiere sich die Kunst „als ein Kosmos immer bewußter erfaßter selbständiger Eigenwerte“ und übernehme die Funktion einer „gleichviel wie gedeuteten, innerweltlichen Erlösung: vom Alltag und, vor allem, auch von dem zunehmenden Druck des theoretischen und praktischen Rationalismus“ (Weber 1988a: 555). Damit trete die Kunst „in direkte Konkurrenz zur Erlösungsreligion“ (Weber 1988a: 555). Hier bietet Weber keine Möglichkeit an, diese Spannungen endgültig zu überwinden⁹². Er weist lediglich darauf hin, daß die Kunst immer wieder auch von den Erlösungsreligionen als „emotionale Propaganda“ eingesetzt und instrumentalisiert wurde (Weber 1988a: 556). Der innere Gegensatz der Kunst zur Erlösungsreligion bliebe aber bestehen, „und zwar um so schroffer, je mehr sie entweder die Überweltlichkeit ihres Gottes oder die Außerweltlichkeit der Erlösung betonte“ (Weber 1988a: 556).

Ein ähnlicher Prozeß fände sich auch in der *erotischen* Sphäre. Auch hier entstünde aus einem ursprünglich sehr intimen Verhältnis im Laufe der Zeit ein tiefes Spannungsverhältnis. Sei der Geschlechtsakt in magischen Formen der Religion beispielsweise noch „Bestandteil der magischen Orgiastik“ gewesen (Weber 1988a: 557), so würden die Spannungen „um so schroffer, je sublimierter die Geschlechtlichkeit einerseits, je rücksichtsloser konsequent die Erlösungsethik der Brüderlichkeit andererseits entwickelt wird“ (Weber 1988a: 556). Besonders „durch ihre Sublimierung zur »Erotik«“ werde die Sexualität zu einer „bewußt gepflegten und dabei außerhalb alltäglichen Sphäre“ (Weber 1988a: 557).

Die Spannungen der Religion zur erotischen Sphäre müßten dann besonders groß werden, „wenn die Erlösungsreligiosität den Charakter der Liebesreligiosität: der Brüderlichkeit und Nächstenliebe, annahm“ (Weber 1988a: 560). In diesem Fall stehe die Erotik nicht zuletzt aufgrund ihres irrationalen Charakters der Erlösungsreligion „radikal feindlich gegenüber“ (Weber 1988a: 561). Diese Spannungen würden noch dadurch verschärft, daß „die höchste Erotik [...] mit gewissen sublimierten Formen heroischer

⁹² Ein Argument dafür, daß die Spannungen der Religion zur Kunst aber auch zur Erotik nicht das Ausmaß der möglichen Konflikte zwischen Religion und Wirtschaft, Politik und Wissenschaften erreichen, und somit die Auflösung dieser Spannungen aus Sicht einer religiösen Lebensführung weniger dringend ist, liefert Thomas Schwinn. Er unterscheidet die Wertgebiete unter anderem nach ihrer Ordnungsfähigkeit und weist sowohl der Kunst als auch der Erotik nur eine geringe Ordnungsfähigkeit zu. Dieses Argument wird später ausführlicher dargestellt werden.

Frömmigkeit im Verhältnis gegenseitiger psychologischer und physiologischer Vertretbarkeit“ stehe (Weber 1988a: 561). Im Gegensatz allerdings „zur rationalen aktiven Askese, welche das Geschlechtliche schon um seiner Irrationalität willen ablehnt“, bleibe jenes „Vertretbarkeitsverhältnis speziell zur mystischen Gottinnigkeit“ häufig bestehen (Weber 1988a: 561).

Das letzte Wertgebiet, daß Weber an dieser Stelle unterscheidet, ist das „Reich des denkenden Erkennens“; die *wissenschaftliche* Sphäre (Weber 1988a: 564). Hier seien die Spannungen zur Religion „am größten und prinzipiellsten“ (Weber 1988a: 564). Zwar gebe es auch hier ursprünglich keine Spannungen. Sowohl die chinesische Magie als auch der asketische Protestantismus hätten durchaus die „gegenseitige Anerkennung“ von Religion und rationaler Erkenntnis gekannt (Weber 1988a: 564). Je deutlicher die Wissenschaften aber ihre Eigengesetzlichkeiten ausgeprägt hätten, desto stärker würden auch hier die Spannungen zur Religion:

„Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem »Sinn« des innerweltlichen Geschehens fragt. Mit jeder Zunahme des Rationalismus der empirischen Wissenschaft wird dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationalen ins Irrationale verdrängt und nun erst: die irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ (Weber 1988a: 564).

Es gebe keine Religion, so argumentiert Weber weiter, die „nicht an irgendeiner Stelle das »credo non quod, sed quia absurdum«, — das »Opfer des Intellekts«, — fordern müßte“ (Weber 1988a: 566). Am prinzipiellsten wehre sich die Erlösungsreligion gegen das rationale wissenschaftliche Erkennen durch den Anspruch, „daß ihr eignes Erkennen in einer anderen Sphäre sich vollziehe und nach Art und Sinn gänzlich heterogen und disparat sei gegenüber dem, was der Intellekt leiste“ (Weber 1988a: 566). Die Religion wolle kein letztes intellektuelles Wissen über die Welt hervorbringen, „sondern eine letzte Stellungnahme zur Welt kraft unmittelbaren Erfassens ihres »Sinnes« sei das, was sie darbiete“ (Weber 1988a: 566). Dieser Sinn aber sei nicht mit dem Verstand, sondern nur mit dem „Charisma einer Erleuchtung“ zu erfassen (Weber 1988a: 566). Zwischen der Wissenschaft und der Religion besteht, wie Raymond Aron bemerkt, somit „ein doppelter Gegensatz. Die positive, experimentelle und mathematische Wissenschaft hat das Heilige dieser Welt immer mehr verdrängt und die Menschen in einem zwar nutzbaren, aber sinnentleerten Kosmos zurückgelassen“ (Aron 1971: 219).

Auf die Spannungen zwischen Religion und Wissenschaft geht Weber auch in seiner Rede über „Wissenschaft als Beruf“ ein. Jede Theologie ist in

seinen Augen „Rationalisierung religiösen Heilsbesitzes“ (Weber 1988c: 610). Insofern fände sich nicht nur in der Wissenschaft die Möglichkeit, das Handeln zu rationalisieren. Allerdings müsse die Religion im Gegensatz zur Wissenschaft noch eine weitere Voraussetzung machen: Sie müsse davon ausgehen, daß die Welt „einen Sinn“ habe (Weber 1988c: 552). Um die Welt als einen sinnvoll geordneten Kosmos deuten zu können, müsse die Theologie ferner die Voraussetzung machen, daß bestimmte Sachverhalte „schlechthin zu glauben sind und daß bestimmte Zuständlichkeiten und Handlungen die Qualität der Heiligkeit besitzen“ (Weber 1988c: 611). Diese Voraussetzungen aber lägen „jenseits dessen, was »Wissenschaft« ist“ (Weber 1988c: 611). In diesem Sinne bedürfe jede Theologie „des »Opfers des Intellekts«“, was auch dazu führe, daß „die Spannung zwischen der Wertsphäre der »Wissenschaft« und der des religiösen Heils unüberbrückbar ist“ (Weber 1988c: 553).

Die Welt kann also, was an dieser Stelle gezeigt werden sollte, „unter verschiedenen Gesichtspunkten mit religiösen Postulaten in Konflikt geraten“ (Weber 1988a: 567). Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die „Zwischenbetrachtung“ zwei wichtige Dimensionen berücksichtigt. Zum einen bemüht Weber sich hier darum, die Eigengesetzlichkeiten der unterschiedlichen Wertsphären idealtypisch herauszuarbeiten. Diese Wertsphären gründen auf möglichen letzten Wertbeziehungen. Diese letzten Werte, an denen eine Handlung teilhaben kann, stecken die Dimensionen ab, „in denen man überhaupt handeln kann. Ihre Zahl ist begrenzt, weil unsere Fähigkeit, Handlungsgründe als letzte, nicht weiter verständliche Gründe anzuerkennen, begrenzt ist“ (Steinvorth 1994: 462f.). Es handelt sich bei diesen Wertsphären um die religiöse, wirtschaftliche, politische, ästhetische, erotische und wissenschaftliche Sphäre. Alle diese Sphären, sind auch dann zur Rationalisierung fähig, wenn sie selbst auf irrationalen Grundlagen basieren. Zum anderen geht es aber nicht nur um eine Darstellung der Eigengesetzlichkeit der unterschiedlichen Wertsphären, sondern auch um die äußerst komplexen Wechselbeziehungen zwischen diesen Sphären. Diese Wechselwirkungen werden dadurch möglich, daß „eine konkrete Handlung [...] von mehreren Zielen oder Werten zugleich bestimmt sein [kann]; sie kann an mehreren letzten Werten zugleich teilhaben“ (Steinvorth 1994: 462). Daraus folgt, daß die unterschiedlichen Wertgebiete nicht nur als autonome, sondern auch als heteronome Wertsphären verstanden werden müssen. Ulrich Steinvorth hat den in diesem Zusammenhang sehr wichtigen Aspekt hervorgehoben, daß die Rationalisierung und Systematisierung einer Wertsphäre (beispielsweise der religiösen Sphäre) Auswirkungen auch auf alle übrigen Sphären hat:

„Die Systematisierung oder Verfeinerung einer Handlungsdimension zwingt auch die Handlungen anderer Dimensionen in neue Bahnen. Für die Methodologie des Verstehens von Kulturen folgt aus diesem Zusammenhang, daß auch nur eine Handlungsdimension – wie die des religiösen Handelns – nicht vollständig

verstanden werden kann ohne Kenntnis der übrigen Handlungsdimensionen“ (Steinvorth 1994: 464).

Auch Alois Dempf hat betont, daß „alle Lebensmächte [...] in Wechselwirkung“ stehen (Dempf 1966: 59). Kultur sei für Weber „die Interdependenz [...] *aller Lebensmächte*“ (Dempf 1966: 58). So sei „auch die Wirtschaft [...], wie der Staat und die Geisteskultur durch die *Glaubenswelt* mitbedingt“ (Dempf 1966: 59). Darauf folge, daß „nur Universalgeschichte die Kulturen vollständig erklären und verständlich machen“ könne (Dempf 1966: 59). Um beide Dimensionen – die Eigengesetzlichkeiten und die Wechselwirkungen – verständlich zu machen, entwickelt Weber ein idealtypisches Schema von Kultur, oder – wie Ulrich Steinvoth es nennt – ein »utopisches Schema«:

„Um den Leser ebenso empfindlich für den Wert einer Kultur zu machen, muß der Sozialwissenschaftler sie mit dem utopischen Schema einer Kultur vergleichen. Er muß die Handlungsdimension, die die Kultur ihren Angehörigen bietet, von den Dimensionen aus beleuchten, die den Menschen überhaupt offenstehen; muß die faktischen Verhältnisse zwischen Wertsphären in der Kultur von den Verhältnissen abheben, die möglich oder unmöglich sind, leicht oder nur schwer eintreten“ (Steinvorth 1994:).

An dieser Stelle sei auch das Postulat der Wertfreiheit im Sinne einer Freiheit zur praktischen Wertung im täglichen Leben, zu berücksichtigen. Der Wissenschaftler müsse nämlich nicht nur anerkennen,

„daß die Menschen aus den spezifischen Werten der einzelnen Wertsphären einen Wert wählen können, den er selbst nicht wählen muß. Er muß vielmehr anerkennen, daß sie als letzte Werte mindestens einen aus der Reihe der aufgezählten Wertsphären wählen müssen, und er kann sich selbst von der Notwendigkeit, mindestens einen der Werte zu wählen, nicht ausnehmen. Kann er sich aber nicht ausnehmen, so muß er eine Kultur negativ bewerten, wenn sie die Freiheit in der Wahl letzter Handlungsziele einschränkt, und positiv, wenn sie jene offenhält. Der Bewertungsmaßstab, dem er folgt, ist dabei der [...] Maßstab der Fähigkeit einer Kultur, den Reichtum der subjektiven, sozialen und objektiven Welt aufzudecken“ (Steinvorth 1994: 466).

