

I. Einleitung: Das Unbehagen an der modernen Kultur^Ü

1. Fragmentierung und Erlösung

Es gab einmal eine Zeit, in der die größten intellektuellen Leistungen innerhalb der deutschsprachigen Tradition der Soziologie in "Exkursen", "Zwischenbetrachtungen" sowie in durch Gelegenheitsumstände geprägten öffentlichen Vorträgen und Diskussionsbeiträgen erbracht wurden. Es ist das Deutschland der Jahrhundertwende, vom dem hier die Rede ist, und dessen innere Spannungen, Antinomien, ungelöste innergesellschaftliche Konflikte und sich bereits unheilswanger abzeichnende kulturelle Pathologien zu einer außergewöhnlichen Produktivität des intellektuellen Diskurses geführt haben, wie sie vielleicht nur mit der kulturellen Situation um 1800 in den protestantischen Kernländern des noch nicht nationalstaatlich geeinten Deutschen Reiches zu vergleichen ist, die uns nicht nur die klassische deutsche Philosophie und Literatur, sondern auch die romantische Bewegung als eine alle Lebensbereiche umfassende Empfindungsweise beschert hat, welche bis auf den heutigen Tag in einem spannungsreichen Verhältnis zu allen Versuchen einer politischen Zentrierung der eigenen kulturellen Überlieferung in Gestalt eines starken und einheitlichen Machtstaates steht. Im Unterschied zu der Anlaß zur Hoffnung gebenden Morgenröte des Zeitalters der Blüte der klassischen deutschen Philosophie und Literatur war aber die "Epoche um 1900" von Anfang an durch eine schwere Krise gekennzeichnet gewesen, welche nur oberflächlich durch eine im übrigen sich ebenfalls unter anderem an den "Klassikern" orientierende Renaissance einer genuin modernen "ästhetischen Kultur" verdeckt worden ist und somit zumindest zeitweise aus dem öffentlichen Bewußtsein der Zeit verdrängt werden konnte. Die sich mit der Entlassung des "eisernen Kanzlers" und dem "neuen" innen- wie außenpolitischen Kurs des jungen Kaisers seit 1890 verbindende Aufbruchsstimmung sowie der mit dem neuerlichen wirtschaftlichen Aufschwung von 1895 einhergehende Fortschrittsoptimismus, der bis unmittelbar zu Beginn des Ersten Weltkrieges anhielt und durch die eindrucksvollen Entdeckungen und Innovationen der modernen Naturwissenschaft und Technik noch zusätzliche Nahrung fand, wurden so gleichsam im Inneren des kulturellen Selbstbewußtseins durch einen heimlichen Zweifel an dem nun eingeschlagenen Entwicklungsweg des Deutschen Reiches in Spannung gehalten, der sich sogar zu dem Gefühl einer fürchterlichen "Unerlöstheit" steigern konnte, wie dies in den entsprechenden Selbstbeschreibungen von besonders empfindsam veranlagten und nervlich überspannten Zeitgenossen um die Jahrhundertwende geradezu endemisch zum Ausdruck kommt, aber auch bereits zur Zeit der "äußeren" Reichsgründung von 1870/71 in den kulturkritischen Schriften eines Friedrich Nietzsche und seit Beginn der neunziger Jahre in den Cassandra-Rufen des wie sein "unzeitgemäßer" Vorgänger ebenfalls durch eine "tragische Zerrissenheit" gekennzeichneten Juristen, Nationalökonomien und später weltberühmt gewordenen Kultur- und Sozialwissenschaftlers Max Weber der Fall gewesen ist.¹ Diese Krisenstimmung kommt aber

^Ü Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 13-76.

¹ Um Mißverständnissen vorzubeugen: Hierbei ist kein rein *individualpsychologisches* Problem angesprochen, sondern die Form eines *stellvertretenden Leidens*, in dem sich die gesamte pathologische Struktur einer zentralen Epoche der jüngeren deutschen Geistes- und Kulturgeschichte widerspiegelt. Bereits Nietzsche hatte ja sehr früh hellseherisch antizipiert, was ihm später selbst und auch noch vielen

ebenso in dem Schrifttum des einflußreichen österreichischen Literaturkritikers und Zeitdiagnostikers Hermann Bahr zum Ausdruck, der ähnlich wie Georg Simmel um 1890 entschieden für die Rezeption der ästhetisch-literarischen Moderne im deutschen Sprachraum eintrat und welcher die sich hierbei bereits abzeichnende Kulturkrise gerade darin identifizierte, daß in Deutschland und in Österreich im Unterschied zu Frankreich die eigentliche kulturelle Moderne zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht in den Köpfen bzw. im "Geist" seiner deutschsprachigen Zeitgenossen angekommen war und der daraus die provokante Schlußfolgerung zog, daß die deutsche Kultur aus genau diesem Grunde ihre innere Einheit verloren habe, da eine entsprechende Form bzw. Ausdrucksgestalt des neuen Lebens zu diesem Zeitpunkt offensichtlich noch nicht wieder gefunden worden war.²

Dieses antinomische Spannungsverhältnis zwischen einer nur noch fragmentarischen Erfahrung von Ganzheitlichkeit einerseits, wie es auch in den zentralen kulturwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Schriften der "Gründerväter" der deutschen Tradition der Soziologie festzustellen ist, sowie dem offensichtlich unausrottbaren "Erlösungsbedürfnis" einer insbesondere durch den Siegeszug des ökonomischen und technischen Materialismus, die damit verbundene Veräußerlichung der menschlichen Exis-

anderen hervorragenden Köpfen der auf ihn folgenden Generation widerfahren sollte, als er unter dem Eindruck der Lektüre von Paul Bourgets "Essais de psychologie contemporaine" in seinem Aphorismus *In der Nachbarschaft des Wahnsinns* folgende Feststellung machte: "Die Summe der Empfindungen, Kenntnisse, Erfahrungen, also die ganze Last der Cultur, ist so groß geworden, dass eine Überreizung der Nerven- und Denkkräfte die allgemeine Gefahr ist, ja dass die cultivierten Classen der europäischen Länder durchweg neurotisch sind und fast jede ihrer grösseren Familien in einem Gliede dem Irrsinn nahe gerückt ist." Vgl. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede (1886), in: ders., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Massimo Montinari, München 1980 (im folgenden zitiert als KSA), Bd. 2, S. 204. Daß aber diese nervöse Belastung einer ganzen Generation um die Jahrhundertwende noch zunehmen sollte und zu diesem Zeitpunkt sogar ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte, zeigt folgende Äußerung eines Schülers von Wilhelm Wundt und Karl Lamprecht aus dem Jahre 1902, der selbst sowohl Nervenarzt als auch Kulturhistoriker war und mit Max Weber bereits zum Zeitpunkt der Entstehung von dessen Abhandlung über die "Protestantische Ethik" von 1904/05 eine intensive Diskussion über die kulturhistorische Bedeutung von individuellen wie kollektiven Psychopathologien führte: "Selten hat es einer Zeit so an Genies gefehlt, wie unsern Tagen, und doch ist selten die neuropathische Belastung eine so starke und so rasch zunehmende gewesen. Es schafft eben auch die Entartung kein Genie aus sich heraus. Wohl aber ... bedarf sie des Genies zu ihrer Gesundung. Denn das Unsichere, Tastende, das Vorwalten dunkler Gefühle, unbestimmter Sehnsucht dient in einer psycho-pathischen Zeit wie der unsrigen nicht wenig dazu, die Zerrüttung zu steigern, und zwar gerade bei den Besten im Volke, die ihre Lebensaufgabe ernst nehmen." (Willy Hellpach, *Die Grenzwissenschaften der Psychologie*, Leipzig 1902, S. 506). Zur allgemeinen Charakterisierung der Jahrhundertwende als einer "nervösen Zeit" siehe auch die entsprechende Auswertung der hierfür einschlägigen zeitgenössischen Literatur von Joachim Radkau, *Die wilhelminische Ära als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), S. 211-241. Zum kulturhistorischen Stellenwert des mit solchen nervösen, hochgradig konflikträchtigen Epochen notwendig verbundenen *stellvertretenden Leidens* siehe auch die gleichnamige Abhandlung in: Johannes Weiß, *Handeln oder handeln lassen. Über Stellvertretung*, Opladen 1996.

² Vgl. Hermann Bahr, *Die Überwindung des Naturalismus* (1891), in: ders., *Zur Überwindung des Naturalismus*. Theoretische Schriften 1887-1904. Ausgewählt, eingeleitet u. erläutert v. Gotthart Wunberg, Stuttgart 1968, S. 33-102 (hier S. 35 f.). Bahr wußte auch bereits, *wo* die hierdurch als dringend notwendig empfundene "Erlösung" zu finden sei, die er ähnlich wie vor ihm bereits Nietzsche mit der Heraufkunft eines "neuen Menschen" als einem "Ebenbild der Gottheit" herbeisehnte: "Draußen, in dem Gewordenen von heute ist die Erlösung" (ebd., S. 36) - also eben gerade *nicht* bei den "Klassikern" von 1800 und auch *nicht* in einer "machtgeschützten Innerlichkeit", wie kurze Zeit später so viele seiner Zeitgenossen meinten!

tenz sowie die Erfahrung der modernen Massengesellschaft und des großstädtischen Lebens geprägten Kultur stellt aber weder nur Ausdruck eines spezifisch deutschen "Sonderweges" in die Moderne noch eine spezifisch "moderne" Zeiterfahrung dar, sondern kennzeichnet eine Konstellation, wie wir sie auch bereits um 1800 antreffen und die überhaupt erst die kulturrevolutionären Innovationen der deutschen Frühromantik ermöglicht hat.³ Aber auch diese bald den gesamten Bereich der Kultur und der praktischen Lebensführung durchdringende romantische Bewegung selbst steht ebenfalls in der Tradition einer kulturellen Überlieferung, die viel älteren Datums ist, somit also weit in die Vergangenheit zurückreicht und innerhalb unseres eigenen Kulturkreises bereits im Hochmittelalter eine ihrer größten Blütezeiten erlebte. Nicht zufällig hat sich der "romantische Geist" ja selbst als eine Rezeption bzw. Repristinatio von zentralen Motiven des mittelalterlichen Katholizismus empfunden und deshalb auch zu Recht selbst in den entsprechenden Traditionszusammenhang gestellt.⁴ Das auch für das moderne kulturelle Bewußtsein um 1900 charakteristische Spannungsverhältnis zwischen Fragment und Totalität kennzeichnet insofern zugleich auch eine mittelalterliche und romantische Symbolik, deren tieferer Sinn uns durch folgende, auf eine spezifische Erscheinungsform der genuin hochmittelalterlichen Spiritualität bezogene Gleichnisrede über den tieferen Zusammenhang zwischen Fragmentierung und Erlösung überliefert worden ist. Es geht in diesem Fall um das für die gesamte okzidentale Kultur zentrale Problem der leib-seelischen Einheit und der personalen Identität des Menschen: Zur Zeit des Hochmittelalters glaubte man, daß am Ende der Zeiten, wenn die Trompete erklingt, Gott alle toten Menschen wiedererwecken und alle Fragmente erneut zu einer leib-seelischen Einheit zusammenfügen wird. Alles Getier, das Menschenfleisch gefressen hat, im Wasser, in der Luft, auf dem Land muß das Gefressene also wieder erbrechen und zurückgeben, so daß wieder ganzheitliche Menschen gebildet werden können, die dergestalt entweder der ewigen Verdammnis oder aber der ewigen Glorifizierung anheimfallen.⁵

³ Siehe hierzu nur etwa Hans Sedlmayr, *Ästhetischer Anarchismus in Romantik und Moderne*, in: *Scheidewege* 8 (1978), S. 174-196; Hauke Brunkhorst, *Romantik und Kulturkritik: Zerstörung der dialektischen Vernunft?* in: *Merkur* 436 (1985), S. 484-496; Peter Marx, *Romantische Modernität. Brechungen kultureller Rationalisierung in Deutschland*, in: *Sociologia Internationalis* 25 (1987), S. 129-142; Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt am Main 1989; Hans Robert Jauf, *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Frankfurt am Main 1989, bes. S. 67 ff. u. 119 ff.; Cornelia Klinger/Ruthard Stäblein (Hrsg.), *Identitätskrise und Surrogatidentitäten. Zur Wiederkehr einer romantischen Konstellation*, Frankfurt am Main/New York 1989; Azade Seyhan, *Representation and Its Discontents. The Critical Legacy of German Romanticism*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1992. Vgl. ferner die entsprechenden Überlegungen bei Cornelia Klinger, *Flucht - Trost - Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*, München 1995, bes. S. 68 ff. sowie in dem das Leitmotiv der vorliegenden Untersuchung auch bereits als Titel tragenden Sammelband von Lucien Dällenbach/Christiaan L. Hart Nibbrig (Hrsg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt am Main 1984.

⁴ Siehe hierzu die einschlägige Untersuchung von Gottfried Salomon, *Das Mittelalter als Ideal in der Romantik*, München 1922, die vor dem Hintergrund der "Neuromantik" der Jahrhundertwende und der zwanziger Jahre entstanden ist.

⁵ Diese schöne mittelalterliche Gleichnisrede durchzieht leitmotivisch die entsprechende Aufsatzsammlung von Carolyne Walker Bynum, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996, auf die ich mich bei der letzten Ausführung als mediävistischer Laie bezogen habe (vgl. dort besonders die Einleitung sowie das entsprechende Kapitel S. 226 ff.). Guenther Roth bin ich für die Aufklärung über den tieferen Bedeutungsgehalt dieser religiösen wie auch in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht höchst erhellenden Symbolik sehr zu Dank verpflichtet.

Lassen wir es dahingestellt sein, ob sich dieser Gegensatz zwischen Fragmentierung und Erlösung nicht auch auf eine noch viel ältere Gleichnisrede zurückführen läßt, die uns Friedrich Nietzsche in seiner Schrift über die "Geburt der Tragödie" veranschaulicht hat - nämlich auf den Gegensatz zwischen dem zerstückelten Dionysos und der Wiederauferstehung der Göttlichkeit als "ewiger Wiederkehr des Gleichen" - wobei wir in diesem Fall zugleich die zentrale "Leitdifferenz" benannt hätten, welche ja nicht nur Nietzsche zufolge die gesamte europäische Kulturgeschichte kennzeichnet, sondern auch für den spezifischen Erfahrungsgehalt der europäischen "Moderne" von entscheidender Bedeutung ist: nämlich der Gegensatz zwischen Dionysos und dem Gekreuzigten bzw. in den Worten von Max Weber: der ewige Kampf zwischen Rationalität und Mythos bzw. dem Monotheismus und dem Polytheismus. Wenden wir uns also dem für unsere eher als beschränkt zu bezeichnende Fragestellung wieder dem ohnedies bereits hinreichend aufschlußreichen kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutungsgehalt dieser mittelalterlichen Gleichnisrede zu. Denn für das Metier des Historikers und Kulturwissenschaftlers ist in diesem Zusammenhang eine interessante Parallele gegeben, die wir uns im Rahmen der vorliegenden Untersuchung über die "fragmentierte", in sich "zerstückelte" und somit "unversöhnte Moderne" sowie der ebenfalls höchst fragmentierten und parzellierten kultursoziologischen Beschreibungen und Reflexionsformen dieser spezifisch "modernen" Erfahrungsgehalte der menschlichen Existenz zu eigen machen wollen, wie sie uns aus der letzten Jahrhundertwende in zahlreichen Protokollen überliefert worden sind. Denn auch der Historiker und tiefenhermeneutisch versierte Kulturwissenschaftler versucht ja nicht zufällig, aus diesen uns überlieferten Fragmenten und Bruchstücken einer großen kulturellen und intellektuellen Tradition wieder spezifisch neue Ganzheiten bzw. Sinneinheiten nach Maßgabe der in seinem eigenen Metier geltenden Regeln zu (re)konstruieren. Dies ist naturgemäß eine höchst frustrierende Arbeit, da uns immer wieder zentrale Stücke und Bindeglieder fehlen, die es eben gerade nicht erlauben, einen lückenlosen Zusammenhang im Sinne der archivalischen Vollständigkeit wiederherzustellen. Wir wissen also als Wissenschaftshistoriker im Unterschied zu Gott eben nicht, wer von den dramatis personae unserer Erzählungen in den Himmel oder aber in den Höllenschlund kommt. Dies ist aber auch gar nicht nötig, weil schließlich ja nicht die Wissenschaftsgeschichte das eigentliche Weltgericht bildet, sondern allenfalls eine Fußnote zu einem Überlieferungszusammenhang darstellt, der auch noch anders als mit den Methoden einer modernen Einzelwissenschaft vergegenwärtigt werden kann.⁶ Und wir brauchen es auch gar nicht zu wissen ebenso wie wir auch nicht alle Fragmente und Brückstücke einer verlorengegangenen Ganzheit benötigen, weil in jedem gefundenen einzelnen Teil zugleich eine Anweisung auf die noch zu rekonstruierende Ganzheit und Ganzheitlichkeit bereits enthalten ist. Dies besagt denn auch ja nicht zufällig das griechische Wort Symbolon. Denn im Unterschied zum Diabolischen trennt die symbolische Anweisung auf eine Ganzheitlichkeit das zu Vereinende gerade nicht im Sinne eines "Dazwischentretens", sondern ermöglicht ein "Wiedererkennen" und eine "Wiedervereinigung" bzw. ein "Zusammenwachsen dessen, was zusammengehört", ohne daß alle Bruchstücke und Teile sowie abgespaltenen bzw. "verdrängten" Motive

⁶ Zur kulturhistorischen Herkunft sowie zum eigenartigen analytischen Status der *deutschen Fußnote* siehe die einschlägige Untersuchung von Anthony Grafton, *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote*, Berlin 1995, ferner die kongeniale Besprechung dieses Buches durch Patrick Bahners, Unterm Strich. Anthony Grafton ist gut zu Fußnoten, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10. Oktober 1995, S. L 39.

und Erinnerungsspuren unbedingt im Sinne einer numerischen "Vollständigkeit" in die verheißene neue Sinneinheit reintegriert werden müßten.⁷ Es ging bei der vorliegenden Arbeit deshalb auch nicht darum, alle Archivbestände für das gewählte Thema vollständig zu protokollieren, sondern in erster Linie darum, jene bereits veröffentlichten Quellen dergestalt sinnanalytisch aufeinander zu beziehen, daß einer von Max Weber am Beispiel des Werkes von Leopold von Ranke beschriebenen und scheinbar paradox anmutenden Maxime der wissenschaftlichen Forschung sowie der Form der Darstellung der erzielten Forschungsergebnisse im Sinne einer "echten Künstlerschaft" Folge geleistet werden konnte, die eben gerade darin besteht, "durch Beziehung bekannter Tatsachen auf bekannte Gesichtspunkte dennoch ein Neues zu schaffen."⁸

Die dieser Arbeit zugrundeliegende Untersuchungsmethode ist denn auch keine archivalische, sondern eine sinnanalytische und folgt dabei den Regeln und Kriterien, die Karl Mannheim für die spezifische Form einer dokumentarischen Interpretation von Sinngebilden zu Beginn der zwanziger Jahre in einer mustergültigen Art und Weise entwickelt hat. Gemäß der dieser soziologiegeschichtlichen Untersuchung zugrundeliegenden historischen Vorgehensweise wird diese Methode der Sinnanalyse eingedenk der Erfahrung, daß die Eule der Minerva ohnedies erst in der Dämmerung ihren Flug beginnt, deshalb auch erst am Schluß der vorliegenden Untersuchung im entsprechenden wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhang vorgestellt und im Hinblick auf ihre hermeneutische Eigenart ausführlich beschrieben, weil diese Methode der Sinnanalyse ja auch erst am Ende dieser großen Tradition der deutschen Kultursoziologie der Jahrhundertwende in einer selbstreflexiven Form zur Darstellung gebracht worden ist. Zugleich vermag aber auch die von Karl Mannheim entwickelte Methode einer dokumentarischen Interpretation von Sinngebilden jenen Streit zwischen den Vertretern einer "objektiven Strukturanalyse" und einer "Nachvollzugs-Hermeneutik" zu beheben helfen

⁷ Vgl. hierzu folgende aufschlußreiche Erläuterung des richtigen Gebrauchs im Umgang mit Symbolen, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit innerhalb des Kapitels über "Die ästhetische Wiederverzauberung der Welt" noch ausführlicher beschrieben wird: "Symbole sind zerbrochene Ganzheiten, die füreinander zum Zeichen werden, zum Erkennungszeichen, indem sie den Bruch, d.h. eine individuelle Relation identifizierbar machen, zu jeder beliebigen Zeit, an jedem beliebigen Ort, aber eben nur im Zusammenfügen der durch den Bruch unverwechselbar individualisierten Teile. Die Ordnung, die Ganzheit, wurde zerstört, die Bruchkante bildet nun eine Spur; zugleich verweist jedes Teil auf sein Anderes, das Andere ist *seine* Bedeutung. Insofern ist das Symbol auch Zeichen mit einem Zeichenträger (Signifikant) und einem Bedeutungsgehalt (Signifikat). Der Semiologe, der der Spur eines solchen Symbols folgt, kann in diesem Falle, wenn das Symbol aufhört, Zeichen zu sein, abdanken. Wenn der Zeichencharakter des Diabolischen endet, stellt sich die harmonische Ganzheit wieder her. Es bleiben nun nur noch die Spuren der Erinnerung." (Kurt Röttgers, *Spuren der Macht, Begriffsgeschichte und Systematik*, Freiburg/München 1990, S. 34). Gleichwohl bedarf es natürlich auch eines "Dazwischentretenden", damit sich das Symbolische überhaupt *in der Zeit* und durch die Zeit hinweg erhalten kann. Denn nur mit dem "Dritten im Bunde" leben wir unter der "Verheißung einer Einheit", die im Falle ihres Eintretens das Getrennte wieder dergestalt zusammenfügt, daß bei einer gelungenen Versöhnung der bisher Getrennten die trennende Mauer wegfällt und nur noch die *Narbe* als "inter-temporales Merkmal einer vergangenen Trennung und einer aufgelösten Macht" übrigbleibt (vgl. ebd., S. 442 f.).

