

## V. Die Krise der Wissenschaft und die Suche nach einer Neuen Kultursynthese<sup>Ü</sup>

### 1. Die "Ideen von 1914" und der Erste Weltkrieg

Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die im Zusammenhang mit der Kriegsniederlage sowie der Novemberrevolution von 1918 erfolgte Errichtung einer parlamentarischen Republik hatten nicht nur auf den engeren Bereich der Kultur, sondern auch auf das intellektuelle, soziale und politische Leben in Deutschland erhebliche Auswirkungen, welche mit einem Schlag die gesamte Vorkriegskultur in Frage stellten. Denn spätestens im August 1914 gehörte die in weiten Teilen des deutschen Bildungsbürgertums gepflegte "Apolitie" und die ihr zugrundeliegende "tragische" bzw. ästhetizistische Weltanschauung bereits der Vergangenheit an. Oft wurde der Ausbruch des Weltkrieges als eine "Erlösung" von dem "relativistischen" Charakter der kulturellen Moderne angesehen, welcher nun der lang ersehnten Wiederkehr eines quasi-religiösen "Gemeinschaftserlebnisses" Platz machen sollte, wie es bereits vor dem Kriege im Umkreis der deutschen Jugendbewegung propagiert wurde und zunehmend auch von diversen intellektuellen Zirkeln ersehnt worden war. Nicht zufällig stieß erst die zweite Auflage von Ferdinand Tönnies' Hauptwerk "Gemeinschaft und Gesellschaft" aus dem Jahre 1912 nun auf eine erstaunliche öffentliche Resonanz, die auch noch bis weit in die Weimarer Zeit reichen sollte und diesen "Altmeister" der deutschen Soziologie wider seinen eigenen Willen zugleich in die Position eines Vorläufers der sich nun auch mit militanten Mitteln formierenden "konservativen Revolution" drängen sollte.<sup>1</sup> Die durch den Weltkrieg erzwungenen einschneidenden Veränderungen innerhalb der eigenen Lebensführung wurden dabei oft als eine neuerliche "Umwertung der Werte" empfunden, welche den hedonistischen und materialistischen Charakter des bürgerlichen Vorkriegszeitalters durch die Beschwörung eines "neuen Idealismus" und einer spezifisch deutschen "Idee der Freiheit" im Sinne einer radikalen Pflichtenethik und Gemeinschaftsidolatrie ablö-

<sup>Ü</sup> Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 392-540.

<sup>1</sup> Tönnies fühlte sich selbst genötigt, im Vorwort zur achten Auflage von "Gemeinschaft und Gesellschaft" aus dem Jahre 1935 noch einmal darauf hinzuweisen, daß es sich bei dem vorliegenden Werk ja keinesfalls um einen "ethischen oder politischen Traktat" handele, sondern schlicht und einfach um das, was er seit der zweiten Auflage dieses Buches vor dem Hintergrund des von Max Weber innerhalb der "Deutschen Gesellschaft für Soziologie" ausgelösten "Werturteilsstreites" als "reine" Soziologie bezeichnete. Vgl. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Neudruck der 8. Aufl. v. 1935, Darmstadt 1979, S. XLVII. Über die Hintergründe, die dazu führten, daß er seit der Zweitaufgabe von 1912 den ursprünglichen Untertitel "Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Kulturform" durch den jetzt unverfänglicheren neuen Untertitel ersetzt hatte, berichtete Tönnies dann in der Vorrede zur dritten Auflage von "Gemeinschaft und Gesellschaft". Vgl. ders., *Soziologische Studien und Kritiken*. Erste Sammlung, Jena 1925, S. 58-64. Zur Rezeption dieses Hauptwerkes von Tönnies im Umkreis der deutschen Jugendbewegung und der sich allmählich auch militant formierenden "völkischen Bewegung" siehe auch Hellmut Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924; Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958, S. 31 ff.; René König, *Soziologie in Deutschland. Begründer/Verächter/Verfechter*, München 1987, S. 161 ff. u. 242 ff. sowie Dirk Käsler, *Erfolg eines Mißverständnisses? Zur Wirkungsgeschichte von "Gemeinschaft und Gesellschaft" in der frühen deutschen Soziologie*, in: Lars Clausen/Carsten Schlüter (Hrsg.), *Hundert Jahre "Gemeinschaft und Gesellschaft"*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen 1991, S. 517-526.

sen sollte. Zugleich traten nun verstärkt propagandistische Bestrebungen in den Vordergrund, welche die Eigenart der "deutschen Kultur" und des "deutschen Geistes" gegenüber dem utilitaristischen und szientifischen Charakter der "westlichen Zivilisation" in Gestalt einer spezifischen "Kulturmission" Deutschlands zur Geltung zu bringen versuchten, um so die eigenen machtpolitischen Zielsetzungen zu rechtfertigen und den militärischen Auseinandersetzungen auch von deutscher Seite aus geradezu die Weihe eines Kultur- und Weltanschauungskrieges zuzusprechen.<sup>2</sup>

Diese prekäre Verbindung zwischen dem "Kulturprestige" und dem "Machtprestige" bzw. zwischen dem Kulturstaat und dem Machtstaat, die nicht nur in dem chauvinistischen Schrifttum von deutschnational gesinnten Historikern und Philosophen, sondern unter anderem auch in den entsprechenden polemischen Kriegsschriften von Werner Sombart und Max Scheler zum Ausdruck kommt, erfolgte dabei vor dem Hintergrund der Wahrnehmung eines kulturellen Relativismus, der spätestens seit Herder die deutsche Geistes- und Kulturgeschichte geprägt hatte und der gegenüber der drohenden angelsächsischen Weltherrschaft das kulturelle Eigenrecht der verschiedenen Völker und Kulturen Europas geltend zu machen versuchte, als deren Speerspitze nun das Deutsche Reich zusammen mit seinen mitteleuropäischen Verbündeten die politische Führung in Europa zu übernehmen sich anschickte. Diese antiwestlichen, insbesondere gegen England und Frankreich gerichteten Versuche zu einer eigenständigen Ortsbestimmung der "deutschen Kultur" bzw. des "deutschen Geistes" fanden schließlich in jenen weltanschaulichen Auseinandersetzungen ihren Niederschlag, welche den Ausbruch des Ersten Weltkrieges begleiteten und in denen bezeichnenderweise den Ideen von 1789 nun die Ideen von 1914 im Sinne einer kulturpolitischen Revanche sowie Rechtfertigung des "deutschen Sonderweges" gegenübergestellt wurden.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Daß auch die militärischen Gegner des Volkes der "Dichter und Denker" ihrerseits auf eine große Tradition eines genuin *westeuropäischen* Aufklärungsdenkens zurückgreifen und für die alliierte Kriegspropaganda fruchtbar machen konnten, zeigen z.B. die entsprechenden Diskussionsbeiträge und Stellungnahmen von Emile Durkheim zum Ersten Weltkrieg. Vgl. ders., "Deutschland über alles". Die deutsche Gesinnung und der Krieg, Paris 1915, ferner die ausführliche Analyse von Durkheims Haltung im Ersten Weltkrieg bei Werner Gephart, Emile Durkheim, die französische Soziologie und der Erste Weltkrieg. Spannungen in Emil Durkheims Deutung des Großen Krieges, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, München 1996, S. 49-63. Siehe hierzu auch Ernst Troeltsch, Der Kulturkrieg (Rede am 1. Juli 1915); Berlin 1915; Hermann Kellermann (Hrsg.), Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkriege 1914, Dresden 1915; Paul Herre, Deutschland im unbefangenen Urteil des feindlichen und neutralen Auslands während der Kriegezeit, Leipzig 1918; Josef L. Kunz, Bibliographie der Kriegsliteratur (Politik, Geschichte, Philosophie, Völkerrecht, Friedensfrage). Im Auftrage der Österreichischen Völkerbundliga (Wien), Berlin 1920, bes. S. 62 ff. (= "Schmähliteratur") u. S. 66 ff. (= Philosophie u. Soziologie); Eduard Wechsler, Unsere Kriegsliteratur in französischer Vorstellung und in der deutschen Wirklichkeit, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 15 (1920-21), S. 421-447 u. 518-546; George W. Prothero, A Select Analytical List of Books Concerning the Great War, London 1923; Georg Huber, Die Französische Propaganda im Weltkrieg gegen Deutschland 1914 bis 1918, München 1928; George G. Buntz, Allied Propaganda and the Collapse of the German Empire in 1918, Stanford 1938; Roland N. Stromberg, Redemption by War. The Intellectuals and 1914, Lawrence (Kansas) 1982; Philippe Soulez (Hrsg.), Les philosophes et la guerre de 14, Saint-Denis 1988; Stuart Wallace, War and the Image of Germany. British Academics 1914-1918, Edinburgh 1988; Michael Jeismann, Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918, Stuttgart 1992 sowie Gary S. Messinger, British Propaganda and the State in the First World War, Manchester 1992.

<sup>3</sup> Siehe aus der Fülle der zu Beginn des Weltkrieges erschienenen Literatur zu diesem Thema nur etwa Friedrich Meinecke, Die deutsche Erhebung von 1914, Stuttgart/Berlin 1914; Otto Hintze/Friedrich

Nicht diese in ihrer propagandistischen Absicht und tagespolitischen Kurzlebigkeit nur allzu leicht "ideologiekritisch" zu durchschauenden weltanschaulichen Aspekte des Schriftentums zum Ersten Weltkrieg sollen hier jedoch zur Sprache gebracht werden, sondern der Umstand, daß in einigen von den feinfühligere Analysen dieses Literaturgenres zugleich noch einmal der Versuch gemacht wurde, die gesamte Epoche von 1870 bis 1914 in zeitdiagnostischer Hinsicht retrospektiv zu bewerten, um so die nun auch innerhalb einer breiteren Öffentlichkeit wahrgenommene allgemeine Kulturkrise und die durch sie erforderlich gewordenen gesellschaftlichen Veränderungen deutlich zu machen. Zugleich läßt sich insbesondere anhand der in diesem Zusammenhang von Ge-

---

Meinecke/Hermann Oncken/Hermann Schuhmacher (Hrsg.), Deutschland und der Weltkrieg, Leipzig/Berlin 1915; Rudolf Kjellén, Die Ideen von 1914. Eine weltgeschichtliche Perspektive, Leipzig 1915; Johann Plenge, Der Krieg und die Volkswirtschaft, Münster 1915; ders., 1789 und 1914 - die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes, Berlin 1916; Ernst Troeltsch, Die Ideen von 1914. Rede, gehalten in der "Deutschen Gesellschaft 1914" (1916), in: ders., Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden, Tübingen 1925, S. 31-58; ders., Plenges Ideen von 1914, in: Annalen für soziale Politik und Gesetzgebung 5 (1917), S. 308-343. Zur ausführlichen Analyse dieses "Kulturkampfes" während des ersten Weltkrieges, an dem sich von soziologischer Seite aus gesehen neben Troeltsch unter anderem auch Georg Simmel, Werner Sombart, Max Scheler, Johann Plenge und Alfred Weber beteiligten, siehe Hermann Lübke, Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963, S. 171 ff.; Klaus Schwabe, Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen/Zürich/Frankfurt 1969, S. 21 ff.; Klaus Böhme (Hrsg.), Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg, Stuttgart 1975; Klaus von See, Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völkisches Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg, Frankfurt am Main 1975; Reinhard Rürup, Der "Geist von 1914" in Deutschland. Kriegsbegeisterung und Ideologisierung des Krieges im Ersten Weltkrieg, in: Bernd Hüppauf (Hrsg.), Ansichten vom Krieg. Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft, Königstein (Ts.) 1984, S. 1-30; Sven Papcke, Dienst am Sieg. Die Sozialwissenschaften im Ersten Weltkrieg, in: ders., Vernunft und Chaos. Essays zur sozialen Ideengeschichte, Frankfurt am Main 1985, S. 125-142; Hans Maier, Ideen von 1914 - Ideen von 1939? Zweierlei Kriegsanfänge, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 38 (1990), S. 525-542; Wolfgang J. Mommsen, Der Geist von 1914: Das Programm eines politischen "Sonderwegs" der Deutschen (1989), in: ders., Nation und Geschichte. Über die Deutschen und die deutsche Frage, München 1990, S. 87-105; Hans Joas, Die Klassiker der Soziologie und der Erste Weltkrieg, in: Hans Joas/Helmut Steiner (Hrsg.), Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie. Krieg und Frieden in der Geschichte der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1989, S.179-210; ders. Kriegsideologien. Der Erste Weltkrieg im Spiegel der zeitgenössischen Sozialwissenschaften, in: Leviathan 23 (1995), S. 336-350. Vgl. hierzu auch die entsprechenden Ausführungen von Michael Jeismann, Vom Frieden erlöst. Der Erste Weltkrieg im Spiegel der Soziologie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 242, 18.10.1995, S. N 6; ferner die einzelnen Beiträge in dem von Wolfgang J. Mommsen herausgegebenen Sammelband "Kultur und Krieg", in welchem auch der im "Leviathan" vorab erschienene Beitrag von Joas unter dem Titel "Die Sozialwissenschaften und der Erste Weltkrieg: Eine vergleichende Analyse" wiederabgedruckt worden ist (dort S. 17-29). Daß die an diesem Kultur- und Weltanschauungskrieg beteiligten deutschen Wissenschaftler und Schriftsteller dabei auf eine lange semantische Tradition eines spezifisch *deutschen* Kultur- und Bildungsideals zurückgreifen konnten, zeigen die materialreichen Untersuchungen von Hans Weil, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1930; Walter H. Bruford, Die gesellschaftlichen Grundlagen der Goethezeit, Weimar 1936; ders., The German Tradition of Self-Cultivation. >Bildung< from Humboldt to Thomas Mann, Cambridge, Mass. 1975; Rudolf Vierhaus, Art. "Bildung", in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 508-551; Jörg Fisch, Art. "Zivilisation", Kultur", ebd., Bd. 7, Stuttgart 1992, S. 679-774; Louis Dumont, L'idéologie allemande. France-Allemagne et retours, Paris 1991; Aleida Assmann, Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildung im 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main/New York/Paris 1993 sowie Georg Bollenbeck, Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt am Main 1994.