Dieser „Bewertungsmaßstab der Welteröffnung“ sei dabei kein normativer Maßstab. Er ergebe sich vielmehr aus der logischen Unmöglichkeit, die Werte in eine hierarchische Ordnung zu bringen und folge somit bereits aus der Annahme eines „hierarchielosen Polytheismus“ der Werte (Steinvorth 1994: 468):

„Wer den letzten Wert jeder Sphäre für gleichrangig hält, legt sich daher schon auf das Werturteil fest, daß jede Wertsphäre zur Entfaltung kommen sollte, und muß jede Kultur mißbilligen, die ihre Entfaltung verhindert, und sie in dem Maß mißbilligen, wie sie sie verhindert“ (Steinvorth 1994: 468).

Eine gute Analyse der „Zwischenbetrachtung“ findet sich bei Thomas Schwinn. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen steht die Frage, „auf welche Weise die einzelnen Sphären das Handeln an spezifische Werte und Mittel binden, ob und wie dadurch Lebensführungen und Ordnungsbildungen möglich sind“ (Schwinn 1998: 270). Schwinn bezeichnet die Religion „als eine autonome Potenz der Kultur. Religiöse Erfahrung ist eine Erfahrung sui

generis und aufgrund dieser prinzipiellen Selbständigkeit sozial relevant“ (Schwinn 1998: 271). Religiöses Handeln ist dabei in Schwinns Augen „wert- und zweckspezifisch, es zielt lediglich auf die Aneignung des Heilsgutes und kommt damit einer strikten Engführung des Handelns gleich. Religiöses Handeln ist grenzsetzendes Handeln“ (Schwinn 1998: 273). Aber nicht nur die Ausgrenzung anderer Handlungstypen sei für die Ordnungsbildung der Religion von Bedeutung. Religiöses Handeln gehe außerdem „einher mit einer Grenzziehung, die auch für die meisten anderen Ordnungen konstitutiv ist, der zwischen Experten und Laien“ (Schwinn 1998: 274). Die soziale Ordnung der Religion werde von diesen beiden Gruppen und ihren jeweils spezifischen Bedürfnissen geformt. Ordnungsbildung sei innerhalb der religiösen Sphäre aber nur dann möglich, „wenn sie den Weg in die Welt antritt, wenn es den Verwaltern der religiösen Sinnschicht gelingt, das weltliche Handeln mit einer religiösen Sinnstruktur zu versehen und eine Nachfrage nach religiösem Deutungsangebot zu stimulieren“ (Schwinn 1998: 275).

Im Gegensatz zur Religion ziele die Erotik „genau auf die Kultivierung der körperlichen Sensationen, die die religiöse Entwicklung auszuschalten trachtet“ (Schwinn 1998: 276). Auch die erotische Sphäre sei „eine Lebensordnung sui generis, weil sie sich durch die Rationalisierung der anderen Ordnungen nicht einfach ausschalten läßt“ (Schwinn 1998: 276). So ließe sich die Sublimierung der Sexualität zur Erotik als „eine Gegenbewegung oder Absetzbewegung von der allgemeinen Rationalisierung der Ordnungen und der dadurch bedingten Kontrolle und Ausscheidung körperlicher Sensationen begreifen“ (Schwinn 1998: 276). Anders als die Religion verfüge die erotische Sphäre aber nur über eine „mangelnde Fähigkeit zur Ordnungsbildung. Da sie nicht auf Dauerhaftigkeit und Kontinuität zielt, ist sie weitaus weniger einer Intellektualisierung und Ethisierung zugänglich als die religiöse Sphäre“ (Schwinn 1998: 277). Die „unterschiedliche Fähigkeit zur Ordnungsbildung“ (Schwinn 1998: 278), die die Erotik im Gegensatz zur Religion kennzeichne, beruhe darauf, daß die Erotik „zwar sublimierungs-, aber nicht rationalisierungsfähig“ sei (Schwinn 1998: 278). Außerdem sei „das erotische Heilsgut nicht durch Experten monopolisierbar“; ihm fehle das „Moment der Monopolisierung des sexuellen Zwangs“ (Schwinn 1998: 279). Deshalb sei die erotische Sphäre „zwar beziehungs- aber nicht ordnungstauglich“ (Schwinn 1998: 278).

Wie die Erotik so erlaube auch die Kunst „keine rationale Systematisierung der Lebensführung“ (Schwinn 1998: 280), sondern ermögliche „allerhöchstens eine Lebensstilisierung“ (Schwinn 1998: 280). Kunst sei ebenfalls nicht zur Ordnungsbildung fähig, weil die aus ihr „entspringende innerweltliche Erlösung nicht intersubjektivierbar“ sei (Schwinn 1998: 281):

„Ästhetische Heilsgüter können durch künstlerische Virtuosen und Experten nicht monopolisiert werden. Genau wie in der sexuellen Sphäre können sie das ästhetische Heilsgut nicht spenden oder versagen wie religiöse Heilsgüter. Es gibt folglich auch keine ästhetische Verbandsbildung, weil jede Möglichkeit einer ästhetischen Zwangsmonopolisierung fehlt“ (Schwinn 1998: 283).

Die Wissenschaft weise eine „begrenzte Fähigkeit zur Ordnungsbildung“ auf und stehe somit zwischen der Religion auf der einen und der Erotik und Kunst auf der anderen Seite (Schwinn 1998: 286). Zwar fördere die Religion das rationale Denken. Von einer eigenständigen Wissenschaftssphäre könne aber erst dann gesprochen werden, „wenn sich das Wissensmotiv verselbständigt [habe] und es sich nach seiner eigenen Logik entwickeln kann“ (Schwinn 1998: 284). Im Gegensatz zur Religion besitze die Wissenschaft nur „eine prinzipiell beschränkte Koordinationsfähigkeit. Die Wahrheitssuche selbst hat nur begrenzte interaktive Effekte“ (Schwinn 1998: 287). Wissenschaftliches Wissen habe „keine direkten Folgen für das soziale Handeln, es übersetzt sich nicht automatisch ins Handeln, sondern nur über den Umweg praktischer Interpretationen und Nutzung“ (Schwinn 1998: 288). Außerdem sei der Wissenserwerb „prinzipiell schrankenlos und veraltet sehr schnell“ (Schwinn 1998: 287). Diese Schrankenlosigkeit könne sich „eine ordnungs- und verbandstaugliche Wertsphäre“ aber nicht leisten (Schwinn 1998: 287).

Die Ordnungsfähigkeit der Politik basiert laut Schwinn auf dem „Gewaltmonopol“ des Staates (Schwinn 1998: 291). Zwar sei „reine Gewalt [...] kaum ordnungstauglich“ (Schwinn 1998: 291). Dennoch könne sie „als »Rohstoff« für soziale Ordnungsbildung verwendet werden“ (Schwinn 1998: 292). Dies werde durch eine „Normierung von Gewaltverhältnissen“ und einer Überführung dieser Gewaltverhältnisse „in eine legitime Ordnung“ ermöglicht (Schwinn 1998: 292). Es bedürfe zwar auch einer inneren Rechtfertigung der Gewalt. Dennoch bleibe die Gewaltsamkeit die „ultima ratio“ der politischen Sphäre (Schwinn 1998: 293):

„Reine Gewalt ist schrankenlos. Politik ist die Kunst, solche Schranken zu setzen, innerhalb deren der Machtkampf legitimerweise zum Ausdruck kommen darf und innerhalb deren nicht das ethische Recht, sondern Machtverhältnisse entscheiden. Dies macht die Politik für die Religion so anstößig und ihr Verhältnis so spannungsreich. Eine konsequente religiöse Ethik zielt auf die Abschaffung von Gewalt, eine politische Ordnung auf ihren geregelten Einsatz, d.h. sie rechnet gerade mit ihrer Nichtausrottbarkeit“ (Schwinn 1998: 293).

Die politische Sphäre, so argumentiert Schwinn weiter, weise eine „gesteigerte Fähigkeit zur Ordnungsbildung“ auf (Schwinn 1998: 298). Im Gegensatz zu den bislang behandelten Sphären des erotischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Lebens sei die Politik „ordnungs- und verbands- und damit herrschaftstauglich“ (Schwinn 1998: 298). Dies teile die Politik mit der Religion. Während die Religion allerdings ihren Anhängern in Form des religiösen Heilsgutes „etwas positives zu bieten“ vermag, kann der politische Verband nur negativ motivieren: „Durch Vermeidung physischer Gewaltanwendung“ (Schwinn 1998: 299). Mit

dieser Ausnahme teile die Politik allerdings mit der Religion die zur Ordnungsbildung wichtigen Eigenschaften. „In allen für die Ordnungsbildungsfähigkeit einer Sphäre entscheidenden Dimensionen, Erzwingbarkeit, Monopolisierbarkeit, Ethisierbarkeit und Objektivierbarkeit, d.h. einer sozialen Beziehungsdynamik, ist politische Macht positiv besetzt“ (Schwinn 1998: 300).

Die wirtschaftliche Sphäre zeichnet sich laut Schwinn durch eine hohe Fähigkeit zur Ordnungsbildung aus. Ökonomisches Handeln entfalte „eine direkte und extreme Beziehungs- und Ordnungsdynamik“ (Schwinn 1998: 306). Auch das ökonomische Handeln basiere zunächst auf einer Wertsetzung. Das Streben nach Gewinn muß zunächst zum Selbstzweck werden. Trotz der starken Betonung des zweckrationalen Handelns *innerhalb* der ökonomischen Sphäre hat Schwinn zurecht darauf hingewiesen, daß dieser Wertbezug „etwas anderes als zweckrationales Handeln“ bedeute (Schwinn 1998: 302). Oder, anders ausgedrückt: „Daß ich Gewinn machen will, ist nicht durch den Markt erzwungen, sondern ein wertgesättigtes Motiv, das ich in den Markt hineintrage“ (Schwinn 1998: 305). Das zweckrationale Handeln werde erst notwendig, „um den Wert zu realisieren“ (Schwinn 1998: 305). Auch für die Wirtschaft gilt also die Unterscheidung einer Wertbeziehung und einem von dieser Wertbeziehung zumindest analytisch unabhängigen Bemühen um die Wertverwirklichung. Während für die Beziehung auf den Wert des ökonomischen Gewinns ein „innerer Zwang“ ausschlaggebend sei, wirke bei dem Versuch, diesen Wert innerhalb des ökonomischen Gebietes zu verwirklichen „äußerer Zwang“ (Schwinn 1998: 305). Die Ordnungsfähigkeit der Wirtschaft sei, was ihre „Kumulations-, Monopolisierungs- und Herrschaftsfähigkeit“ anbelangt, vergleichbar mit der politischen und der religiösen Sphäre (Schwinn 1998: 308). Alle drei Sphären seien im gleichen Maße ordnungstauglich. Was sie unterscheidet, sei ihre Verbandstauglichkeit. „Im Gegensatz zu einer Ordnung verläßt sich ein Verband niemals nur auf innerliche Garantien oder das freie Spiel der Interessen, sondern er garantiert eine Ordnung auch äußerlich, durch Verwaltungsstäbe, die auf die Erzwingung eines ordnungskonformen Handelns abgestellt sind“ (Schwinn 1998: 308). Das Marktgeschehen zeige zwar durchaus „Verbandskomponenten“ (Schwinn 1998: 308). Es verliere aber sein „charakteristisches Koordinationsprinzip, wenn analog zur Monopolisierung der Machtchancen im politischen Verband ökonomische Tauschchancen in einem einzigen Betriebsverband monopolisiert werden“ (Schwinn 1998: 308).

Systematisch stellt Schwinn seine Ergebnisse folgendermaßen dar⁹³:

⁹³ Der Übersichtlichkeit halber wurde das von Thomas Schwinn entwickelte Schema um die Spalten „Methodik des Erwerbs, Handlungstechniken“, „Experten-Laien-Beziehung“, „Schichtung“ und „Lebensführung“ verkürzt. Außerdem wurde die Reihenfolge der Wertgebiete entsprechend ihrer Ordnungsfähigkeit verändert.