⁸ Max Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl. hrsg. v. Johannes Winckelmann, Tübingen 1985, S. 214. Diese heuristische Maxime ist im übrigen genauso wenig paradox wie die fundamentale Einsicht, daß das vermeintlich "Neue" beim genaueren Hinsehen ohnehin fast immer und überall ein *neues Altes* bzw. "modern" gesprochen: ein "Remake" ist. Vgl. hierzu auch die entsprechenden Überlegungen von Kurt Röttgers, *Die Handlungszeit vor ihrem Hintergrund*, in: Hans Michael Baumgartner (Hrsg.), *Das Rätsel der Zeit. Philosophische Analysen*, Freiburg/München 1993, S. 213-251 (hier die Ausführung über "Das Alte/Das Neue" auf S. 240 f.).

und hierbei zugleich eine in ihrer Tragweite bisher nicht wahrgenommene paradoxe Gründungskonstellation dieser kultursoziologischen Tradition aufzuklären bzw. den ihr zugrundeliegenden und für jede Weiterentwicklung der kultur- und sozialwissenschaftlichen Hermeneutik zentralen Richtungsstreit zu schlichten. Denn während von Georg Simmel bekanntlich der Standpunkt vertreten worden ist, daß im Rahmen einer Poetik der Historik nur die Auswahl des zu behandelnden Quellenmaterials streng durch wissenschaftliche Regeln festgelegt sei, die Form der Darstellung dagegen der Virtuosität des Erzählers überlassen bleibe, vertrat Max Weber demgegenüber den genau entgegengesetzten Standpunkt: nämlich daß die Wahl des zu untersuchenden Materials von spezifischen Erkenntnisinteressen bzw. "Wertbeziehungen" abhängen, an denen sich der Forscher bei seiner Arbeit orientiere, letztere aber einer relativ freien persönlichen Entscheidung anheimstünden, die historische Darstellung demgegenüber einer strengen Notwendigkeit folge, die aus der "Sache" selbst resultiere. In diesem Fall heißt also die Lösung dieses "Streites der Fakultäten" bzw. der durch diese beiden prominentesten "Gründerväter" der deutschen Soziologie repräsentierten Richtungen innerhalb der modernen kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung nicht Simmel oder Weber, und auch nicht Simmel und Weber, sondern schlicht und einfach Mannheim!⁹

Dennoch gab es bei der vorliegenden Arbeit spezifische Probleme der Darstellung, die aus der Natur des ausgewählten Untersuchungsgegenstandes resultieren. Denn wie läßt sich eine Epoche historisch rekonstruieren, die sich selbst in Abgrenzung von vergangenen Epochen der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte als eine "Jetztzeit" bzw. eine paradoxe Form der Übergangszeit im Sinne einer zeitlosen Veränderung bzw. einer ewigen Gegenwart begriff und sich insofern auch gar nicht mehr vorstellen konnte, dereinst von einer neuen Epoche der "kulturellen Vergesellschaftung" abgelöst zu werden?¹⁰ Und wie soll eine auf eine solche "kulturelle Kristallisation" Bezug nehmen-

⁹ Vgl. Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*. 2., völlig veränd. Aufl. Leipzig 1905, S. 55; Max Weber, *Knies und das Irrationalitätsproblem* (1906), in: ders., *Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 124. In seiner "Philosophie des Geldes" aus dem Jahre 1900 stellte Simmel dabei folgenden Zusammenhang zwischen der fragmentierten Erfahrung von Modernität, wie sie für seine Epoche charakteristisch war, und seiner eigenen Art der kulturwissenschaftlichen Analyse sowie kulturphilosophischen Selbstreflexion her: "Die Inhalte des Lebens ... werden gleichsam in so kleine Teile zerlegt, ihre abgerundeten Totalitäten so zerschlagen, daß jede beliebige Synthese und Formung aus ihnen möglich ist." (*Philosophie des Geldes*. Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main 1989, S. 366). Wenn dies tatsächlich so wäre, dann würde sich - und das hat Max Weber ja zu Recht moniert - jegliche Wissenschaft in *Kunst* auflösen! Zu den mit Simmels und Webers wissenschaftstheoretischen Ausgangspositionen verbundenen Paradoxien sowie völlig verschiedenen Formen der erkenntnistheoretischen bzw. methodologischen Grundlegung der modernen Soziologie im Kontext der Fächereinteilung der historischen Kulturwissenschaften der Jahrhundertwende siehe auch die entsprechenden Überlegungen sowie Schlußfolgerungen bei Klaus Lichtblau, *Kausalität oder Wechselwirkung? Max Weber und Georg Simmel im Vergleich*, in: Gerhard Wagner/Heinz Zippran (Hrsg.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main 1994, S. 527-562.

¹⁰ Diese Art der Selbstbeschreibung der *Moderne* als einer emphatischen "Jetztzeit" durchzieht z.B. leitmotivisch die Werke von Charles Baudelaire, Georg Simmel und Walter Benjamin; sie läßt sich um 1900 aber auch in einer Vielzahl von weniger populären "Zeitdiagnosen" mit eher tagesschriftstellerischem Wert feststellen. Zur Rekonstruktion des entsprechenden geistes- und rezeptionsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen diesen drei prominenten Vertretern einer genuinen Theorie der kulturellen Moderne vgl. die inzwischen bereits "klassische" Untersuchung von David Frisby, *Fragmente der Moderne*. Georg Simmel - Siegfried Kracauer - Walter Benjamin, Rheda-Wiedenbrück 1989. Bezeichnend für diese Selbstbeschreibungen der Jahrhundertwende ist ferner, daß die damals lebenden Menschen sich selbst als *Übergangsmenschen* empfanden und in ihren autobiographischen Aufzeichnungen auch als solche bezeichneten. Siehe hierzu die einzelnen Personenportraits in der diesbezüg-

de soziologische Tradition in ihrem inneren Zusammenhang untersucht werden, die sich zu diesem Zeitpunkt noch im Status nascendi befand und überhaupt erst als eine eigenständige intellektuelle Disziplin konstituieren mußte, ohne die Sottiesen der "Gesellschaftstheorien" des 19. Jahrhunderts zu wiederholen, und die dabei zugleich selbst einen emphatischen Anspruch auf Aufklärung geltend machte sowie eine eigenständige zeitdiagnostische Deutungskompetenz in Konkurrenz zu den benachbarten Disziplinen und den verschiedensten intellektuellen Diskursen vertreten und auch nach außen hin erfolgreich behaupten mußte?¹¹ Und warum hat sich innerhalb der deutschen Tradition der Soziologie allmählich die Richtung einer spezifisch kulturwissenschaftlich orientierten Soziologie bzw. Kulturosoziologie ausbilden können, die selbst noch das große Erbe der philosophischen Tradition mit den Mitteln einer nun auch empirisch verfahrenen Einzelwissenschaft forschungspragmatisch fruchtbar zu machen versuchte? Und schließlich: Welcher Anteil kommt dieser Richtung der soziologischen Forschung und Theoriebildung im Hinblick auf eine Diagnose der kulturellen Moderne zu, welche nicht Gefahr läuft, von der nächsten intellektuellen Modewelle verdrängt und dergestalt dem Vergessen anheimzufallen, sondern ihrerseits in der Lage ist, einen bleibenden Beitrag für ein genuines begriffliches und historisches Verständnis unserer eigenen "Jetztzeit" zu leisten? Vielleicht ist der Zeitraum der Jahrhundertwende wissenschaftsgeschichtlich und kulturhistorisch ja gerade deshalb so interessant und für unsere eigenen Selbstverständigungsversuche nach wie vor hoch aktuell, weil er die ungelösten Antinomien, Paradoxien und Pathologien des modernen Zeitalters gleichsam im Reagenzglas vorführt, und zwar so, daß auch das Scheitern der intellektuellen Auseinandersetzungen mit der Moderne in diesem Zeitraum, welches durch die Jahreszahlen 1914, 1918/19 und 1933 markiert wird, sowie die sich daran anschließende kollektive Regression und mythologische Besetzung des eigentlichen historischen Erfahrungsraumes und Erwartungshorizontes im Spiegel einer soziologiegeschichtlichen Gleichnisrede exemplarisch veranschaulicht und begreifbar gemacht werden kann. Zugleich sollte deutlich werden, daß dieses Scheitern und dessen intellektuelle Verdrängung notwendig die Gefahr einer beständigen "Wiederkehr des Gleichen" heraufbeschwören muß, in welcher diese unbewußten Motivlagen und abgespaltenen Affekte erneut reaktualisiert werden und jederzeit zu einer unbewußten Neuinszenierung dieser eigentlichen traumatisch erlebten und entsprechend negativ besetzten "Urszene" führen können.

lich aufschlußreichen Untersuchung von Martin Doerry, *Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs*, 2 Bde., Weinheim/München 1986. Selbst Georg Lukács hatte bereits 1918 seinen ehemaligen philosophischen Lehrer Georg Simmel retrospektiv gesehen als eine "Übergangserscheinung" bezeichnet und aus der Sicht des Revolutionszeitalters von 1917-19 ein dementsprechend vernichtendes Urteil über den bedeutendsten deutschsprachigen Kulturphilosophen der Jahrhundertwende gefällt, das bis heute noch in den Köpfen der durch Lukács' Schule gegangenen deutschen Intellektuellen nachwirkt. Vgl. Georg Lukács, Georg Simmel (Pester Lloyd, 2. Oktober 1918), in: Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin 1958, S. 171-176.

¹¹ Siehe hierzu auch die einschlägige Untersuchung von Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München/Wien 1985, welche insbesondere das Konkurrenzverhältnis zwischen Wissenschaft und Literatur um 1900 behandelt (vgl. dort S. 239 ff.), ferner den über das Kulturverständnis im Fächerspektrum der historischen Kulturwissenschaften der Jahrhundertwende Aufschluß gebende Tagungsband von Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (Hrsg.), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989 sowie die entsprechende Untersuchung von Woodruff D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany 1840-1920*, Oxford/New York 1991.

Doch was ist denn das Dramatische, wenn nicht gar Traumatische dieser "Kulturkrise um 1900" gewesen? Nun, zunächst war diese Krise durch eine Vielzahl von Erscheinungsformen des "modernen Lebens", die innerhalb eines größeren Bevölkerungskreises zum Teil auf eine emphatische Zustimmung stießen, dermaßen verdeckt, daß sie zunächst überhaupt nur in einer sublimer Form der Kulturkritik registriert und anfänglich zum Teil auch mit völlig unzureichenden begrifflichen Mitteln beschrieben worden ist. Ferner war dieses moderne Krisenbewußtsein gar nicht von Anfang an konstant vorhanden, sondern nahm erst allmählich die Form einer Verlaufskurve an, die mit der gescheiterten bürgerlichen Revolution von 1848 und der von Bismarck betriebenen Art und Weise der äußeren machtpolitischen Einigung des "kleindeutschen" Reiches begann, in der Gründerzeit durch den aus dem gegen Frankreich gewonnenen Krieg und dem politischen Zusammenschluß der einzelnen deutschen Länder resultierenden ökonomischen Mehrwert zunächst einmal völlig der Dramatik beraubt wurde, bis um 1890 die ersten schüchternen Zeichen eines Unbehagens an der modernen Kultur in das Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gelangten, seit 1900 als Heilmittel gegen die nun wahrgenommene Kulturkrise einem "neuen Idealismus" das Wort geredet und schließlich mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges eine Globalabrechnung mit der modernen Kultur veranstaltet wurde, die sich in der "Kampfkultur" der Weimarer Republik noch weiter zuspitzte und schließlich durch die Entscheidung von 1933 zu einem definitiven Bruch mit den durch das moderne Zeitalter aufgeworfenen intellektuellen, moralischen und kulturellen Problemen führte. Insofern kann in einem retrospektiven Sinne gesagt werden, daß der tiefere Sinn jener in der "romantischen" Unentschiedenheit der ästhetischen Kultur der Jahrhundertwende zum Ausdruck kommenden umfassenden Krisis der modernen Kultur und der durch sie geprägten deutschen Gesellschaft überhaupt erst zu Beginn des Ersten Weltkrieges bewußt wahrgenommen wurde und nun die Sehnsucht nach einer absoluten Situation bzw. einer absoluten Entscheidung wachrief, welche durch die Kriegsniederlage sowie den Zusammenbruch der zentralen gesellschaftlichen Institutionen und der nun fundamental in Frage gestellten eigenen kulturellen Traditionen in der Weimarer Republik noch radikalisiert wurde, bis schließlich die ersehnte Entscheidung im Jahre 1933 in einer von den meisten Protagonisten vorher natürlich so keineswegs intendierten und in ihren eigentlichen Konsequenzen zum Teil auch gar nicht überschauten Art und Weise tatsächlich zur Wirklichkeit werden sollte und dem Unbehagen an der Moderne nun ein wahrhaft katastrophisches Ende bescheerte.¹²

¹² Zu der mit der Verlaufskurve dieses Krisenprozesses verbundenen geschichtsphilosophischen und eschatologischen Problematik siehe auch die instruktive Studie von Armin Adam, Die Zeit der Entscheidung. Carl Schmitt und die Politische Apokalypik, in: Georg Christoph Tholen/Michael O. Scholl (Hrsg.), Zeit-Zeichen. Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit, Weinheim 1990, S. 97-107, auf die ich mich unter anderem bei der Interpretation dieser Entwicklungsgeschichte des deutschen Krisenbewußtseins im Zeitraum zwischen 1890 und 1933 beziehe. Bekanntlich hatte der spätere "Kronjurist des Dritten Reiches" ja bereits unmittelbar nach der Kriegsniederlage und der Novemberrevolution dem deutschen Bürgertum den Prozeß gemacht und dessen historische Überlebensfähigkeit, die Max Weber bereits in seiner Freiburger Antrittsrede aus dem Jahre 1895 helllichtig antizipierte, mit einer genuin romantischen Unfähigkeit zur Beendigung des *unendlichen Gesprächs* in Gestalt einer *definitiven Entscheidung* und der damit verbundenen souveränen Selbstermächtigung zu begründen versucht. Schmitt verband dabei die zentralen Motive seiner Parlamentarismuskritik mit einer tieferen Einsicht in das Wesen des "romantischen Occasionalismus", der ihm zufolge dermaßen das deutsche Bürgertum geprägt hatte, daß sich von hier aus seine kollektive Unfähigkeit zur "eigentlichen" Politik im Sinne einer letztendlich immer *dezisionistisch* bleibenden Machtergreifung erkläre.

Läßt sich das mit den Mitteln einer rein fachwissenschaftlichen Soziologiegeschichte belegen? Nun, zunächst muß berücksichtigt werden, daß es sich in diesem Fall ja nicht nur ausschließlich um die wissenschaftsgeschichtliche Rekonstruktion der Genese einer spezifischen Einzelwissenschaft bzw. Disziplin handelt, sondern um einen intellektuellen Diskurs, der von der Tradition der *Philosophia perennis* über das ganze Spektrum der historischen Kulturwissenschaften der Jahrhundertwende bis hin zu den einzelnen Erscheinungsformen einer intellektuellen, ästhetisch-literarischen sowie lebensreformerisch orientierten Gegenkultur reicht und gerade in der Auseinandersetzung mit diesen alternativen Wissensformen zugleich eine Klärung der Grundlagen der modernen soziologischen Forschung sowie einer ihr "sinnadäquaten" bzw. "wahlverwandten" Theorie der kulturellen Moderne anstrebte. Die disziplinäre, intellektuelle und lebenspraktische Verstrickung der Gründerväter der deutschen Tradition der Soziologie innerhalb all dieser Felder macht es deshalb möglich, so etwas wie einen übergreifenden und relativ einheitlichen "Kulturdiskurs" zu rekonstruieren, der sich noch ungehemmt über bestehende Disziplinargrenzen hinwegsetzen konnte, eben weil es im Hinblick auf

Er hatte dabei wiederholt eine Formel verwendet, welche auch die innere Struktur der *kulturellen Moderne* um 1900 treffend beschreibt: "Die Wurzel der romantischen Erhabenheit ist die Unfähigkeit, sich zu entscheiden, das >höhere Dritte<, von dem sie immer sprechen, ist nicht ein höheres, sondern ein anderes Drittes, d.h. immer der Ausweg vor dem Entweder-Oder. Weil sie die Entscheidung offen lassen, weil sie die *occasio* >gegensätzerisch< konstruieren, damit sie der elastische Punkt für den Sprung in das >höhere Dritte< sein kann, hat man von ihrem >Dualismus< gesprochen und Anklänge an gnostische und neuplatonische Theorien gefunden, wo es sich nur um die moralische Insuffizienz eines Lyrismus handelt." C. Schmitt, Politische Theorie und Romantik, in: Historische Zeitschrift 123 (1921), S. 377-397 (hier S. 396). Vgl. ferner ders., Politische Romantik, München/Leipzig 1919. Zu seiner vernichtenden Kritik an der europäischen Bourgeoisie als einer rein "diskutierenden Klasse" siehe auch ders., Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, München/Leipzig 1921; ders., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig 1922; ders., Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München/Leipzig 1923 sowie ders., Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau 1923. Der sich zu dieser Zeit mit Carl Schmitt im "Geist" des römischen Katholizismus verbunden fühlende junge Ernst Robert Curtius empfand Schmitts Fixierung auf eine institutionalistische Erscheinungsform des Katholizismus in diesem Zusammenhang übrigens als zu "juristisch massiv bestimmt" und machte demgegenüber auch noch auf andere Spielarten des Katholizismus aufmerksam, um die Romantiker vor Schmitts Invektiven in Schutz zu nehmen. Auch ihm zufolge stellt nämlich die "Romantik von 1800" eine bewußte Anknüpfung an das Programm einer *Vita Nova* und einer *Wiedergeburt* dar, wie es bereits von den religiösen "Bewegungen um 1300" vertreten worden ist. Eine solche Form der kulturellen Erneuerung sei aber immer das eindeutige Zeichen einer genuinen *Jugendbewegung*, die den eigentlichen "Ernstfall" erst noch vor sich habe: "Das Sich-nicht-entscheiden ist vielleicht ein Privileg oder ein Naturrecht, ein Wesensausdruck der Jugend. Alter heißt, sich entscheiden haben, mit allen tragischen Konsequenzen. Schlechthin negieren kann ich deshalb die romantische Unentschiedenheit nicht. ... Im Grunde steht hinter Ihrer ganzen historischen Arbeit und Wertung ein Metaphysisches. Das gibt die Spannung, die Verve und Leidenschaft. Sie bekämpfen einen Ihnen gegensätzlichen geistigen Typus. Sie mobilisieren das Rechtliche, Politische, Moralische gegen das Poetische. Aber die Romantiker würden antworten, daß das Poetische eine Urpotenz von unangreifbarer Dignität ist. Im Grunde ist der Streit nicht zu schlichten." Vgl. Briefe von Ernst Robert Curtius an Carl Schmitt (1921/22), hrsg. v. Rolf Nagel, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 133 (1981), S. 1-15 (hier S. 10 u. 12). Kann man den Gegensatz zwischen der deutschen Kultur der Jahrhundertwende und der Weimarer "Kampfkultur" eigentlich noch besser beschreiben? Und spiegelt sich in dieser mittelalterlich-romantischen "Gleichnisrede" nicht auch etwas von der Jugendlichkeit des Deutschen Kaiserreichs um 1900 wider, dessen intellektuelle Repräsentanten ihre eigene Kultur ja ebenfalls in den Begriffen einer entsprechenden Generationslagerung sowie einer damit verbundenen "romantischen Unentschiedenheit" beschrieben? Denn was ist letztendlich die Romantik um 1800 bzw. die *Neuro-Mantik* von 1900 wenn nicht ein poetisches Schwelgen in der *Fülle der Möglichkeiten* und der damit verbundenen sprachlichen Paradoxien und realen Antinomien?