org Simmel und Ernst Troeltsch angestellten Überlegungen bezüglich des eigentlichen Charakters dieser unter den Bedingungen des Weltkrieges sich bedrohlich zuspitzenden Kulturkrise zeigen, daß viele Aspekte dieser Krise nicht nur weit in die Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges hineinreichen, sondern daß das hier angesprochene Krisenbewußtsein unter den veränderten, nun offen bürgerkriegsartige Erscheinungsformen annehmenden Rahmenbedingungen der jungen Weimarer Republik geradezu endemisch werden sollte und dabei die Situation einer absoluten Entscheidung heraufbeschwor, wie sie Simmel ursprünglich bereits zu Beginn des Ersten Weltkrieges gegeben sah. Ferner soll mit diesem abschließenden Kapitel der vorliegenden Untersuchung gezeigt werden, daß das einzige Thema aus den verschiedenen zentralen Motiven der akademischen Kulturkritik und der oppositionellen Strömungen innerhalb der "Gegenkultur" der Vorkriegszeit, welches auch bereits für die frühe kultursoziologische Diskussion in Deutschland von Bedeutung war und sich über die Zeit des Krieges hinaus unter den Bedingungen der Revolutionswirren von 1918/19 sogar noch erheblich zuspitzte, jene geistige Revolution bzw. Krise der Wissenschaft ist, wie sie seit 1890 durch die Anhänger von Friedrich Nietzsche und Stefan George, den Repräsentantinnen einer radikalfe-ministischen Wissenschafts- und Kulturkritik im Umkreis der deutschen Frauenbewegung, den aus sozialistischen Kreisen stammenden Verfechtern einer "proletarischen Wissenschaft" sowie durch einige Vorläufer der "konservativen Revolution" in Deutschland aus dem Umkreis der "Heimatkunst" propagiert und wahrgenommen wurde und in der Weimarer Republik schließlich zur Ausdifferenzierung einer eigenständigen Richtung der wissenssoziologischen Forschung innerhalb der deutschen Tradition der Kultursoziologie führte.<sup>4</sup> In diesem Zusammenhang wird ferner deutlich, daß die Analyse der jeweiligen nationalen Eigenart der unterschiedlichen Weltanschauungen und philosophischen Richtungen in den einzelnen europäischen "Kulturnationen" unmittelbar an jener Schwelle steht, an der auch die neuere Richtung der wissenssoziologischen Forschung in Deutschland zu Beginn der zwanziger Jahre einsetzt und die des-

---

<sup>4</sup> Zu diesen Vorläufern der "Wissenschaftskrisis von 1919" und der "konservativen Revolution" der zwanziger Jahre im Umkreis des Nietzscheanismus, des Georgekreises und der "Heimatkunstbewegung" um 1890 siehe auch Georg Burckhardt, *Weltanschauungskrisis und Wege zu ihrer Lösung*. Auch eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart, Leipzig 1925, S. 23 ff.; Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern/Stuttgart 1963, bes. S. 190 ff.; Gerhard Masur, *Propheten von Gestern. Zur europäischen Kultur 1890-1914*, Frankfurt am Main 1965, bes. S. 120 ff. u. 175 ff.; Gerhard Kratzsch, *Kunstwart und Dürerbund. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus*, Göttingen 1969; Fritz K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart 1983, S. 229 ff.; Peter Ulrich Hein, *Transformation der Kunst. Ziele und Wirkungen der deutschen Kultur- und Kunsterziehungsbewegung*, Köln/Wien 1991, bes. S. 39 ff. u. 248 ff. sowie Stefan Breuer, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1995. Daß dabei auch radikale Vertreter der *ästhetisch-literarischen Avantgarde* der Jahrhundertwende nicht immer zweifelsfrei von dieser Zurechnung zu der sich bereits um 1890 abzeichnenden "konservativen Revolution" ausgeschlossen werden können und es deshalb höchst problematisch bzw. zumindest voreilig ist, der "künstlerischen Moderne" im Unterschied zum "ästhetischen Fundamentalismus" und der sogenannten "Heimatkunst" vorab ein enges "sinnadäquates" Verhältnis zu dem als "progressive" Entwicklung hypostasierten sozialstrukturellen und politischen Modernisierungsprozeß im Zeichen einer aus dem 18. Jahrhundert stammenden und von ihnen angeblich gemeinsam geteilten weltanschaulichen Grundlage zu unterstellen, zeigt eindrucksvoll die materialreiche Studie von Peter Ulrich Hein, *Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus*, Reinbek 1992.

halb nicht zufällig ursprünglich von dieser Form der Weltanschauungsanalyse ihren Ausgang nimmt.<sup>5</sup>

Insbesondere Georg Simmel hatte jenseits aller polemisch-propagandistischer Zwischentöne als einer der ersten klar erkannt, daß mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges eine ganze Epoche der deutschen Geistes- und Kulturgeschichte an ihr Ende gelangt war, deren Anfang er mit der Gründung des Deutschen Reiches von 1870/71 gegeben sah und an deren Eigenart sich auch seine eigenen Vorkriegsschriften noch maßgeblich orientierten. Es hieß also geistig Abschied nehmen von jenem Deutschland, das ihm so viele Schwierigkeiten bei der Verfolgung seiner akademischen Karriere bereitet hatte und das er als assimilierter Jude gleichwohl doch so sehr liebte.<sup>6</sup> Simmel unternahm in diesem Zusammenhang aber auch erstmals den Versuch, die im Schatten des Krieges sich abzeichnende "neue" und deshalb noch "undifferenzierte" Idee von einem anderen Deutschland zu umreißen, das aus den Greueln und Zerstörungen dieses Krieges hervorgehen würde, denen Simmel wie viele andere seiner Zeitgenossen geradezu den Charakter eines Purgatoriums weltgeschichtlichem Ausmaßes zusprach.<sup>7</sup> Simmel sah

<sup>5</sup> Siehe hierzu insbesondere Wilhelm Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie. Ein Kapitel zum Weltkrieg*, Leipzig 1915; ferner die einschlägige weltanschauungsanalytische bzw. weltanschauungserbauliche Literatur von Max Scheler aus der Zeit des Ersten Weltkrieges in ders., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2. Aufl. Bern/München 1963 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 6) sowie ders., *Politisch-pädagogische Schriften*, Bern/München 1982 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 4).

<sup>6</sup> Diese Tragik des unmittelbar vor Kriegsbeginn an die Provinz- und bald auch Frontuniversität Straßburg verbannten Großstädters und zutiefst durch die deutsche Kulturtradition geprägten akademischen "Außenseiters", die den allzuschleunigen Verurteilungen Simmels aufgrund seiner Stellungnahmen zum Ersten Weltkrieg zumindest teilweise Einhalt gebieten sollte, kommt z. B. in folgendem persönlichen Bekenntnis zum Ausdruck: "Ich liebe Deutschland und will deshalb, daß es lebe - zum Teufel mit aller >objektiven< Rechtfertigung dieses Wollens aus der Kultur, der Ethik, der Geschichte oder Gott weiß was heraus. ... Wir würden für Deutschland kämpfen, auch wenn damit einem angeblichen >Sinn der Geschichte< schnurstracks entgegengehandelt würde." (Georg Simmel, *Deutschlands innere Wandlung. Rede*, gehalten in Straßburg, November 1914, in: ders., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze*, München/Leipzig 1917, S. 9-29, hier S. 21 f.). Zu den strukturellen Schwierigkeiten, die immer wieder Simmels berufliche Karriere in Deutschland aufgrund seiner jüdischen Herkunft und seiner angeblichen "zersetzenden" Denkweise behinderten und ihm erst 1914 - also im Alter von 56 Jahren und vier Jahre vor seinem Tod - die Übernahme einer ordentlichen Professur an der Universität Straßburg ermöglichten, siehe auch die entsprechenden Dokumente und Materialien in Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin 1958, bes. S. 14-33. Zu Simmels jüdischer Herkunft und seinem Verhältnis zum Judentum siehe auch Hans Liebeschütz, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen 1970, S. 102 ff.; Karl-Siegbert Rehberg, *Das Bild des Judentums in der frühen deutschen Soziologie. "Fremdheit" und "Rationalität" als Typusmerkmale bei Werner Sombart, Max Weber und Georg Simmel*, in: Carsten Klingemann (Hrsg.), *Rassenmythos und Sozialwissenschaften. Ein verdrängtes Kapitel sozialwissenschaftlicher Wirkungsgeschichte*, Opladen 1987, S. 80-127 (bes. S. 100 ff.); ferner Klaus Christian Köhnke, *Georg Simmel als Jude*, in: *Simmel Newsletter* 5 (1995), S. 53-72.

<sup>7</sup> Vgl. Simmel, *Deutschlands innere Wandlung*, S. 9. Siehe hierzu auch Jean-Louis Vieillard-Baron, *Simmel et la guerre de 1914-1918. Théorie et analyse du conflit*, in: *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique* 10 (1986), S. 217-223; Patrick Watier, *The War Writings of Georg Simmel*, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 8 (1991), Nr. 3, S. 219-233; ders., *Georg Simmel et la guerre*, in: Mommsen (Hrsg.), *Kultur und Krieg*, a.a.O., S. 31-47; Uwe Barreilmeyer, *Der Krieg, die Kultur und die Soziologie. Georg Simmel und die deutschen Soziologen im Ersten Weltkrieg*, in: *Sociologia Internationalis* 32 (1994), S. 163-190; Friedrich Wilhelm Graf, *"Geht hin und zeichnet die Kriegsanzüge!" Ein Aufruf Georg Simmels aus dem Herbst 1917*, in: *Simmel Newsletter* 5 (1995), S. 135-138 sowie Otthein Rammstedt/ Michael Popp, *Aufklärung und Propaganda: Zum Konflikt zwischen Georg Simmel und Friedrich Gundolf*, in: *Simmel Newsletter* 5 (1995), S. 139-155. Manfred Riedel weist in diesem Zusammenhang übrigens darauf hin, daß es Simmel war, der erstmals in dieser Rede jenen bedeutungs-

jetzt nämlich nicht nur jene "mechanische Teilung" zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, welche die ganze neuere Zeit gekennzeichnet habe, zugunsten des Entstehens einer neuen "überindividuellen Ganzheit" in den Hintergrund treten, sondern auch ein neues Gefühl für das Einmalige des geschichtlichen Prozesses heranwachsen, welches klar mache, in welchem starkem Ausmaß die gesamte Vorkriegskultur noch in einem Raum des Nicht-Geschichtlichen verhaftet geblieben ist.<sup>8</sup> Da fortan jede Handlung und jede Unterlassung zugleich eine erhebliche, in ihrem Ausmaß gar nicht abzuschätzende Bedeutung für den weiteren Verlauf des Krieges und für die zukünftige Gestaltung der deutschen Kultur und der Neuordnung Europas haben würde, handle es sich demgegenüber geradezu um eine absolute Situation bzw. um eine absolute Entscheidung, die nun kein Wenn und kein Aber und mithin auch keine spezifisch "modernen" Kompromisse zwischen gegensätzlichen Werten mehr zulasse.<sup>9</sup>

---

schwangeren Topos von einem "anderen Deutschland" prägte, welcher nicht nur zur Zeit der Weimarer Republik, sondern auch im Dritten Reich und nach dem Zweiten Weltkrieg später auch in Ost- wie Westdeutschland von Schriftstellern und Intellektuellen der unterschiedlichsten politischen Herkunft wieder aufgegriffen und in Anspruch genommen worden ist. Vgl. Manfred Riedel, *Die Idee vom anderen Deutschland. Legende und Wirklichkeit*, Kassel 1994, S. 35 f.