Tabelle 6: Darstellung der kulturellen Wertgebiete

Analyse- dimensio- nen Sphären	Eigenwert »das Erstrebte«	Dominanter Orientierungsmodus				Fähigkeit zur Ordnungsbildung		
		Kognitiv	Normativ	Affektiv	Ästhe- tisch	Herr- schafts- fähig	Monopoli- sierbar	Beziehung Ordnung, Verband
Religion	Erlösung, Heil	»Opfer des Intel- lekts«	+	+	-	Psychi- scher Zwang	Heils- monopol	Legitime Ordnung, Verband
Politik	Macht	+	+	+	-	Physi- scher Zwang	Gewalt- monopol	Legitime Ordnung, Verband
Wirtschaft	Gewinn	+	-	-	-	Markt- zwang	Markt- monopol	Ordnung: Interessen- lage
Wissen- schaft	Wissen, Wahrheit	+	-	»Opfer des Gefühls«	-	-	Wissens- akku- mulation	Wertdis- kussion: indirekte Folgen
Erotik	Subli- mierung körper- licher Sensatio- nen	-	-	+	+	-	-	Inter- aktion soziale Beziehung
Kunst	»inter- essenloses Wohl- gefallen«	-	-	+	+	-	-	-

aus Schwinn (1998): „Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen“; S. 316.

So richtig die Darstellung Schwinns auch ist; sie berücksichtigt nicht die Dynamik, die Webers Modell enthält. Weber beschreibt nicht nur die Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Wertgebiete, sondern berücksichtigt auch ihre Entwicklungen und Beziehungen zueinander. Hier ist in Bezug auf mögliche Konflikte zwischen den einzelnen Wertgebieten vor allem die These von Bedeutung, daß diese Konflikte um so größer werden, je stärker die Eigengesetzlichkeiten der einzelnen Wertgebiete deutlich werden, je stärker also die einzelnen Wertgebiete rationalisiert sind. Vor allem diese These wurde – wie bereits dargestellt – von Rickert aufgegriffen und zur Grundlage seiner Darstellung der Entwicklung zur modernen Kultur gemacht. Aber auch die Typologie von asketischer und mystischer Handlungsorientierung verdeutlicht, daß es Weber explizit auch darum ging, mögliche Entwicklungspfade herauszuarbeiten, und so die Dynamik des Prozesses der Wertverwirklichung unter jeweils spezifischen kulturellen Bedingungen zu beschreiben. Vor allem die Webersche Handlungstypologie verdeutlicht, daß es auch hierbei durchaus Gemeinsamkeiten zwischen Weber und Rickert gibt, da auch Rickert seinem System der Werte eine durchaus vergleichbare Handlungstypologie zugrunde legt.

Weber macht auch deutlich, daß der Wertkonflikt nur in den Beziehungen verschiedener Wertgebiete zueinander auftreten kann. Damit wird der Wertkonflikt auch zum Problem der Möglichkeiten und Grenzen der Integration heterogener Geltungsansprüche in eine einheitliche

Lebensführung. Da Rickert auf eine Auseinandersetzung mit den möglichen Beziehungen zwischen den verschiedenen Wertgebieten im „System der Werte“ verzichtet hatte, verwundert es somit nicht, daß Rickert bis zu diesem Zeitpunkt auch dem Wertkonflikt keine große Bedeutung beigemessen hat. Es ist aber nicht plausibel, daraus einen substantiellen Unterschied zwischen Weber und Rickert abzuleiten. Dies wird vor allem deutlich werden, wenn im weiteren Verlauf dieser Arbeit dargestellt wird, wie Rickert auf die Webersche These vom Wertkonflikt reagiert.

4.5 Weber: „Wissenschaft als Beruf“ (1919)

Daß Weber mit seinen Überlegungen zu „Wissenschaft als Beruf“ eine Abkehr von Positionen Rickerts vollzieht, haben Volkhard Krech und Gerhard Wagner behauptet (vgl. Krech / Wagner 1994). Besonders hier würden die „thematischen Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsche und Weber“ deutlich werden, was auch als Revision einiger Thesen Rickerts interpretiert werden müsse (Krech / Wagner 1994: 758). So bewahre Nietzsche „Weber vor der Rickertschen optimistischen, ja hybriden Konzeption einer »Wertwissenschaft«, wie ihn umgekehrt der Neukantianismus vor den Konsequenzen eines Nietzscheschen Nihilismus schützt“ (Krech / Wagner 1994: 758). Knüpfe Weber in seinen methodologischen Frühschriften noch „im wesentlichen an Rickerts Werk“ an (Krech / Wagner 1994: 758), so handele es sich bei Webers weiterer Rezeption Rickerts nicht „um eine bloß affirmative Adaption, sondern – zum mindesten in »Wissenschaft als Beruf« – um eine entschiedene Modifikation“ (Krech / Wagner 1994: 759). Weber teile hier die Diagnose Nietzsches, „daß der Gott des Monotheismus tot sei“ (Krech / Wagner 1994: 759). Damit habe Nietzsche aber zugleich „die Unmöglichkeit jedweder Form von sinn- und objektivitätsstiftender Einheit benannt“ (Krech / Wagner 1994: 759). Dies sei eine Auffassung, die Weber ebenfalls von Nietzsche übernommen habe.

Eine genaue Diskussion der Beziehungen zwischen Weber und Nietzsche kann an dieser Stelle nicht erfolgen⁹⁴. Ich möchte mich hier auf die These

⁹⁴ Wie immer man auch den Einfluß Nietzsches im einzelnen bewertet; eine alleinige Rückführung der Positionen Webers auf die Philosophie Nietzsches unter Ausblendung Rickerts ist in meinen Augen nicht haltbar. Darauf hat auch Werner Gephart hingewiesen: „Die Rückführung auf den Einfluß Nietzsches freilich unterliegt dem Irrglauben, die Eigenart des Weberschen Denkens reduktionistisch auflösen zu können: Weder Rickert noch Kant und auch nicht Nietzsche oder die deutsche Nationalökonomie und auch nicht die Jurisprudenz allein machen die Denkungsart Max Webers aus, sondern die eigenständige Synthese“ (Gephart 1993: 53). Eine Position, die *entweder* Nietzsche *oder* Rickert zum alleinigen philosophischen Gewährsmann Webers erklärt, scheint auch mir wenig fruchtbar zu sein. Zur Zeit liegt zwar meines Wissens nach noch kein systematischer Vergleich der Positionen Rickerts und Nietzsches vor. In einigen Punkten jedoch, beispielsweise in der starken Rolle, die der »Wille zur Wahrheit« als Voraussetzung der Wissenschaft bei Rickert spielt, scheint es zumindest Berührungspunkte zu geben, auch wenn Rickert die im Anschluß an Nietzsche sich entwickelnde Lebensphilosophie vehement kritisiert hat (vgl. hierzu Heinrich Rickert: *Die Philosophie des Lebens* (Rickert 1920). Es gibt in meinen Augen dennoch genügend Hinweise darauf, daß Weber in einigen Punkten auch „in größter Nähe zu Nietzsche“ stand (Mommsen 1972: 255). Diese Nähe beschreibt beispielsweise Wolfgang J. Mommsen folgendermaßen: „Nietzsches Lehre, daß das Schicksal der europäischen Kultur von den großen Individuen abhängig sei, von ihrem Willen, sich selbst zu wollen und eben dadurch die Welt zu verändern, hat deutliche Spuren im Werke Max Webers hinterlassen. Die Funktion, die Weber den großen charismatischen Führerfiguren zuschreibt, drängt Vergleiche mit Nietzsche förmlich auf. Nietzsches Forderung nach »intellektueller Redlichkeit« wird bei Weber geradezu zum konstituierenden Prinzip der Persönlichkeit erklärt. Vor allem aber hat er sich Nietzsches Morallehre zu eigen gemacht. Nietzsches Ansicht, daß es die Aufgabe der großen

konzentrieren, daß sich spätestens mit Webers Rede über „Wissenschaft als Beruf“ Unterschiede zwischen Rickert und Weber manifestieren, die nicht zuletzt auf die Möglichkeit, eine solche »sinn- und objektivitätsstiftende Einheit« zu begründen, verweisen, wie hier am Beispiel der Einheit der modernen Kultur verdeutlicht werden soll. Legt man die Darstellungen Rickerts zum Problem der Einheit der modernen Kultur hier zugrunde, so läßt sich diese These jedoch nicht aufrecht erhalten.

Der Text über „Wissenschaft als Beruf“ ist die Niederschrift einer Rede, die Weber im Jahr 1917 vor Studenten hielt. Auch an dieser Stelle setzt Weber sich mit dem Begriff „des Fortschritts“ auseinander (Weber 1988c: 592). Jegliche wissenschaftliche Arbeit sei eingespannt in den wissenschaftlichen Fortschritt und habe sich in den Dienst dieses Fortschritts zu stellen: „Das ist das Schicksal, ja: das ist der Sinn der Arbeit der Wissenschaft“ (Weber 1988c: 592). Darin läge aber auch der vorläufige Charakter jeder wissenschaftlichen Arbeit, die oft schon nach wenigen Jahren als „veraltet“ betrachtet werden müsse (Weber 1988c: 592). Dieser Tatsache habe sich jeder Wissenschaftler zu stellen, wenn er seine Arbeit in den Dienst des wissenschaftlichen Fortschritts stellt und sich nicht von anderen Vorstellungen leiten läßt: „Wissenschaftlich aber überholt zu werden, ist [...] nicht nur unser aller Schicksal, sondern unser aller Zweck. Wir können nicht arbeiten, ohne zu hoffen, daß andere weiter kommen werden als wir“ (Weber 1988c: 592). Vielmehr als ein bereits fertiges wissenschaftliches System ist die Wissenschaft in den Augen Webers also „das Werden der Wissenschaft“ (Aron 1971: 180). Der Wissenschaftler müsse sich – so Raymond Aron - der Tatsache bewußt sein, „daß er niemals eine letzte Antwort finden wird“ (Aron 1971: 220). Dies leitet über zu einem grundlegenden Problem, mit dem die Wissenschaft sich auseinanderzusetzen hat: „dem Sinnproblem der Wissenschaft“ (Weber 1988c: 535). Dieses Problem stellt sich Weber zunächst in folgender Fragestellung: „Warum betreibt man etwas, das in der Wirklichkeit nie zu Ende kommt und kommen kann“ (Weber 1988c: 535). Hier greift Weber

Individuen sei, der Gesellschaft, unbekümmert um die hergebrachten traditionellen Wertvorstellungen neue Werte zu setzen, finden in Max Webers »dezisionistischer Verantwortungsethik« ihre direkte Fortsetzung“ (Mommsen 1972: 256). Auch Hartmann Tyrell interpretiert den Aufsatz Webers über „Wissenschaft als Beruf“ auf der Folie der Philosophie Nietzsches, wobei er vor allem Nietzsches Konzept der „intellektuellen Redlichkeit“ in den Mittelpunkt stellt. Wie Nietzsche so gehe auch Weber von einer „Tragödie der Religion“ aus, die darin begründet liegt, daß es „die Religion mit ihrer rationalisierenden Tendenz war, die das Verhängnis der modernen Gesellschaft, damit aber auch ihre eigene »Verunmöglichung« heraufgeführt“ habe (Tyrell 1991: 160). Damit seien aber auch „alle Ansprüche auf von Gott verbürgte Wahrheitsgeltung und ethische Verbindlichkeiten [...] hinfällig geworden“ (Tyrell 1991: 166). Die Verbindungen zwischen Wissenschaft, Religion und Ethik seien damit „prinzipiell und irreversibel abgeschnitten“ (Tyrell 1991: 167). Daraus habe Weber „das Gebot strikter Wertabstinenz und »Selbstbescheidung« - ganz im Sinne Nietzsches - aus Gründen der »intellektuellen Rechtschaffenheit«“ abgeleitet (Tyrell 1991: 163).

also die von Rickert im „System der Werte“ aufgestellte These von der prinzipiellen Unmöglichkeit einer Verwirklichung wissenschaftlicher Werte auf.