die in Frage stehende soziologische Selbstverständigung noch gar keinen festgelegten Kanon gab, auf den man sich hätte berufen können, um intellektuelle "Abweichler" aus der eigenen "Zunft" auszugrenzen. Allenfalls gab es so etwas wie unterschiedliche "Entstehungsmilieus" der modernen Soziologie in Deutschland, welche die Zugangschancen zu dem öffentlich geführten Selbstverständigungsdiskurs bezüglich der gemeinsam geteilten Grundlagen der angestrebten Disziplinierung sowie dem Gesamtzustand der zeitgenössischen Kultur entsprechend selektiv regelten.¹³ Im übrigen war die diesbezügliche disziplinäre Diskussionsgrundlage um 1900 im deutschen Sprachraum noch dermaßen heterogen, daß erst unmittelbar zu Beginn des Ersten Weltkrieges und dann erst wieder zu Beginn der zwanziger Jahre überhaupt die ersten emphatischen Versuche unternommen worden sind, so etwas wie ein eigenständiges kultursoziologisches Forschungsfeld auf der Grundlage einer entsprechenden grundbegrifflichen sowie methodologischen Kanonisierung exakt einzugrenzen und kategorial zu bestimmen, wobei paradoxerweise die Feststellung gemacht werden muß, daß derjenige Klassiker der deutschsprachigen Tradition der Soziologie, welchem das größte Verdienst bei diesem Disziplinierungsversuch zukommt, im übrigen gar kein Deutscher war, sondern ein Ungar, und daß ausgerechnet dessen eigenes kultur- und wissenssoziologisches Werk seit der kollektiven Regression von 1933 und dem damit verbundenen disziplinären Gedächtnisschwund bis heute nurmehr eine marginale Rolle innerhalb der zeitgenössischen soziologischen Forschung und Theoriebildung zu behaupten vermochte. Auch dies ist also eine der bemerkenswerten Fußnoten zu den verschlungenen Wegen und Abgründen innerhalb der Entwicklung der deutschen Tradition einer genuin kulturwis-

¹³ Vgl. hierzu auch die einschlägige Untersuchung von Dirk Käsler, die zeitlich allerdings erst mit der Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Jahre 1909 einsetzt und insofern einen institutionenbezogenen "Bias" hat, der gerade für die *Frühgeschichte* der deutschen Soziologie nicht flächendeckend sein kann, weil die wichtigsten intellektuellen Grundlegungen und Auseinandersetzungen bereits *vor* dieser Institutionalisierungsphase oder aber *neben* ihr verliefen. Vgl. Dirk Käsler, Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung, Opladen 1984. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Eigenart der Frühphase der deutschsprachigen Tradition einer genuin *kulturwissenschaftlichen* Soziologie siehe ferner die einschlägigen Untersuchungen von Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris 1938; Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florenz 1940; Kurt Lenk, Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964), S. 257-287; Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, New York 1973; Hans-Joachim Lieber, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt 1974; Julien Freund, *German Sociology in the Time of Max Weber*, in: Tom Bottomore/Robert A. Nisbet (Hrsg.), *A History of Sociological Analysis*, London 1979, S. 149-186; Fritz K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart 1983; Yoshio Atoji, *Sociology at the Turn of the Century. On G. Simmel in Comparison with F. Tönnies, M. Weber and E. Durkheim*, Tokio 1984; Karl-Siegbert Rehberg, *Kultur versus Gesellschaft? Anmerkungen zu einer Streitfrage in der deutschen Soziologie*, in: Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27)*, Opladen 1986 S. 92-115; Harry Liebersohn, *Fate and Utopia in German Sociology 1870-1923*, Cambridge, MA/London 1988; Volker Kruse, *Von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie. Ein Paradigmenwechsel in den deutschen Sozialwissenschaften um 1900*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 19 (1990), S. 149-165; Friedrich Lenger, *Wissenschaftsgeschichte und die Geschichte der Gelehrten 1890-1933: Von der historischen Kulturwissenschaft zur Soziologie*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 17 (1992), Heft 2, S. 150-180; Philippe Despoix, *Ethiques du désenchantement. Essais sur la modernité allemande au début du siècle. Préface de Jacques Le Rider*, Paris 1995 sowie Bernd Wirkus, *Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1996.

senschaftlichen Soziologie, die im übrigen von genau diesem doppelten Emigranten und leidenschaftlichen Verehrer der deutschen Kultur - nämlich Karl Mannheim - ihren bisher glänzendsten Spiegel vorgehalten bekommen hat.¹⁴

Wie liest sich also gemäß den Ergebnissen der vorliegenden wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung Deutschlands Weg in die Moderne bzw. die ihn begleitende und ihrerseits reflektierende Entwicklung der deutschen Tradition der Kultursoziologie seit der Jahrhundertwende bzw. genauer: im Zeitraum zwischen 1890 und 1933? Zunächst ist noch einmal auf die Rede von der Krise zurückzukommen, die mit wenigen wie zum Beispiel den durch Johann Jacob Bachofen, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche repräsentierten Ausnahmen allgemein erst um 1890 einsetzt, sich um 1900 zunehmend ästhetisch kultiviert, um sich schließlich um so unvermittelter und brachialer im Kanonenlärm von 1914-1918 sowie im darauffolgenden Kulturkampf von 1918-1933 öffentlichkeitswirksam Geltung zu verschaffen.¹⁵ Vielleicht hilft in diesem Zusammenhang eine kleine begriffsgeschichtliche Rückbesinnung weiter. Zunächst muß nämlich festgestellt werden, daß das Wort "Krise" griechischen Ursprungs ist und ursprünglich den Zustand eines Prozesses mit derzeit noch unentschiedenem Ausgang bezeichnete. Dieser Prozeß konnte entweder die Form eines Krankheitsverlaufes oder aber eines Gerichtshofes annehmen, in dem zuallererst noch geklärt werden mußte, in welcher Form die in seinem Geltungsbereich in einem Konfliktverhältnis zueinander stehenden unversöhnlichen Teile einer ursprünglich geschlossenen Ganzheit wieder dergestalt zusammengebracht werden können, daß dieser Prozeß so oder so endlich zu einem Ende kommen kann. Das Wort Krise bezeichnet in seinem ursprünglichen Sinn, dem wir uns wieder anschließen möchten, also die Zeit der Entscheidung, in der die ersehnte Entscheidung zwar noch nicht gefallen ist, aber zu deren Zeitpunkt zumindest bereits ein erheblicher Entscheidungsbedarf registriert werden kann, der im Rahmen der "neuzeitlich bewegten" europäischen Geschichte während des 18. Jahrhunderts denn auch tatsächlich zu einer solchen Entscheidungssituation geführt hat, wie sie bereits durch die Kulturkritik der Aufklärer geschichtsphilosophisch antizipiert wurde und schließlich im Ausbruch der Französischen Revolution auch ihren praktischen Niederschlag fand.¹⁶

¹⁴ Siehe hierzu die entsprechenden Ausführungen im letzten Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

¹⁵ Zur besonderen Rolle der von Bachofen, Burckhardt und Nietzsche vertretenen und nicht zufällig in Basel ansässig gewordenen Richtung der Kulturkritik des 19. Jahrhunderts siehe auch Hasso Hoffmann, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche als Kritiker des Bismarckreiches, in: *Der Staat* 10 (1971), S. 433-453; ferner Lionel Gossman, Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XLVII (1984), S. 136-185.

¹⁶ Vgl. in diesem Zusammenhang die begriffsgeschichtlichen Ausführungen von Reinhart Koselleck, Art. "Krise", in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 1235-1240; ferner die wesentlich erweiterte Fassung dieses Artikels in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 617-650. Siehe hierzu auch die einschlägigen Untersuchungen von Ehrenfried Muthesius, *Ursprünge des modernen Krisenbewußtseins*, München 1963 sowie Armin Steil, *Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchung zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Leverkusen 1992. Daß aus genau diesem Grund die in dieser epochalen Schräglage entstandene moderne Soziologie bereits von Anfang an mit einer grundlegenden Krisenerfahrung konfrontiert war, die bis in die jüngste Gegenwart reicht und die disziplinäre Identität dieses auch nicht mehr ganz so jungen Faches immer wieder der Zerreißprobe aussetzt, zeigen die entsprechenden Arbeiten von Johannes Weiß, *Die Soziologie und die Krise der westlichen Kultur*, in: Hans Haferkamp (Hrsg.), *Sozialstruktur und Kultur*, Frankfurt am Main 1990 sowie

Diese Situation war um 1900, wenn man einmal genau hinschaut, so natürlich nicht gegeben. Zumindest sprach man zu diesem Zeitpunkt noch von keinem Entscheidungsbedarf, sondern allenfalls von einer allgemeinen Unentschiedenheit, die als eigentliches Kennzeichen der eigenen Ära angesehen worden ist. Worin bestand aber diese "Unentschiedenheit?" Es vermischen sich hierbei allgemeine modernisierungstheoretische Probleme mit spezifischen Eigentümlichkeiten des deutschen "Sonderweges" in die Moderne, wie sie sich aus der "verspäteten" Form der deutschen Einigung von 1870/71 und den durch sie nur oberflächlich bewältigten Grundkonflikten sowie der dadurch implizierten Antinomien der "Nationwerdung" ergeben. Reinhart Koselleck hat in einer eindrucksvollen Studie die Pathogenese der Moderne als das Resultat eines staatlich unterdrückten beziehungsweise "gehegten" Bürgerkrieges im konfessionellen Zeitalter beschrieben, der im Inneren der sich zuallererst als eigenständige Form von Öffentlichkeit konstituierenden modernen bürgerlichen Gesellschaft einen moralischen Freiraum schuf, in dem sich vermittels der Waffe der Kritik so etwas wie ein theoretischer Gerichtshof konstituierte, dem schließlich im Gefolge der Französischen Revolution dieser aus den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. und 17. Jahrhunderts als Hegemon hervorgegangene absolutistische Staat selbst zum Opfer fiel. Kosellecks zentrale These lautet in diesem Zusammenhang, daß dieser kritische Prozeß der Aufklärung die Krise von 1789 in dem gleichen Maße heraufbeschworen habe, "wie ihr der politische Sinn dieser Krise verdeckt blieb. Die Krise wird so sehr verschärft, wie sie geschichtsphilosophisch verdunkelt wird; sie wird nie politisch erfaßt, sondern bleibt verborgen in geschichtsphilosophischen Zukunftsbildern, vor denen das Tagesgeschehen verblaßt: um so ungehemmter konnte dieses auf eine unerwartete Entscheidung zusteuern."¹⁷

Das gleiche läßt sich auch von der Kulturkritik der Jahrhundertwende sagen. Nur besteht der Unterschied zur Situation im Frankreich des 18. Jahrhunderts darin, daß im Deutschland der Jahrhundertwende die utopischen Zukunftsvisionen des bürgerlichen Aufklärungszeitalters mit nur noch wenigen Relikten wie der Wissenschafts- und Technikfortschrittsgläubigkeit sowie dem geschichtsphilosophisch untermauerten Emanzipationsanspruch der modernen Arbeiterbewegung überlebt hatten, ansonsten aber längst durch genuin mythologische Bilder oder aber Selbstbeschreibungsformen ersetzt worden sind, die ohnedies nicht mehr den Anspruch erhoben, Aufklärung über die Gegenwart in einem genuin historischen Sinne zu leisten. Dem um 1900 noch grassierenden Historismus kam seinerseits vielmehr die Funktion zu, die spezifische "Biegsamkeit" und "Beeindruckbarkeit" der "modernen Seele" sowie ihre Rezeptivität im Hinblick auf die entlegensten kulturellen Überlieferungen nun ihrerseits in einer gleichsam ahistorischen, weil selbst nicht mehr zeitgemäßen, das heißt das gegenwärtige Zeitalter begreifenden Form unter Beweis zu stellen.¹⁸ Die Vergangenheit war also in den Händen der

ders., Negative Soziologie - Grundlagenprobleme einer Wissenschaft, in: Ethik und Sozialwissenschaften 6 (1995), S. 241-246. Vgl. hierzu auch die einzelnen kritischen Kommentare zu diesem disziplinären Grundsatzartikel aus dem betroffenen Fach (ebd., S. 246-290) sowie als vorläufigen Schluß dieser innersozialistischen Grundlagendiskussion die nach dem Usus dieses "Streitforums für Erwägungskultur" unter dem Titel "Negation der Negation?" ebenfalls dort abgedruckte Replik von Weiß (S. 290-294).

¹⁷ Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg/München 1959, S. 5 f.

¹⁸ Georg Simmel hatte diese "Biegsamkeit der modernen Seele" mit dem vorherrschenden Stilpluralismus um 1900 in einen Zusammenhang gebracht und die Neigung sowie intellektuelle Fähigkeit seiner Zeitgenossen, sich auch noch die fremdesten und zeitlich wie örtlich entferntesten Kulturinhalte anzueignen, als Ausdruck einer hypertroph gewordenen Bildungskultur beschrieben, die sich in allen die-

Fachhistoriker und der Historienmalerei ebenso wie die Zukunftsvisionen selbst im wesentlichen mythologisch besetzt. Und die Kulturkrise der Gegenwart wurde nicht im Medium eines politischen Diskurses thematisiert, sondern innerhalb der "machtgeschützten Innerlichkeit" einer sich apolitisch gerierenden ästhetischen Kultur, die sich zum einen selbst noch am Vorbild der großen "Dichter und Denker" der voraufgegangenen Jahrhundertwende orientierte, zum anderen sich aber auch bereits der Herausforderung durch die insbesondere von England und Frankreich ihren Ausgang nehmende ästhetisch-literarische Moderne zögernd öffnete. Der durch das Schisma von 1848 geprägte und aufgrund der von Bismarck betriebenen Form der "inneren Einigung" des Deutschen Reiches sich eher noch zuspitzende Gegensatz zwischen der "Ideal-" und der "Realpolitik" bzw. der Kulturnation und dem Machtstaat führte so allmählich zur Entstehung einer ästhetischen Opposition, innerhalb welcher sich an den Rändern des borussisch geprägten Imperiums die "Reichsfeinde" sammelten und ihr Unbehagen an der Diskrepanz zwischen dem "deutschen Geist" und dem realen "deutschen Reich" bzw. zwischen dem Ideal einer einheitlichen ästhetischen Formung des modernen Lebens sowie der faktischen "Stillosigkeit" und Unsicherheit des modernen Geschmacksempfindens zunehmend vernehmbarer öffentlich artikulieren konnten.¹⁹ Dieses mit der erfolgreichen Reichseinigung von 1870/71 zunächst weitgehend verdrängte Problem der fehlenden inneren Einheit des von Bismarck gegründeten Deutschen Reiches wurde seit 1890 mit dessen Entlassung sowie dem "neuen Kurs" des jungen Monarchen zunehmend bewußter wahrgenommen und mit entsprechenden Forderungen sowie Ratschlägen zur Überwindung dieses offensichtlich als "unhaltbar" empfundenen mentalen Zustandes konfrontiert. Der dabei erfolgte Rückgriff auf die in den Werken der Klassiker der deutschen Philosophie und Literatur enthaltenen mythologischen Selbstbezüglichkeiten der "deutschen Kulturnation", der von verschiedener Seite aus als Heilmittel gegenüber den Unabwägbarkeiten des "modernen Zeitalters" anempfohlen wurde, scheiterte jedoch im wesentlichen an dem Einzug bzw. vollen Ausbruch der "subversiven" Bedeutungsgehalte der eigentlichen ästhetisch-literarischen Moderne, die um 1890 von Frankreich und England aus auch zunehmend in das Deutsche Reich eindrang und dort zahlreiche Auseinandersetzungen über die Un-Möglichkeiten der modernen Kunst und Literatur provozierte. Diese "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" bzw. dieses Nebeneinander der verschiedensten historischen wie zeitgenössischen Stilrichtungen, zahlrei-

sen kulturellen Zeugnissen der Vergangenheit bzw. fremder Kulturen letztendlich nur selbst bespiegelt. Vgl. Simmel, Philosophie des Geldes, a.a.O., S. 641 f. Auch Nietzsche hatte bereits in einem Fragment aus dem Jahre 1874 dieses Schwelgen in der Vergangenheit und in der Exotik als spezifisch moderne Bewußtseinslage beschrieben und als eine "Kunst des Tages" charakterisiert, die um 1900 zur vollen Blüte kommen sollte: "Und die *Kunst* des Tages? Sie soll gerade die moderne Art zu leben, rechtfertigen, als Abbild ihrer hastigen und überreizten Verweltlichung, als ein immer bereitete Zerstreuungs- und Auseinanderstreuungsmittel, unerschöpflich in der Abwechslung des Reizenden und Prickelnden, gleichsam der Gewürzladen des ganzen Occidents und Orients, für jeden Geschmack eingerichtet, ob ihm nun nach Wohl- oder Übelriechendem, nach Sublimiertem oder Bäurisch-Grobem, nach Griechischem oder Chinesischem, nach Trauerspielen oder dramatisirten Zofen gelüftet." (Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Frühjahr - Sommer 1874, in: KSA, Bd. 7, S. 814 f.). Trifft diese Beschreibung der "Kunst des Tages" eigentlich nur auf die *vergangene* Jahrhundertwende zu oder spiegelt sich in ihr nicht auch noch eine *gegenwärtig* ebenfalls anzutreffende Bewußtseinslage?

¹⁹ Siehe hierzu die trotz ihres polemischen Charakters nach wie vor aufschlußreichen, aus einer *retrospektiven* Sicht geschriebenen Kampfschriften gegen diese "Reichsfeinde" von Otto Westphal, Feinde Bismarcks. Geistige Grundlagen der deutschen Opposition 1848-1918, München/Berlin 1930 sowie Christoph Steding, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburg 1938.

cher lebensreformerischer Erneuerungsbewegungen sowie unterschiedlichster Weltanschauungen wurde offensichtlich zu diesem Zeitpunkt als dermaßen bedrohlich empfunden, daß viele Zeitgenossen in diesem kulturellen Zustand nun das eigentliche Signum der Moderne schlechthin sahen und jene mit der Hoffnung auf eine "Erlösung" konfrontierten, in welcher diese "Fragmente der Moderne" wieder im Rahmen eines einheitlichen Lebensgefühls, einer neuen ganzheitlichen Erfahrung der durch die modernen Klassengegensätze bedrohten urwüchsigen "Volksgemeinschaft" sowie einer authentischen Aneignung der eigenen nationalkulturellen Überlieferung zu einem neuen Ganzen zusammengeschlossen werden sollten.