<sup>8</sup> Deutschlands innere Wandlung, S. 10-13. Karl Mannheim wies in seiner Besprechung von Simmels Kriegsschriften darauf hin, daß nun die gesamte Vorkriegszeit viel schneller zur Geschichte wurde als man es noch vor wenigen Jahren erwartet hatte und daß insofern der Abstand, den die sogenannte "geschichtliche Zeit" impliziere, nun auch eine genauere und gerechtere Beurteilung der gesamten Vorkriegskultur ermögliche: "Im Krieg drehen sich die wirtschaftlichen und ideologischen Werte schneller um ihre Achsen, und dadurch wird die Gegenwart schneller zur Vergangenheit, also ist das Maß der in der Geschichte vorbeiziehenden Zeit nicht der Chronometer, sondern gerade diese wechselnden Werte." Karl Mannheim, *Zur Philosophie des Krieges* (1917), in: *Simmel Newsletter* 5 (1995), S. 77-80 (hier S. 78). Darauf, daß Mannheim später selbst diejenige Rolle im geistigen Leben der deutschen Nachkriegszeit einzunehmen begann, die vor dem Kriege noch von Simmel wahrgenommen wurde, verweist im übrigen zu Recht Eva Karádi, *Georg Simmel und der Sonntagskreis*, in: *Simmel Newsletter* 5 (1995), S. 45-53 (hier S. 51). Vgl. ferner die entsprechenden Ausführungen von Eva Gábor, *Mannheim in Hungary and in Weimar Germany*, in: *Newsletter of the International Society for the Sociology of Knowledge*, Jg. 9 (1983), Nr.1-2, S. 7-14. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Bedeutung der durch Karl Mannheim und seinem "Assistenten" Norbert Elias repräsentierten "Frankfurter Schule" in der Weimarer Republik, die zugleich einen zentralen Kristallisationspunkt für eine ganze Generation von heute fast vergessenen Soziologinnen in den zwanziger Jahren bildete, siehe ferner Claudia Honegger, *Die bittersüße Freiheit der Halbdistanz. Die ersten Soziologinnen im deutschen Sprachraum*, in: *Theresa Wobbe/Gesa Lindemann* (Hrsg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt am Main 1994, S.69-85. Demgegenüber hatte Max Scheler innerhalb der Soziologie der zwanziger Jahre - allerdings mit umgekehrter weltanschaulicher Polung - gewissermaßen das Erbe von Max Weber übernommen. Diese Einschätzung kommt übrigens auch in den einzelnen Stellungnahmen im Anschluß an Max Schelers fulminantem Vortrag über "Wissenschaft und soziale Struktur" anläßlich des vierten deutschen Soziologentages zum Ausdruck, der 1924 in Heidelberg stattfand. Vgl. Max Scheler, *Wissenschaft und soziale Struktur*, in: *Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages am 29. und 30. September 1924 in Heidelberg*, Tübingen 1925, S. 118-180, ferner die Diskussion im Anschluß an diesen Vortrag (ebd., S. 213-230).

<sup>9</sup> Ebd., S. 20. In einem ähnlichen Sinn wies Simmel in seinem Aufsatz "Die Krisis der Kultur" aus dem Jahre 1916 auch darauf hin, daß "die friedlichen Zeiten der allmählichen Übergänge, der Mischungen, des angenehmen Halbdunkels, in dem man sich auch den einander ausschließenden Gegensätzen abwechselnd hingeben kann", nun wohl bis auf weiteres vorbei sein dürften (ebd., S. 43-64, hier: S. 52). Diese Beschwörung der "Absolutheit unserer Lage" war übrigens auch der entscheidende Grund, warum sich Simmels Schüler Ernst Bloch und Georg Lukács zu Beginn des Krieges von ihrem ehemaligen Lehrer abzuwenden begannen, weil sie seine Parteinahme für die deutsche Seite, aber auch Simmels "Verrat" an seinen einstmaligen philosophischen und kulturtheoretischen Grundüberzeugungen nicht mehr mitnachvollziehen konnten. Die Erschütterung, die Simmel zumindest bei diesen beiden aus der Reihe seiner zahlreichen prominenten Schüler anläßlich seiner "vaterländischen Vorträge" auslöste, kommt dabei recht deutlich in folgendem Urteil von Ernst Bloch über seinen ehemaligen a-

Insbesondere werde durch den Krieg deutlich, daß einer materialistisch geprägten Kultur gegenüber der eigentlichen "Innenseite" des menschlichen Lebens ein viel zu großer Spielraum zugestanden und insofern eine Vormachtstellung eingeräumt wurde, die vor allem in der Anbetung des Geldes als einem "goldenen Kalb" sowie der Verherrlichung von Wissenschaft und Technik zum Ausdruck komme und seit den Gründerjahren das kulturelle Leben in Deutschland gekennzeichnet habe. Nietzsches Kritik an der "Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des >deutschen Reiches<" habe trotz ihrer Berechtigung jedoch die psychologische Unvermeidlichkeit verkannt, daß dieser Materialismus und Mammonismus der jugendliche Überschwang einer Zeit der Gärung und Freilegung aller Kräfte durch die siegreiche militärische Vereinigung Deutschlands war, die nur mit derjenigen Situation zu vergleichen sei, welche das Jahr 1789 für den Tiers-état bedeutete.<sup>10</sup> Simmel sieht in der "realpolitischen" Gründung des Deutschen Reiches deshalb auch nicht mehr den Abfall von den älteren Idealen des liberalen deutschen Bürgertums, die noch durch die Erfahrungen der bürgerlichen Revolution von 1848 geprägt waren, sondern nur eine unzureichende, gleichwohl notwendige erste Form der Realisierung des altliberalen Ideals der deutschen Einheit, die unter den Bedingungen des Ersten Weltkrieges nun auch zu einer Vollendung der inneren Einheit Deutschlands auf der Grundlage eines neuen Gemeinschaftsgefühls und Wertempfindens führen sollte. Jene Verkehrung des Mittels zu einem Endzweck innerhalb der deutschen Vorkriegskultur, den die Herrschaft des Geldes und der Technik verkörperte, mache im Gefolge des Krieges nämlich der Entstehung einer neuen Rangordnung der Werte Platz, in der wieder eine rein idealistische Gesinnung und Bildung an die Stelle der Äußerlichkeiten des Lebens trete. Simmel beschreibt diesen großen "Scheidungsprozeß zwischen Licht und Finsternis, zwischen dem Edlen und dem Gemeinen" bewußt im Anschluß an Nietzsches Verkündung einer erneuten "Umwertung aller Wer-

---

akademischen Lehrer zum Ausdruck: "Daß der Freund Bergsons, der Liebhaber und Bewunderer der französischen Kultur, der französischen Küche und des französischen Weins, den Krieg mitmachte und er, der Privatdozent mit dem Titel >Außerordentlicher Professor< war, der als Jude niemals eine Stellung in Berlin bekam (seine Kollegs waren überfüllt, aber er selbst blieb akademisch ohne Beachtung, ohne offizielle Beachtung durch all die Maulhelden, Ignoranten, Halbtalente und Mediokritäten, die philosophische Lehrstühle besetzt hatten), daß selbst er kapitulierte, *der Mann*, der mir gesagt hatte: >Eine spätere Historie wird zwei große Unglückszeiten für Deutschland feststellen. Die erste: den dreißigjährigen Krieg, die zweite: Wilhelm II.<, das war mir unbegreiflich. Ich schrieb ihm einen Brief: >Sie haben niemals eine definitive Antwort auf etwas gesucht, niemals. Das Absolute war Ihnen vollkommen suspekt und verschlossen, auch das Hinstreben zu einem Absoluten war Ihnen verschlossen. Heil Ihnen! Nun haben Sie es endlich gefunden. Das metaphysische Absolute ist für Sie jetzt der deutsche Schützengraben!<" Ernst Bloch, "Die Welt bis zur Kenntlichkeit verändern" (1974), in: Arno Münster (Hrsg.), Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch, Frankfurt am Main 1977, S. 20-100 (hier S. 35). Zu dem durch den Ausbruch des Ersten Weltkrieges stark getrübt und später geradezu in Form eines "Vatermordes" stilisierten und mythologisierten Verhältnis von Lukács und Bloch zu Simmel siehe auch Arno Münster, Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch, Frankfurt am Main 1982, S. 53 ff.; Peter Zudeick, Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch - Leben und Werk, Baden-Baden 1987, S. 34 ff.; ferner die umfangreiche Untersuchung von Ute Luckhardt, "Aus dem Tempel der Sehnsucht". Georg Simmel und Georg Lukács: Wege in und aus der Moderne, Butzbach 1994. Zur weltanschaulichen Haltung von Lukács im Ersten Weltkrieg vgl. ebd., S. 318 ff.; Ferenc Fehér, The Last Phase of Romantic Anti-Capitalism: Lukács' Response to the War, in: New German Critique 10 (1977), S. 139-154; Andrew Arato/Paul Breines, The Young Lukács and the Origins of Western Marxism, New York 1979, S. 61 ff.; ferner den aus dem Nachlaß stammenden und posthum veröffentlichten Aufsatz von Georg Lukács "Die deutschen Intellektuellen und der Krieg", in: Text und Kritik 39-40 (1973), S. 65-69.

<sup>10</sup> Deutschlands innere Wandlung, S. 23.

te", dem er deshalb auch das Erstgeburtsrecht auf die Verkündung des Ideals eines neuen Menschen zuerkennt.<sup>11</sup> Die "Krisis des Krieges" bewirke so nur die beschleunigte Verwirklichung eines neuen Menschentums, dessen Umrisse zumindest in intellektueller Hinsicht bereits seit 1880 deutlich Gestalt angenommen und auch bereits ihre Spuren im deutschen Geistesleben der Vorkriegszeit hinterlassen habe. Das Jahr 1880 stellt für Simmel deshalb die eigentliche Wasserscheide zwischen den "Alten" und den "Modernen" im deutschen Kaiserreich dar, wenn auch die eigentliche Zuspitzung dieses Gegensatzes und der durch sie bewirkte Einzug der kulturellen Moderne in Deutschland erst zu Beginn der neunziger Jahre deutlich werden sollte: "Außerhalb ihrer wohnt, wer um diese Zeit herum seine geistige Entwicklung schon abgeschlossen hatte; wer aber dann noch bildsam war, auf den haben Nietzsche und der Sozialismus gewirkt, der Naturalismus und das neue Verständnis der Romantik, Richard Wagner und die Technik der modernen Arbeit, das Wiederaufleben von Metaphysik und Religiosität und die spezifisch moderne, aus Veräußerlichung und Vergeistigung zusammengewebte Ästhetik der Lebensgestaltung."<sup>12</sup>

Die eigentliche Bedeutung des Krieges lag für Simmel aber nicht nur darin begründet, daß er die Geburt eines neuen Menschen beschleunigen helfen sollte, sondern daß er insbesondere jene Kulturformen erschütterte und zutiefst in Frage stellte, die bereits vor dem Krieg "ungewiß" geworden waren und im Widerspruch zu jener Sehnsucht nach neuen Lebensformen standen, wie sie insbesondere in der Aufbruchstimmung der deutschen Jugend und in bestimmten Erscheinungsformen der künstlerischen Avantgarde wie dem Futurismus und dem Expressionismus, aber auch in der Frauenbewegung, einer freireligiösen Mystik und bei den verschiedenen Repräsentanten einer "neuen Ethik" zum Ausdruck kam.<sup>13</sup> Der Krieg verschärfe somit nur jenen grundsätzlichen Konflikt zwischen dem "Leben" als solchem und dem Prinzip der Form, welches den einzelnen kulturellen Objektivationen zugrunde liegt und sie in Widerspruch zu dem schöpferischen Lebensprozeß als einem ewigen Fließen und Pulsieren stellt. Zugleich werde deutlich, daß sich diese "einheitlicheren Gesamtströmungen", welche sich bereits vor dem Kriegsausbruch gegen die Stillosigkeit der modernen Zeit richteten, nun auch auf eine Überwindung jener allgemeinen Form der *Décadence* und des kulturellen Niedergangs richteten, wie sie in dem scheinbaren Gegensatz zwischen einer rein materialistischen und einer ästhetisierenden Lebensführung zum Ausdruck kamen: "Vielleicht war der Materialismus der zuerst unvermeidliche Schatten jenes wirtschaftlichen Aufschwungs - der dann als seinen nicht minder extremen Gegenschlag die blasse Überfeinerung des Ästheten hervorrief. Es besteht eine tiefe innere Verbindung zwischen der zu nahen Fesselung an die Dinge und dem zu weiten Abstand, der uns mit einer Art von >Berührungsangst< ins Leere stellte. Wir wußten längst, daß wir an beiden zugleich krank und doch zur Gesundung reif waren, die wir von der Krisis des Krieges ersehen."<sup>14</sup> Auch der Krieg selbst kann aber nicht mehr leisten als das, was der schöpferi-

<sup>11</sup> Ebd., S. 15 f. u. 23 ff.; siehe hierzu auch die entsprechenden Ausführungen im Kapitel über die "Umwertung der Werte".