Weber sieht die Entwicklung der Wissenschaften dabei als einen Teilaspekt des „Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen“ (Weber 1988c: 535). Er verdeutlicht, daß dieser Intellektualisierungsprozeß nicht bedeute, daß man *mehr* über bestimmte Tatsachen *wisse*. Tatsächlich seien viele Dinge, auf die wir täglich zurückgriffen, unserer Kenntnis entzogen. Kaum jemand wisse, wie eine Straßenbahn funktioniere, oder wie das Geld es mache, „daß man dafür etwas — bald viel, bald wenig — kaufen kann“ (Weber 1988c: 536). Hierin läge einer der wesentliche Unterschiede des modernen Menschen zum »Wilden«: „Wie der Wilde es macht, um zu seiner täglichen Nahrung zu kommen, und welche Institutionen ihm dabei dienen, das weiß er“ (Weber 1988c: 536). Intellektualisierung bedeute also nicht, daß wir tatsächlich ein besseres Verständnis der uns umgebenden Wirklichkeit besäßen:

„Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge — im Prinzip — durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt“ (Weber 1988c: 536).

Vor dem Hintergrund dieser »Entzauberung der Welt« stelle sich aber das Sinnproblem um so drastischer. In Anlehnung an ein Argument, daß er bereits in der „Zwischenbetrachtung“ dargelegt hat, setzt Weber sich in diesem Zusammenhang mit dem Problem des Todes auseinander. Leo Tolstoi habe in seinen Werken die Frage gestellt: „ob der Tod eine sinnvolle Erscheinung sei oder nicht. Und die Antwort lautet bei ihm: für den Kulturmenschen — nein“ (Weber 1988c: 536). Diese Sinnlosigkeit des Todes für den modernen Kulturmenschen stehe in unmittelbarem Zusammenhang mit kulturellen Fortschritts, der aufgrund der prinzipiellen Unmöglichkeit einer Verwirklichung der kulturellen Werte nie ein Ende finden könne. Der moderne Kulturmensch, „hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen“ (Weber 1988c: 537f.), könne deshalb im Gegensatz beispielsweise zum „Bauer der alten Zeit“ (Weber 1988c: 536), „»lebensmüde« werden, aber nicht: lebensgesättigt“ (Weber 1988c: 537). Der moderne Kulturmensch steht somit in der Terminologie Rickerts ebenfalls einer *un-endlichen Totalität* gegenüber.

Was aber „ist der Beruf der Wissenschaft innerhalb des Gesamtlebens der Menschheit? und welches ihr Wert?“ (Weber 1988c: 537). Besonders dieser Aspekt habe sich im Verlauf der Entwicklung der Wissenschaften entscheidend verändert. Dies bedeutet in den Augen Webers

vor allem eine veränderte Auffassung „des Begriffs“ (Weber 1988c: 538). Sokrates habe noch daran glauben können,

„daß, wenn man nur den rechten Begriff des Schönen, des Guten, oder auch etwa der Tapferkeit, der Seele — und was es sei — gefunden habe, daß man dann auch ihr wahres Sein erfassen könne, und das wieder schien den Weg an die Hand zu geben, zu wissen und zu lehren: wie man im Leben, vor allem: als Staatsbürger, richtig handle“ (Weber 1988c: 538).

In der Renaissance sei zum wissenschaftlichen Mittel des Begriffs noch „das zweite große Werkzeug wissenschaftlicher Arbeit: das rationale Experiment“ hinzu gekommen (Weber 1988c: 538), das über die Kunst Eingang in die Wissenschaft gefunden habe und dessen Bedeutung sich auf diesem Weg ebenfalls entscheidend verändert habe. Für die frühen „künstlerischen Experimentatoren“ habe das Experiment „den Weg zur wahren Kunst, und das hieß für sie zugleich: zur wahren Natur“ bedeutet (Weber 1988c: 539). Für den modernen Kulturmenschen verbiete es sich allerdings, die Wissenschaft als den „Weg zur Natur“ zu begreifen (Weber 1988c: 597). Er gehe vielmehr davon aus, daß es gerade die „Erlösung vom Intellektualismus der Wissenschaft“ sei, die es ihm ermöglicht, „zur eigenen Natur und damit zur Natur überhaupt zurückzukommen“ (Weber 1988c: 539).

Die Wissenschaft sei im Laufe ihrer Entwicklung aber nicht nur als Weg zur Natur betrachtet worden. Sie habe auch „den Weg zu Gott“ zeigen sollen, um so den Sinn der Welt zu offenbaren:

„Und heute? Wer — außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden — glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den S i n n der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Weg man einem solchen »Sinn« — wenn es ihn gibt — auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: d a ß es so etwas wie einen »Sinn« der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!“ (Weber 1988c: 539f.)

In diesem Sinn sei die Wissenschaft „die spezifisch gottfremde Macht“ (Weber 1988c: 540). Was aber „ist unter diesen inneren Voraussetzungen der Sinn der Wissenschaft als Beruf“ (Weber 1988c: 540)? In diesem Zusammenhang bezieht Weber sich wiederum auf Tolstoi: Die Wissenschaft „ist sinnlos, weil sie auf die allein für uns wichtige Frage: »Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?« keine Antwort gibt“ (Weber 1988c: 540). Es mache deshalb keinen Sinn von „»voraussetzungsloser« Wissenschaft“ zu sprechen (Weber 1988c: 540), weil die wichtigste Frage, ob Wissenschaft zu betreiben überhaupt sinnvoll ist, mit den Mitteln der Wissenschaft selbst nicht beantwortet werden könne. Die Wissenschaft „läßt sich nur auf ihren letzten Sinn deuten, den man dann ablehnen oder annehmen muß, je nach der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben“ (Weber 1988c: 541). Die Wissenschaft hat somit, wie Elizabeth Flitner betont, „selbst den Sinn zerstört, den wissenschaftliche Arbeit immer gesucht hat. Der mehrtausendjährige Intellektualisierungsprozeß hat seine

eigenen Voraussetzungen aufgelöst, indem er dem Glauben an einen transzendenten Sinn der Welt und des Lebens den Boden entzog“ (Flitner 1983: 260).

In diesem Zusammenhang bezieht Weber sich auf John Stuart Mill. Das Fällen praktischer Werturteile durch die Wissenschaft sei „prinzipiell deshalb sinnlos, weil die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander stehen. Der alte Mill, dessen Philosophie ich sonst nicht loben will, aber in diesem Punkt hat er recht, sagt einmal: wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus“ (Weber 1988c: 545). Im Gegensatz zur Wissenschaftsauffassung vergangener Zeiten, in denen das Wahre, Gute, Schöne und Heilige als identisch betrachtet worden sei, habe sich in der modernen Kultur eine nicht zu überwindende Kluft zwischen diesen Sphären aufgetan. So wisse man heute, „daß etwas heilig sein kann nicht nur: obwohl es nicht schön ist, sondern: weil und insofern es nicht schön ist“ (Weber 1988c: 545f.). Ebenso könne etwas „wahr sein [...], obwohl und indem es nicht schön und nicht heilig und nicht gut ist“ (Weber 1988c: 604). All dies seien Ausdrucksformen eines „Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte“; eines Kampfes der „für alle Zeit“ bestehe (Weber 1988c: 546). In diesem Kampf habe sich jeder Einzelne selbst „zu entscheiden, welches für ihn der Gott und welches der Teufel ist“ (Weber 1988c: 546). Dieser Kampf der Götter sei entbrannt, „nachdem durch ein Jahrtausend die angeblich oder vermeintlich ausschließliche Orientierung an dem großartigen Pathos der christlichen Ethik die Augen dafür geblendet hatte“ (Weber 1988c: 547). Das Schicksal der modernen Kultur bestehe darin, sich dieses Kampfes deutlicher bewußt zu werden:

„Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen Alltag gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem »Erlebnis« stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können“ (Weber 1988c: 547).

Was aber kann unter diesen Voraussetzungen die Wissenschaft überhaupt „Positives für das praktische und persönliche »Leben«“ leisten (Weber 1988c: 549)? Wissenschaft ist in den Augen Webers zunächst als eine „Technik, wie man das Leben, die äußeren Dinge sowohl wie das Handeln der Menschen, durch Berechnung beherrscht“, zu begreifen (Weber 1988c: 549). Sie stelle dazu die notwendigen „Mittel“ zur Verfügung und biete „Klarheit“, indem sie verdeutliche, daß man „zu dem Wertproblem, um das es sich jeweils handelt [...] praktisch die und die verschiedene Stellung einnehmen“ könne (Weber 1988c: 549). Wenn man eine bestimmte Stellung zu solchen Wertproblemen eingenommen habe, sei die Wissenschaft in der Lage, auch die „Mittel“ zu diskutieren, die zur Verwirklichung dieser Stellungnahmen adäquat sind (Weber 1988c: 549). Sie könne selbst aber

nicht die Frage beantworten, ob der konkrete Zweck auch jedes Mittel rechtfertigt, sondern könne nur verdeutlichen, daß zur Erreichung bestimmter Zwecke bestimmte Mittel notwendig sind, und daß bestimmte „Nebenerfolge [...] mit in Kauf“ genommen werden müssen (Weber 1988c: 549). Die Wissenschaft müsse sich allerdings darauf beschränken, auf die „Notwendigkeit dieser Wahl“ hinzuweisen (Weber 1988c: 549). Die Wissenschaft könne im Dienst der Klarheit dem handelnden Menschen auch folgendes sagen:

„Die und die praktische Stellungnahme läßt sich mit innerer Konsequenz und also: Ehrlichkeit ihrem Sinn nach ableiten aus der und der letzten weltanschauungsmäßigen Grundposition — es kann sein, aus nur einer, oder es können vielleicht verschiedene sein —, aber aus den und den anderen nicht. Ihr dient, bildlich geredet, diesem Gott und kränkt jenen anderen, wenn Ihr Euch für diese Stellungnahme entschließt. Denn Ihr kommt notwendig zu diesen und diesen letzten inneren sinnhaften Konsequenzen, wenn Ihr Euch treu bleibt“ (Weber 1988c: 550).

Dies aber bedeute nichts anderes als einen „Zweck“ auf seine *letzten Werte* zurückzuführen und diese Wertbezüge von gegebenen Zwecken aufzudecken und zum Bewußtsein zu bringen. In diesem Sinn bestehe die Leistung der Wissenschaft darin, „Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns“ (Weber 1988c: 550). „Die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben“ könne die Wissenschaft aber nicht aufheben. Sie könne nicht selbst in den Kampf der Götter eingreifen und ihn zu entscheiden versuchen. Sie sei nicht dazu befähigt dem handelnden Menschen, die Notwendigkeit, „zwischen ihnen sich zu entscheiden“, abzunehmen (Weber 1988c: 550)⁹⁵.

Elisabeth Flitners Interpretation des Vortrags über „Wissenschaft als Beruf“ basiert auf einem Vergleich dieses Textes mit Hegels Vorwort zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, der in den Augen Flitners „eine ähnliche Rolle bei der Abfassung von »Wissenschaft als Beruf« spielte wie das »Kommunistische Manifest« bei der Abfassung des Sozialismus-Vortrags“ (Flitner 1983: 256). Als gemeinsames Thema

⁹⁵ Dieter Henrich behauptet, daß eine „bewußte Wertorientierung [...] Wesen der Persönlichkeit“ sei (Henrich 1952: 113). Das Argument, das Weber an dieser Stelle vorträgt, scheint mir aber auf der genau entgegengesetzten These zu beruhen. Wohl ist bewußte Wertorientierung eine Forderung, die an den handelnden Menschen gestellt werden kann. Es handelt sich bei dieser Forderung, um es mit den Worten Rickerts zu sagen, um ein Sollen, das jedem zugemutet werden kann. Die Leistung der empirischen Wertwissenschaft liegt aber gerade darin, die Konsequenzen einer bestimmten Wertbeziehung erst zum Bewußtsein zu bringen. Wenn aber die Voraussetzung einer bewußten Wertorientierung das Herausheben des Menschen aus dem »vegetativen Untergrund« bedeutet, dann kann eine bewußte Wertorientierung nicht als »Wesen der Persönlichkeit« betrachtet werden, sondern muß als normative Forderung an den Kulturmenschen aufgefaßt werden.