2. Die Eigenart der ästhetisch-literarischen Moderne

Wie stark der öffentliche Diskurs um 1900 dabei im wesentlichen von einer sich im Bereich der Kunst und Literatur sowie philosophisch und zeitdiagnostisch artikulierenden Kulturkritik geprägt war, verdeutlicht nicht nur der Umstand, daß die meisten Schlagworte und Begriffe, mit denen die Eigenart der "modernen Zeit" etikettiert worden ist, auch aus diesen subkulturellen Feldern stammen, nicht etwa aber aus der akademisch geführten Diskussion über die methodologische Grundlegung der Soziologie als einer eigenständigen Disziplin. Nicht zufällig ist das Wort "Moderne" im Sinne eines epochenspezifischen Kollektivsingulars denn auch nicht von einem Soziologen, sondern erstmals 1887 von einer avantgardistischen Literatengruppe in einem entsprechenden Sinn geprägt und in den deutschen Sprachraum eingeführt worden.²⁰ Der "Altvater" der deutschen Soziologie Ferdinand Tönnies, der im selben Jahr das erste große philosophisch-soziologische Werk der Jahrhundertwende unter dem Titel "Gemeinschaft und Gesellschaft" veröffentlichte, sprach in diesem Zusammenhang demgegenüber immer nur von der "Neuzeit" bzw. der "neuen Zeit" oder eben von der Gesellschaft in einem abstrakten, von der traditionellen Haus- und Dorfgemeinschaft zu unterscheidendem Sinn. Georg Simmel und Max Weber gebrauchten neben dem Ausdruck "neue Zeit" auch die Formulierung "moderne Zeit", während Ernst Troeltsch bevorzugt von

²⁰ Am 1. Januar 1887 trat die in Berlin ansässige "freie litterarische Vereinigung >Durch!<" mit zehn provokativen Thesen an die deutsche Öffentlichkeit, um diese auf eine bevorstehende Zeitenwende aufmerksam zu machen. Aus ihnen seien in diesem Zusammenhang nur die für uns zentralen Thesen 6-8 zitiert: "6. Unser höchstes Kunstideal ist nicht mehr die Antike, sondern die Moderne. 7. Bei solchen Grundsätzen erscheint ein Kampf geboten gegen die überlebte Epigonenklassicität, gegen das sich spreizende Raffinement und gegen den blaustrumpffartigen Dilettantismus. 8. In gleichem Maße als förderlich für die moderne Dichtung sind Bestrebungen zu betrachten, welche auf entschiedene, gesunde Reform der herrschenden Literaturzustände abzielen, wie der Drang, eine Revolution in der Litteratur zu Gunsten des modernen Kunstprinzips herbeizuführen." (Eugen Wolff, Die in Berlin bestehende freie litterarische Vereinigung "Durch!" bittet uns um Abdruck folgender Thesen, in: Allgemeine Deutsche Universitäts-Zeitung, Jg. 1, Nr. 1, 1.1.1887, S. 10). Dies war die erste bewußte Ankündigung des bevorstehenden Einzugs der "Moderne" im deutschen Sprachraum - und nicht ein wie auch immer gearteter "Modernitätsbegriff der soziologischen Tradition"! Zu der für dieses spezifisch ästhetisch-literarische Modernitätsverständnis relevanten begriffs- und literaturgeschichtlichen Tradition vgl. auch Max Burckhard, Modern, in: Die Zeit, Bd. 20, Nr. 259, 16. September 1899, S. 185-186; Fritz Martini, Art. "Modern, Die Moderne", in: Werner Kohlschmidt/Wolfgang Mohr (Hrsg.), Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte, 2. Aufl., Bd. 2, Berlin 1965, S. 391-415; Hans Robert Jauß, Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität. Wortgeschichtliche Betrachtungen, in: Hans Steffen (Hrsg.), Aspekte der Modernität, Göttingen 1965, S. 150-197 sowie Hans Ulrich Gumbrecht, Art. "Modern, Modernität, Moderne", in: Otto Brunner u.a. (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 93-131.

dem Aufklärungszeitalter des 18. Jahrhunderts als der "Neuzeit" bzw. der "modernen Welt" sprach, die er von dem "Altprotestantismus" sowie dem "konfessionellen Zeitalter" abzugrenzen bemüht war. Unter den hier genannten vier deutschsprachigen "Klassikern" bzw. "Gründungsvätern" der modernen Soziologie hatten Simmel und Weber unübersehbar die engste Tuchfühlung mit der ästhetisch-literarischen Moderne ihrer Zeit und nahmen auch bewußt die spezifischen Selbstbeschreibungen der modernen Künstler, Literaten und "Zeitdiagnostiker" wie zum Beispiel die von Hermann Bahr und Karl Lamprecht auf, um sie entweder wie bei Simmel zur Grundlage einer eigenständigen Form der ästhetischen und kulturphilosophischen Analyse der spezifischen Erlebnisweise der "modernen Seele" bzw. Erfahrungsgehalte des "modernen Lebens" zu erheben oder aber wie bei Weber mit den eigenen sozial- und kulturgeschichtlichen Forschungen sowie den damit verbundenen universalgeschichtlichen grundbegrifflichen Generalisierungen zu konfrontieren. Diese spezifische Differenz zwischen dem eigentlichen Sprachgebrauch der "Klassiker" der deutschen Soziologie und dem heutigen fachsoziologischen Wortgebrauch wird auch daran deutlich, daß zum Beispiel Max Weber selbst nie den Begriff "Moderne" gebrauchte, sondern in diesem Zusammenhang nur von Entzauberung, Rationalisierung, Intellektualisierung, Sublimierung oder Veralltäglichung bzw. Bürokratisierung sprach, wenn er die von den heutigen Modernisierungstheoretikern erforschten Sachverhalte im Auge hatte.²¹ Um Simmels und Webers Verständnis der kulturellen Moderne zu rekonstruieren, reicht es deshalb nicht aus, allein nur diejenigen Beschreibungsmerkmale in Erwägung zu ziehen, die sie selbst für die Kennzeichnung des soziokulturellen, politischen und intellektuellen Modernisierungsprozesses gebraucht haben, sondern es müssen in diesem Zusammenhang auch diejenigen philosophischen, ästhetischen und literarischen Erfahrungsgehalte der historischen Moderne um 1900 mitberücksichtigt werden, die sie in erster Linie vor Augen hatten, wenn sie von der "modernen Zeit" oder gerade im Fall von Simmel auch einmal von der Moderne im Sinne einer Epochenbezeichnung sprachen. Nur so kann nämlich vermieden werden, daß ein aus der zeitgenössischen Diskussion entlehntes Modernitätsverständnis umstandslos auf dasjenige der Klassiker der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende übergestülpt und in einer völligen Verkennung des eigentlichen historischen Sachverhaltes als deren eigenes ausgegeben wird.²²

²¹ Allein schon aufgrund *dieses* Sachverhaltes darauf zu schließen, daß es bei Max Weber deshalb im Grunde genommen gar keine sogenannte "Theorie der Moderne" gibt, erscheint aber dennoch etwas voreilig, wenn man sich einmal die fundamentale Differenz zwischen einer reinen *Wortgeschichte* und dem wesentlich weiterreichenden Rekonstruktionsanspruch einer entsprechenden *begriffsgeschichtlichen* Fragestellung klar gemacht hat. Vgl. hierzu die in dieser Hinsicht etwas defätistisch klingenden Äußerungen von Wilhelm Hennis, Max Webers Fragestellung, Tübingen 1987, S. 80, aber auch die entsprechende Warnung von Guenther Roth, nun nicht dem umgekehrten Fehler zu verfallen und neben Webers fragmentarisch gebliebenen Äußerungen über die Moderne sein umfangreiches *universalgeschichtliches* Werk zu vernachlässigen (Guenther Roth, Politische Herrschaft und persönliche Freiheit. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1983, Frankfurt am Main 1987, S. 283 f.).

²² Dies wird allein schon daran deutlich, daß Simmel an der einzigen Stelle seines umfangreichen Werkes, an dem er das Wort *Moderne* in einem begrifflich präzisen Sinne gebraucht, gar nicht das der heutigen fachsoziologischen Binnenperspektive zugrundeliegende "Modernitätsverständnis der soziologischen Tradition" vor Augen hatte, sondern die spezifischen ästhetischen Erfahrungsgehalte der *ästhetisch-literarischen Moderne*! Wie sollte sich auch sonst der Sinn folgender, für einen heutigen Soziologen mit den kategorialen Mitteln seines eigenen Faches wohl nicht mehr ohne weiteres verstehbare Sinn erschließen lassen: "Denn das Wesen der Moderne überhaupt ist Psychologismus, das Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unsres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt, die Auflösung der festen Inhalte in das flüssige Element der Seele, aus der alle Substanz her-

Wir müssen uns also in der vorliegenden Arbeit auf die andere Seite einer fundamentalen "Leitdifferenz" bzw. Selbstunterscheidung der Moderne begeben und fragen, was eigentlich passiert, wenn man die ästhetisch-literarische Moderne sowie die lebensreformerisch orientierte Gegen-Kultur der Jahrhundertwende einmal nicht aus der Sicht der zeitgenössischen soziologischen Modernisierungstheorie und deren kategorialen Bezugsrahmen zu begreifen versucht, sondern aus dem eigenen Selbstverständnis dieser inzwischen bereits historisch gewordenen Moderne von 1900, wie es uns ja in Gestalt der entsprechenden literarischen Quellen eindrucksvoll überliefert und bei einem entsprechenden Umgang mit diesen Dokumenten insofern jederzeit intersubjektiv nachvollziehbar ist. Eine solche Form der hermeneutischen Analyse von Sinngebilden und der Struktur der Weltanschauung einer Epoche wird sich dabei insbesondere auf das spannungsreiche Verhältnis konzentrieren, wie es in Deutschland um die Jahrhundertwende im Rahmen der beginnenden fachsoziologischen Diskussion und Rezeption dieser spezifischen Erscheinungsformen der kulturellen Moderne zum Ausdruck kommt. Die der folgenden Untersuchung zugrundeliegenden Fragestellungen und Rekonstruktionsperspektiven setzen also gewissermaßen genau an derjenigen Nahtstelle ein, an welcher der zeitgenössische Hauptstrom der Soziologie seinen eigenen "blinden Fleck" hat, weil er im Rahmen einer differenzlogischen Unterscheidung ja immer nur das sehen kann, was er sieht, nicht aber das, was er nicht sieht: nämlich die andere Seite der Unterscheidung bzw. das, was der amerikanische Soziologe Daniel Bell im Rahmen seiner Analyse der Selbstunterscheidung des modernen Kapitalismus in einen Konsum- und in einen Produktionsbereich einmal den kulturellen Modernismus im Unterschied zu der durch die im wesentlichen noch durch eine konventionelle Ethik geprägten sozialstrukturellen Moderne bezeichnet hatte. Er diagnostizierte in diesem Zusammenhang einen seit Beginn des 20. Jahrhunderts sich zunehmend verschärfenden Gegensatz zwischen einer sich nach wie vor dem Erbe des "okzidentalen Rationalismus" verpflichtet fühlenden Arbeits- und Berufsethik einerseits und der wachsenden Bedeutung einer sich als autonome Sphäre etablierenden, ästhetisch und hedonistisch geprägten "Gegenkultur" andererseits.²³ Es ist in diesem Zusammenhang offensichtlich nur eine Frage des jeweils

ausgeläutert ist, und deren Formen nur Formen von Bewegungen sind"? Vgl. Georg Simmel, Rodin (1911), in: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Berlin 1983, S. 139-153 (hier S. 152). Zum *heutigen* "Modernitätsverständnis der soziologischen Tradition" siehe demgegenüber die kompetente Schilderung der hier überwiegend anzutreffenden Bewußtseinslage durch Johannes Berger, Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie, in: Soziale Welt 39 (1988), S. 224-236 sowie speziell bezogen auf die zeitgenössische sozialwissenschaftliche Modernisierungsforschung ders., Was behauptet die Modernisierungstheorie wirklich - und was wird ihr bloß unterstellt?, in: Leviathan 24 (1996), S. 45-62. Zur Genealogie dieses mit wenigen Ausnahmen in der deutschen Gegenwartssociologie vorherrschenden Modernitätsverständnisses der Mainstream-Soziologie siehe auch die entsprechende historische Rekonstruktion von Klaus Lichtblau, Soziologie und Zeitdiagnose. Oder: Die Moderne im Selbstbezug, in: Stefan Müller-Doohm, Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt am Main 1991, S. 15-47.

²³ Vgl. Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, New York 1976; ferner ders., Beyond Modernism, beyond Self, in: Quentin Anderson u.a. (Hrsg.), Art, Politics and Will. Essays in Honour of Lionel Trilling, New York 1977, S. 213-253. Diese zentrale begriffliche Unterscheidung, der ich mich im folgenden anschließe, hat auch Jürgen Habermas seinen eigenen Arbeiten zugrunde gelegt, später allerdings ohne ersichtlichen Grund dabei die andere Seite der Moderne umstandslos mit der sogenannten "Postmoderne" gleichgesetzt, was schon im Falle seiner Nietzsche-Rezeption notwendig zum Widerspruch geraten muß, da Nietzsche bekanntermaßen *der* zentrale Repräsentant der *ästhetisch-literarischen Moderne* ist, wodurch Habermas leider selbst erheblich zu jener Begriffsverwirrung mit beigetragen hat, die er ursprünglich einmal in einem genuin *aufklärerischen* Sinne gegens-

zugrundeliegenden Verständnisses von "Modernität", ob diese Art von "Gegenkultur" ihrerseits bereits als "postmodern" oder aber als genuiner Bestandteil der Moderne selbst - in diesem Falle in ihrer Erscheinungsform als ästhetisch-literarische Moderne - verstanden wird. Zutreffend scheint aber auf jeden Fall die Beobachtung der beständigen Wiederkehr einer "romantischen Konstellation" zu sein, in der sich das Janusgesicht der Moderne in Gestalt einer "ewigen Wiederkehr des Gleichen" dokumentiert sowie seine immanenten Antinomien und Paradoxien historisch zur Entfaltung bringt.²⁴ Anders gesprochen: Die im Rahmen dieser "Leitdifferenz" zur Entfaltung kommenden und asymmetrisch angelegten Gegenbegriffe wie "Rationalismus" und "Irrationalismus", "Aufklärung" und "Romantik", "Neuzeit" und "ästhetisch-literarische Moderne" sowie neuerdings "Moderne" und "Postmoderne" sind nur dann "sinnadäquat" zu verstehen und in ihrer heuristischen Fruchtbarkeit zu beurteilen, wenn sie nicht als zeitlicher Ausdruck für unterschiedliche Epochen, sondern als die widersprüchlichen Extreme eines in seiner Einheit und Gegensätzlichkeit zu begreifenden globalen Modernisierungsprozesses aufgefaßt werden.²⁵

tandlos machen wollte! Siehe hierzu Habermas, Die Moderne - ein unvollendetes Projekt (1980), in: ders., Kleine Politische Schriften (I-IV), Frankfurt am Main 1981, S. 444-464; ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1981 (bes. Bd. I, S. 225 ff. u. Bd. 2, S. 449 ff.) sowie ders., Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985 (dort bes. S. 9-33 u. S. 104 ff.: "Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe"). Zur produktiven Weiterentwicklung der von Bell vorgenommenen Analyse dieses zentralen Selbstwiderspruchs des modernen Kapitalismus siehe auch Colin Campbell, Romanticism and the Consumer Ethic: Intimations of a Weber-style Thesis, in: Sociological Analysis 44 (1983), S. 279-296; ders., The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism, Oxford 1987; ferner Robert N. Bellah u.a., Gewohnheiten des Herzens. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln 1987. Zu den mit der neueren differenz-(sozio)logischen Reformulierung dieses alten "Beobachterparadoxons" grundsätzlich verbundenen Aporien und Paradoxien der zeitgenössischen Soziologie siehe auch Niklas Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990, bes. S. 68 ff.; ders., Beobachtungen der Moderne, Wiesbaden 1992, bes. S. 11-49; ders., Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1995, bes. S. 92 ff.; ferner die diesbezüglich kongenialen Ausführungen von Dirk Baecker, Die Kunst der Unterscheidungen, in: Ars Electronica (Hrsg.), Im Netz der Systeme, Berlin 1990, S. 7-39 sowie die entsprechende modernitätstheoretische Rekonstruktion dieses grundlegenden Beobachterparadoxons in Hans Ulrich Gumbrecht/Klaus Lichtblau, Kaskaden der Modernisierung - Die Selbstunterscheidungen der Moderne. Mit einem Vorwort von Johannes Weiß, Kassel 1996 (im Erscheinen).

²⁴ Bezeichnenderweise ist denn auch bereits um die Jahrhundertwende die Wiederaufnahme von genuin "romantischen" Motiven als Ausdruck einer bevorstehenden "Neuroromantik" und damit zugleich als eine indirekte Bestätigung von Nietzsches Lehre der "ewigen Wiederkehr" angesehen worden. Vgl. Heinrich Meyer-Benfey, Moderne Religion. Schleiermacher - Maeterlinck, Leipzig 1902, S. 8 f. Zur beständigen Wiederkehr der Romantik innerhalb der europäischen Moderne siehe auch Johannes Weiß, Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik, in: Friedhelm Neidhardt/M. Rainer Lepsius/Johannes Weiß (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. (= Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27), Opladen 1986, S. 286-301; Detlev J.K. Peukert, Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989, S. 55 ff.; Cornelia Klinger/Ruthard Stäblein (Hrsg.), Identitätskrise und Surrogatidentitäten, a.a.O. sowie Cornelia Klinger, Flucht - Trost - Revolte, a.a.O.

²⁵ Dies ist im übrigen ja auch die Auffassung eines der "Gründerväter" bzw. "Klassiker" der Postmoderne, welcher den "postmodernen Diskurs" überhaupt erst auf die Beine gestellt und ihm damit zum transatlantischen Gehen verholfen hatte. Er stellte dabei den traditionellen kunstgeschichtlichen Zyklus zwischen Avantgarde, Mode und Klassik, den ein Kunstwerk im Laufe seiner "Karriere" durchläuft, mit folgenden Worten auf den Kopf, um die Paradoxie der "postmodernen" Bewußtseinslage zu verdeutlichen: "Ein Werk ist nur modern, wenn es zuvor postmodern war. So gesehen bedeutet der Postmodernismus nicht das Ende des Modernismus, sondern den Zustand von dessen Geburt, und dieser Zustand ist konstant." (Jean-François Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?", in:

Es soll in diesem Zusammenhang deshalb der Versuch unternommen werden, diese große soziologische Tradition in Deutschland von jenen Entstellungen und Verzerrungen zu befreien, wie sie sich aus der Perspektive einer auf die Jahreszahlen 1933 und 1945 sowie die sich daran anschließende fachgeschichtliche Entwicklung fixierten Bewußtseinslage notwendig ergeben, um klarzumachen, daß eine durch das "amerikanische Bewußtsein" geprägte und sich insofern im wesentlichen nur noch als eine reine "Gegenwartswissenschaft" verstehende Soziologie gar nicht mehr begreiflich machen kann, warum eigentlich Autoren wie Georg Simmel, Werner Sombart, Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler und Karl Mannheim einen so überwältigenden Eindruck auf die akademische wie außerakademische Jugend ihrer eigenen Zeit machten und dergestalt auch einen entsprechenden wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Einfluß ausüben konnten - ein Einfluß, der vielleicht im zwanzigsten Jahrhundert nur noch mit jenem zu vergleichen ist, wie ihn später auch Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse und Jürgen Habermas ausüben konnten und deren eigene zentrale Schriften ja nicht zufällig ihrerseits stark durch diese Gründergeneration der deutschsprachigen Tradition der Soziologie geprägt worden sind, auch wenn sich gerade diese "Söhne" aus naheliegenden generationsspezifischen Gründen später von ihren eigenen akademischen Lehrern "ideologiekritisch" meinten abgrenzen zu müssen.²⁶ Insofern kommt der vorliegenden soziologiegeschichtlichen Untersuchung unter anderem auch der Status einer Urgeschichte der Kritischen Theorie zu, weil sie zugleich die historische Herkunft von zentralen Motiven deutlich macht, welche diese "Söhne" später zur Grundlage ihrer eigenen kultur- und gesellschaftskritischen Analysen erhoben haben.