<sup>12</sup> Ebd., S. 26 f.; zu einer ausführlichen Beschreibung und ähnlich gelagerten Charakterisierung der deutschen Vorkriegskultur vgl. auch Simmel, *Tendencies in German Life and Thought since 1870*, in: *The International Monthly. A Magazine of Contemporary Thought* 5 (1902), S. 93-111 u. 166-184.

<sup>13</sup> Siehe hierzu auch die entsprechende Bestandsaufnahme der Vorkriegskultur bei Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918), in: ders., *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hrsg. v. Michael Landmann, Frankfurt am Main 1968, S. 148-173.

<sup>14</sup> Deutschlands innere Wandlung, S. 25; vgl. *Die Krisis der Kultur*, S. 60.



sche Lebensprozeß gegenüber dem Prinzip der kulturellen Formung immer wieder rein aus sich selbst heraus bewirkt. Und insofern kann Simmel zufolge es auch der Krieg nicht verhindern, daß immer wieder diese "Tragödie" und "chronische Krisis aller Kultur" sich auf Dauer zunehmend verschärft, die eben darin besteht, daß sich der Lebensprozeß gerade gegen jene "Starrheiten" und "Inselhaftigkeiten" wendet, "die unsere Kultur zu einem Chaos unverbundener, jeder Stilgleichheit entbehrender Einzelheiten machte"; insofern bilden auch die Erschütterungen des jetzigen Weltkrieges letztendlich "nur eine Szene oder einen Akt dieses endlosen Dramas", welches in dem grundlegenden Konflikt zwischen dem Leben und dem Prinzip der kulturellen Objektivation bzw. der kulturellen Formung zum Ausdruck kommt.<sup>15</sup>

Dieser Kampf der künstlerischen Avantgarde und der diversen Lebensreformbewegungen der Jahrhundertwende gegen das Prinzip der Form, welchen Simmel in kultureller Hinsicht als eine "Abwendung von der Klassik als dem absoluten Menschheits- und Erziehungsideal" charakterisierte, war aber zugleich auch gegen bestimmte Erscheinungsformen eines akademischen Wissenschaftsbetriebes gerichtet, der auf einer extremen Arbeitsteilung und Spezialisierung beruhte und in der "Andacht zum Kleinen" und der "bescheidenen Kärnerarbeit" die große Aufgabe einer übergreifenden Weltanschauung und Weltdeutung aus den Augen verlor.<sup>16</sup> Die falsche Gleichsetzung des rein technischen Fortschrittes mit einem allgemeinen Kulturfortschritt und die Erhebung des Mittels über den Zweck habe so zu einem Zustand geführt, in dem die Vorrangstellung der Technik sogar rein geistige Wissensbereiche wie die Geschichtswissenschaften und die experimentelle Psychologie erfaßt habe, deren inhaltlichen Ergebnisse oft völlig wertlos seien und nurmehr deshalb in den Rang einer "wissenschaftlichen Leistung" erhoben würden, weil sie dem Ideal einer methodisch exakten und den neuesten Stand der Forschungstechnik widerspiegelnden fachwissenschaftlichen Spezialisierung Folge geleistet hätten.<sup>17</sup> Dies sei auch der eigentliche Grund dafür, warum sich große Teile der deutschen Jugend bereits vor dem Kriege von solcherart Wissenschaft abgewendet hätten und nun einem neuen Ideal folgen würden, das auch den kritischen Zustand der akademisch betriebenen Philosophie an den deutschen Universitäten sowie eine sich bereits abzeichnende grundlegende Krise der Wissenschaft und des traditionellen akademischen Bildungsideals verdeutlichen würde: "Wer Jahrzehnte lang in der akademischen Sphäre wirkt und das Vertrauen der Jugend genießt, weiß, wie oft gerade die innerlich lebendigsten und idealistischsten jungen Männer sich nach wenigen Semestern enttäuscht von Dem abwenden, was die Universität Ihnen an allgemeiner Kultur, an Befriedigung ihrer innersten Bedürfnisse bietet. Denn sie wollen, außer all den vortrefflichen Belehrungen spezialistischer und exakter Art, noch etwas Allgemeineres oder, wenn man will, Persönlicheres, das freilich auch die Behandlung der Geschichte, der Kunst, der Philologie geben kann, das aber die Philosophie am Reinsten und Vollsten, trotz ihrer sachlichen Fragwürdigkeiten, zu bieten vermag. Nenne man Dies ein bloßes Nebenprodukt der Wissenschaft oder auch der Philosophie als Wissenschaft; aber wo es der Jugend nicht mehr geboten wird, wenden sich gerade ihre besten Elemente anderen Quellen zu, die jene tiefsten Bedürfnisse zu speisen versprechen: der Mystik oder Dem, was sie >das Leben< nennen, der Sozialdemokratie oder der Literatur im Allgemeinen,

<sup>15</sup> Die Krisis der Kultur, S. 62 f.; vgl. ferner Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur (1911), in: ders., Das individuelle Gesetz, a.a.O., S. 116-147.

<sup>16</sup> Vgl. Der Konflikt der modernen Kultur, S. 166; Deutschlands innere Wandlung, S. 17.

<sup>17</sup> Die Krisis der Kultur, S. 48 u. 54 ff.; Tendencies in German Life and Thought since 1870, S. 95 ff.

einem falsch verstandenen Nietzsche oder einem skeptisch gefärbten Materialismus. Täuschen wir uns nicht darüber: die deutschen Universitäten haben die innerliche Führung der Jugend in weitem Umfang an Mächte dieser Art abgegeben."<sup>18</sup>

Diese Stellungnahme Simmels aus dem Jahre 1913, die anlässlich der zunehmenden Besetzung der philosophischen Lehrstühle an den deutschsprachigen Universitäten mit Experimentalpsychologen und einer entsprechenden Verteidigung dieser Berufungspolitik durch den Leipziger Kulturhistoriker Karl Lamprecht provoziert worden ist, belegt eindringlich, in welcher Situation sich die deutschen Universitäten bereits unmittelbar vor Kriegsausbruch befanden und welche am Kriegsende nun eine nicht mehr zu übersehende allgemeine Krise der Wissenschaft sowie ein entsprechendes Bedürfnis nach einer geistigen Revolution innerhalb der Wissenschaft auf die Tagesordnung des nun definitiv notwendig gewordenen gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und kulturellen Neuanfangs setzte. Zugleich wird anhand der Schriften Simmels aus dieser Zeit ebenfalls bereits deutlich, daß der überlieferte Kanon der klassischen idealistischen deutschen Philosophie und Literatur nicht mehr umstandslos zur Grundlage eines neuen Bildungs- und Erziehungsideals gemacht werden konnte, sondern seinerseits der Herausforderung durch einen allgemein gewordenen kulturellen und weltanschaulichen Relativismus Rechnung zu tragen hatte, der überdies nun sogar bedrohliche Formen im Sinne eines offen ausgetragenen Kulturkampfes anzunehmen begann. Genau diese Diagnose einer tiefgreifenden Krise der Wissenschaft ist es aber, in welcher zentrale Bestandteile und Motive der Kulturkrise sowie Kulturkritik der Jahrhundertwende den Weltkrieg zu überdauern vermochten und auch noch die intellektuellen Auseinandersetzungen innerhalb der Weimarer Republik nachhaltig prägten.

Dieser Zusammenhang zwischen der Kulturkritik der Jahrhundertwende und der Krise des Wissenschafts- und Bildungssystems zu Beginn der Weimarer Republik wird auch anhand der entsprechenden intellektuellen Einstellungen und Äußerungen von Ernst Troeltsch und Max Weber bezüglich der Aufgabe der Wissenschaft und der Universitäten in einer durch den modernen Relativismus geprägten Welt deutlich. Zwar teilte Troeltsch mit Weber die Auffassung, daß der Erste Weltkrieg "alles andere als ein Krieg des Geistes und der Kulturgegensätze (ist), wie oft pathetische Überidealisten wollen. Er ist das Ergebnis der imperialistischen Weltspannung, die aus der Verteilung des Planeten unter wenige Großmächte und aus dem Bedürfnis nach Niederhaltung des deutschen Wettbewerbes hervorgegangen ist."<sup>19</sup> Im Unterschied zu Max Weber hatte Troeltsch in den "Ideen von 1914" dagegen ursprünglich nicht bloß ein reines "Literatenprodukt" gesehen, sondern einen ernstzunehmenden Versuch, den militärischen Auseinandersetzungen zwischen den verfeindeten Blöcken nun nachträglich einen tieferen kulturellen Sinn abzugewinnen. Seine Bemühungen ähneln insofern den Anstrengungen

---

<sup>18</sup> Simmel, An Herrn Professor Karl Lamprecht, in: Die Zukunft 83 (1913), S. 230-234 (hier S. 233). Simmel vertrat in diesem offenen Brief die Meinung, daß die Philosophie von der Psychologie nichts zu gewinnen habe und daß es deshalb der Sache nicht dienlich sei, wenn philosophische Lehrstühle zunehmend mit Experimentalpsychologen besetzt würden, wie dies in der Vorkriegszeit üblich war. Lamprecht wiederum wandte sich gegen eine öffentliche Erklärung von namhaften Dozenten der Philosophie an den Hochschulen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, die sich ebenfalls gegen eine solche für die Philosophie problematische Berufungspolitik richtete, und trat für die Interessen der Wundt-Schule ein, deren wachsender akademischer Einfluß für diesen Trend innerhalb der Wissenschafts- und Hochschulpolitik mitverantwortlich war. Vgl. Karl Lamprecht, Eine Gefahr für die Geisteswissenschaften, in: Die Zukunft 83 (1913), S. 16-24 u. 421-429.

<sup>19</sup> Troeltsch, Die Ideen von 1914, a.a.O., S. 32.

von Friedrich Naumann, der ebenfalls im nachhinein den Versuch unternahm, dem eher zufällig zustande gekommenen Militärbündnis der Mittelmächte unter dem Druck der Ereignisse nun die geo- und kulturpolitische Vision eines unter deutscher Führung vereinten "Mitteleuropa" abzugewinnen.<sup>20</sup> Der Rechtfertigungsbedarf für diesen Krieg wurde von Troeltsch deshalb als erheblich betrachtet, weil die Westmächte insbesondere unter dem Eindruck der Verletzung der Neutralität Belgiens durch den Einmarsch der deutschen Truppen und deren mutwillige Zerstörung der Bibliothek von Löwen im Gefolge der Kriegshandlungen erheblichen propagandistischen Erfolg bei ihrem Versuch verbuchen konnten, diesem Krieg zugleich den Charakter eines Kreuzzuges gegen den preußischen Militarismus und österreichisch-ungarischen Obrigkeitsstaat zuzusprechen.<sup>21</sup> Troeltsch konstatierte deshalb verbittert, daß ein ehemals rein imperialistischer Machtkrieg nun zu einem "Krieg des Geistes und Charakters" bzw. zu einem Kulturkrieg zu werden drohte, für den man insbesondere auf deutscher Seite nicht vorbereitet war und dessen "Kern" bzw. zentraler "Gegensatz" deshalb erst noch gefunden und benannt werden mußte.<sup>22</sup>

Auf der Suche nach einer entsprechenden kulturpolitischen Deutung und geistesgeschichtlichen Verankerung der "Ideen von 1914" befand Troeltsch schließlich, daß diese noch am ehesten eine gewisse Ähnlichkeit mit den "Ideen von 1813", das heißt mit der deutschen Erhebung gegen die napoleonische Fremdherrschaft besaßen und daß deshalb auch in der deutschen Klassik und Romantik bereits jene Ideale vorformuliert worden seien, die es auch für die Deutung der aktuellen weltgeschichtlichen Lage fruchtbar zu machen gilt. Wie Simmel betont auch Troeltsch den "Abgrund", der die jetzige Situation von dem "neudeutschen Realismus" der Vorkriegszeit trenne und der es nicht leicht mache, jene neuen Ideen zu bestimmen, die auch für die Bewältigung der zukünftigen Lage hilfreich sein könnten. Und ähnlich wie Simmel interpretiert auch Troeltsch die durch den Krieg bewirkten Erfahrungen im Sinne einer Abkehr von einem seichten Materialismus und einer "Entdeckung des Geistes", welche das Gedankengut des "alten deutschen Idealismus" wieder in das Zentrum der Situationsdeutungen und intellektuellen Orientierungsbemühungen stelle.<sup>23</sup> Troeltsch sieht nun sogar zum ersten Mal einen

<sup>20</sup> Vgl. Friedrich Naumann, *Mitteleuropa*, Berlin 1915, bes., S. 2-32. Naumann hatte allerdings gewisse semantische Schwierigkeiten bei seinem Versuch, innerhalb dieser "Geschichtsprobe Mitteleuropas" auch noch das Osmanische Reich miteinzubeziehen, das ja ebenfalls zu den deutschen Verbündeten zählte. Im Unterschied zu solchen "ideenpolitischen" Anstrengungen zeichnen sich Max Webers Stellungnahmen zum Ersten Weltkrieg mit Ausnahme seiner heute etwas altmodisch wirkenden Helden- und Pflichtenethik dagegen von Anfang an durch ihre wohlthuende und bemerkenswerte "realpolitische" Nüchternheit ab. Siehe hierzu die bereits als "klassisch" einzuschätzende und immer noch unübertroffene Untersuchung von Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2. Aufl. Tübingen 1974, S. 206 ff.