Webers wie Hegels identifiziert sie eine „Kritik des Irrationalismus“ (Flitner 1983: 256), den Hegel „als das Drama der wissenschaftlichen Zivilisation selbst“ betrachtet habe (Flitner 1983: 258). Beide - sowohl Weber als auch Hegel - sähen die Entstehung des Irrationalismus dabei „als ein Ergebnis des wissenschaftlichen Rationalisierungsprozesses selbst“ (Flitner 1983: 257f.). So schreibt sie: „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“ (Flitner 1983: 258).

Auch Webers Argumentation sei somit dialektisch, er „geht jedoch in der inhaltlichen Analyse einen entscheidenden Schritt über *Hegel* hinaus“ (Flitner 1983: 259). Um dies zu veranschaulichen stellt Flitner zwei Thesen von „Wissenschaft als Beruf“ in den Vordergrund: 1. „Die Ursprünge der Wissenschaft liegen in der Suche des Menschen nach einem Sinn seines Lebens und seines Todes“ (Flitner 1983: 259). 2. „Die konsequente Entwicklung der Wissenschaft habe schließlich selbst den Sinn zerstört, den wissenschaftliche Arbeit immer gesucht hat“ (Flitner 1983: 259).

Genau wie Hegel untersuche also auch Weber die historische Entwicklung der Wissenschaft nicht zuletzt „auch als Ursprung ihrer irrationalistischen Gegenbewegung“ (Flitner 1983: 260). Während Hegel an der Überzeugung festhalte, daß „in der Vernunft der Wirklichkeit die Spuren des Göttlichen erkennbar sind“ und somit Wissenschaft als „eine Verbindung von Philosophie und Theologie“ gedacht werden könne, sei diese Position in den Augen Webers gerade wegen ihrer letztlich religiösen Begründung „der vergangenen Geschichte der Wissenschaft“ zuzurechnen (Flitner 1983: 262). „Wissenschaft als Suche nach Handlungsorientierung, nach Sinn, nach »wahrem Sein«“ aufzufassen (Flitner 1983: 261), sei eine Vorstellung, von der sich Weber verabschiedet habe: „Wissenschaftliches Begreifen hat sich seiner Auffassung zufolge von der Sinndeutung des Lebens getrennt; unsere Werte und Gesinnungen können nicht mehr wissenschaftlich, sondern sie müssen außerwissenschaftlich begründet werden“ (Flitner 1983: 261). Gerade in Webers Auffassung vom Verhältnis zwischen Wissenschaft und Theologie würden die Unterschiede zu Hegel, die letzten Endes „mehr als nur Gegnerschaft“ beinhalteten (Flitner 1983: 269), besonders deutlich: „Für *Hegel* war die 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“ (Flitner 1983: 263). Während Hegel zwar die Trennung von Glauben und Wissen erkannt habe, bekämpfte er sie allerdings, um somit an der letztlich religiösen Begründung der Wissenschaften festhalten zu können. Für Weber hingegen habe sich diese Trennung in der modernen Kultur konsequent

vollzogen; allerdings mit weitreichenden Konsequenzen für die Wissenschaften: „Sie sind in sich anethisch geworden“ (Flitner 1983: 263).

Damit ist das Problem der Einheit der modernen Kultur zunächst hinreichend beschrieben. Die kulturellen Wertgebiete zeichnen sich vor allem durch die möglichen Spannungen und Konflikte aus. So führt kein Weg von der Wissenschaft zur Religion oder umgekehrt. Damit ist die Problemlage für Weber aber auch dieselbe wie für Rickert, der das Argument Webers, wie bereits dargestellt, aufgreift. Das Problem der Einheit der modernen Kultur faßt Rickert – in Übereinstimmung mit Weber – folgendermaßen zusammen:

„Die moderne Kultur ist von Kräften beherrscht, die einander widerstreben, und das moderne Kulturbewußtsein trägt daher, um mit Hegel zu reden, den Charakter der »Zerrissenheit«. Darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben. Auch ist nicht zu verkennen, daß der Mangel an Einheit im Wesen der Sache liegt. So wird es zu einem schweren praktischen und theoretischen Problem, wie sich Selbständigkeit und Eigenbedeutung der verschiedenen Kulturgebiete mit einer Geschlossenheit der Gesamtkultur verbinden lassen. Man kann darin geradezu das Grundproblem der modernen Kultur und des modernen Kulturbewußtseins sehen“ (Rickert 1924b: 121).

Indem Weber aber den Konflikt zwischen den Wertgebieten zum zentralen Thema gemacht habe, biete er keine Möglichkeit an, zu einer solchen Verbindung der heterogenen Wertgebiete in der Gesamtkultur zu gelangen. „In der modernen Kultur streiten verschiedene Götter miteinander, und zwar nach Weber für alle Zeit“ (Rickert 1924b: 123). Ist damit aber das letzte Wort zum Problem der Einheit der modernen Kultur gesprochen, oder gibt es eine Möglichkeit, die Einheit der modernen Kultur zu retten? Mit diesen Fragen werde ich mich im nächsten Abschnitt beschäftigen.

4.6 Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924)

Um eine »neue Synthese« der kulturellen Wertgebiete zu finden, die in der Lage ist, den Wertkonflikt zu überwinden, geht Rickert vor allem auf Kant zurück. Kant gilt Rickert als Begründer der Transzendental- und Wertphilosophie, als „der Entdecker einer neuen Welt“ (Rickert 1924b: 4). Während man vor Kant eine diesseitige Welt der körperlichen und seelischen Vorgänge angenommen, und von ihr eine übersinnliche Wirklichkeit getrennt habe, dessen Erkenntnis in den Aufgabenbereich der Metaphysik gehörte, entdeckte Kant ein Reich, das er „das »a priori« nannte und zum Gegenstand seiner transzendentalen Logik machte“ (Rickert 1924b: 4). Allerdings sei Kants Denken *unhistorisch*. Sowohl in seiner Ethik, wie in seiner Ästhetik und seinen Überlegungen zu Wissenschaft und Religion sei es ihm nicht darum gegangen, das jeweils spezifische einer bestimmten Epoche darzustellen. Er habe „Ueberzeitlichkeit“ (Rickert 1924b: 9) in dem Sinne erreichen wollen, daß seine Überlegungen für *alle* Menschen *jeder* Zeit gelten. Somit schein es zunächst, als habe Kant auch zu den Besonderheiten der modernen Kultur wenig zu sagen; er „kann in keiner Weise als ein Philosoph des Tages gelten“ (Rickert 1924b: 6). Dieser Eindruck werde noch verstärkt durch philosophische Modeströmungen, die durch einen „extremen Intuitionismus und Antirationalismus“ geprägt seien (Rickert 1924b: 6)⁹⁶. Aus der Perspektive dieser philosophischen Strömungen schein es, als habe „der rationalistische Kantianismus [...] gründlich abgewirtschaftet“ und gehöre „zum alten Eisen“ (Rickert 1924b: 6).

„In seiner Wissenschaftslehre, seiner Ethik, seiner Kunstphilosophie und in seiner Theorie des religiösen Lebens“ (Rickert 1924b: 7) habe sich Kant um eine Ausarbeitung der einzelnen kulturellen Wertgebiete bemüht. Dies ist ihm in Rickerts Augen allerdings nicht überzeugend gelungen: „So ist z.B. sein Begriff der Wissenschaft zu eng, so blieb seine Kunstphilosophie mehrfach im Geschmack seines Zeitalters stecken, und dieselbe Befangenheit läßt sich auch für Teile seiner Ethik wie seiner Religionsphilosophie dartun“ (Rickert 1924b: 9). Dennoch könne man in Anlehnung an Überlegungen Kants fragen, in welchem Verhältnis die einzelnen Wertgebiete zueinander stehen, wie sie „sich zu einem einheitlichen Kulturganzen zusammenschließen“ (Rickert 1924b: 7):

„Wir müssen nur, um Kants Philosophie mit dem Eigenthümlichen des modernen Kulturlebens in Verbindung zu bringen, zusehen, in welcher Weise in ihr die verschiedenen Sondergebiete, deren zeitloses Wesen von Kant untersucht wird, zu einander in ein Verhältnis gesetzt sind, so daß sie zusammen ein Ganzes bilden. In der Art ihrer gegenseitigen Beziehungen könnte etwas speziell

⁹⁶ Vgl. auch: *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (Rickert 1920).

Modernes selbst dann enthalten sein, wenn die Eigenart jedes einzelnen Teils vollkommen zeitlos erfaßt wäre“ (Rickert 1924b: 9f.).

Wie bereits dargelegt, konzentriert Rickert sich hier auf das Verhältnis zwischen Wissenschaft, Politik und Religion. Auch das Mittelalter habe bereits im wesentlichen auf diesen drei Elementen aufgebaut. Nur hätten sie im Mittelalter in einer anderen Beziehung zueinander gestanden als in der Moderne. Neben der Frage, was jeweils das Bestimmende der griechischen Wissenschaft, des römischen Rechts und der christlichen Religion in der Antike sei, gehe es also vor allem darum, ihr spezifisches Verhältnis zueinander im Mittelalter auf der einen und in der Moderne auf der anderen Seite zu beschreiben. Die Frage, ob Kant als Philosoph der modernen Kultur betrachtet werden kann, ließe sich somit folgendermaßen konkretisieren:

„Sollte vielleicht die Art, wie der moderne Kulturmensch die griechische Wissenschaft, den römischen Staat und die christliche Religion in ihrem Verhältnis zu einander auffaßt, der Art entsprechen, in der bei Kant die theoretische Forschung, das praktische Leben und der religiöse Glaube zueinander in Beziehung gebracht sind“ (Rickert 1924b: 20)?

Die Situation der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung ist für Rickert bis zum Auftreten Kants dadurch gekennzeichnet, daß seine Vertreter zumeist „bei den Griechen in die Schule gegangen“ waren und „wieder Wissenschaft im höchsten Sinne des Wortes“ betrieben (Rickert 1924b: 137). Dies mußte unweigerlich zu einer Kluft zwischen dem „allgemeinen Kulturbewußtsein“ auf der einen und einer Wissenschaft auf der anderen Seite führen, „die von den Werten der modernen Welt nichts verstand“ (Rickert 1924b: 138). Wissenschaft und Kultur seien somit in „ein feindliches Verhältnis“ zueinander geraten (Rickert 1924b: 138). Dies habe sich erst mit Kant geändert, den Rickert als „Ueberwinder der Aufklärung“ bezeichnet (Rickert 1924b: 140). Kants Denken, wie es sich vor allem in seinen drei Kritiken finde, sei kritisch in dem Sinne, daß es „scheidend und Grenzen ziehend“ sei, und somit dem „Prozeß der Verselbständigung und Differenzierung der Kultur entspricht“ (Rickert 1924b: 141). Kant ist für Rickert damit auch der Überwinder eines Intellektualismus, den er noch als bestimmend für die Zeit der Aufklärung ansieht. Besonders in seiner „Theorie des Erkennens“ (Rickert 1924b: 145) habe Kant mit wissenschaftlichen Mitteln die wissenschaftliche Rationalität in ihre Grenzen verwiesen und die Eigenständigkeit des theoretischen wie des atheoretischen Wertes begründet. Obwohl Kant den „Terminus »Wert«“ (Rickert 1924b: 143) nicht ausdrücklich verwende, werde er dadurch, daß er die Eigenwerte der verschiedenen Bereiche des kulturellen Lebens in seinen Kritiken begründet habe, auch zum Begründer der Werttheorie. Das kritische Verfahren Kants sei letztlich „wertphilosophisch“ fundiert (Rickert 1924b: 169).