Doch welche Erscheinungsformen der ästhetisch-literarischen Moderne hatten die Klassiker der deutschsprachigen Soziologie vor Augen, als sie den Versuch unternahmen, die disziplinären Grundlagen ihres Faches vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit zentralen Strömungen und Erscheinungsformen des kulturellen Modernismus um 1900 in Gestalt eines kollektiven Theoriebildungsprozesses zu klären? Zunächst muß hierbei noch einmal in Erinnerung gerufen werden, daß es sich bei der allmählichen Durchsetzung der ästhetisch-literarischen Moderne ja um kein auf das

Tumult. Zeitschrift für Verkehrswissenschaft 4, 1982, S. 131-142). Offensichtlich ist *diese* Botschaft bei den Anhängern des sogenannten "postmodernen Denkens" jedoch nie angekommen; sonst hätten sich zumindest einige der zahlreichen Sottiesen vermeiden lassen, die seit Lyotards Proklamation des "postmodernen Zeitalters" aus dem Jahre 1979 leider bis heute den internationalen "Kulturdiskurs" prägen. Vgl. hierzu auch ders., La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979 (deutsch: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 1986). Zum rechten Umgang im Felde der "historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe" siehe auch Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979, S. 211 ff. sowie speziell auf unsere Fragestellung bezogen die Studie von Ernst Feil, *Antithetik neuzeitlicher Vernunft*. "Autonomie-Heteronomie" und "rational-irrational", Göttingen 1987.

²⁶ Zum historischen wie kategorialen Status des in diesem Zusammenhang angesprochenen "amerikanischen Bewußtseins" siehe auch die entsprechenden Ausführungen am Schluß dieser Arbeit. Dies heißt im übrigen natürlich nicht, daß *alle* deutschen Nachkriegssoziologen oder gar zeitgenössische amerikanische Soziologen notwendig von diesem "amerikanischen Bewußtsein" befallen gewesen wären oder es derzeit noch sind, da hier schließlich nur eine spezifisch *historische* Bewußtseinslage sowie die damit verbundene Generationslagerung in einem *idealtypischen* Sinne gemeint ist. Zum *methodologischen* Status einer idealtypischen Form der Begriffsbildung in den historischen Kulturwissenschaften siehe auch Max Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), in: *Wissenschaftslehre*, S. 146-214 (hier bes. S. 190 ff.). Im übrigen verdankt die vorliegende Untersuchung gerade auch zahlreichen zeitgenössischen britischen und amerikanischen Soziologen wichtige Denkanstöße! Die einzelnen Hinweise hierzu befinden sich jeweils an der entsprechenden Stelle *unter dem Strich*.

Deutsche Reich beschränktes Phänomen handelt, sondern um eine alle zentralen europäischen Länder kennzeichnende "Kulturbewegung", in welcher der Versuch unternommen wurde, über die Grenzen der jeweils einzelstaatlichen sowie dynastischen Bornierungen hinweg ein genuines Verständnis der modernen Zeit zu entwickeln sowie Kriterien für die Beurteilung jener künstlerischen Werke und Lebensformen zu finden, die in ihren eigenen literarischen Proklamationen und Selbstbeschreibungen den Anspruch stellten, das spezifisch moderne Lebensgefühl am adäquatesten zum Ausdruck zu bringen. Die für eine gesamteuropäische Selbstverständigung über Wesen und Eigenart der kulturellen Moderne herausragende historische Bedeutung der geistigen und kulturellen Situation der Jahrhundertwende verdankt sich insofern nicht nur rein immanenten soziologiegeschichtlichen Gründen. Denn es ist gerade der Zeitraum zwischen 1890 und 1914, mit dem wir zugleich die eigentliche Durchsetzung der ästhetischen Moderne in Europa verbinden.²⁷ Gerade diese im Medium eines ästhetischen Diskurses institutionalisierte "kulturelle Gesprächswelt" ermöglichte aber zugleich eine Selbstverständigung über die Eigenart, Widersprüche und Spannungen der kulturellen Moderne um 1900 jenseits der Grenzen der einzelnen nationalen Kulturtraditionen, bevor der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die in seiner Folge sich verschärfenden weltanschaulichen Auseinandersetzungen endgültig den Zerfall dieses gesamteuropäischen Selbstverständigungsversuches besiegelten. Der Ausbruch des Weltkrieges und seine ideologischen Begleiterscheinungen machten ferner zugleich deutlich, daß sich die herausragende Bedeutung der Kunst und Literatur innerhalb der europäischen Vorkriegskultur einer grundsätzlichen Distanz gegenüber den politischen Strukturen und Prozessen dieser Epoche verdankt hatte. Ihr lag dabei das spezifische Ideal einer Kunstautonomie zugrunde, wie es Thomas Mann in seinen "Betrachtungen eines Unpolitischen" im Sinne eines Schwanengesangs auf die bürgerliche Kultur der Jahrhundertwende vielleicht am eindrucksvollsten aus einer retrospektiven Sicht beschrieben hatte.²⁸

Diese ästhetische Distanz gegenüber den politischen und sozialen Problemen im engeren Sinne, welche von dem einflußreichen österreichischen Kunst- und Literaturkritiker Hermann Bahr bereits 1891 in die bezeichnende Formel einer notwendigen "Überwindung des Naturalismus" gebracht worden ist²⁹, darf jedoch keineswegs ausschließlich mit einem Rückzug der Kunst und Literatur auf ihre eigenen formalen Darstellungsprinzipien gleichgesetzt werden. Vielmehr mehrten sich seit 1890 die Zeichen, daß gerade innerhalb eines spezifisch modernen Kunstverständnisses die Hoffnung auf eine ästhetische Erneuerung und Gestaltung des modernen Lebens zum Aus-

²⁷ Siehe hierzu z.B. die einschlägigen Untersuchungen von Holbrook Jackson, *The Eighteen Nineties. A Review of Art and Ideas at the Close of the Nineteenth Century*, London 1927; Gerhard Masur, *Propheten von gestern. Zur europäischen Kultur 1890-1914*, Frankfurt am Main 1965; Werner Hofmann, *Von der Nachahmung zur Erfindung der Wirklichkeit. Die schöpferische Befreiung der Kunst 1890-1917*, Köln 1970; Gotthart Wunberg, *Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1971; Malcolm Bradbury/James McFarlane, *Modernism 1890-1930*, Harmondsworth 1976 sowie das entsprechende Kapitel in Eric J. Hobsbawm, *Das imperiale Zeitalter 1875-1914*, Frankfurt am Main/New York 1989, S. 275 ff.

²⁸ Vgl. Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918). *Gesammelte Werke* in 13 Bänden, 2. Aufl. Frankfurt am Main 1974, Bd. 12. Siehe hierzu auch Eckart Koester, >Kultur< versus >Zivilisation<: Thomas Manns Kriegspublizistik als weltanschaulich-ästhetische Standortsuche, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München 1996, S. 249-258.

²⁹ Siehe Hermann Bahr, *Die Überwindung des Naturalismus*, a.a.O., S. 33 ff.

druck kam, welche die negativen Begleiterscheinungen des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses beseitigen sollte. Nicht zufällig wurde deshalb um die Jahrhundertwende im deutschen Sprachraum wieder verstärkt auf den bereits von Friedrich Schiller in seinen "Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" geprägten Topos der ästhetischen Kultur zurückgegriffen, um diese ambivalente Stellung der modernen Kunst zwischen Autonomiepostulat und Anspruch auf Gesellschaftserneuerung zum Ausdruck zu bringen.³⁰ Diese epigonale Rezeption der klassischen deutschen Kunst und Literatur stand aber in einem krassen Widerspruch zu jenen spezifischen Erfahrunggehalten des modernen Lebens, wie sie durch den ökonomischen Siegeszug des industriellen Kapitalismus, die moderne Wissenschaft und Technik sowie die Existenz der "modernen Großstadt mit Trambahn, mit Untergrundbahn, mit elektrischen und anderen Laternen, Schaufenstern, Konzert- und Restaurationssälen, Cafés, Schloten, Steinmassen, und all dem wilden Tanz der Ton- und Farbenimpressionen, den auf die Sexualphantasie einwirkenden Eindrücken und den Erfahrungen von Varianten der seelischen Konstitution, die auf das hungrige Brüten über allerhand scheinbar unerschöpfbare Möglichkeiten der Lebensführung und des Glückes hinwirken"³¹, zum Ausdruck kamen. Das insbesondere in der Kunst- und Literaturkritik deutlich werdende Bestreben, das epochale Bewußtsein der Modernität mit spezifisch neuen Strömungen innerhalb der Kunst und Literatur der Jahrhundertwende zu verbinden, stand jedoch in einem eigentümlichen Kontrast zur grundbegrifflichen Unsicherheit, im Hinblick auf welche konkreten ästhetischen Erscheinungsformen dieser Epoche das Kriterium der "Zeitgemäßheit" überhaupt eindeutig zugeordnet werden konnte. Zwar lassen sich die gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit einem emphatischen Anspruch auf "Modernität" auftretenden ästhetischen Strömungen wie der Naturalismus, Impressionismus, Symbolismus, die "Dekadenz"- und "Nervenkunst", die "Neuromantik" sowie der Jugendstil relativ leicht von dem ästhetischen Historismus der Gründerzeit und dessen eklektizistischen Stilpluralismus abgrenzen. Doch endete die Suche nach einem "neuen", das heißt spezifisch zeitgemäßen "Stil" keinesfalls bei dem von den verschiedenen ästhetischen Avantgardebewegungen angestrebten Ziel einer einheitlichen ästhetischen Kultur, sondern verschärfte ihrerseits noch jenen Pluralismus und jene Unverbindlichkeit in zentralen Fragen der weltanschaulichen Orientierung sowie der ästhetischen Bewertung, die viele Zeitgenossen damals als das eigentliche Kennzeichen ihrer Epoche empfanden.

Dieser für die Jahrhundertwende charakteristische "Stilpluralismus" läßt sich relativ einfach anhand der schnellen "Aufeinanderfolge" bzw. besser: Zeitgleichheit des Auftretens der einzelnen ästhetischen Avantgardebewegungen belegen. Auffallend ist zunächst die Auseinandersetzung mit dem Historismus und Naturalismus, welche um 1890 die weitere Entwicklung und Rezeption der verschiedenen künstlerischen und literarischen Bewegungen in Europa geprägt hat. Mit dieser Kritik verband sich zum einen die Absage an eine unreflektierte eklektizistische Übernahme von überlieferten künstlerischen Ausdrucksformen sowie damit einhergehend die Suche nach einem neuen, das

³⁰ Vgl. z.B. Wilhelm Bölsche, *Hinter der Weltstadt. Friedrichshagener Gedanken zur ästhetischen Kultur*. Leipzig 1901; Willy Hellpach, *Nervosität und Kultur*, Berlin 1902, 127 ff; Oskar Bie, *Aesthetische Kultur*, in: *Neue Deutsche Rundschau* 14 (1903), S. 1-10; Johannes Gaulke, *Die ästhetische Kultur des Kapitalismus*, Berlin-Tempelhof 1909.

³¹ Max Weber, *Diskussionsrede zu W. Sombarts Vortrag über Technik und Kultur* (1910), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, S. 449-456 (hier S. 453).

heißt spezifisch zeitgemäßen Stil.³² Zum anderen kommt in der Ablehnung des Naturalismus bzw. Realismus ein genuin modernes Kunstbewußtsein zum Ausdruck, welches mit dem vielbeschworenen "L'art pour l'art"-Prinzip nur höchst unzureichend gekennzeichnet ist. Die zu diesem Zeitpunkt vorherrschende Kritik am Naturalismus umfaßt dabei sowohl den Verzicht auf den Anspruch einer detailgetreuen bzw. "photographischen" Wiedergabe der Wirklichkeit als auch die radikale Absage an den moralischen und politischen Anspruch einer "Littérature engagé", wie sie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vielleicht am prononciertesten von Emile Zola vertreten wurde, aber auch zum Beispiel mit den Dramen von Henrik Ibsen und Gerhart Hauptmann verbunden worden ist³³. Diese Rückbesinnung der Kunst und Literatur auf die ihr eigenen Darstellungs- und Ausdrucksmöglichkeiten finden wir sowohl in der von Frankreich ausgehenden impressionistischen Bewegung als auch im Symbolismus und der "Dekadenz"- bzw. "Nervenkunst" sowie im Jugendstil, um nur einige der für die Jahrhundertwende repräsentativen antinaturalistischen Strömungen zu nennen. Als gemeinsames Kennzeichen dieser verschiedenen ästhetischen Bestrebungen wurde dabei im allgemeinen eine allmähliche Auflösung des Gegenstandsbezugs der modernen Kunst und ihre Wendung hin zu einer Kultur der "Innerlichkeit" bzw. "Subjektivität" angesehen, welche den Primat des persönlichen "Erlebens" vor dem Hintergrund der Entdeckungen der modernen Neuropathologie, Psychologie und Psychiatrie in einer spezifisch "zeitgemäßen" Art und Weise neu zu begründen versuchte. Nicht zufällig haben deshalb zahlreiche Reflexionen über den "Kult des Ich", die "moderne Seele" sowie die "Stimmungs-" und "Nervenkunst" die europäische Kunstkritik der Jahrhundertwende bestimmt.³⁴

In diesem Zusammenhang ist auch immer wieder von einem "impressionistischen" Charakter der modernen Kunst gesprochen und dieser sogar für eine Beschreibung der epochalen Eigenart der gesamten bürgerlichen Kultur der Jahrhundertwende herangezogen worden.³⁵ Der Begriff des "Impressionismus" beinhaltete dabei zunächst nichts anderes als eine spezifische Steigerung und künstlerische Verfeinerung der optischen Wahrnehmungs- und Verarbeitungsmöglichkeiten innerhalb der französischen Pleinair-Malerei. Aufgrund dieser strikten Betonung des genuin subjektiven Charakters aller Wahrnehmung wurde das Schlagwort "Impressionismus" aber auch zur Kennzeichnung einer literarischen und philosophischen Bewegung in Anspruch genommen, welche die detailgetreue naturalistische Milieuschilderung durch eine "Analyse der Empfindungen" ersetzt hatte, welche ebenfalls vom Primat des "subjektiven Erlebens" ausging und auch

³² Siehe Henry Van de Velde, *Vom neuen Stil*, Leipzig 1907; Kurt Herrmann, *Der Kampf um den Stil*, Berlin 1911; Richard Hamann/Jost Hermand, *Stilkunst um 1900*, Berlin 1959, S. 212 ff.

³³ Vgl. Michael Georg Conrad, *Von Emile Zola bis Gerhart Hauptmann. Erinnerungen zur Geschichte der Moderne*, Leipzig 1902; Christa Bürger/Peter Bürger/Jochen Schulte-Sasse (Hrsg.), *Naturalismus/Ästhetizismus*, Frankfurt am Main 1979.

³⁴ Siehe Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris 1883; ders., *Nouveaux Essais de psychologie contemporaine*; Paris 1885; Maurice Barrès, *Le culte du moi*, Paris 1889-91; Max Messer, *Die moderne Seele*, Leipzig 1899; Alois Riegl, *Die Stimmung als Inhalt der modernen Kunst*, in: *Graphische Künste* 22 (1899), S. 47-56; Jens Malte Fischer, *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978, S. 31 ff.; Michael Worbs, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt am Main 1983, S. 47 ff.

³⁵ Vgl. Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte. Erster Ergänzungsband: Zur jüngsten deutschen Geschichte*, Bd. 1: *Tonkunst - Bildende Kunst - Dichtung - Weltanschauung*, Berlin 1902, S. 103 ff. u. 234 ff.; Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*, Köln 1907; Richard Hamann/Jost Hermand, *Impressionismus*, Berlin 1960; Manfred Diersch, *Empiriekritizismus und Impressionismus. Über Beziehungen zwischen Philosophie, Ästhetik und Literatur um 1900 in Wien*, Berlin 1973.

die spezifische Wahrnehmungsweise des Künstlers beziehungsweise Schriftstellers selbst zum Gegenstand der künstlerischen Darstellung und philosophischen Analyse erhob. Diese subjektivistische Richtung innerhalb der modernen Kunst ist dabei sowohl von ihren Protagonisten als auch Kritikern zugleich in einen engen Zusammenhang mit dem allgemeinen Dekadenzbewußtsein des "Fin de siècle" gebracht und auf die entsprechenden pathologischen Befunde der zeitgenössischen Hysterie- und Neurasthenieforschung zurückgeführt worden.³⁶ Eine solche durch das moderne großstädtische Leben geprägte "Kultur der Reizsamkeit" war dieser Auffassung zufolge aber gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie sowohl im alltäglichen Leben als auch in einer entsprechenden ästhetischen Erfahrung von Modernität nur noch eine momentane Verarbeitung der flüchtigen Augenblickserregungen zuließ, deren objektive Zusammenhangslosigkeit durch die willkürliche Hervorhebung der einzelnen subjektiven "Impressionen" überdies noch verstärkt wurde. Diese Auflösung aller verbindlichen Gehalte in den Fluß des subjektiven Erlebens hatte denn auch Max Weber als Verfallssymptom seiner Zeit im Sinne der Vorherrschaft einer hedonistischen Jagd nach immer neuen "Sensationen" und narkotisierenden Nervenreizen wiederholt kritisiert und Georg Simmel schließlich zu seiner bekannten Definition der Moderne als "Psychologismus", d.h. als ein "Erleben und Deuten der Welt gemäß den Reaktionen unseres Inneren und eigentlich als einer Innenwelt" motiviert.³⁷

Zweifellos charakterisiert dieses Portrait einer hedonistisch geprägten Konsum- und Erlebnisgesellschaft wichtige Züge der ästhetischen Kultur der Jahrhundertwende. Der Vorwurf eines grundlegenden "impressionistischen" Charakters der modernen Kunst greift jedoch zu kurz, wenn man ihn auch auf die verschiedenen Bestrebungen zur Entwicklung spezifisch formalästhetischer Werte und Schaffung eines neuen, genuin "modernen" Stils ausdehnt, wie sie ebenfalls für diese Epoche charakteristisch sind. Die vom französischen Symbolismus beeinflusste Formenstrenge der Lyrik eines Stefan Georges und seiner Nachfolger sowie die dekorative Ornamentik der Jugendstilbewegung verfolgten z.B. offensichtlich andere Interessen als die noch dem Impressionismus zugeschriebenen Motive. Zudem verdeckt die Rede von dem "impressionistischen" Charakter dieser Epoche den Anspruch auf eine umfassende Gesellschaftsreform, welcher ebenfalls mit einigen Erscheinungsformen der ästhetischen Kultur der Jahrhundertwende verbunden war.³⁸

Dieser ethische Anspruch auf eine Erneuerung der Gesellschaft in Form einer zeitgemäßen ästhetischen Gestaltung des Alltagslebens kam insbesondere in der von John Ruskin beeinflussten und von William Morris und Walter Crane begründeten englischen "Arts and Crafts"- Bewegung zum Ausdruck, welche einen erheblichen Einfluß auf die Entstehung des Jugendstils und die Reform des europäischen Kunstgewerbes sowie die

³⁶ Siehe Max Nordau, *Entartung*, 2 Bde., Berlin 1892-93; Willy Hellpach, *Nervosität und Kultur*, a.a.O., S. 127 ff.; Jens Malte Fischer, *Fin de siècle*, a.a.O., S. 71 ff.; Wolfdietrich Rasch, *Die literarische Décadence um 1900*, München 1986, S. 38 ff.

³⁷ Georg Simmel, *Rodin* (1911), in: *Philosophische Kultur*, a.a.O., S. 152; vgl. Max Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in: *Wissenschaftslehre*, S. 519.

³⁸ Vgl. Enid Lowry Duthie, *L'influence du symbolisme français dans le nouveau poétique de l'Allemagne. Les Blätter für die Kunst de 1892 à 1900*, Paris 1933; Dolf Sternberger, *Über Jugendstil*, Frankfurt am Main 1977; Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995.