<sup>21</sup> Welche Folgen insbesondere die teilweise Zerstörung der Universitätsstadt Löwen für den Zusammenbruch des internationalen Kultur- und Wissenschaftsaustauschs sowie für die anschließende Isolierung der deutschen Wissenschaft besaß, veranschaulicht die materialreiche Fallstudie von Bernhard vom Brocke, 'Wissenschaft und Militarismus'. Der Aufruf der 93 >An die Kulturwelt!< und der Zusammenbruch der internationalen Gelehrtenrepublik im Ersten Weltkrieg, in: William M. Calder I-II/Hellmut Flashar/Theodor Lindken (Hrsg.), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, S. 649-719. Daß sich dabei die Geschichte unter gewissen Rahmenbedingungen offensichtlich doch wiederholt und insofern durchaus aus ihr bei entsprechender Zurkenntnisnahme auch zu lernen wäre, zeigt die eindrucksvolle Studie von Wolfgang Schivelbusch, *Eine Ruine im Krieg der Geister. Die Bibliothek von Löwen August 1914 bis Mai 1940*, München/Wien 1988.

<sup>22</sup> Troeltsch, *Die Ideen von 1914*, S. 32.

<sup>23</sup> Ebd., S. 34-37.

Sieg des Geistes über die tote Materie bzw. eine gelungene Synthese zwischen dem alten "Idealismus der Freiheit" und dem grandiosen Einsatz der Militärs, Industriellen, Wissenschaftler und Techniker, Kaufleute und Arbeiter für die deutschen Kriegsziele sich abzeichnen, welche den einstigen Gegensatz zwischen der Ideal- und der Realpolitik bzw. der Kultur- und der Staatsnation nun im nachhinein Lügen strafe: "Was die moderne kapitalistische Welt maßlos auseinandergerenkt hatte, die Wirtschaft und der sittliche Geist, das fand ... sich wieder in seinem natürlichen Zusammenhang."<sup>24</sup> Zugleich gesteht Troeltsch aber auch ein, daß die Verbindung des "metaphysisch-religiösen Geistes" mit den Existenzbedingungen moderner Großstaaten und Volkswirtschaften sehr viel schwieriger geworden sei als zur Zeit der deutschen Klassik und Romantik und daß deshalb der Gegensatz zwischen einer rein materialistischen Diesseitigkeit und dem Aufschrei der ästhetisch-literarischen Bohème bereits in der Jugend der Vorkriegszeit die Sehnsucht nach einer neuen Synthese des durch eine "kalte Verstandesmäßigkeit" und ein borniertes wissenschaftliches "Spezialistentum" zerrissenen Gesamtzusammenhangs des Lebens hat aufkommen lassen: "In dieser Lage erwuchs auch bei uns jene harte Verstandesmäßigkeit und kühle Rechenhaftigkeit des reinen Geschäfts-, Fach- und Berufsmenschen, jener finanzielle und industrielle Machtsinn und erbarmungslose Wettkampf, den wir Amerikanismus nennen und der in Amerika wenigstens das Gegengewicht einer durchschnittlich starken Kirchlichkeit hat. ... Und im Gegensatz dazu erlebten wir eine trotzig und phantastische Abtrennung des Geistes vom Leben, soziale Utopien, die sich über alle Voraussetzungen und Möglichkeiten des Staatslebens wegsetzten, oder auch individualistische Selbstisolierungen des romantischen Ich, das im deutschen Staate das Flachland von Europa verachtete und in phantastischen Träumen Luftschlösser des Übermenschen baute, eine kolossale Neuromantik voll Haß und Unverständnis für die konkreten und unumgänglichen Unterlagen unserer Existenz. Heute dürfen wir hoffen, daß beides überwunden ist und daß nur Nachzügler und Invaliden der Ideen vor 1914 ihre alten Leierkästen weiterdrehen oder wieder hervorholen."<sup>25</sup>

Troeltsch beschwor nun selbst die Aufhebung jenes Gegensatzes zwischen der "abstrakt rationalisierten und subjektivierten Gesellschaft" und der "in Blut und Instinkt, Sitte und Symbol geeinten Gemeinschaft", wie sie auch bereits Ferdinand Tönnies in

---

<sup>24</sup> Ebd., S. 38.

<sup>25</sup> Ebd., S. 40. Troeltschs Intellektuellen- und Literatenschelte ging sogar so weit, dieser ganzen ästhetisch-literarischen Gegenkultur der Vorkriegszeit schlechthin das Existenzrecht und damit auch eine bleibende historische Bedeutung abzusprechen: "Das Spiel mit den Paradoxien und Revolutionen war zum Merkmal des Geistreichen geworden, und in der Blasiertheit griff man dann zu allen Gegen- und Trostmitteln, die in solcher Lage möglich sind, zu Archaismen, gesuchten Kindlichkeiten, schwärmerischer Mystik, brutaler Kraftmeierei. Es war die Welt des Papiers und der Schriftstellerei. ... Man ironisierte sich selbst und drehte sich um sich selbst, und die besten Köpfe nahmen sich selbst und die Welt tragisch. Das erschien als deutscher Geist und war doch eine internationale Kulturkrankheit." (Ebd., S. 42). Und hinsichtlich des durch den Kriegsausbruch bewirkten gesamtdeutschen Gemeinschaftserlebnisses bemerkte er: "Die literarischen Nagetiere verschwanden in den Mauselöchern oder zogen es vor, sich patriotisch zu mausern. Es ist die ungeheuere Bedeutung des August, daß er unter dem Druck der Gefahr das gesamte Volk zu einer inneren Einheit zusammenpreßte, wie es niemals vorher gewesen ist." (Ebd., S. 43). Bereits der Kriegsausbruch im August 1914 führte also zu einer unheilvollen Beschimpfung und Marginalisierung des "Literatentums" in Deutschland, die bis heute ihre Spuren im deutschen Geistesleben hinterlassen haben. Siehe hierzu auch die instruktive Studie von Gangolf Hübinger, "Journalist" und "Literat". Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen, in: Gangolf Hübinger/Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*, Frankfurt am Main 1993, S. 95-110.

seinem gleichnamigen Hauptwerk vorschwebte und der von Troeltsch ausdrücklich für diese kulturpolitische Mission des Krieges in die Pflicht genommen wurde. Und ähnlich wie die Vertreter eines autoritären Ständestaates sah auch Troeltsch nun eine "natürliche Gliederung der Arbeit und der Leistung" sowie die Notwendigkeit eines "starken Führertums" sich abzeichnen, welche an die Stelle "eines künstlichen und theoretischen Gesellschaftsaufbaues" treten und die Nation so vor der Gefahr des "Überrannt- und Überschwemmtwerdens" bewahren sollte.<sup>26</sup> Die durch den englischen "Aushungerungs- und Finanzkrieg" zwangsweise bewirkte Realisierung von Fichtes Ideal des geschlossenen Handelsstaates wurde deshalb durch Troeltsch von einer Not zu einer Tugend erhoben, um so jenes spezifisch "deutsche Ideal der Freiheit" hervorzuheben, das im Unterschied zum westlichen Individualismus und Egalitarismus gerade auf einer "organischen" Subsumtion der einzelnen Volksteile unter die Erfordernisse der großen Aufgabe der machtpolitischen Selbstbehauptung beruhen sollte.<sup>27</sup> Die Realisierung von Naumanns Vision eines mitteleuropäischen Staatensystems würde dann ihrerseits jene "weltpolitische Idee des Deutschtums" wahr werden lassen, die schließlich auch den anderen Völkern Europas den Weg zu einer Neuordnung des Kontinents weisen würde. Und die durch das Jahr 1914 aufgeworfenen "Fragen des deutschen Geistes und der deutschen Bildung" würden schließlich durch eine Rückbesinnung auf die eigene kulturelle Tradition und die Entwicklung eines neuen "künstlerischen Selbstaudrucks" gelöst werden können.<sup>28</sup> In diesem Zusammenhang hatte Troeltsch denn auch noch einmal den Versuch unternommen, die eigentliche geistes- und kulturgeschichtliche Bedeutung "des in dem Kulturkrieg so viel mißbrauchten Nietzsche" zu bestimmen: "Er hat gegen die Plattheit, Seichtigkeit und Selbstzufriedenheit der deutschen Kultur der achtziger Jahre gekämpft, den Persönlichkeitsgedanken unendlich vertieft, die Sehnsucht nach echtem Leben und Originalität gesteigert und damit einer neuen Romantik den Weg geöffnet, die allerdings in ihrer Entwicklung sehr viel deutscher geworden ist, als es den romanischen und slawischen Sympathien Nietzsches entsprochen hätte. Das Krankhafte, Überreizte und Egoistische seiner Denkweise war schon vor dem Kriege in der Ausecheidung begriffen und wird wohl in der Erhebung des Krieges endgültig überwunden werden. Aber ein Anstoß zu neuen Zielen und zu innerer Vertiefung ist von ihm ausgegangen, den nur platte Pharisäer und enge Sektengeister verkennen können."<sup>29</sup>

In einem erstmals 1919 veröffentlichten und leicht überarbeiteten Vortrag, den er am 3. Oktober 1918 in Görlitz anlässlich der Eröffnung der dortigen Volkshochschule gehalten hatte, knüpfte Troeltsch noch einmal an jene - nun allerdings durch den Ausgang des Krieges wesentlich skeptischer gewordenen - Überlegungen an, die er bereits während des Krieges über die Eigenart des "deutschen Geistes" und der "deutschen Bildung" angestellt hatte. Er versah diese grundsätzlichen Überlegungen dabei mit der eindringlichen Frage, ob es so etwas wie einen spezifischen "deutschen Geist" überhaupt

<sup>26</sup> Troeltsch, Die Ideen von 1914, S. 42 u. 44.

<sup>27</sup> Ebd., S. 38, 44 u. 48. Zu dieser etwas eigenartigen Vorstellung von "Freiheit" siehe auch Troeltsch, Die deutsche Idee von der Freiheit (1916), in: Deutscher Geist und Westeuropa, S. 80-107; ferner I-ring Fetscher, Ernst Troeltsch et la "liberté allemande" en 1914, in: Philippe Soulez (Hrsg.), Les philosophes et la guerre de 14, Saint-Denis 1988, S. 125-142 sowie die Dortmunder Dissertation von Ulrich Platte, Ethos und Politik bei Ernst Troeltsch. Von der ethischen Theorie zur politischen Konkretion in seiner Kriegspublizistik, Egelsbach/Frankfurt am Main/Washington 1995.

<sup>28</sup> Troeltsch, Die Ideen von 1914, S. 51 f. u. 55 ff.