Besonders dadurch, daß Kant die Vorstellung zurückgewiesen habe, Erkennen sei gleichbedeutend mit einem Abbilden des Gegenstandes, habe er auch die Grundlage für Rickerts eigene Erkenntnistheorie gelegt: „Erkennen ist nach Kant nicht ein Abbilden für sich bestehender Gegenstände, sondern das Formen eines Inhaltes nach Regeln, die gelten“ (Rickert 1924b: 156). Eine Konsequenz aus diesen Überlegungen besteht für Rickert darin, daß das Erkennen nicht mehr in der Lage ist, „das Wesen der Welt“ zu bestimmen (Rickert 1924b: 157). Es gebe keine Garantie mehr dafür, daß „die Welt irgendwie mit dem zusammenfällt, was der Intellekt von ihr erfaßt. Nur die Formen der Gegenstände, die wir erkennen, sind intellektuell. Ihr Inhalt dagegen ist es nicht“ (Rickert 1924b: 158). Oder – anders ausgedrückt – wissen wir von einem „intelligiblen Inhalt des Wesens der Welt“ nichts (Rickert 1924b: 158); dieser sei stets insofern „sensibel“ als die Inhalte der erkennbaren Gegenstände stets der sinnlich erfaßbaren Welt entnommen werden (Rickert 1924b: 158): „das »an sich« der Welt ist nur unter den griechischen Voraussetzungen intelligibel zu nennen, und gerade sie hat Kant zerstört“ (Rickert 1924b: 158). Aber nicht nur im Bereich der Wissenschaftslehre könne Kant als Überwinder des Intellektualismus betrachtet werden. Gleiches gilt für Rickert ausdrücklich auch für die Ethik Kants, was sich daraus ergebe, daß sich „Kants zentraler ethischer Wert [...] notwendig an den Willen des Menschen, nicht an sein Denken wendet“ (Rickert 1924b: 176).

Rickert wendet sich nun dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen im Werk Kants zu, wobei er zwei Interpretationen dieses Verhältnisses unterscheidet. Die erste Auffassung besagt, Kant habe mit der Kritik der reinen Vernunft den „Deismus hingerichtet“ (Rickert 1924b: 191), ihn aber in der Kritik der praktischen Vernunft wieder zum Leben erweckt. Die zweite Meinung behaupte demgegenüber, der Schwerpunkt der Weltanschauung Kants habe „immer in einer Erkenntnis der übersinnlichen Realität und der Gottheit gelegen“ (Rickert 1924b: 192). Rickert lehnt beide Auffassungen ab, da sie in seinen Augen auf dem intellektualistischen Vorurteil beruhen, man könne entweder die Bedeutung der Religion mit wissenschaftlichen Mitteln beweisen oder sie widerlegen. Kant habe statt dessen lediglich die Eigenwerte des Religiösen wie des Theoretischen begründen wollen und jeden Gedanken „an eine inhaltliche Uebereinstimmung von Wissen und Glauben radikal abgelehnt“ (Rickert 1924b: 192f.). Der religiöse Glaube könne somit nicht als etwas „Widervernünftiges“ betrachtet werden, sondern ist „völlig der Herrschaft des theoretischen Erkennens entzogen“ (Rickert 1924b: 193). Es mache somit „überhaupt keinen Sinn mehr“, die Inhalte religiösen Glaubens „zum Gegenstand des Wissens und des theoretischen Fürwahrhaltens zu machen“ (Rickert 1924b: 193). Oder – anders formuliert: „Das, woran der religiöse

Mensch glaubt, ist nicht »wahr« in der theoretischen Bedeutung des Wortes“ (Rickert 1924b: 195f.).

Somit benutze Kant die Überwindung des Intellektualismus, um zu „einer positiven Würdigung des außerintellektuellen Lebens“ kommen zu können (Rickert 1924b: 194). Das Band zwischen Wissen und Glauben habe Kant zerschnitten, und damit dem theoretischen und „zugleich dem atheoretischen Leben die Freiheit gegeben, die es braucht“ (Rickert 1924b: 194). Dadurch sei auch für eine Theorie der Religion einiges erreicht, da sie nun nicht mehr fragen müsse, ob oder inwieweit die Religion „mit dem begründbaren Erkennen [...] zusammenfällt“ (Rickert 1924b: 195). Eine Philosophie der Religion könne nun so verfahren, „daß sie zwischen den verschiedenen Gebieten der Kultur von vornherein Grenzen zieht, um ihre Vielseitigkeit und ihren Reichtum zu verstehen“ (Rickert 1924b: 195).

Der Kritizismus Kants habe also die Grenzen zwischen den verschiedenen Kulturgebieten aufgezeigt und begründet. Er habe die Eigenwerte der einzelnen Gebiete verdeutlicht und klargestellt, daß die Grenzen zwischen ihnen nicht zu überbrücken sind. Kann man aber dabei stehen bleiben? Hat Kant die Zerrissenheit des modernen Kulturlebens „gewissermaßen sanktioniert“ (Rickert 1924b: 202)? Davon könne – so Rickert – nicht die Rede sein. Eine Philosophie der Kultur müsse sich auch immer die Frage nach der Einheit der Kultur stellen, müsse die verschiedenen Kulturgebiete wieder „als Glieder eines einheitlichen Ganzen“ betrachten können, wie es auch Kant getan habe (Rickert 1924b: 202).

Wie aber kann die Einheit der modernen Kultur aussehen? Es könne weder eine Form der Einheit sein, wie sie im Mittelalter in Form einer „Autorität, welche alles zusammenhielt“ herrschte (Rickert 1924b: 203). Noch könne sie auf der Vorherrschaft eines Kulturgebietes, wie des griechischen Intellektualismus, über alle anderen beruhen. Eine Einheit der Kultur, die darauf beruht, daß „das eine Wertgebiet auf Kosten der anderen überwiegt“ sei nicht möglich (Rickert 1924b: 204). Es müsse also „eine neue Art der Synthese“ gefunden werden, eine Einheit, die insofern kritisch sein müsse, als sie die Grenzen zwischen den verschiedenen Kulturgebieten bestehen und die Eigenwerte der jeweiligen Gebiete unangetastet läßt, die es aber auf der anderen Seite ermögliche, auch das Ganze der Kultur zu erfassen (Rickert 1924b: 204).

Da das Problem der Zerrissenheit der modernen Kultur an der Trennung von Glauben und Wissen „von vielen auch als besonders schwer erträglich empfunden“ werde (Rickert 1924b: 202), wendet Rickert sich weiterhin diesem Beispiel zu und versucht zu zeigen, wie eine Einheit von Glauben und Wissen angesichts ihrer grundsätzlichen Trennung möglich ist. Zu diesem Zweck wendet Rickert sich zunächst Johann Gottlieb Fichte zu und kommt auf Überlegungen zurück, die er bereits in seinem Aufsatz über

„Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie“ dargelegt hat (Rickert 1900:).

Fichte gehe vom Begriff der Pflicht aus, die „die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis“ darstelle (Rickert 1924b: 206). Das „Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung über die Pflicht“ könne dabei nicht im theoretischen, sondern nur im praktischen liegen (Rickert 1924b: 206). Jede theoretische Erkenntnis, jedes wissenschaftliche Urteil, „setzt also den praktischen Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewißheit voraus“ (Rickert 1924b: 207). Es werde bei Fichte also „das Praktische dem Theoretischen übergeordnet und dadurch die Einheit von beiden hergestellt“ (Rickert 1924b: 207). Fichte identifiziere das praktische Element dabei mit dem religiösen Glauben, so daß bei ihm „die religiöse Ueberzeugung alle Ueberzeugungen trägt, die wissenschaftlichen mitinbegriffen“ (Rickert 1924b: 208). Das „Primat der praktischen Vernunft“, vom dem Fichte mit Kant ausgehe, sei somit immer auch ein Primat des Religiösen (Rickert 1924b: 209). Für Rickert muß allerdings gewährleistet sein, daß „das ganze Kulturleben auch der Religion gegenüber seine Autonomie“ behält (Rickert 1924b: 209), weshalb es sich verbiete, die Einheit der modernen Kultur aus dem Primat der praktischen Vernunft abzuleiten

Formal hat Kant das Problem der Einheit der Kultur in den Augen Rickerts richtig erkannt, indem er „eine übertheoretische Basis für das Theoretische, ein Ueberlogisches im Logos selbst aufzuzeigen und mit logischen Mitteln ausdrücklich ins theoretische Bewußtsein zu heben“ versuchte (Rickert 1924b: 211). Inhaltlich aber fasse Kant das einheitsbildende Moment „zu moralistisch und deshalb zu rationalistisch“ (Rickert 1924b: 211), weil für ihn die praktische Vernunft auch eine Form des „praktischen Rationalismus“ (Rickert 1924b: 211) darstelle. Weder von einem Primat der theoretischen Vernunft noch von einem Primat der praktischen Vernunft muß man deshalb Rickert zufolge ausgehen, wenn man die Frage nach der Einheit der Kultur beantworten will: „Man muß nach einem Dritten suchen, welches dann die letzte Basis sowohl des Theoretischen als auch des Praktischen gibt“ (Rickert 1924b: 211f.). Damit sei zumindest die formale Möglichkeit einer Vereinheitlichung der modernen Kultur gegeben. Worin dieses Dritte aber bestehe, dies herauszufinden sei die Aufgabe einer „systematischen Philosophie aller Werte“ (Rickert 1924b: 212). Es gelte, die „allen Kulturgebieten gemeinsamen und insofern übergeordneten Elemente“ zu finden, die ein solches Drittes, das die Einheit der Kultur herstellen kann, begrifflich bestimmbar machen. Ob ein solcher Begriff allerdings „auch noch wissenschaftlich fruchtbar zu machen ist“, könne bezweifelt werden (Rickert 1924b: 213). „Mehr als ein Problem“ könne an dieser Stelle nicht aufgezeigt werden (Rickert 1924b: 213). Die Frage nach der

inhaltlichen Bestimmung der Einheit der modernen Kultur läßt Rickert an dieser Stelle somit unbeantwortet: „Bevor nicht die Mannigfaltigkeit in der Fülle ihrer Verschiedenheiten wissenschaftlich zum ausdrücklichen Bewußtsein gebracht ist, darf man eine philosophische Synthese gar nicht versuchen“ (Rickert 1924b: 213). Zu beachten sei nur, daß die Philosophie die Einheit der Kultur immer nur begreifen könne als *Einheit der Mannigfaltigkeit* heterogener Elemente:

„Tut sie das nicht, dann führt ihre Einheitlichkeit nicht zu einer Harmonie des Verschiedenen in seinem Reichtum, sondern zur Monotonie und damit zur Verarmung, und darin hätten wir einen kulturphilosophischen Fortschritt über die Vergangenheit hinaus unter keinen Umständen zu sehen“ (Rickert 1924b: 213).

Das Prinzip, daß Rickert empfiehlt, um den Reichtum der Kultur in ihrer Einheit darzustellen und zugleich eine wissenschaftliche Überwindung des Intellektualismus wie des rationalistischen Moralismus zu erreichen, ist „das kritische oder heterothetische Prinzip, mit Hilfe dessen man das Eine und das Andere feststellen kann“ (Rickert 1924b: 214). Das heterologische Denkprinzip sei beispielsweise einem dialektischen oder antithetischen Prinzip, „welches das positive Andere in ein logisch Negatives intellektualistisch umdeutet und damit verfälscht, grundsätzlich überlegen“ (Rickert 1924b: 214).

Damit – so Rickert – sei er durchaus dazu in der Lage, den von Weber auf der inhaltlichen Ebene attestierten Wertkonflikt durch den Rückgriff auf die Heterologie zumindest formal zu überwinden. Einer formalen Einheit der modernen Kultur steht also trotz des Konfliktes zwischen den einzelnen Wertgebieten nichts im Weg. Es bleibt allerdings die Frage, ob Rickert eine zufriedenstellende Lösung des Problems der Einheit der modernen Kultur anzubieten hat. Dies muß in meinen Augen verneint werden. Rickert gesteht selbst ein, daß die rein formale Bestimmung eines einheitsstiftenden Elementes nicht ausreicht. Ohne eine inhaltliche Bestimmung dieses Elementes muß die Beantwortung der Frage, wie die Einheit der modernen Kultur angesichts des Wertpluralismus überhaupt noch gedacht werden soll, unbeantwortet bleiben.