Entwicklung einer spezifisch modernen Architektur ausübte.³⁹ Sie verdankte sich dabei im wesentlichen der Erfahrung, daß ein ausschließlich auf dem Prinzip der Profitmaximierung beruhender Industrialisierungsprozeß nicht nur zu einer allmählichen Zerstörung der natürlichen Umwelt, sondern auch zu ausufernden Stadtagglomerationen führen mußte, deren Häßlichkeit das soziale Elend der arbeitenden Klasse überdies auch noch um die Dimension einer entfremdeten Alltags- und Lebenswelt bereicherte. Ruskin und Morris führten diese zerstörerische Kraft des modernen Kapitalismus vor allem auf die ihm eigentümliche Form der Arbeitsteilung zurück und plädierten deshalb für eine Reform der industriellen Produktionsweise und des Kunstgewerbes in Gestalt einer Rückbesinnung auf die ästhetischen Prinzipien des mittelalterlichen Handwerks. Demgegenüber war die von ihnen beeinflusste europäische Jugendstilbewegung um die Suche nach einem spezifisch zeitgenössischen "Stil" bemüht, welcher den ästhetischen Anspruch des Kunsthandwerks zugleich mit den Anforderungen der modernen industriellen Massenproduktion versöhnen sollte. Entscheidend für diese auch der Entstehung des deutschen Werkbundes zugrundeliegende Absicht war dabei der Anspruch auf eine genuine ästhetische Erziehung, der sowohl an die für die industrielle Massenproduktion verantwortlichen Unternehmer und Ingenieure als auch die Konsumgewohnheiten einer breiteren bürgerlichen Öffentlichkeit gerichtet war. Mochte sich mit diesem ästhetischen Reformprogramm auch das pekuniäre Interesse an dem Durchsetzungsvermögen der jeweils eigenen nationalen Güterproduktion unter den restriktiven Bedingungen des Weltmarktes verbinden, so besteht doch kein Anlaß, das diesen Reformbestrebungen zugrundeliegende ethische Motiv einer Neugestaltung der herrschenden Geschmackskultur im Sinne einer Bevorzugung eindeutiger formalästhetischer Prinzipien und der Entwicklung eines auch auf die "Echtheit" des jeweils verwendeten Materials bezogenen Wertbewußtseins zu bezweifeln.⁴⁰

Der durch Ruskin und Morris begründeten europäischen Kunstgewerbebewegung lag der Anspruch auf eine Versöhnung des Gegensatzes von Kunst und Leben im Sinne einer zeitgemäßen ästhetischen Gestaltung der Gebrauchsgegenstände des alltäglichen Bedarfs zugrunde, welche auf einer prinzipiellen Aufhebung des Unterschieds zwischen autonomer Kunst und Kunsthandwerk beruhte. Auf der anderen Seite darf der für die ästhetische Kultur der Jahrhundertwende ebenfalls charakteristische Versuch nicht übersehen werden, das hermetische Kunstwerk selbst zum Gegenstand einer spezifisch modernen Kunstreligion zu erheben. Diesem auratischen Kunstverständnis zufolge sollten gerade die eigentümliche "Geschlossenheit" jedes großen Kunstwerks als auch sein tieferer symbolischer Gehalt die Möglichkeit einer den positiven Einzelwissenschaften nicht mehr zugängigen Erfahrung von Ganzheitlichkeit und insofern auch eine mit dem genuin religiösen Erleben vergleichbare Deutung der Welt gewährleisten. Das "intime"

³⁹ Siehe James Clark Sherburne, *John Ruskin or the Ambiguities of Abundance. A Study in Social and Economic Criticism*, Cambridge, Mass. 1972; Nikolaus Pevsner, *Wegbereiter moderner Formgebung von Morris bis Gropius*, Köln 1983; William Eadie, *Movements of Modernity. The Case of Glasgow and Art Nouveau*, London/New York 1990.

⁴⁰ Vgl. Werner Sombart, *Wirtschaft und Kunstgewerbe. Einige Bemerkungen über den Zusammenhang beider*, in: *Neue Deutsche Rundschau* 12 (1901), S. 1233-1248; ders., *Kunstgewerbe und Kultur*, Berlin 1908; Henry Van de Velde, *Die Renaissance im modernen Kunstgewerbe*, Berlin 1901; Oskar Bie, *Das Kunstgewerbe*, Frankfurt am Main 1908; Hermann Muthesius, *Die Bedeutung des Kunstgewerbes* (1907), in: *Zwischen Kunst und Industrie. Der Deutsche Werkbund*, München 1975, S. 39-50; Joan Campbell, *The German Werkbund. The Politics of Reform in the Applied Arts*, Princeton, N.J. 1978; Warren G. Breckman, *Disciplining Consumption: The Debate about Luxury in Wilhelmine Germany, 1890-1914*, in: *Journal of Social History* 24 (1990-91), S. 485-505.

Wechselverhältnis zwischen Kunst und Religion wurde im Zeichen dieser "Neuromanik" dabei zur Grundlage einer ästhetischen Weltanschauung, welche sich insbesondere vom subjektiven Kunstgenuß eine Befreiung von den Zwängen des Alltags versprach.⁴¹ Die sich mit einer solchen ästhetischen Kontemplation verbindende "Stimmung" bzw. quasi-religiöse "Andacht" konnte dabei als eine Sehnsucht nach Transzendenz im Sinne einer "innerweltlichen Erlösung vom Rationalen" interpretiert werden, deren geheime Wurzel Max Weber in einer "psychologischen Verwandtschaft der künstlerischen mit der religiösen Erschütterung" identifizierte. Weber hatte in diesem Zusammenhang aber zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß ein in einer "entzauberten Welt" als "Eigenwert" empfundener subjektiver Kunstgenuß notwendig in einen schroffen Widerspruch zu dem Universalitätsanspruch der jeder "echten" Erlösungsreligion zugrundeliegenden Brüderlichkeitsethik treten und in deren Bezugsrahmen deshalb auch als eine nur "vorgetäuschte" und "verantwortungslose Surrogatform" des religiösen Erlebens bewertet werden mußte.⁴²

Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem spezifisch "modernen" Postulat einer Autonomie der Kunst und Literatur einerseits sowie dem einer letztendlich in der religiösen Ethik der Bergpredigt bzw. in Richard Wagners "Wahn des Gesamtkunstwerkes" fundierten Anspruch auf eine umfassende Neugestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens andererseits kennzeichnet einen grundlegenden und als solchen nicht mehr ohne weiteres aufzulösenden Kulturkonflikt, welcher das "moderne Leben" bis in die jüngste Gegenwart kennzeichnet. Die grundsätzlichen Antinomien der europäischen Moderne, welche sich aus dem Widerspruch zwischen ihren universalistischen Geltungsansprüchen und der jeweils nur partikularistischen Einlösung eben dieser normativen Ansprüche ergeben, finden so unter anderem auch in dem Eigensinn der ästhetisch-expressiven Sphäre ihren Niederschlag, welche sich nur um den Preis eines tendenziellen Verlustes ihrer Autonomie zeitweise dem Fortschrittsverständnis der Politik-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte fügte. Mit der Festschreibung des Pathos des "Neuen" bzw. "Revolutionären" unterliegt das "Projekt der Moderne" dabei seit der Jahrhundertwende insbesondere im Bereich der Kunst und Literatur einem sich zunehmend beschleunigenden Wandel, der zwar keinesfalls auf den schnellen Wechsel zwischen den einzelnen künstlerischen Avantgardebewegungen im engeren Sinne beschränkt bleibt, in ihm jedoch den historisch markantesten Ausdruck findet. Zugleich führt der permanente ästhetische und literarische Stilwandel bereits um die Jahrhundertwende zu einer kulturellen Situation, in der die Vielzahl der sich jeweils überbietenden Stilrichtungen nun nicht mehr in Gestalt einer historischen Abfolge, sondern eben nur noch in der Form einer "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen", das heißt prinzipiell im Modus des Nebeneinanders beschrieben werden kann.⁴³

⁴¹ Siehe Harry Graf Kessler, Kunst und Religion. Die Kunst und die religiöse Menge, in: Pan 5 (1899), S. 163-176; Alois Riegl, Die Stimmung als Inhalt der modernen Kunst, a.a.O.; Ernst Linde, Religion und Kunst. Ein Vortrag, Tübingen 1905; Julius Goldstein, Ästhetische Weltanschauung, in: Deutsche Rundschau 17 (1906), S. 256-276.

⁴² Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 555 f.

⁴³ Dies ist zugleich derjenige zentrale "Kulturkonflikt", welcher auch in den unterschiedlichen Entwürfen von Georg Simmel und Max Weber hinsichtlich einer spezifisch *zeitgemäßen* erkenntnistheoretischen sowie methodologischen Fundierung der modernen Kultur- und Sozialwissenschaften zum Ausdruck kommt. Vgl. hierzu die entsprechende Rekonstruktion dieser Kontroverse in Lichtblau, Kausalität oder Wechselwirkung?, a.a.O.

Genau diese Krise des modernen avantgardistischen Kunstverständnisses reflektiert aber offensichtlich eine Konstellation, welche nicht nur im Bereich der Kunst und Literatur im engeren Sinne anzutreffen ist, sondern gewissermaßen das allgemeine Kennzeichen der Kultur der Jahrhundertwende und ihrer krisenhaften Ausdrucksformen darstellt. Friedrich Nietzsche hatte im Rahmen seiner eigenen "Kritik der Modernität" diesen Zustand einer prinzipiellen kulturellen Unentschiedenheit bereits frühzeitig antizipiert und am Beispiel des "Falles" von Richard Wagner folgende Feststellung getroffen: "Diese Unschuld zwischen Gegensätzen, dies >gute Gewissen< in der Lüge ist ... modern par excellence, man definirt beinahe damit die Modernität. Der moderne Mensch stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werthe dar, er sitzt zwischen zwei Stühlen, er sagt in Einem Athem Ja und Nein. ... Eine Diagnostik der modernen Seele - womit begönne sie? Mit einem resoluten Einschnitt in diese Instinkt-Widersprüchlichkeit, mit der Herauslösung ihrer Gegensatz-Werthe, mit der Vivisektion vollzogen an ihrem lehrreichsten Fall."⁴⁴ Es bedurfte allerdings nicht allzu lange Zeit, bis diese Diagnose der Moderne im übrigen auch auf den "Fall Nietzsche" selbst übertragen wurde, der aufgrund der vermeintlichen Widersprüche zwischen seinen "Lehren" schließlich selbst als die markanteste Erscheinungsform eines spezifisch "modernen" Denkers angesehen wurde.⁴⁵ Fest steht auf jeden Fall, daß um die Jahrhundertwende das Wort "modern" im deutschen Sprachraum als Kennzeichen für eine Vielzahl von künstlerischen und weltanschaulichen Positionen gebraucht wurde, die untereinander in Konkurrenz standen, ohne daß bereits zu diesem Zeitpunkt klar gewesen ist, welche von ihnen dabei langfristig die Oberhand gewinnen würde. Und genau diese weltanschauliche Indifferenz bzw. Unentschiedenheit wurde dabei als zentrales Symptom einer tiefgreifenden Krise der eigenen Gegenwartskultur angesehen. Denn was ist schließlich modern um 1900? Nun - ganz einfach: "Heute scheinen zwei Dinge modern zu sein: die Analyse des Lebens und die Flucht aus dem Leben. Gering ist die Freude an Handlung, am Zusammenspiel der äußeren und inneren Lebensmächte, am Wilhelm-Meisterlichen Lebenlernen und am Shakespearschen Weltlauf. Man treibt Anatomie des eigenen Seelenlebens, oder man träumt. Reflexion oder Phantasie, Spiegelbild oder Traumbild. Modern sind alte Möbel und junge Nervositäten. Modern ist das psychologische Graswachsenhören und das Plätschern in der reinphantastischen Wunderwelt. Modern ist Paul Bourget und Buddha; das Zerschneiden von Atomen und das Ballspielen mit dem All; modern ist die Zergliederung einer Laune, eines Seufzers, eines Skrupels; und modern ist die instinktmäßige, fast somnabule Hingabe an jede Offenbarung des Schönen, an einen Farbenakkord, eine funkelnde Metapher, eine wundervolle Allegorie."⁴⁶

⁴⁴ Nietzsche, Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (1888), in: KSA, Bd. 6, S. 9-53 (hier S. 52 f.). Zu der damit verbundenen allgemeinen Kritik Nietzsches an der *Falschheit der Bayreuther* vgl. ebd., S. 52.

⁴⁵ Zu der sich zu diesem Zeitpunkt ebenfalls bereits in Grundrissen abzeichnenden Kulturbedeutsamkeit des "Falls Nietzsche" siehe Richard Pohl, Der Fall Nietzsche. Ein psychologisches Problem, in: Musikalisches Wochenblatt, 19. Jg., Nr. 44 vom 25.10.1888, S. 517-520. Pohl dreht hierbei wohl als erster einfach den Spieß um und sieht nun in Nietzsche selbst den "Kranken, Geistesschwachen und -gestörten". Zur Wahrnehmung dieses engen Zusammenhangs zwischen den Widersprüchen des modernen Lebens und den in Nietzsches Lehren selbst zum Ausdruck kommenden "Widersprüchen" vgl. auch Albert Kalthoff, Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit, Berlin 1900, S. 3 u. 314.

⁴⁶ Hugo von Hofmannsthal, "Gabriele d'Annunzio" (1903), in: Gotthard Wunberg (Hrsg.), Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910, Stuttgart 1981, S. 340-343 (hier S. 342 f.).

In inhaltlicher Hinsicht wurde dieser Kampf zwischen den einzelnen Weltanschauungen, der in der Zeit vor 1914 noch zu keiner definitiven Entscheidung führen sollte, recht unterschiedlich beschrieben. So charakterisierte der dem Naturalismus nahestehende Schriftsteller Heinrich Hart bereits 1890 die moderne Weltanschauung als ein "Wirrnis scheinbar unversöhnlicher Gegensätze", in der sich unter anderem ein fanatischer Atheismus und eine religiöse Orthodoxie, Lebenslust und Weltentsagung, Materialismus und Idealismus, Individualismus und Sozialismus, das demokratische Gleichheitsideal und ein durch Nietzsches Schriften inspiriertes aristokratisches "Pathos der Distanz" gegenüberstanden.⁴⁷ Georg Simmel sprach 1900 in seiner "Philosophie des Geldes" von einem "Mangel an Definitivem im Zentrum der Seele", welcher den modernen Menschen "vom Sozialismus zu Nietzsche, von Böcklin zum Impressionismus, von Hegel zu Schopenhauer und wieder zurück jagt", ohne daß dieser dabei jemals zur Ruhe komme.⁴⁸ Wilhelm Dilthey hatte diesen sich bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts abzeichnenden zukünftigen Kampf zwischen den einzelnen Weltanschauungen als eine bedrohliche "Anarchie" bzw. "Antinomie" empfunden, die gerade auf der Möglichkeit beruhe, innerhalb des modernen Lebens "immer neue Kombinationen von Lebenserfahrungen, Stimmungen, Gedanken" vorzunehmen. Die eigentliche Geschichte erschien ihm dabei als ein "unermeßliches Trümmerfeld" bereits vergangener Weltanschauungen. Die gegenwärtige Situation sei demgegenüber noch durch einen Kampf zwischen den einzelnen modernen Weltanschauungssystemen gekennzeichnet, wobei Dilthey zufolge bereits um 1911 keine Hoffnung mehr bestand, "daß eine Entscheidung unter ihnen herbeigeführt werden könnte."⁴⁹ Und Ernst Troeltsch erwähnte anlässlich seiner Charakterisierung der literarischen und weltanschaulichen Vorlieben der Vorkriegsjugend in diesem Zusammenhang unter anderem "die Bejahung der modernen mechanistisch-rationalen Welt- und Arbeitsverfassung, den romantischen Gegenschlag eines radikalen Individualismus und Aristokratismus, den Hegelschen Neidealismus und die Erneuerung des Christlich-Religiösen in mystischer Form, die ästhetisierend beschauliche Lebenshaltung, das Spielen mit dem tragischen Gedanken der Selbstvernichtung der europäischen Kultur, den Hochmut des literarischen Menschen und die Tendenz auf radikale Umwälzung unseres Kulturlebens."⁵⁰

Troeltsch trug mit dieser Schilderung der Existenz einer ästhetisch-literarischen Gegenkultur Rechnung, welche sich um die Jahrhundertwende zunehmend gegen die fortschreitende Rationalisierung und Intellektualisierung des modernen Lebens richtete und dabei auf ältere Traditionen der Kulturkritik zurückgreifen konnte, wie sie spätestens seit Rousseau, dem deutschen Idealismus und der Romantik das europäische Geistesleben unerschwellig mitbestimmten. Im Rahmen einer Gesamtwürdigung der Kulturkritik der Jahrhundertwende sprach Troeltsch sogar von einer "geistigen und sozialen Revolution", welche sich insbesondere gegen die Fortschrittsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts richtete und in Nietzsche ihren eigentlichen Vordenker fand. Troeltsch erwähnte in diesem Zusammenhang auch die sozialistische Kulturkritik und die ihr ent-

⁴⁷ Heinrich Hart, Am Ausgang des 19. Jahrhunderts (1890), in: Gesammelte Werke, Bd. 3, Berlin 1907, S. 159-199.

⁴⁸ Simmel, Philosophie des Geldes, a.a.O., S. 675.

⁴⁹ Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen, in: Max Frischeisen-Köhler (Hrsg.), Weltanschauung. Philosophie und Religion, Berlin 1911, S. 3-51 (hier S. 3-16).

⁵⁰ Ernst Troeltsch, Rez. v. Emil Hammacher, "Hauptfragen der modernen Kultur" (Berlin 1914), in: Historische Zeitschrift 116 (1916), S. 495-498 (hier: 497).

gegengesetzte "sozialaristokratische" und "heroische" Weltanschauung von Thomas Carlyle, die "künstlerische Revolution" der Jahrhundertwende, die "Wiederentdeckung der Seele" und die "Religion der Innerlichkeit und Liebe" im Sinne Tolstois sowie eine tiefgreifende "Sehnsucht nach dem Absoluten" als notwendige Konsequenz eines "Zeitalters des Relativismus", dem der Mut zur persönlichen Entscheidung innerhalb des Kampfes der einzelnen Weltanschauungen abhanden gekommen war.⁵¹ Von der Existenz einer "künstlerischen Revolution" um die Jahrhundertwende, welche nicht nur das Auftreten neuer Stilrichtungen, sondern die Stellung der Kunst innerhalb der modernen Kultur insgesamt betraf, ging im übrigen auch der in Leipzig lehrende berühmte Kulturhistoriker Karl Lamprecht aus, als er im ersten Ergänzungsband seiner monumentalen "Deutschen Geschichte" folgenden kulturellen Wandel konstatierte: "Um die Mitte des 19. Jahrhunderts noch Herrschaft der Naturwissenschaften und des Historismus, Unterwerfung der Kunst unter eine philosophische Ästhetik, eine Wissenschaft der Kunst, die der Kunst selbst oft recht fern stand - jetzt, seit Ende des 19. Jahrhunderts Sieg der Kunst und die Wissenschaften in Gefahr, den normativ durchgebildeten Erfahrungen der Kunst und den praktischen Vorschriften einer ästhetischen Sittenlehre zu unterliegen: das ist der Wechsel."⁵²

3. Zum Gegenstand der vorliegenden Untersuchung

Wie läßt sich jedoch dieses andere Gesicht bzw. diese andere Seite der Selbstunterscheidung der Moderne mit den Mitteln einer genuin kulturwissenschaftlichen bzw. kultursoziologischen Stilanalyse rekonstruieren, ohne selbst den subversiven Bedeutungsgehalt einer ästhetischen und poetologischen Wiederverzauberung der Welt zu verfallen? Um dieses zentrale forschungslogische Problem lösen zu können, bedurfte es einer Rückbesinnung auf eine zentrale Einsicht von Max Weber, die trotz ihrer sprichwörtlichen Bekanntheit in der zeitgenössischen bundesrepublikanischen Soziologie offensichtlich bis heute noch immer nicht im Hinblick auf ihre volle Tragweite verstanden worden ist. Denn bekanntlich hatte ja bereits Max Weber darauf hingewiesen, daß der von ihm in einem rein idealtypischen Sinn konstruierte und verwendete Begriff des "okzidental Rationalismus" eine Welt von Gegensätzen in sich schließt und daß deshalb der Begriff des "Rationalen" ein sehr vieldeutiger und leicht zu Mißverständnissen führender Begriff sei.⁵³ Wenn dies tatsächlich zutreffen sollte: wäre es dann aber nicht endlich an der Zeit, diese Vielfalt des "Rationalen" von der Hypothek einer einseitig auf den sozialstrukturellen und den politischen Modernisierungsprozeß sowie den ihn begleitenden Prozeß der Verwissenschaftlichung der modernen Zivilisation bezogenen Verwendungsweise dieses genuin idealtypischen Begriffs zu entlasten, um so dem vielzitierten, aber in seiner Tragweite leider oft nicht durchschauten oder gar berücksichtig-

⁵¹ Ernst Troeltsch, Das Neunzehnte Jahrhundert (1913), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, S. 614 ff. (hier: S. 641 ff.).