<sup>29</sup> Troeltsch, Der metaphysische und religiöse Geist der deutschen Kultur (1916), in: Deutscher Geist und Westeuropa, S. 59-79 (hier S. 75).

gebe bzw. was von ihm im Gefolge der modernen kapitalistisch-industrialistischen Entwicklung vielleicht noch übriggeblieben sein könnte. Und die militärische Niederlage ließ ihrerseits das Problem zusätzlich akut werden, in welchem Ausmaß bei der Bestimmung der bevorstehenden Bildungsaufgaben und Bildungsziele noch an jene kulturkritischen Einsichten wieder angeknüpft werden konnte, die bereits vor dem Ausbruch des Krieges das öffentliche Bewußtsein und die tagespolitische Diskussion bestimmt hatten. Die sich bei der Bewältigung dieses Neubeginns abzeichnende Krisis der eigenen kulturellen Überlieferung erschien ihm nun "wie eine Abrechnung mit dem Bismarckschen Zeitalter und eine Wiederanknüpfung an Überlieferungen, die von ihm unterbrochen oder doch mit ganz neuen oder fremden Elementen durchsetzt worden sind."<sup>30</sup> Erneut beschwor er innerhalb einer Rückbesinnung auf die "geistigen Grundlagen des heutigen Deutschland" die nationale Erhebung von 1813, nun aber auch "vernunftrepublikanisch" geläutert die durch die "westeuropäisch-demokratische Revolutionsgesinnung" geprägte ältere Tradition des deutschen Liberalismus, die er jetzt sowohl der Bismarckschen Form der Realpolitik als auch den spezifisch modernen "Literatur- und Kunstrevolutionen" gegenüberstellte. Gleichwohl sprach er weder der insbesondere durch die "Strafpredigt Nietzsches" gekennzeichneten Kulturkritik der Jahrhundertwende noch dem in der deutschen Jugendbewegung spürbar werdenden Verlangen nach einer "geistigen Revolution" innerhalb der Wissenschaft und Bildung sowie einer tiefgreifenden Reform der praktischen Lebensführung das Existenzrecht ab, sondern bekannte ebenfalls seine Sympathien mit dieser Vorstellung bezüglich der Notwendigkeit eines radikalen Neuanfangs und einer entsprechenden Umgestaltung des öffentlichen Bildungswesens. Troeltschs eigene Überlegungen aus dieser Zeit machen zugleich deutlich, daß es insbesondere der Kampf um die geistige Führung bzw. ethisch-politische Erziehung der Jugend war, welcher das zentrale Thema und Anliegen des zu Beginn der Weimarer Republik einsetzenden Kulturkampfes in Deutschland werden sollte und aus dem er selbst Konsequenzen im Hinblick auf seine weitere berufliche und politische Tätigkeit innerhalb der Deutschen Demokratischen Partei und als Unterstaatssekretär im Preußischen Kultusministerium ziehen sollte.<sup>31</sup>

Dieses Gefühl, mit dem Ausgang des Krieges nicht nur das gemeinsame kulturelle Erbe Europas zugunsten einer weltweiten amerikanischen Vorherrschaft verspielt zu haben, sondern nach dem Ende des Krieges einzig in dem Enthusiasmus der Jugend noch einen entschiedenen Ansatzpunkt für eine definitive Überwindung der "entsetzlichen Epoche des Maschinenzeitalters" und der "ausschließlich kapitalistischen Wertungen" zu finden, kommt auch in einer entsprechenden Äußerung von Georg Simmel zum Ausdruck, die er kurz vor seinem Tode dem Grafen Hermann Keyserling mitgeteilt hat-

<sup>30</sup> Deutsche Bildung (1918), in: Deutscher Geist und Westeuropa, S. 169-210 (hier S. 169).

<sup>31</sup> Zu Troeltschs späteren politischen Tätigkeit in der DDP und als preußischer Unterstaatssekretär in Berlin siehe auch sein Grundsatzreferat über "Kulturpolitik", in: Bericht über die Verhandlungen des 2. außerordentlichen Parteitag der Deutschen Demokratischen Partei, abgehalten in Leipzig vom 13.-15. Dezember 1919, hrsg. v. der Reichsgeschäftsstelle der Deutschen Demokratischen Partei, Berlin 1920, S. 163-186. Vgl. ferner Eric C. Kollman, Eine Diagnose der Weimarer Republik. Ernst Troeltschs politische Anschauungen, in: Historische Zeitschrift 182 (1956), S. 291-319; Hartmut Ruddies, Soziale Demokratie und freier Protestantismus. Ernst Troeltsch in den Anfängen der Weimarer Republik, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), Protestantismus und Neuzeit (= Troeltsch-Studien, Bd. 3), Gütersloh 1984, S. 145-174; Jonathan R.C. Wright, Ernst Troeltsch als parlamentarischer Unterstaatssekretär im preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Seine kirchenpolitischen Auseinandersetzungen mit den Beamten, ebd., S. 175-203 sowie Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, S. 454 ff.

te und die deutlich macht, an wen sich nun die Hoffnung auf die Möglichkeit einer erneuten "Umwertung aller Werte" richtete, nachdem nun auch von der Wissenschaft aufgrund ihrer disziplinären Überspezialisierung kaum mehr Ansatzpunkte für eine umfassende Reform und Neugestaltung des deutschen Staats- und Kulturlebens zu erwarten waren: "Es geht nämlich zweifellos durch unsere heutige Jugend eine leidenschaftliche revolutionäre Sehnsucht nach einer Vita-Nuova, ein Kämpfenwollen um eine geistige Lebensgestaltung, die nicht abstract, theoretisch oder ästhetisch ist, sondern praktisch zugreifend; kein idealistisches Sich-zurückziehen von der Welt, sondern ein Bearbeiten ihrer, aber in durchaus idealistischem Sinne; eine Todfeindschaft gegen alle Bürgerlichkeit, gegen alle Mechanisierung und Amerikanisierung, aber unter Benutzung der Kräfte, die diese Tendenzen immerhin aufgebracht haben. Es ist in diesen Bewegungen viel unklar Gärendes, viel unverschämt Aggressives, aber doch eine ungeheure Lebendigkeit, und ein höchst erfreuliches Sturmlaufen gegen die alten morschen Mauern, die uns noch von allen Seiten beengen - manchmal auf dionysischer, manchmal auf asketischer Basis, immer aber auf das Geistige und Wesentliche gerichtet. Wie gesagt, die Randscheinungen sind hier oft unerfreulich, und es bedarf eines guten Willens, sich durch sie nicht abschrecken zu lassen. Aber in ihrem Kern sehe ich das, was man noch die deutsche Hoffnung nennen könnte."<sup>32</sup>

Diese Sehnsucht der Jugend nach einem neuen geistigen Lebensinhalt und die Hoffnung, die Befriedigung dieses Bedürfnisses nach der militärischen, wirtschaftlichen, politischen und moralischen Katastrophe des Deutschen Reiches nun ausgerechnet von der um ihr eigenes Überleben kämpfenden Wissenschaft erwarten zu können, war aber genau jene Haltung, welche den entschiedensten Widerspruch von Max Weber provozierte und der mit seinem am 7. November 1917 vor dem Freistudentischen Bund in München gehaltenen und schließlich 1919 in überarbeiteter Form veröffentlichten Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" eine folgenreiche Kontroverse über die nun offen zutage tretende Krise der Wissenschaft auslöste. Zugleich wird anhand dieser Kontroverse ein tiefgreifender Unterschied gegenüber den bereits in der Vorkriegszeit geführten Auseinandersetzungen über die Stellung der Wissenschaft innerhalb der modernen Kultur und gegenüber den einzelnen methodologischen Auseinandersetzungen in den Geistes- und Sozialwissenschaften deutlich.<sup>33</sup> Während nämlich im Rahmen der "ästhetischen Opposition" gegenüber dem "realpolitischen" und machtstaatlichen Kurs des deutschen Kaiserreichs eine grundsätzliche Infragestellung des "Wertes der Wissen-

<sup>32</sup> Brief an Hermann Graf Keyserling vom 18. Mai 1918, in: Simmel, Das individuelle Gesetz, a.a.O., S. 246. Zu der sich abzeichnenden zukünftigen Rolle Amerikas als "tertius gaudens" zwischen den europäischen Konfliktparteien, die einstmals England ja so souverän und erfolgreich im Sinne seiner eigenen wirtschaftlichen und weltmachtpolitischen Interessen wahrgenommen hatte, siehe ebd., S. 245. Zu einer durchaus nicht vom Geist des Ressentiments geprägten soziologischen Durchleuchtung der britischen Großmachtpolitik in den letzten Jahrhunderten vor dem Ersten Weltkrieg siehe auch die faire Darstellung von Ferdinand Tönnies, Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung, Berlin 1915. Ähnlich wie Max Weber hatte sich auch Tönnies *nicht* an dem mit der Proklamierung der "Ideen von 1914" verbundenen Kultur- und Weltanschauungskrieg gegen die westliche Welt beteiligt und dennoch schonungslos den eigentlichen imperialen Charakter der britischen Weltpolitik entlarvt.

<sup>33</sup> Über den Zusammenhang zwischen der Wissenschafts- und Kulturkritik der Jahrhundertwende und der Wissenschaftskrise innerhalb der Weimarer Republik siehe insbesondere die materialreiche Untersuchung von Ringer, Die Gelehrten, a.a.O., bes. S. 229 ff., dessen Ausführungen sowohl eine schmerzhafteste Erinnerung an einen der Höhepunkte des spezifisch deutschen Geistes- und Kulturlebens als auch eine spannende Verfallsgeschichte einer seit 1933 nun definitiv dem Untergang geweihten intellektuellen Kultur darstellen.

schaft für das Leben" nur von akademischen Außenseitern wie Nietzsche und Langbehn oder aber Künstlern und Literaten wie den Mitgliedern des George-Kreises vorgenommen worden ist und insbesondere in der allgemeinen öffentlichen kulturpolitischen Diskussion einen beträchtlichen Widerhall fand, die fachwissenschaftliche Arbeit demgegenüber aber noch weitgehend unberührt ließ, wurde diese Debatte seit dem Kriegsende nun unmittelbar in die einzelnen kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen hineingetragen und begann schließlich deren akademisches Selbstverständnis radikal in Frage zu stellen und existentiell herauszufordern. Und die vor dem Krieg im Rahmen des Methodenstreits innerhalb der deutschen Nationalökonomie und anlässlich des kulturgeschichtlichen Werkes von Karl Lamprecht geführten intellektuellen Auseinandersetzungen, die im wesentlichen noch eine Klärung der methodologischen Grundlagen der einzelnen Disziplinen auf dem Boden eines noch ungebrochenen gemeinsamen akademischen Selbstverständnisses zum Gegenstand hatten, wurden nun durch eine breite Debatte über die grundsätzliche kulturelle Relativität und Parteilichkeit alles Wissens und Erkennens abgelöst, welche zugleich eine prinzipielle Infragestellung des praktischen Wertes der Wissenschaft für das Leben zur Folge haben sollte. Ferner machte die starke Betonung der jeweiligen weltanschaulichen Einfärbung und kulturkreishaften Gebundenheit aller intellektuellen Strömungen und Denkstandpunkte nun die Dringlichkeit einer neuen Kultursynthese deutlich, die an die Stelle des überlieferten Kanons der klassischen deutschen Philosophie und Literatur treten sollte, um so einen offenen Ausbruch der in diesen Kontroversen sich bereits andeutenden Möglichkeit eines allgemeinen Bürgerkrieges bzw. vornehmer ausgedrückt: eines militant geführten Kampfes um die "öffentliche Auslegung des Seins" noch in letzter Minute zu verhindern.<sup>34</sup>

## 2. Die "geistige Revolution" in der Wissenschaft

Max Weber ist bereits vor der Kriegsniederlage dem mit der Verkündung der "Ideen von 1914" verbundenen "Literatengeschwätz" entschieden öffentlich entgegengetreten. Er hielt es für eine maßlose Unverantwortlichkeit, diesem Krieg gleichsam eine metaphysische Weihe zu verleihen, anstatt das in ihm zu sehen, was er in seinem Kern war: nämlich ein Machtkampf um die zukünftige Rolle Deutschlands innerhalb der Weltpolitik und um seine "Verantwortung vor der Geschichte", die sich einem "machtstaatlich organisierten Volk" wie dem Deutschen Reich mit seinen 60 Millionen Einwohnern und seinen wissenschaftlichen und industriellen Spitzenleistungen in einem ganz anderen Ausmaß stellen würde als solchen "Kleinstaatenvölkern" wie den Schweizern, Dänen, Holländern und Norwegern und das insofern auch die Verantwortung für die Zukunft