5. Zusammenfassung

Das heterologische Denkprinzip, demzufolge der Ursprung des Denkens in der Einheit des Einen und des Anderen als Einheit der Mannigfaltigkeit heterogener Elemente zu finden ist, bildet als Fundamentalprinzip des Denkens die logische Grundlage der Philosophie Heinrich Rickerts. Die Darstellung der frühen Schriften Rickerts aus den Jahren 1888-1902 ergab darüber hinaus, daß die wesentlichen Merkmale der Heterologie bereits dort entwickelt wurden. Auch wenn die systematische Ausarbeitung der Heterologie durch Rickert erst im Jahr 1911 erfolgt, kann davon ausgegangen werden, daß Max Weber die Grundlagen des heterologischen Denkprinzips kennen konnte.

So ergibt sich für Rickert bereits aus der Ablehnung der traditionellen Definitionslehre nach dem Schema *genus proximum – differentia specifica* die Notwendigkeit einer neuen logischen Bestimmung der Einheit wissenschaftlicher Begriffe, da das naturwissenschaftliche Konzept der Einheit der Gattung abzulehnen ist. Statt die Einheit wissenschaftlicher Begriffe mit der Unterordnung unter immer allgemeinere Begriffe zu identifizieren, ist ein relationistisches Modell in Anschlag zu bringen, daß die netzwerkartige Struktur des Denkens berücksichtigt. In diesem Modell sind Begriffe nur als »Durchgangspunkte sich kreuzender Urteile« zu verstehen. Der »Gegenstand« der Erkenntnis, der dem Denken die Einheit verleiht und die intersubjektive Geltung der Begriffe garantiert, kann dabei nicht in der psychophysischen Wirklichkeit gefunden werden, da dem Satz der Immanenz zufolge die Wirklichkeit nur als Bewußtseinsinhalt begriffen werden kann. Die Wirklichkeit ist somit nur als Konstrukt zugänglich, das nicht unabhängig von der Konstitution der Wirklichkeit durch das erkennende Subjekt gedacht werden kann. Objektivität der Erkenntnis kann aber nur durch den Bezug auf ein Element garantiert werden, das unabhängig von der Subjektivität des Erkennens ist. Somit ist der Gegenstand der Erkenntnis als *transzendent* Maßstab für die Umformung der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit zu begreifen. Dieser Maßstab liegt für Rickert im transzendenten Sollen, einem normativen Geltungsanspruch, durch dessen Anerkennung das erkennende Subjekt sich in Beziehung setzt zur intersubjektiven Geltung des Wertes der Erkenntnis. Die Anerkennung des Wahrheitswertes wird so zur logischen Voraussetzung aller wahren Urteile. Erkenntnis ist immer eine Verbindung der immanenten Wirklichkeit mit dem transzendenten Wert durch das erkennende Handeln eines Subjektes. Damit ist jede Erkenntnis eine Einheit von Wert, Wirklichkeit und Sinn; Einheit der Mannigfaltigkeit heterogener Elemente. Auf diesen Sachverhalt weist Rickert bereits in der ersten

Auflage der *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* hin, in der die Einheit des historischen Individuums, das das eigentliche Objekt der historischen Kulturwissenschaften darstellt, explizit als Einheit der Mannigfaltigkeit bezeichnet wird.

Das für das heterologische Denkprinzip wesentliche Verhältnis der *ergänzenden Verbundenheit* heterogener Elemente wird von Rickert bereits sehr früh zur Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu den empirischen Wissenschaften benutzt. Dieses Verhältnis ist als heterologisch bestimmte Form-Inhalt-Relation zu begreifen. Aber auch zwischen Natur- und Kulturwissenschaften besteht trotz der logischen Unterschiede, die aus gegensätzlichen Erkenntnisinteressen resultieren, ein Verhältnis der gegenseitigen Ergänzung. Daraus folgt für Rickert die Notwendigkeit eines Pluralismus wissenschaftlicher Methoden, wobei die Einheit der Wissenschaften durch die Anerkennung des Wahrheitswertes als Grundlage aller Wissenschaft gewahrt bleibt.

Die Anknüpfung Max Webers an das Einheitskonzept Rickerts zeigt sich zunächst in der kritischen Auseinandersetzung Webers mit den empirischen Wissenschaften seiner Zeit und ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen. Weber kritisiert wie Rickert naturwissenschaftliche Einheitskonzepte, in denen der Einheit eine grundlegende, substantielle Bedeutung zukommt. Weder dem Begriff der Persönlichkeit noch den Begriffen des Volkes, der Menschheit oder der historischen Entwicklung darf eine solche substantielle Einheit zugeschrieben werden. Vielmehr ist zu berücksichtigen, daß Einheit nur auf der Ebene der begrifflichen Konstruktionen, die durch die Umformung der unendlichen Wirklichkeit entstehen, gefunden werden kann. Erkenntnis ist dabei auch für Weber stets als Produkt des sinnhaften Handelns erkennender Subjekte zu begreifen, wobei die Anerkennung des Wahrheitswertes auch für ihn insofern die Voraussetzung aller Erkenntnis darstellt, als erst ein Wert Gesichtspunkt die Tatsachen-Auswahl leiten und die wesentlichen Elemente der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit bestimmen kann. Damit ist auch für Weber Erkenntnis eine spezifische Verbindung der immanenten Wirklichkeit mit dem Wahrheitswert durch das erkennende Subjekt. Auch bei der Bestimmung des Erkenntnisbegriffes Webers ist somit das heterologische Denkprinzip grundlegend.

Wie weiter gezeigt wurde, ist die heterologische Form-Inhalt-Relation, die das Verhältnis von Erkenntnistheorie und empirischen Wissenschaften bestimmt, auch dem Verhältnis des Einzelwissenschaftlers Weber zum Philosophen Rickert zugrunde zu legen. Auf diese Weise lassen sich unterschiedliche Schwerpunkte und Perspektiven, die in den Arbeiten Webers und Rickerts erkennbar werden, erklären, ohne diesen Unterschieden eine grundlegende Bedeutung beimessen zu müssen. Die Ausarbeitung der sozialwissenschaftlichen Methodologie durch Weber

bleibt immer auf die Erkenntnistheorie Rickerts bezogen, auch wenn diese Bezüge nicht immer expliziert werden. Somit kann beispielsweise aus der Tatsache, daß der Begriff des Wertes im Werk Webers einen anderen Stellenwert einnimmt als der Wertbegriff im Werk Rickerts, kein grundsätzlicher Unterschied zwischen Rickert und Weber abgeleitet werden. In der Weigerung Webers, sich als Einzelwissenschaftler mit dem Problem der Transzendenz der Werte auseinanderzusetzen, wird vielmehr die Anknüpfung Webers an Rickert deutlich, der den erkenntnistheoretischen Begriff des transzendenten Wertes vom empirischen Begriff des allgemeinen Kulturwertes unterschieden wissen wollte. Auf dieser Grundlage ist auch das Objektivitätskonzept Webers zu diskutieren, das in keinerlei Widerspruch zu den Ausführungen Rickerts steht, auch wenn hier die unterschiedlichen Perspektiven zu unterschiedlichen Schwerpunkten und Ergebnissen führen. Auch in Bezug auf das Konzept historischer Kausalität und die Wertfreiheit der Wissenschaften ließen sich weitestgehende Gemeinsamkeiten feststellen.

In der Darstellung des Problems der Einheit der modernen Kultur wurden weitere Gemeinsamkeiten zwischen Rickert und Weber deutlich. Es konnte gezeigt werden, daß auch hier die unterschiedlichen Perspektiven zu berücksichtigen sind, die von Rickerts formalem System der Werte über die inhaltliche Bestimmung des Wertkonfliktes durch Weber zum Versuch Rickerts führen, die Einheit der modernen Kultur formal durch den Rückgriff auf das heterologische Denkprinzip zu bestimmen. Die Einheit der modernen Kultur erscheint problematisch, weil die moderne Kultur gekennzeichnet ist durch einen Pluralismus heterogener Wertordnungen, die nicht mehr in eine einheitlich Lebensführung integriert werden können. Vielmehr führen die unterschiedlichen Geltungsansprüche der kulturellen Wertgebiete zu möglichen Konflikten der Lebensführung. Dieses zuerst von Weber vorgetragene Argument wird von Rickert aufgegriffen. Der Mangel an Einheit, durch den die moderne Kultur aufgrund der Wertkonflikte gekennzeichnet ist, läßt sich in den Augen Rickerts allerdings formal unter Bezugnahme auf die Heterologie so auflösen, daß eine »Synthese neuer Art«, die nicht die Vorherrschaft eines einzelnen Wertgebietes über die anderen zum Inhalt hat, zumindest möglich erscheint. Da Rickert aber bewußt darauf verzichtet, das einheitsstiftende Element auch inhaltlich zu bestimmen, bleibt die Antwort auf die Frage nach der Einheit der modernen Kultur unbeantwortet.

6. Literatur

- Albert, H. (1999):** "Die Soziologie und das Problem der Einheit der Wissenschaften" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 51; 215-231.
- Allerbeck, K. (1982):** "Zur formalen Struktur einiger Kategorien der verstehenden Soziologie" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34; 665-676.
- Aron, R. (1971):** *Hauptströmungen des soziologischen Denkens. Band 2.* Köln (Kiepenheuer & Witsch).
- Baier, H. (1969):** *Soziologie als Handlungswissenschaft. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie über die Erkenntnis- und Methodenlehre Max Webers.* Münster (Univ., Diss.).
- Bendix, R. (1972a):** "Max Webers Religionssoziologie" aus: Käsler, D. (Hrsg.): *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*; 153-176. München (Nymphenburger Verlagshandlung).
- Bendix, R. (1972b):** "Max Webers Soziologie heute" aus: Käsler, D. (Hrsg.): *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*; 50-67. München (Nymphenburger Verlagshandlung).
- Berger, J. (1967):** *Gegenstandskonstitution und geschichtliche Welt: Untersuchungen zur transzendentalphilosophischen Lehre vom geschichtlichen Gegenstand und seiner Erfahrung im Blick auf Heinrich Rickert.* Münster (Univ., Diss.).
- Bouman, P. J. (1949):** "Kausalität und Funktionalzusammenhang in der Soziologie Max Webers" aus: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*; 463-475.
- Burger, T. (1987):** *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types.* Durham (Duke University Press).
- Burger, T. (1988):** "Review Essay: Concepts and Reality, Values and Validity" aus: *American Journal of Sociology* 93; 959-966.
- Burger, T. (1994):** "Deutsche Geschichtstheorie und Webersche Soziologie" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 29-104. Frankfurt / Main (Suhrkamp).

- Burger, T. (1998):** "Max Weber's Methodology in its Place" aus: *International Journal of Politics, Culture and Society* Vol. 12; 277-291.
- Cavalli, A. (1994):** "Max Weber und Georg Simmel: Sind die Divergenzen wirklich so groß?" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 224-238. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Cohn, J. (1921):** "Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Betrachtungen angeknüpft an Max Webers Lehre von der Wertfreiheit der Wissenschaft" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* X; 195-226.
- Dempf, A. (1966):** "Max Weber als Kultursoziologe" aus: Engisch, K. / Pfister, B. / Winkelmann, J. (Hrsg.): *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*; 57-66. Berlin (Duncker & Humblot).
- Dilthey, W. (1914):** *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Leipzig (Teubner).
- Durkheim, E. (1981):** "Einführung in die Sozialwissenschaft an der Universität Bordeaux. Kapitel 3: Eröffnungsvorlesung" aus: Heisterberg, L. (Hrsg.): *Emile Durkheim: Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft*; 25-52. Darmstadt und Neuwied (Hermann Luchterhand Verlag).
- Faust, A. (1927):** *Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*. Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Faust, A. (1933):** *Heinrich Rickert. Zum 70. Geburtstage am 25. Mai 1933*. Halle / Saale (Max Niemeyer Verlag).
- Flach, W. (1959):** *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München (Reinhart).
- Flitner, E. H. (1983):** "Revolte gegen den Rationalismus. Beziehungen zwischen Max Webers und Hegels Analysen zur Dialektik der Verwissenschaftlichung" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35; 255-273.
- Francis, E. (1966):** "Kultur und Gesellschaft in der Soziologie Max Webers" aus: Engisch, K. / Pfister, B. / Winkelmann, J. (Hrsg.): *Max Weber. Gedächtnisschrift der Ludwig-Maximilians-Universität München zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1964*; 89-114. Berlin (Duncker & Humblot).