⁵² Karl Lamprecht, Deutsche Geschichte, Erster Ergänzungsband: Zur jüngsten deutschen Vergangenheit, Bd. 1, a.a.O., S. 451. Eine ähnliche Einschätzung vertrat zur gleichen Zeit im übrigen auch Werner Sombart, der ebenfalls konstatierte: "Die Zeit einer kulturellen Hochblüte, die stets künstlerisch und unethisch war, scheint anbrechen zu wollen." (W. Sombart, Der moderne Kapitalismus, Leipzig 1902, Bd. 2, S. 300.)

⁵³ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit einem Verzeichnis der wichtigsten Zusätze und Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920 hrsg. u. eingel. von Klaus Lichtblau u. Johannes Weiß, Bodenheim 1993, S. 32 f.; ferner ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, a.a.O., S. 1-16, 61 f., 265 u. 536 ff.

ten Eigensinn der verschiedenen anderen kulturellen Wertsphären wie der Kunst, Religion und der Liebe nun auch tatsächlich zu ihrem eigenen Recht zu verhelfen?⁵⁴

Um dieser Problemlage gerecht werden zu können, hatte Karl Mannheim bezüglich einer kulturwissenschaftlichen Analyse dieser Selbstunterscheidung und ästhetisch-literarischen Selbstreflexion der Moderne von einer Rationalisierung des Irrationalen gesprochen, um jenen Prozeß einer kulturellen Aneignung der subversiven Erfahrungsgelände von verschiedenen ästhetischen, kulturellen sowie lebenspraktischen Gegenströmungen gegenüber den zentralen Hauptrichtungen des okzidentalen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozesses innerhalb einer genuin akademischen Wissenskultur zu beschreiben. Als "Gegenströmungen" verstand Mannheim dabei alle jene Formen des Wissens, Denkens und Erlebens, die sich nicht bruchlos dem Universalitätsanspruch des "bürgerlichen Rationalismus" fügten, weil sie in Lebenszusammenhänge eingebettet waren, die noch nicht durch die moderne kapitalistische Produktionsweise geprägt gewesen sind. Gerade aufgrund dieser kulturellen Randstellung und drohenden Marginalisierung konnten diese genuin gegenkulturellen Stömungen zum Ausgangspunkt einer neuen Form der kulturellen Selbstreflexion der Moderne erhoben werden, welche diese spezifisch "vorwissenschaftlichen Erkenntnisweisen" für eine methodologische Neubegründung der modernen Kultur- und Sozialwissenschaften fruchtbar zu machen versuchte. Mannheims historische Rekonstruktionsperspektive hatte dabei die spezifische Eigenart einer Form des Wissens zum Gegenstand, wie sie sowohl durch die entsprechende "Übersetzungsarbeit" der Romantik, der historischen Geistes- und Kulturwissenschaften des 19. Jahrhunderts, der genuin deutschen Tradition der Kultur- und Wissenssoziologie als auch durch die verschiedenen kulturkritischen und lebensreformerischen Bewegungen der Jahrhundertwende zum Ausdruck kommt.⁵⁵ Die vorliegende Untersuchung zur Entstehungsgeschichte der Kultursoziologie in Deutschland folgt dieser kultur- und wissenssoziologischen Rekonstruktionsperspektive von Karl Mannheim, indem sie exemplarisch anhand einiger zentraler Themenkomplexe und Problemfelder die kategoriale Bedeutung und Reichweite der Auseinandersetzung der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende mit zentralen Topoi der zeitgenössischen akademischen wie außerakademischen Kultur- und Wissenschaftskritik und Gegenkultur um 1900 zu bestimmen versucht. Sie berücksichtigt dabei zugleich eine bereits von Ernst Troeltsch gemachte Feststellung, daß auch die sogenannte "geistige Revolution" bzw. die "Wissenschaftskrisis" um 1920 nur dann zureichend verstanden werden kann, wenn diese letztendlich als Erbe, aber auch zugleich Radikalisierung der

⁵⁴ Diese Einsicht wird zum Beispiel bemerkenswert klar ausgesprochen und bereits in ihrer weitreichenden Konsequenz für die "klassische" soziologische Modernisierungstheorie berücksichtigt in der lehrbuchartigen und doch bzw. gerade *deshalb* ausgezeichneten Einführung in die angesprochene Problemlage von Hans van der Loo/Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1992. Siehe hierzu ferner auch die grundsätzliche Betrachtung über die *eigentliche* Kulturbedeutsamkeit dieser "Antinomien der Moderne" in dem entsprechenden Kapitel des Buches von Johannes Weiß, *Vernunft und Vernichtung. Zur Philosophie und Soziologie der Moderne*, Opladen 1993, S. 148 ff.

⁵⁵ Vgl. Karl Mannheim, *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit* (1924), in: ders., *Strukturen des Denkens*, Frankfurt am Main 1980, S. 155-322 (bes. S. 178 ff.); ders., *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1984, S. 83 ff.; zu den mit dem Programm einer "Rationalisierung des Irrationalen" verbundenen grundsätzlichen weltanschaulichen und methodologischen Problemen siehe ferner David Kettler/Volker Meja/Nico Stehr, *Rationalizing the Irrational. Karl Mannheim and the Besetting Sin of German Intellectuals*, in: *American Journal of Sociology* 95 (1990), S. 1441-1473.

bereits seit 1890 einsetzenden geistigen und künstlerischen Revolution begriffen wird, an deren Ausgangspunkt die zu diesem Zeitpunkt auf breiter Basis einsetzende Rezeption der kultur- und moralkritischen Schriften Nietzsches steht.⁵⁶

Wer sich mit der kultur- und wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der "Generation von 1890" auseinandersetzen sowie einem größeren zeitgenössischen Leserkreis verständlich machen will, kommt insofern wohl kaum an der überragenden wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des seit Anfang 1889 bereits geistig umnachteten und in der unmittelbar darauf folgenden Zeit geradezu mythologisierten deutschen Kulturkritikers und Philosophen Friedrich Nietzsche vorbei. Denn Nietzsches Einfluß auf die folgende Generation war dermaßen überwältigend und zugleich repräsentativ für diese Epoche, daß man sogar sagen kann, daß die deutschsprachige Rezeption seines Werkes seit Beginn der neunziger Jahre nicht zufällig mit einer generellen Umorientierung der deutschen Innen- und Außenpolitik sowie einem damit verbundenen Generationswechsel innerhalb der wissenschaftlich, politisch und künstlerisch führenden Schichten im Kaiserreich zusammenfällt. Die Präsenz Nietzsches im deutschen Kultur- und Geistesleben der Jahrhundertwende war dabei so prägend und als eine intellektuelle "Attitüde" so weit verbreitet gewesen, daß bereits Max Weber jene heute wieder viel zitierte Auffassung zugesprochen wurde, der zufolge seine Generation nur derjenige verstehen könne, welcher neben dem prägenden Einfluß von Marx auch den entsprechenden Einfluß von Nietzsche auf das Geistesleben seiner Epoche gebührend berücksichtige. Allein schon aus diesem Grund ist eine Suche nach den "Spuren Nietzsches" im Werk Max Webers und dem anderer "Gründerväter" der modernen Soziologie in Deutschland nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu zwingend geboten.⁵⁷ Andererseits wird dieser Einfluß Nietzsches auf den Entstehungszusammenhang der klassischen deutschen Soziologie zugleich durch verschiedene andere kulturkritische Strömungen der Jahrhundertwende überlagert, aus deren komplexem Zusammenspiel sich überhaupt erst die eigentümlichen Spannungen und Kontroversen innerhalb der Genealogie der deutschsprachigen Tradition der Kultursoziologie erklären lassen.⁵⁸ Neben der seit 1890 einsetzenden so-

⁵⁶ Vgl. Troeltsch, Das Neunzehnte Jahrhundert: 5. Die Kulturkritik des Jahrhundert-Endes (1913), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4, a.a.O., S. 641 ff. u. ders., Die Revolution in der Wissenschaft (1921), ebd., S. 653 ff.

⁵⁷ Vgl. Eduard Baumgarten, Max Weber. Werk und Person, Tübingen 1964, S. 554 f. u. 578 ff.; siehe hierzu auch die bereits "klassisch" zu nennenden Untersuchungen von Eugène Fleischmann, De Weber à Nietzsche, in: Archives Européennes de Sociologie 5 (1964), S. 190-238; Horst Baier, Die Gesellschaft - Ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der *décadence*, in: Nietzsche-Studien 10-11 (1981-82), S. 6-33; ferner Wilhelm Hennis, Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers, in: ders., Max Webers Fragestellung, a.a.O., S. 167-191 sowie die entsprechenden Ausführungen im zweiten Kapitel der vorliegenden Arbeit.

⁵⁸ Dies wird z.B. allein schon daran deutlich, daß bereits ein unverdächtiger "Zeitzeuge" auf den Umstand hinwies, daß der Beginn der Nietzsche-Rezeption in Deutschland mit der Konjunktur eines anderen, allerdings sich seinerseits auf das Denken Nietzsches berufenden Werkes - nämlich Julius Langbehns 1890 erschienenem Buch "Rembrandt als Erzieher" - zeitlich zusammenfiel und daß insofern "das philosophische Grundbuch des jungen Deutschland ... bis vor kurzem nicht das Zarathustra-, sondern das *Rembrandtbuch*" war. (Leo Berg, Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1897, S. 213.) Fritz Stern weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Langbehns Buch zwar den Weg für die begeisterte Aufnahme Nietzsches bereitete, die Jugend allerdings Langbehn bevorzugt habe. Vgl. Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr, München 1986, S. 210-211. Zur Bedeutung der Rezeption des "Rembrandtdeutschen" in den neunziger Jahren siehe auch Liselotte Ilchner, Rembrandt als Erzieher und seine Bedeutung. Studie über die kulturelle Struktur der neunziger Jahre, Danzig 1928; ferner Bernd Behrendt,

ziologischen Nietzsche-Rezeption im deutschen Kaiserreich soll in den einzelnen Kapiteln der vorliegenden Arbeit deshalb auch die Auseinandersetzung der Klassiker der deutschsprachigen Tradition der Soziologie mit der ästhetischen Kultur der Jahrhundertwende, mit zentralen Programmpunkten und Forderungen der bürgerlichen Frauenbewegung sowie der "erotischen Rebellion" der jungen Generation, ferner mit bestimmten Erscheinungsformen der außerakademischen Wissenschaftskritik berücksichtigt werden, wie sie unter dem Eindruck der Jugendbewegung, des literarischen Werkes von Stefan George sowie der kulturpolitischen Ambitionen des sich um diesen "Dichterkönigen" scharenden "Kreises" und schließlich im Zusammenhang jener weltanschaulichen Auseinandersetzungen vertreten worden sind, welche im Gefolge des Ersten Weltkrieges und der europäischen Revolutionen von 1917-19 das deutsche Geistesleben in der Weimarer Republik prägten. In diesem Zusammenhang wird zugleich deutlich zu machen sein, daß paradoxerweise überhaupt erst im Kontext dieser weltanschaulichen Auseinandersetzungen zu Beginn der Weimarer Republik eine substantielle methodologische Fundierung und Selbstreflexion der spezifisch deutschen Tradition der Kultursoziologie vorgenommen worden ist und daß insofern - dies sei hier als zentrale These ausdrücklich vorangestellt - auch die epochale Eigenart der kultursoziologischen Diskussion der Jahrhundertwende nur dann zureichend verstanden werden kann, wenn man diese spätere Phase der kritischen Selbstreflexion und die konkrete Form der Beendigung dieser großen intellektuellen Tradition im Gefolge der nationalsozialistischen Machtergreifung sowie der damit erzwungenen erneuten Emigration ihres letzten großen Repräsentanten mitberücksichtigt und insofern diese beiden wichtigsten Epochen innerhalb der Geschichte der deutschsprachigen Tradition der Soziologie sowohl unter genealogischen als auch unter systematischen Gesichtspunkten aufeinander bezieht! Denn was ist die Entscheidung von 1933 in ihrem innersten Kern wenn nicht die Lösung der seit 1890 anhaltenden Kulturkrise - und zwar in Gestalt einer brachialen Erlösung vom Historismus der Jahrhundertwende, von der damit verbundenen Unfähigkeit zur Entscheidung, vom romantischen Schwelgen in der Fülle des okkasionell Möglichen - bzw. der definitive Abschied von der durch das deutsche und europäische Bürgertum geprägten modernen ästhetischen Kultur?

Im Unterschied zu einer rein personenbezogenen und ausschließlich auf das Werk jeweils eines zentralen soziologischen "Klassikers" orientierten Darstellung soll im folgenden also der Versuch einer Rekonstruktion jener "kulturellen Gesprächswelt" unternommen werden, in welcher diese spezifisch deutsche Tradition der Kultursoziologie entstanden und geprägt worden ist. Am Beispiel der Auseinandersetzung mit einigen zentralen Strömungen der außerakademischen Kulturkritik innerhalb der kultursoziologischen Diskussion der Jahrhundertwende soll der zwischen den einzelnen soziologischen "Klassikern" bezüglich dieser Problemfelder bestehende übergreifende Diskussionszusammenhang untersucht werden, um trotz der zu berücksichtigenden theoretischen und methodischen Differenzen zwischen den an dieser Diskussion beteiligten Wortführern so etwas wie einen einheitlichen "Kulturdiskurs" zu rekonstruieren.⁵⁹ Dieser Unter-

Zwischen Paradox und Paralogismus. Weltanschauliche Grundzüge einer Kulturkritik in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts am Beispiel August Julius Langbehn, Frankfurt am Main 1984.

⁵⁹ Zu dem sozial- und kulturgeschichtlichen Hintergrund dieses fächerübergreifenden "Kulturdiskurses" der Jahrhundertwende siehe insbesondere auch die Einleitung sowie die Schlußdiskussion in dem bereits zitierten Tagungsband von Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (Hrsg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 a.a.O., dessen zentrale Erkenntnisinteressen ich teile und dessen zugrundeliegenden Forschungsprogramm ich mich im wesentlichen anschließe.

suchung liegt dabei sowohl eine genealogische als auch eine systematische Rekonstruktionsperspektive zugrunde. Damit ist gemeint, daß neben dem Versuch einer an zentralen Topoi der Kulturkritik der Jahrhundertwende orientierten systematischen Analyse der einzelnen Beiträge der an diesem Diskussionszusammenhang beteiligten soziologischen Klassiker immer auch die Frage nach der geistesgeschichtlichen Herkunft und der theoretischen Weiterentwicklung der entsprechenden intellektuellen Themen dieses nicht nur in altersmäßiger Hinsicht zwei unterschiedliche Soziologengenerationen umfassenden Kultur-Diskurses mitberücksichtigt wird. Insofern ist sowohl bei der gesamten Struktur der Arbeit, bei der Untergliederung der einzelnen Kapitel als auch bei der in den einzelnen Abschnitten erfolgten ausführlichen Behandlung der Werke der einzelnen "Gründerväter" der deutschen Tradition der Soziologie gemäß der dieser Untersuchung zugrundeliegenden historischen Methode im wesentlichen die zeitliche Folge innerhalb der Entwicklung des entsprechenden Diskussionszusammenhangs mitberücksichtigt worden. Bei der Analyse des umfangreichen Quellenmaterials wurde ferner angestrebt, den einzelnen soziologischen Klassikern jeweils die gleiche Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Wenn dennoch bei der Darstellung erhebliche Unterschiede in der Art und dem Umfang der Behandlung der einzelnen Autoren und Werke festzustellen sind, so entspricht diese Gewichtsverteilung weitgehend dem intellektuellen Rang, der den einzelnen Klassikern bei der Behandlung der dieser Arbeit zugrundeliegenden inhaltlichen Fragestellungen zukommt. Es mußten dabei zunächst in mühseliger "Kärnerarbeit" die einzelnen Werke dieser großen soziologischen Tradition auseinandergenommen und Stück für Stück "kleingearbeitet" werden, um sie so wieder zu einem neuen Ganzen zusammenfügen zu können, damit tatsächlich so etwas wie ein einheitlicher "Kulturdiskurs" hinsichtlich der in dieser Untersuchung behandelten Fragestellungen rekonstruiert werden konnte. Die Werktreue wurde dabei niemals verletzt, allerdings um die Treue zum Detail ergänzt, um so die kleinsten sinnhaften Einheiten ausfindig machen zu können, welche diesen soziologischen Diskurs über die Kulturkrise der Jahrhundertwende hinweg allmählich zum Laufen brachten, bis ihm der Wind der Geschichte ohnedies wieder zu einer unerwarteten Dramatisierung der ihm zugrundeliegenden "Botschaft" sowie zu einer erheblichen Beschleunigung bei der Entbindung der ihm zugrundeliegenden epochalen Erfahrungsgehalte verhalf.

Ein weiteres Problem betraf den Umstand, daß die vorliegende fachgeschichtliche Rekonstruktion der Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland eine intellektuelle Tradition zum Gegenstand hat, welche sich innerhalb des traditionellen Fächerkanons der historischen Kulturwissenschaften der Jahrhundertwende gleichsam noch im Geburtsstadium befand und mit einer im Vergleich zur Entwicklung ihrer zentralen inhaltlichen Fragestellungen entsprechenden zeitlichen Verzögerung bei der methodologischen Fundierung sowie disziplinären Selbstreflexion ihrer Grundlagen überhaupt erst kognitiv wie institutionell ausdifferenzieren konnte. Obgleich uns selbstverständlich gerade auch von Georg Simmel und Max Weber zahlreiche wertvolle Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodologie der historischen Kulturwissenschaften überliefert worden sind, ist dennoch der Versuch einer paradigmatischen Klärung des Status einer genuin soziologischen Betrachtungsweise der einzelnen kulturellen Objektivationen innerhalb der deutschen Tradition der Kultursoziologie bezeichnenderweise erstmals kurz vor bzw. unmittelbar zu Beginn des Ersten Weltkrieges in entsprechenden Verlautbarungen von Alfred Weber und Georg Lukács vorgenommen worden und schließlich zu Beginn der zwanziger Jahre insbesondere von Max Scheler und Karl Mannheim wieder

explizit aufgegriffen und nun auch in systematischer Hinsicht weiterentwickelt worden. Max Scheler hatte dabei in einem gewissen Sinne nach dessen Tod das Erbe von Max Weber übernommen, während Karl Mannheim als legitimer Nachfolger von Georg Simmel angesehen werden kann, welcher dessen philosophische und soziologische Einsichten in die grundlegende Relativität aller Wissensformen und konkreten Ausgestaltungen der menschlichen Existenz unter den Bedingungen des Weimarer Bürgerkrieges vor den Gebildeten unter ihren Verächtern in Schutz zu nehmen und in Auseinandersetzung mit den sich zunehmend polarisierenden politischen und weltanschaulichen Strömungen seiner Zeit auch produktiv weiterzuentwickeln versuchte. Für Simmel selbst war demgegenüber der Bereich der Kultur im engeren Sinne noch kein legitimer Gegenstand einer soziologischen Betrachtungsweise - zumindest nicht im Rahmen der Grundlegung seiner eigenen formalen Soziologie -, sondern bevorzugter Gegenstand eines genuin kulturphilosophischen Anliegens gewesen.⁶⁰ Max Weber sprach demgegenüber um 1913 noch etwas zurückhaltend bereits von einer "Soziologie der Kulturinhalte", war sich aber selbst noch nicht im klaren darüber, wie eine solche engere fachsoziologische Analyse von genuin kulturellen Objektivierungen wie der Kunst, Literatur, Musik, Wissenschaft und den verschiedenen Weltanschauungen in methodologischer Hinsicht beschaffen sein sollte bzw. ob sie überhaupt jemals möglich sein würde. Allein seine späteren religionssoziologischen Arbeiten als Einlösung der von ihm anvisierten Richtung der kultursoziologischen Forschung zu betrachten, wie es seit vielen Jahren in bestimmten Kreisen üblich ist, verkennt aber sowohl den eigentümlichen Status von Webers eigener Religionssoziologie als auch die Eigenart der ihm zu diesem Zeitpunkt vorschwebenden, gleichwohl von ihm selbst niemals vollständig eingelösten "Kultursoziologie".⁶¹ Werner Sombart favorisierte zu diesem Zeitpunkt dagegen noch Begriffe wie "historische Sozialwissenschaft", "historische Psychologie" und "Kulturphilosophie", sprach also ebenfalls bezüglich seiner eigenen kulturgeschichtlichen Arbeiten

⁶⁰ In diesem Punkte stimmte übrigens auch Dilthey mit Simmel überein, während er sich von der älteren Tradition der "Gesellschaftslehre", wie sie im 19. Jahrhundert sowohl in England und Frankreich als auch im deutschen Sprachraum auf der Grundlage einer positivistischen bzw. biologistisch-entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise vertreten wurde, ähnlich wie Simmel selbst entschieden abgrenzte. Vgl. hierzu Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte (1883), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1, Leipzig/Berlin 1923, bes. S. 49 ff. u. 420 ff. Zu den entsprechenden "Wechselwirkungen" innerhalb der Entwicklung der Werke dieser beiden - allerdings in höchst unterschiedlichen Statuspositionen - an der Berliner Universität lehrenden überragenden Gestalten der deutschen Geistes- und Kulturwissenschaften der Jahrhundertwende siehe auch Friedrich H. Tenbruck, Georg Simmel (1888-1918), in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 10 (1958), S. 587-614 (hier S. 595 ff.); Hans Liebeschütz, Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich, Tübingen 1970, S. 123 ff.; Uta Gerhardt, Immanenz und Widerspruch. Die philosophischen Grundlagen der Soziologie Georg Simmels und ihr Verhältnis zur Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 25 (1971), S. 276-292; dies., Die Konzeption des Verstehens und der Begriff der Gesellschaft bei Georg Simmel im Verhältnis zu Wilhelm Dilthey, in: Annali di Sociologia - Soziologisches Jahrbuch 8, (1992), Bd. I, S. 245-271; Carlo Mongardini, Von den Geisteswissenschaften zur Soziologie der Vergesellschaftungsformen - Dilthey und Simmel, ebd., S. 327-352 sowie Klaus Christian Köhnke, Die Wechselwirkung zwischen Diltheys Soziologiekritik und Simmels soziologischer Methodik, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 6 (1989), S. 303-326.