<sup>34</sup> Zur atmosphärischen Verdeutlichung dieser bürgerkriegsartigen Situation innerhalb des intellektuellen Lebens und der "Kampfkultur" der Weimarer Republik siehe auch die beeindruckende zeitdiagnostische Studie von Norbert Bolz, Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen, München 1989. Vgl. ferner Edmond Vermeil, Doctrinaires de la révolution allemande 1918-1938, Paris 1948; Peter Gay, Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit: 1918-1933, Frankfurt am Main 1970; Richard Faber, Abendland. Ein politischer Kampfbegriff, Hildesheim 1979; ders., Roma Aeterna. Zur Kritik der "Konservativen Revolution", Würzburg 1981; Hubert Cancik (Hrsg.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982; Helmut Berking, Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik, Berlin 1984; Jeffrey Herf, Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich, Cambridge 1984; Gérard Raullet (Hrsg.), Weimar ou l'explosion de la modernité, Paris 1984; Manfred Gangl/Gérard Raullet (Hrsg.), Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt am Main/New York 1994 sowie Wolfgang Bielas/Georg G. Iggers (Hrsg.), Intellektuelle in der Weimarer Republik, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1996.



seines eigenen nachfolgenden Geschlechts im Sinne einer "Verfügung über die Eigenart der Kultur der Zukunft" selbst in die Hand zu nehmen habe.<sup>35</sup> Bereits seine Stellungnahmen anlässlich der von dem Jenenser Verleger Eugen Diederichs initiierten Lauensteiner Kulturtagungen, die im Frühjahr und Herbst 1917 auf der Burg Lauenstein in Thüringen stattfanden und die zu einer Selbstverständigung namhafter deutscher Wissenschaftler und Intellektueller über "Sinn und Aufgabe unserer Zeit" sowie das "Führerproblem im Staate und in der Kultur" jenseits aller tagespolitischer Parteinahmen beitragen sollten, machten deutlich, daß sich Max Weber entschieden von jenen politischen "Romantikern" abgrenzte, die wie der von den Sozialdemokraten zu den Alldeutschen übergetretene Prediger Max Maurenbrecher den Versuch unternahmen, dem "demokratischen Intellektualismus Westeuropas" und der "kapitalistischen Mechanisierung" des modernen Lebens durch eine Hervorhebung der "idealistischen" Grundlagen einer spezifisch "deutschen Staatsauffassung" entgegenzutreten. Gegenüber einem übermächtig gewordenen Kapitalismus sah Weber nämlich "auch in unsern Klassikern kein Kraut gewachsen"; und den "Amerikanismus", gegen den Maurenbrecher zufolge die deutsche Seite angeblich den Krieg führte, sah Weber als ein internationales und mithin auch bereits in Deutschland festzustellendes Phänomen an, wie übrigens selbst die angebliche "deutsche Staatsauffassung", die Maurenbrecher als weltanschauliche Grundlage für die deutschen Kriegsziele in Anspruch nahm, durchaus auch im Ausland anzutreffen sei. Weber wandte sich also gegen die falsche weltanschauliche Konfrontationsstellung, die seiner Meinung nach in solchen kulturpolitischen Anschauungen zum Ausdruck kam, und machte nun gegenüber dem geistesaristokratischen Dünkel der "Ideen von 1914" die spezifischen Formwerte des westlichen Demokratieverständnisses geltend, das einzig im Parlament einen adäquaten Kampfplatz für die Austragung der Gegensätze zwischen den unterschiedlichen "materiellen Interessengruppen" sah. Nur eine behutsame Parlamentarisierung und eine vorsichtige Öffnung gegenüber dem politischen und weltanschaulichen Ideengut der westlichen Demokratien könne in Zukunft so jene Übel bekämpfen helfen, die sowohl für den Ausbruch als auch für den sich zu diesem Zeitpunkt bereits abzeichnenden Ausgang des Krieges mitverantwortlich zu machen seien.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Weber machte diese Position im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den pazifistischen Grundüberzeugungen einer Schweizer Frauenrechtlerin unmißverständlich deutlich, in der er zugleich die nationalstaatliche Parteinahme von Gertrud Bäumer in Schutz zu nehmen versuchte. Vgl. Max Weber, *Zwischen zwei Gesetzen* (1916), in: *Gesammelte politische Schriften*, 4. Aufl. Tübingen 1980, S. 142-145. Zu Gertrud Bäumers Stellungnahmen zum Ersten Weltkrieg vgl. dies., *Weit hinter den Schützengräben. Aufsätze aus dem Weltkrieg*, Jena 1916. Zu der abschätzigen Beurteilung der "Ideen von 1914" als "Literatenprodukt" siehe ferner Max Weber, *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917), in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl. Tübingen 1985, S. 540. Weber stellte hierbei den fragwürdigen "Ideen von 1914" die noch nicht klar ausformulierten "deutschen Ideen von 1918" gegenüber.

<sup>36</sup> Vgl. *Geistesaristokratie und Parlamentarismus. Entgegnung auf Max Maurenbrecher* (Aufzeichnung Wolfgang Schumanns), in: *Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I, Bd. 15: Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen, Tübingen 1984, S. 706-707. Über die Hintergründe der von Max Weber auf Burg Lauenstein gehaltenen Reden, die einen starken Eindruck auf die versammelten Teilnehmer machten und leider nur in Form von kurzen Aufzeichnungen stichpunktartig überliefert sind, informiert der ebenfalls in diesem Band enthaltene editorische Bericht (ebd., S. 701-705). Siehe hierzu ferner Gangolf Hübinger, "Journalist" und "Literat", a.a.O., S. 107 ff.; ders., *Der Verlag Eugen Diederichs in Jena. Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 31-45 (hier bes. S. 41 f.) sowie ders., *Eugen Diederichs Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur*, in: Mommsen (Hrsg.), *Kul-*

Weber trat in diesem Zusammenhang auch entschieden dem insbesondere bei der Jugend zum Ausdruck kommenden Bedürfnis nach einer "geistigen Führung" entgegen, das sich auch an ihn persönlich aufgrund seiner eigenen "charismatischen" Züge und seiner unbestrittenen intellektuellen Überlegenheit gegenüber den übrigen an diesen Lauensteiner Kulturtagungen vertretenen Teilnehmern richtete. Zumindest wies Weber dann in seinem Münchner Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" im November 1917 spezifizierend darauf hin, daß ein solches Bedürfnis im Wissenschaftler den falschen Adressaten fände, weil mit dem Beruf der Wissenschaft zugleich der entsagungsvolle Abschied von einer "Zeit des vollen und schönen Menschentums" verbunden sei und weil ferner die damit notwendig verbundene Askese im übrigen auch die Verführung durch ein demagogisches Spiel mit der Leidenschaft der studierenden Jugend ausschließe. Die Politik gehöre deshalb nicht in den Hörsaal, sondern auf den Marktplatz bzw. in entsprechende öffentliche Veranstaltungen, die auch als solche in ihrem genuin politischen Charakter deutlich zu erkennen seien.<sup>37</sup>

Weber trug seine Vorstellungen über den asketischen und entsagungsvollen Beruf der Wissenschaft auf Einladung des bayerischen Landesverbandes der Freistudentischen Bewegung vor, die sich unter anderem gegen eine Reduzierung des Hochschulunterrichts auf eine reine Berufsausbildung richtete und ihrerseits für eine geistige "Eroberung der Hochschule" im Sinne der Ideale der deutschen Jugendbewegung und eines spezifischen "Erlebens der Wissenschaft" eintrat.<sup>38</sup> Unmittelbar vorausgegangen war

---

tur und Krieg, a.a.O., S. 259 ff. Im Anhang dieses letzteren Aufsatzes von Hübinger ist auch das Protokoll der ersten Lauensteiner Kulturtagung vom Pfingsten 1917 mitabgedruckt worden. Für eine weitere geplante Pfingsttagung im Jahre 1918, an der Max Weber nicht mehr teilnahm und die nur noch unter Beteiligung des engeren Kreises der freistudentischen Jugend stattfand, hatte Weber das Problem der Aristokratie, die sexuelle Frage und die Jugendbewegung als Themen vorgeschlagen. Zu Leben und Werk des auf der ersten Lauensteiner Kulturtagung zentralen Kontrahenten von Max Weber siehe auch Friedrich Wilhelm Graf, Der Nachlaß Max Maurenbrecher, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft IX (1995/96), S. 119-147.

<sup>37</sup> Vgl. Weber, Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 6. Aufl. Tübingen 1985, S. 582-613 (im folgenden wird weiterhin nach dieser Ausgabe zitiert). Weber schloß mit diesen Überlegungen bewußt an jene ethische Ausdeutung der Berufsidee an, wie er sie bereits in seiner Studie über den asketischen Protestantismus aus dem Jahre 1904/05 entwickelt hatte und welche die asketischen Wurzeln der bürgerlichen Form der Lebensführung unterstrich. Mit dieser Berufskonzeption war deshalb auch notwendigerweise die Auffassung einer die "Persönlichkeit" allererst in "formalpsychologischer" Hinsicht konstituierenden Selbstbegrenzung und Selbstkontrolle verbunden, die Weber gegenüber dem hemmungslosen "Erlebniskult" der Jahrhundertwende und der Nachkriegszeit geltend machte. Der spezifisch *puritanische* Hintergrund von Webers Persönlichkeitsideal sowie seine eigene "politisch-wissenschaftliche Existenz" wurde bereits sehr scharfsinnig durchleuchtet in der einschlägigen Untersuchung von Christoph Steding, Politik und Wissenschaft bei Max Weber, Breslau 1932, bes. S. 56 ff. Zur ausführlichen Beschreibung des asketischen Grundmotivs von Webers Berufskonzeption vgl. jetzt auch Wolfgang Schluchter, Handeln und Entsagen. Max Weber über Wissenschaft und Politik als Beruf, in: Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines "Weltdorfes": 1850-1950, Opladen 1995, S. 264-307; ferner ders., Unversöhnte Moderne, Frankfurt am Main 1996, S. 9-70.

<sup>38</sup> Zu den Zielsetzungen des Freistudentischen Bundes, dessen "progressive" Wortführer wie Walter Benjamin, Hans Reichenbach und Alexander Schwab unter anderem durch das Gemeinschafts- und Führerideal der von Gustav Wyneken gegründeten "Freien Schulgemeinde Wickersdorf" geprägt waren, siehe auch Hermann Kranold (Hrsg.), Freistudententum. Versuch einer Synthese der freistudentischen Ideen, München 1913; Immanuel Birnbaum, Idee und Form der Freien Studentenschaft, in: Die Hochschule. Blätter für akademisches Leben und studentische Arbeit, Nr. 8 (November 1918), S. 321-325; Jürgen Schwarz, Studenten in der Weimarer Republik. Die deutsche Studentenschaft in der Zeit von 1918-1923 und ihre Stellung zur Politik, Berlin 1971, S. 147 ff.; Ulrich Linse, Hoch-

dieser Vortragsreihe über "Geistige Arbeit als Beruf" eine Veröffentlichung des zu dem Wickersdorfer Kreis um Gustav Wyneken gehörenden führenden Mitgliedes der Freistudenten Alexander Schwab zum Thema "Beruf und Jugend", der Mai 1917 in der von René Schickele herausgegebenen Monatsschrift "Die weißen Blätter" unter dem Pseudonym Franz Xaver Schwab erschien. Schwab beschrieb die Vorkriegskultur dabei im Sinne einer Dominanz des "westeuropäisch-amerikanischen Menschentums", welches das für jedes Zeitalter charakteristische Spannungsverhältnis zwischen dem "ideellen" und dem "vitalen Pol" zugunsten der Vorherrschaft des Materialismus gegenüber der geistigen Sphäre gelöst habe. Einer den "Ernst des Lebens" kennzeichnenden Bereiche sei dabei der Beruf, über dessen Bedeutung für das weitere Schicksal der Jugendkultur und die individuellen Biographien der einzelnen Mitglieder der Jugendbewegung sich die meisten Wortführer dieser Bewegung bisher offensichtlich noch keine klaren Vorstellungen gemacht hätten. Allein in den Schriften der "Brüder Max und Alfred Weber in Heidelberg" kämen wichtige Verlautbarungen über die Eigenart des das ganze moderne Leben bestimmenden Berufes und seine zentrale Stellung innerhalb der "westeuropäisch-amerikanischen bürgerlichen Welt" zum Ausdruck, auf die sich deshalb auch jede Kritik des Berufsgedankens und jeder Versuch zu einer Überwindung dieser bürgerlich geprägten Welt zu beziehen habe. Und insbesondere auch die Jugend müsse dieser entscheidenden Stellung des Berufes im modernen Leben Rechnung tragen, der ja insofern ein zentrales "Grenzproblem des jugendlichen Lebens" darstelle, als Jugendkultur und Berufsausübung völlig unterschiedliche Erlebnisbereiche verkörperten und sich insofern gerade wechselseitig ausschließen. Der moderne "Götze Beruf" ist es also, den es beim Namen zu nennen und zu stürzen gilt, sollen die Ideale der Jugendbewegung keine reine Episode im Leben der einzelnen Aktivisten bleiben, sondern auch für deren zukünftiges Leben eine zentrale Bedeutung haben. Nur so könne nämlich verhindert werden, daß alle paar Jahre erneut eine ganze Generation im Maule dieses "Molochs" verschwinde, der ohnedies schon unzählige Opfer und Zerstörungen an jugendlicher Schöpferkraft durch ein "bürgerlich-berufliches Pflichtgefühl" erfordert habe. Und auch der Krieg könne nichts an dieser zentralen Stellung des Berufes innerhalb des modernen Lebens ändern, wenn nicht von "innen" heraus ein Einstellungswandel gegenüber dem Beruf und eine Erneuerung seiner Grundlagen im Sinne eines harmonischen Verhältnisses zwischen den geistigen Idealen der Jugendbewegung und der praktischen Lebensführung innerhalb der Gesellschaft erfolge.<sup>39</sup>