- Gehlen, A. (1933):** "Rickert und die Transzendentalphilosophie" aus: *Blätter für deutsche Philosophie 1933/34*; 129-134.
- Gephart, W. (1993):** "Max Weber als Philosoph?" aus: *Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik 40*; 34-56.
- Gephart, W. (1998):** *Handeln und Kultur. Einheit und Vielfalt der Kulturwissenschaften im Werk Max Webers*. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Gottl, F. (1901):** *Die Herrschaft des Wortes. Untersuchung zur Kritik des ökonomischen Denkens*. Jena (Verlag von Gustav Fischer).
- Hegel, G. F. W. (1979):** *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Helle, H. J. (1988):** *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Hennis, W. (1982):** "Max Webers Fragestellung" aus: *Zeitschrift für Politik 29*; 241-281.
- Hennis, W. (1987):** *Max Webers Fragestellung*. Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Henrich, D. (1949):** "Die Situation der Historie und Max Webers Methodenlehre" aus: *Archiv für Philosophie 3*; 400-409.
- Henrich, D. (1952):** *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Herrschaft, L. (1993):** "Neues vom südwestdeutschen Neukantianismus?" aus: *Philosophische Rundschrift. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik 40*; 57-69.
- Iggensen, G. G. (1997):** *Deutsche Geschichtswissenschaft: Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart*. Wien et. al. (Böhlau).
- Janoska-Bendl, J. (1965):** *Methodologische Aspekte des Idealtypus*. Berlin (Duncker & Humblot).
- Jaspers, K. (1913):** *Allgemeine Psychopathologie: Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin (Springer).
- Joas, H. (1999):** *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt / Main (Suhrkamp).

- Kant, I. (1977):** *Werkausgabe Band IV. Kritik der reinen Vernunft. Band 1.* Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Krech, V. / Wagner, G. (1994):** "Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 755-779. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Kries, J. v. (1888):** "Ueber den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben" aus: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie. Band 12*; 179-240.
- Kroner, R. (1925):** "Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur XIII*; 90-127.
- Lapp, A. (1912):** *Versuch über den Wahrheitsbegriff mit besonderer Berücksichtigung von Rickert, Husserl und Vaihinger.* Erlangen (Uni. Diss.).
- Lask, E. (1902):** *Fichtes Idealismus und die Geschichte.* Tübingen und Leipzig (J.C.B. Mohr).
- Lask, E. (1912):** *Die Lehre vom Urteil.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Lask, E. (1913):** "Besprechung von Heinrich Rickerts Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur IV*; 246-249.
- Lichtblau, K. (1994):** "Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 527-562. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Lichtblau, K. (1995):** "Das Verstehen des Verstehens. Georg Simmel und die Tradition einer hermeneutischen Kultur- und Sozialwissenschaft" aus: Jung, T. / Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *»Wirklichkeit« im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*; 10-27. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Lindemann, M. (1986):** *Über »formale« Soziologie : systematische Untersuchungen zum »soziologischen Relationismus« bei Georg Simmel, Alfred Vierkandt und Leopold von Wiese.* Bonn (Univ., Diss.).

- Löwith, K. (1972):** "Max Webers Stellung zur Wissenschaft" aus: Käsler, D. (Hrsg.): *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*; 310-337. München (Nymphenburger Verlagshandlung).
- Mannheim, K. (1985):** *Ideologie und Utopie*. Frankfurt / Main (Klostermann).
- Marcuse, H. (1972):** "Industrialisierung und Kapitalismus" aus: Käsler, D. (Hrsg.): *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*; 68-88. München (Nymphenburger Verlagshandlung).
- Matthes, J. (1992):** "The Operation Called »Vergleichen«" aus: Matthes, J. (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*; 75-99. Göttingen (Schwartz).
- Merz, P.-U. (1992):** *Max Weber und Heinrich Rickert. Die erkenntniskritischen Grundlagen der verstehenden Soziologie*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Mommsen, W. J. (1972):** "Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber" aus: Käsler, D. (Hrsg.): *Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung*; München (Nymphenburger Verlagshandlung).
- Mommsen, W. J. (1986):** "Max Webers Begriff der Universalgeschichte" aus: Kocka, J. (Hrsg.): *Max Weber, der Historiker*; 51-72. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Nietzsche, F. (1954):** *Werke in drei Bänden. Band 2*. München (Hanser).
- Nusser, K.-H. (1986):** *Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften*. Freiburg / München (Verlag Karl Alber).
- Nusser, K.-H. (1995):** "Wissenschaft und Person. Der Historismusvorwurf und die verstehende Soziologie Max Webers" aus: Jung, T. / Müller-Doohm, S. (Hrsg.): *»Wirklichkeit« im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*; 57-69. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Oakes, G. (1977):** "The Verstehen Thesis and the Foundations of Max Weber's Methodology" aus: *History and Theory*.
- Oakes, G. (1988):** *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*. Cambridge / London (MIT Press).

- Oakes, G. (1990):** *Die Grenzen kulturwissenschaftlicher Begriffsbildung.* Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Oakes, G. (1994):** "Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 146-166. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Pfister, B. (1928):** *Die Entwicklung zum Idealtypus. Eine methodologische Untersuchung über das Verhältnis von Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und Max Weber.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Radbruch, G. (1902):** *Die Lehre von der adäquaten Verursachung.* Berlin (Guttentag).
- Radbruch, G. (1912):** "Ueber den Begriff der Kultur" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur II*; 200-207.
- Rickert, H. (1888):** *Zur Lehre von der Definition.* Freiburg (J. C. B. Mohr).
- Rickert, H. (1892):** *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz. 1. Auflage.* Freiburg (J.C.B. Mohr).
- Rickert, H. (1899):** *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag. 1. Auflage.* Freiburg (J.C.B. Mohr).
- Rickert, H. (1900):** "Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie" aus: *Kant Studien 4*; 137-166.
- Rickert, H. (1902):** *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1. Auflage.* Tübingen und Leipzig (J.C.B. Mohr).
- Rickert, H. (1904):** *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 2. Auflage.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Rickert, H. (1905):** "Geschichtsphilosophie" aus: Windelband, W. (Hrsg.): *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*; 51-135. Heidelberg (Carl Winter's Universitätsbuchhandlung).
- Rickert, H. (1909):** "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik" aus: *Kant Studien 14*; 169-228.

- Rickert, H. (1911):** "Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur II*; 26-78.
- Rickert, H. (1913):** "Vom System der Werte" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur IV*; 295-327.
- Rickert, H. (1921a):** *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 3. und 4. Auflage.* Tübingen (J. C. B. Mohr).
- Rickert, H. (1921b):** *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Rickert, H. (1924a):** *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs.* Tübingen (J. C. B. Mohr).
- Rickert, H. (1924b):** *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Rickert, H. (1926):** "Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur XV*; 222-237.
- Rickert, H. (1929):** *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 5. Auflage.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Riebel, A. (1993):** *Zur Prinzipienlehre bei Heinrich Rickert. Eine Untersuchung zur Stufung der Denk- und Erkenntnisprinzipien.* Würzburg (Univ., Diss.).
- Ringer, F. K. (1997):** *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences.* Harvard (Harvard University Press).
- Roscher, W. (1897):** *Grundlagen der Nationalökonomie. Ein Hand- und Lesebuch für Geschäftsmänner und Studierende.* Stuttgart (Verlag der J. G. Gotta'schen Buchhandlung).
- Rossi, P. (1986):** "Max Weber und die Methodologie der Geschichts- und Sozialwissenschaften" aus: Kocka, J. (Hrsg.): *Max Weber, der Historiker*; 28-50. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Rossi, P. (1987):** *Vom Historismus zur historischen Sozialwissenschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1985.* Frankfurt / Main (Suhrkamp).

- Rossi, P. (1994):** "Weber, Dilthey und Husserls logische Untersuchungen" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 199-223. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Scaff, L. A. (1994):** "Max Webers Begriff der Kultur" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 678-699. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Schluchter, W. (1984):** "Max Webers Religionssoziologie. Eine werkgeschichtliche Rekonstruktion" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36; 342-365.
- Schluchter, W. (1988a):** *Religion und Lebensführung Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Schluchter, W. (1988b):** *Religion und Lebensführung Band 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Schluchter, W. (1996):** "Polytheismus der Werte. Überlegungen im Anschluß an Max Weber" aus: Schluchter, W. (Hrsg.): *Unversöhnte Moderne*; 223-255. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Schluchter, W. (1998):** *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Schnädelbach, H. (1974):** *Geschichtsphilosophie nach Hegel*. Freiburg / München (Verlag Karl Alber).
- Schwinn, T. (1998):** "Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen" aus: Bienfait, A. / Wagner, G. (Hrsg.): *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung*; 270-319. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Simmel, G. (1989):** "Über sociale Differencierung" aus: Rammstedt, O. (Hrsg.): *Gesamtausgabe Band 2: Aufsätze 1887 - 1890*; 109-295. Frankfurt (Suhrkamp).
- Sommerhäuser, H. (1965):** *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*. Berlin (Ernst Reuter Gesellschaft).
- Spranger, E. (1923):** "Rickerts System" aus: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* XI; 198-283.

- Stauth, G. / Turner, B. S. (1986):** "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius' im professionellen Menschen" aus: *Zeitschrift für Soziologie* 15; 81-94.
- Steinvorth, U. (1994):** "Webers Freiheit von der Wertfreiheit" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 445-472. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Tenbruck, F. H. (1959):** "Die Genesis der Methodologie Max Webers" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11; 573-630.
- Tenbruck, F. H. (1986):** "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38; 13-31.
- Tenbruck, F. H. (1989):** "Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41; 417-439.
- Tenbruck, F. H. (1992):** "Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?" aus: Matthes, J. (Hrsg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*; 13-36. Göttingen (Schwarz).
- Tenbruck, F. H. (1994):** "Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 367-389. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Treiber, H. (1998):** "Nach-Denken in der Auseinandersetzung mit Max Weber: Zum »Persönlichkeitskonzept« bei Wolfgang Schluchter" aus: Bienfait, A. / Wagner, G. (Hrsg.): *Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung*; 69-120. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Troeltsch, E. (1922):** *Gesammelte Schriften, Band III. Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Tyrell, H. (1991):** "Religion und »Intellektuelle Redlichkeit«. Zur Tragödie der Religion bei Weber und Nietzsche" aus: *Sociologica Internationalis*; 159-177.
- Wagner, G. (1995):** "Zur Rekonstruktion und Kritik einer transzendentalen Theorie der Gesellschaft" aus: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 81; 1-25.

- Wagner, G. (1999):** *Herausforderung Vielfalt. Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie.* Konstanz (UVK).
- Wagner, G. / Zipprian, H. (1985):** "Methodologie und Ontologie: zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber" aus: *Zeitschrift für Soziologie* 14; 115-130.
- Wagner, G. / Zipprian, H. (1987):** "Tenbruck, Weber und die Wirklichkeit" aus: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 39; 132-149.
- Wagner, G. / Zipprian, H. (1994):** "Zur Einführung" aus: Wagner, G. / Zipprian, H. (Hrsg.): *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*; 9-28. Frankfurt / Main (Suhrkamp).
- Weber, M. (1908):** "Antikritisches zum »Geist« des Kapitalismus" aus: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXVI; 176-202.
- Weber, M. (1910):** "Antikritisches Schlusswort zum »Geist des Kapitalismus«" aus: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXXI; 554-599.
- Weber, M. (1926):** *Max Weber. Ein Lebensbild.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1972):** *Wirtschaft und Gesellschaft.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1988a):** *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1988b):** *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1988c):** *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1990):** *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung II: Briefe. Band 5.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1994):** *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung II: Briefe. Band 6.* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M. (1998):** *Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung II: Briefe. Band 7 (2 Bände).* Tübingen (J.C.B. Mohr).
- Weber, M./ Jaffé, E. / Sombart, W. (1904):** "Geleitwort" aus: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19; I-VII.

Windelband, W. (1904): *Geschichte und Naturwissenschaft. Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelm-Universität Strassburg.* Strassburg (Heitz und Mündel).