⁶¹ Siehe hierzu die entsprechenden Ausführungen im dritten und vierten Kapitel der vorliegenden Untersuchung.

nicht von "Kultursoziologie".⁶² Es handelte sich um die Jahrhundertwende in unserem Falle insofern um eine bestimmte Richtung innerhalb der kulturwissenschaftlichen Forschung, die sich zu diesem Zeitpunkt noch in einem vorparadigmatischen Zustand befand und erst nachträglich im Rückblick der Fachhistoriker zu einer einheitlichen und eigenständigen intellektuellen Tradition kanonisiert worden ist, wobei allerdings die zum Teil höchst unterschiedlichen theoretischen und methodologischen Positionen der einzelnen "Gründerväter" dieser Tradition meist großzügig vernachlässigt worden sind und später sogar vollständig aus dem Blick gerieten.

Gleichwohl gibt es gute Gründe, dennoch von der Existenz eines gemeinsamen intellektuellen Traditionszusammenhangs der deutschen Kultursoziologie der Jahrhundertwende zu sprechen. Sie betreffen zum einen die zahlreichen Überschneidungen im Gegenstandsbereich und in den inhaltlichen Erkenntnisinteressen der einzelnen Werke und Werkfragmente dieser Tradition, und zum anderen den Umstand, daß alle diese Autoren sich mehr oder weniger in einem ständigen Dialog miteinander befanden, zum Teil auch eng befreundet waren und insofern tatsächlich an der Entstehung von so etwas wie einem einheitlichen "Kulturdiskurs" in Gestalt eines gemeinsamen Symphilosophierens bzw. der Herstellung einer "Intertextualität" im Sinne der modernen sprach- und literaturwissenschaftlichen Text- und Diskurstheorien beteiligt waren.⁶³ Zudem muß bei der Erforschung des Entstehungskontextes einer Disziplin neben den ausdrücklich auf die Form der Begriffsbildung und der Forschungsmethodologie bezogenen Selbstverständigungsversuchen der betroffenen Akteure auch das ganze Umfeld der viel weicheren,

⁶² Vgl. hierzu die entsprechenden Belege bei Friedrich Lenger, Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie, München 1994, bes. S. 115 ff. u. 187 ff.

⁶³ Zu der damit aufgeworfenen forschungspragmatischen Bedeutung des frühromantischen Konzepts des "Symphilosophierens" für die Analyse von genuin *gruppenförmig* verlaufenden Theoriebildungsprozessen vgl. Kurt Röttgers, Symphilosophieren, in: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), S. 90-119. Das mit diesem griechisch-romantischen Begriff angesprochene wissenschaftsgeschichtliche Rekonstruktionsprogramm lag auch der Arbeit einer interdisziplinär zusammengesetzten Forschungsgruppe zugrunde, welche Anfang der siebziger Jahre in dem von Helmut Schelsky gegründeten *Zentrum für interdisziplinäre Forschung* der Universität Bielefeld residierte, welches für sich in Anspruch nehmen darf, bis vor kurzem die einzige Einrichtung solcher Art auf deutschem Boden darzustellen. Diese Forschergruppe bestand ihrerseits aus einem Verbund von Einzelprojekten, der unter der Leitung von Jürgen Frese ein eigenes Programm für die Analyse von wissenschaftsgeschichtlichen Konstellationen entwickelte, die sich dem Signum einer "Theoriebildung als Gruppenprozeß" zuordnen lassen. Siehe hierzu auch den Abdruck des Prospektes über das programmatische Selbstverständnis dieses Theoriebildungs-Gruppenprojektes im Anhang zu Jürgen Freses Habilitationsschrift "Prozesse im Handlungsfeld", München 1985, S. 244-248. Frese hatte hierbei als Auswahlprinzip für die in Betracht kommenden Gruppenprozesse folgende Leitmaxime angegeben, der ich mich auch im Rahmen der vorliegenden Untersuchung der Gründungskonstellation der kultursoziologischen Tradition in Deutschland im wesentlichen anschließe: "Es werden Gruppen untersucht, deren Mitglieder den Kontext zwischen sich, der Gruppe, ihren theoretischen Texten und dem diese drei Momente übergreifenden Ganzen theoretisch und praktisch thematisiert haben und daher in ihrem Selbstverständnis wie in ihrer Selbstorganisation bereits >erste< Antworten auf die Problemstellung des Projekts geben. Mit dergestalt in sich selbst reflektierten Extremphänomenen kann der Forscher umgehen, als seien sie zum Zwecke der Erkenntnis eigens präparierte Experimentalanordnungen" (S. 247). Und weiter: "Die Texte werden aus Theoriesorten gewählt, die theoretisch die Selbstreflexion nahelegen, z.B. aus der Sozial-, Sprach- und Kunsttheorie" (S. 248). Zu einer ganz ähnlich gelagerten Betrachtung solcher gruppenspezifischer Theoriebildungsprozesse mit einer ausdrücklichen Erwähnung der vermittelnden Funktion, welche in einem solchen Kontext notwendigerweise die offensichtlich *überall* auftretenden "Groupies" einnehmen, siehe auch Edward Timms, Die Wiener Kreise. Schöpferische Interaktionen in der Wiener Moderne, in: Jürgen Nautz/Richard Vahrenkamp (Hrsg.), Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse - Umwelt - Wirkungen, Wien/Köln/Graz 1993, S. 128-143 (zum ausdrücklichen Verweis auf die *symphilosophischen* Qualitäten von solchen "Groupies" vgl. dort S. 137 ff.).

meist im Diffusen verbleibenden und oft sehr schwer zu fixierenden kulturellen Einflüsse auf den entsprechenden Diskussions- und Interaktionszusammenhang mitberücksichtigt werden, wie sie im vorliegenden Fall besonders stark ausgeprägt waren. Neben den traditionellen disziplingeschichtlichen Verfahrensweisen mußte für die Rekonstruktion der hierbei behandelten Fachgeschichte deshalb auch von folgender zentralen, bereits von Karl Mannheim aufgestellten forschungsheuristischen Maxime einer genuin kulturwissenschaftlichen Analyse von Sinngebilden Gebrauch gemacht werden, um sowohl die verschiedenen Kreuzungsarten der hier zur Debatte stehenden einzelnen sozialen Kreise als auch das spezifische "Kulturgefühl" bzw. die Mentalität sowie die Weltanschauungsstruktur dieser Epoche in den Griff zu bekommen: "Man wird mit bildnerischen Stilkategorien das Musikalische und mit musikalischen Kategorien eventuell das Malerische benennen. Man wird alle metaphorischen Bezeichnungen und die in den Worten liegenden Äquivokationen ausnützen, um diese >synästhetische< Erfahrungsmöglichkeit auszudrücken, aber all dies darf nur Mittel und keineswegs das Ende der Forschung sein. Da für die originäre Kennzeichnung der sogleich zu besprechenden >Vorformen< des ersteren keine Begriffe vorliegen, wird man von jenem spezifischen Verfahren, das wir *Sublimierung des Begriffsgehaltes* (im Gegensatz zur bloßen Erweiterung desselben) nennen würden, immer wieder Gebrauch machen. ... Aber beim richtigen Benennen kann man nicht stehen bleiben, man muß den Zusammenhang, der diese Begriffe, d.h. das durch sie Herausgearbeitete verbindet, seinem inneren Notwendigkeitscharakter nach von Stufe zu Stufe verfolgen und demonstrieren."⁶⁴ Insbesondere darf der historisch denkende Kulturwissenschaftler auch keine fertig vorgeprägten Begriffe aus einer völlig anderen Zeit von außen an seinen Untersuchungsgegenstand herantragen, sondern er muß diesem die Chance geben, die in ihm selbst verborgenen Sinnstrukturen zur Sprache kommen zu lassen. Dies setzt natürlich einen Abschied von solchen begriffstypologischen "Gesichtspunkten" der Forschung voraus, die selbst nicht mehr ohne weiteres dynamisch "abwandlungsfähig" im Sinne einer dialektischen bzw. historischen Anschmiegsamkeit sind, um nicht jenem heute meist üblichen Kardinalfehler der soziologischen Forschung zu verfallen: nämlich "Gebilde verschiedenster Epochen als gleichwertig zu erfassen und dadurch das wesentlichste Moment an ihnen, das konstitutive Hineinragen der Zeitlichkeit zu vernachlässigen."⁶⁵

Ausgangspunkt der folgenden Rekonstruktion sind also jene "Fragmente der Moderne", die sich um die Jahrhundertwende aufgrund des mangelnden historischen Abstandes zu dem Tagesgeschehen scheinbar noch dem synthetischen Zugriff einer genuin kulturwissenschaftlichen Epochenanalyse zu entziehen schienen. Das anschließende Kapitel analysiert deshalb jene Irritationen, welche Nietzsches Kultur- und Moralkritik sowie sein Programm einer erneuten "Umwertung aller Werte" innerhalb der um 1890 einsetzenden genuin soziologischen Nietzsche-Rezeption verursacht hatte. Die Bedeutung von Nietzsches Philosophie für die beginnende kultursoziologische Diskussion in Deutschland erklärt sich aus dem Umstand, daß sein Denken die akademischen Grenzbeziehungen zwischen Philosophie und Literatur bewußt durchbrochen und dabei zugleich eine radikale Kritik der kulturellen Moderne vor dem Hintergrund eines künstlerisch-aristokratischen Weltbildes zur öffentlichen Diskussion gestellt hatte. Nietzsches radi-

⁶⁴ Karl Mannheim, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation (1921-22), in: ders., Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk eingeleitet u. hrsg. von Kurt H. Wolff, Neuwied/Berlin 1964, S. 91-154 (hier S. 148).

⁶⁵ Ebd., S. 144.

kale Infragestellung des durch die Tradition der europäischen Aufklärung geprägten Fortschrittverständnisses bezog sich dabei zum einen auf jenes "vornehme" Wertempfinden, wie es in einem durch die neuzeitliche Auffassung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit noch unberührten "Pathos der Distanz" zum Ausdruck kommt. Zum anderen blieb seinem durch die Kunstgeschichte geschärften Blick nicht verborgen, daß ein "Fortschritt" im wirtschaftlichen, politischen und sozialen Sinne nicht notwendig zugleich eine Höherentwicklung des kulturellen Niveaus einer Gesellschaft beinhalten muß, sondern daß ein solcherart "Fortschritt" und wahre "große Kultur" sich unter bestimmten historischen Voraussetzungen sogar wechselseitig auszuschließen scheinen. Wie vor ihm bereits Rousseau und die deutschen Frühromantiker mahnte deshalb auch Nietzsche eine radikale Absage gegenüber dem "modernen" Verständnis des zivilisatorischen Fortschrittes an. Im Unterschied zur Tradition eines dialektischen Denkens teilte er jedoch nicht mehr die Hoffnung, daß dereinst die menschliche Kultur zu einer vollen Entfaltung komme, wenn die Ideale der Französischen Revolution eines Tages tatsächlich gesamtgesellschaftlich realisiert sein sollten. Sein am spezifischen Eigensinn der Kunst, Literatur und Musik sowie an einem aristokratischen Wertempfinden orientiertes Verständnis von Kultur und Gesellschaft führten ihn vielmehr dazu, die prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen den durch die christliche Tradition geprägten Wertvorstellungen der okzidentalen Moderne und einer am Ideal der "Vornehmheit" und des ästhetischen "Geschmacks" orientierten "Gegenkultur" hervorzuheben.

Nietzsche hat insofern die "ästhetische Opposition" der Jahrhundertwende gegenüber den traditionellen Werten der bürgerlichen Repräsentativkultur sowie der modernen Massengesellschaft am eindrucksvollsten und nachhaltigsten geprägt, aber auch zur Grundlage eines neuen universalgeschichtlichen Verständnisses des gesamten okzidentalen Rationalisierungsprozesses gemacht, das auch der entsprechenden historisch-empirisch orientierten kulturwissenschaftlichen und kultursoziologischen Forschung der Jahrhundertwende entscheidende Denkanstöße geben sollte. Sein eigenes Kulturverständnis ist insofern selbst zu einem zentralen Bestandteil des Modernitätsbewußtseins der Jahrhundertwende geworden. Nietzsche wird aus genau diesem Grund heute zu Recht auch als der erste genuin philosophische Repräsentant der kulturellen Moderne im engeren Sinne bzw. der ästhetisch-literarischen Moderne angesehen. Sein Werk, das die traditionelle "Leitdifferenz" zwischen Philosophie und Literatur zugunsten eines neuen Typus des poetischen Philosophierens bewußt aufgehoben und durch ein unendliches Spiel mit den Masken sowie den Metaphern und Metonymien rhetorisch ersetzt hat, wurde zumindest im Umkreis der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende allerdings noch weitgehend wörtlich verstanden, ohne daß die tragischen Hintergründe seines Denkens sowie die existentielle Betroffenheit, welche die von ihm propagierte Art der "Aufklärung" auszulösen imstande ist, in ihrer eigentlichen Bedeutung wahrgenommen worden wären. Am soziologischen Nietzsche-Bild der Jahrhundertwende kann man im Grunde gar nicht erkennen, warum Nietzsche später zusammen mit Heidegger eine so unglaublich wichtige Rolle bei der intellektuellen Formierung einer spezifisch zeitgemäßen intellektuellen "Gegen-Kultur" im Umkreis des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus zuerkannt geworden ist, deren "postmoderne" und "dekonstruktivistische" Ableger zumindest im Bereich der Philosophie, Literaturwissenschaft und bestimmten Gebieten der Kulturwissenschaften den vormals lange Zeit beherrschenden Einfluß der westlichen Tradition des Marxismus und der Kritischen Theorie inzwischen weltweit zurückdrängen konnten. Im Unterschied zu diesem heuti-

gen Umgang mit seinem Werk wird Nietzsche um 1900 dagegen noch als ein aristokratischer "Hardliner" und Verkünder eines "Übermenschentums" wahrgenommen, das bereits die Züge der späteren braunen Horden sowie Bücher- und Menschenverbrenner trägt, anstatt daß auch diese Maske Nietzsches durchschaut worden wäre, die neben zahlreichen anderen Masken ein kranker und nicht zuletzt deshalb auch weise gewordener Philosoph angenommen hatte. Zwar wurde auch bereits um die Jahrhundertwende Nietzsche zum Wortführer einer spezifisch modernen ästhetisch-literarischen Subkultur. Doch genau von dieser Art Nietzscheanismus hatten sich alle führenden Repräsentanten der deutschsprachigen Tradition der Soziologie um 1900 gerade abgegrenzt. In diesem Kreis wurde Nietzsche stattdessen meist als Verkünder eines "neuen Idealismus" und einer zeitgemäß reformulierten kantischen Pflichtenethik angesehen, die mehr Ähnlichkeiten mit den strengen Tugenden des asketischen Protestantismus als mit dem von Nietzsche verkündeten neuen tragisch-dionysischen und doch auch so fröhlichen Weltbild hatten.

Das der deutschen Tradition der Kulturosoziologie zugrundeliegende spezifische Bewußtsein von Modernität muß deshalb letztendlich an einer anderen Stelle gesucht werden als in ihrer Nietzsche-Rezeption. Dieses kommt zum einen in Gestalt des Projektes einer spezifischen soziologischen Ästhetik bzw. einer genuinen "Soziologie der Kultur-Inhalte" zum Ausdruck, aber auch in entsprechenden Reflexionsformen über die eigentliche Bedeutung der modernen bürgerlichen Frauenbewegung und der geschlechtlichen Liebe innerhalb einer in verschiedene kulturelle "Wertsphären" zerfallenen Welt sowie in der Auseinandersetzung mit der durch die moderne Relativität des Wissens und Erkennens sich bereits um 1900 abzeichnenden Krise des okzidentalwissenschaftlichen Verständnisses, die spätestens um 1920 schließlich auch innerhalb eines durch den Ersten Weltkrieg sowie durch eine zunehmend militanter auftretende aktivistische Jugendbewegung erschütterten akademischen Elfenbeinturms wahrgenommen wurde und gerade deshalb dort auch die Sehnsucht nach einer neuen Kultursynthese provoziert hatte. Die folgenden Kapitel tragen dieser Entwicklung im soziologischen Problembewußtsein bezüglich der sich im Inneren der kulturellen Moderne bereits von Anfang an anbahnenden tiefen Krise Rechnung, indem sie sowohl die kategorialen Verarbeitungsformen verdeutlichen, mit denen die erste Soziologengeneration auf diese Herausforderung des traditionellen Selbstverständnisses einer akademisch geprägten Wissens- und Bildungskultur reagierte, als auch die Anschlußstellen deutlich machen, an denen dieser gesamte "Kulturdiskurs" dereinst umkippen und von einer spezifisch neuen Form der totalitären Selbstermächtigung zur bloßen Fußnote einer inzwischen längst vergangenen Epoche gestempelt werden sollte. Daß in Deutschland aber gerade die moderne Soziologie ursprünglich eine solch herausragende Rolle bei der Analyse und Diagnose dieser sich im Gefolge des Ersten Weltkrieges zuspitzenden Krise der überlieferten bürgerlichen Kultur einnehmen konnte, wird paradoxerweise gerade in jenen bereits durch den allgemeinen Bürgerkrieg gekennzeichneten entsprechenden Verlautbarungen aus den zwanziger Jahren deutlich. Denn nun bekannte sich sowohl eine selbst noch akademisch geprägte als auch bereits aktivistisch orientierte und nur noch auf den entscheidenden Augenblick wartende Jugend zu jenen "Gründervätern" der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende als den zentralen intellektuellen Repräsentanten, aber auch scharfsichtigen Analytikern dieses zu einem definitiven Ende kommenden Zeitalters, wobei die eigentliche Kulturkrise, die nun vor allem als eine Krise der Wissenschaft empfunden und erlebt wurde, jetzt als Resultat einer spezifischen Differenz zwischen den innerhalb dieser

kulturellen Situation zur Verfügung stehenden kategorialen Möglichkeiten einer genuinen Situationsanalyse und der eigentlich anstehenden Grundsatz-Entscheidung angesehen wurde. Doch genau diese Unterscheidung sowie die durch sie provozierte Entscheidung machen erneut deutlich, daß wir niemals erkennen können, wer wir eigentlich wirklich sind, sondern immer nur das, was wir einmal gewesen sind.