---

schulrevolution. Zur Ideologie und Praxis sozialistischer Studentengruppen während der deutschen Revolutionszeit 1918/19, in: Archiv für Sozialgeschichte 14 (1974), S. 1-114; Irmtraud und Albrecht Götz von Olenhusen, Walter Benjamin, Gustaf Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 13 (1981), S. 99-128; Erdmut Wizisla, "Die Hochschule ist eben der Ort nicht, zu studieren." Walter Benjamin in der freistudentischen Bewegung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Gesellschaftswissenschaftliche Reihe 36 (1987), S. 616-623; vgl. ferner die Einleitung und den editorischen Bericht der Herausgeber zu: Max Weber Gesamtausgabe, Abteilung I, Bd. 17: Wissenschaft als Beruf (1917/1919) - Politik als Beruf (1919), hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen u. Wolfgang Schluchter, Tübingen 1992, S.1-69 u. 113-137.

<sup>39</sup> Franz Xaver Schwab, Beruf und Jugend, in: Die weißen Blätter, Jg. 4, Heft 5 (Mai 1917), S. 97-113. Schwab irrte sich allerdings mit seiner Ansicht, daß allein die Heidelberger Weber-Brüder etwas zur Klärung der zeitgenössischen Bedeutung des Berufes beigetragen hätten (vgl. ebd., S. 104). Denn auch Georg Simmel hatte ihm ja bereits in seiner "großen Soziologie" aus dem Jahre 1908 als drittem und letztem "soziologische Apriori" eine synthetische Funktion bezüglich der Ansprüche der Gesellschaft und der spezifischen Erfordernisse der je individuellen Persönlichkeitsbildung zugesprochen und damit übrigens wahrscheinlich zum einzigen Mal zumindest *implizit* einen zentralen Gedanken-

Diese insbesondere auf eine veränderte Rolle der Wissenschaft und der universitären Ausbildung abzielenden Vorstellungen aus dem Umkreis der Jugendbewegung und des politischen Expressionismus waren es, denen Max Weber mit seinem Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" eine klare Absage erteilte und der unmittelbar nach seiner Veröffentlichung im Jahre 1919 ein so großes Echo auslöste. Weber machte hierbei zunächst auf zentrale Unterschiede zwischen dem deutschen und dem amerikanischen Universitätssystem aufmerksam, um die Unkalkulierbarkeit der beruflichen Laufbahn eines Wissenschaftlers und zukünftigen Hochschullehrers sowie den spezifischen "geistesaristokratischen" Charakter der universitären Ausbildung zu verdeutlichen, der eine übertriebene Vorstellung bezüglich einer umfassenden Demokratisierung des Hochschulwesens in ihre natürlichen Grenzen verweise. Sodann betonte Weber die Notwendigkeit einer starken Spezialisierung jeder modernen einzelwissenschaftlichen Forschung, die ein spezifisches "Erlebnis" der Wissenschaft auf einen sehr kleinen Bereich des fachmännischen Könnens und jeweils immer nur bescheidenen Erfolges beschränke. Insbesondere ließen sich die für eine wirkliche schöpferische Weiterentwicklung des bestehenden Wissensvorrates erforderlichen "Eingebungen" und "Inspirationen" auch nicht künstlich erzwingen, sondern diese seien in der Regel das zufällige Resultat einer alltäglichen Kärnerarbeit, das oft völlig unverhofft eintrete und im übrigen auch diese Art der Routinearbeit nicht ersetzen kann. Eine "Persönlichkeit" käme deshalb auch nicht durch eine wilde Jagd nach dem "intellektuell Interessanten" und der spezifisch modernen Sucht nach "Sensationen" sowie einem entsprechenden "Erleben" zustande, sondern komme im wissenschaftlichen Bereich nur demjenigen zu, der "rein der Sache" um ihrer selbst willen dient. Schließlich habe es sich sogar selbst bei einer Persönlichkeit wie der Goethes gerächt, daß dieser sich die Freiheit nahm, seine gesamte Lebensführung zu einem "Kunstwerk" auszugestalten: "Jedenfalls muß man eben ein Goethe sein, um sich das überhaupt erlauben zu dürfen; und wenigstens das wird jeder zugeben: unbezahlt ist es auch bei jemand wie ihm, der alle Jahrtausende einmal erscheint, nicht geblieben."<sup>40</sup>

Weber wandte sich dann dem spezifischen "Sinnproblem" der Wissenschaft zu, das gerade darin bestehe, Wissenschaft um ihrer selbst willen zu betreiben, nicht aber aufgrund einer ihr äußerlich bleibenden praktischen Zwecksetzung. Aufgrund der aller wissenschaftlichen Arbeit zugrundeliegenden Idee eines notwendigen Fortschreitens des menschlichen Erkennens bestehe hier im Unterschied zur Kunst das zentrale Problem,

---

gang von Max Weber in seine eigenen soziologischen Untersuchungen mitaufgenommen. Vgl. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (= Gesamtausgabe, Bd. 11), Frankfurt am Main 1992, S. 57 ff. Auf den Umstand, daß auch die Heidelberger Weber-Brüder trotz gleicher erotischer Vorlieben weniger ein Tandem als vielmehr eine bipolare Weltsicht repräsentierten und geradezu eine Bifurkation der modernen kultursoziologischen Forschung und Theoriebildung in Deutschland einleiteten, die jahrzehntelang sogar zu einer Diskreditierung dieses Teilgebietes der modernen Soziologie führen sollte, verweisen im übrigen Eberhard Demm, Alfred Weber und sein Bruder Max. Zum 25. Todestag Alfred Webers am 2. Mai 1983, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 35 (1983), S. 1-28; ders., Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik, in: Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schwentker (Hrsg.), Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen/Zürich 1988, S. 119-136 sowie insbesondere auch Wolfgang Schluchter, Max Weber und Alfred Weber. Zwei Wege von der Nationalökonomie zur Kultursoziologie, in: Hans G. Nutzinger (Hrsg.), Zwischen Nationalökonomie und Universalgeschichte. Alfred Webers Entwurf einer umfassenden Sozialwissenschaft in heutiger Sicht, Marburg 1995, S. 199-219; ferner ders., Unversöhnte Moderne, a.a.O., S. 144 ff.

<sup>40</sup> Wissenschaft als Beruf, S. 591.

eine Tätigkeit auszuüben, deren Endzweck und Eigenart gerade darin bestünde, überholt und überboten zu werden, nicht aber ein Resultat von zeitloser Bedeutsamkeit zu schaffen. Dieser prinzipiell nihilistische bzw. "sinnlose" Charakter des "wissenschaftlichen Fortschrittes" und des in ihm zum Ausdruck kommenden Jahrtausende alten Prozesses der Entzauberung der Welt könne aber auch nicht dadurch abgemildert werden, daß der dadurch ermöglichten fortschreitenden Naturbeherrschung ihrerseits eine über diese rein technische Dimension hinausweisende teleologische Struktur unterstellt werde, die sich im nachhinein vielmehr als das Ergebnis eines blinden und zufälligen Spiels der verschiedensten Faktorenkonstellationen erweise. Denn da vom Standpunkt der eine solche spezifische "Sinnfrage" überhaupt erst ermöglichenden religiösen Vorstellung bezüglich der Existenz einer transzendenten Sinnsphäre die irdische Welt und damit zugleich auch alles Kulturleben und wissenschaftliches "Fortschreiten" ohnedies bereits von Anfang an zur "Sinnlosigkeit" und "Schuldhaftigkeit" verurteilt ist, läßt sich solcherart "Sinn" deshalb schwerlich noch mit dem Geschäft der Wissenschaft in Übereinstimmung bringen.<sup>41</sup> Dieser "Sinn der Wissenschaft" muß also jenseits aller religiös geprägten Heilsvorstellungen gefunden werden und hatte im übrigen bereits im Laufe der geschichtlichen Entwicklung und Herausbildung der Wissenschaft zu einer eigenständigen Wertsphäre innerhalb der okzidentalen Kultur zu unterschiedlichen Zeiten auch jeweils ganz unterschiedliche Erscheinungsformen angenommen. So weist Weber darauf hin, daß in der griechischen Antike mit der Wissenschaft noch die Vorstellung von der Existenz einer "ewigen Wahrheit" verbunden gewesen ist, der das Christentum dann einen religiösen Inhalt gegeben hatte. In der Renaissance verstand man die wissenschaftliche Betätigung dagegen als einen möglichen Weg zur "wahren Kunst" bzw. zur "wahren Natur", was dieser Auffassung zufolge im übrigen noch identisch war. Die Puritaner, denen wir den entscheidenden Durchbruch zu einem auf empirischer Forschung beruhenden Wissenschaftsverständnis verdanken, verstanden dagegen die wissenschaftliche Arbeit noch als einen "Weg zu Gott", wobei man insbesondere vermittels der exakten Naturwissenschaften zumindest indirekt seinen wohl ein ewiges Rätsel bleibenden Absichten auf die Spur zu kommen hoffte. Heute dagegen sei die Wissenschaft selbst eine "spezifisch gottfremde Macht", die mitverantwortlich sei für den Rückzug der Religion in das Reich eines hinterweltlerischen "Erlebens" und eines "irrationalen" Gemeinschaftsgefühls, dem insbesondere der jugendliche Kult des "Erlebens" und die "moderne intellektualistische Romantik des Irrationalen" im Sinne eines von Weber zutiefst verachteten "Opfers des Intellekts" verfallen sei.<sup>42</sup> Auf die von Tolstoi und im übrigen später auch von Lenin gestellte Frage: "Was sollen wir tun?" bzw. "Wie sollen wir leben?" kann also die Wissenschaft mit Sicherheit keine Antwort mehr geben, wie sie ja auch nicht darüber befindet, ob das Leben überhaupt lebenswert ist und wenn ja, unter wel-

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 594 f.; zu der damit verbundenen Nihilismusdiagnose, die bewußt ein Thema aufnimmt und variiert, das sowohl im Denken von Nietzsche als auch Tolstoi eine zentrale Rolle einnimmt, siehe auch Karl Löwith, Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft, in: Merkur 18 (1964), S. 501-519; Johannes Weiß, Max Weber: Die Entzauberung der Welt, in: Josef Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart, Bd. IV, Göttingen 1981, S. 9-47; Hartmann Tyrell, Religion und >intellektuelle Redlichkeit<. Zur Tragödie der Religion bei Max Weber und Friedrich Nietzsche, in: Sociologia Internationalis 29 (1991), S. 159-177; ferner Volkhard Krech/Gerhard Wagner, Wissenschaft als Dämon im Pantheon der Moderne. Eine Notiz zu Max Webers zeitdiagnostischer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion, in: Gerhard Wagner/Heinz Zipprian (Hrsg.), Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1994, S. 755-779.

<sup>42</sup> Wissenschaft als Beruf, S. 596 ff.

chen Voraussetzungen. Hier stehen sich nämlich unter den Bedingungen der okzidentalen Moderne völlig unterschiedliche Wertvorstellungen einander gegenüber, die in einem "ewigen Kampf" zueinander stehen und deshalb eine mögliche Antwort auf all diese Fragen in jeweils völlig unterschiedlicher Weise ausfallen lassen. Aufgabe der Wissenschaft kann es deshalb auch nur sein, sich mit den Mitteln der intellektuellen Rechtschaffenheit Klarheit über den gewaltigen Ernst dieser kulturellen Lage zu verschaffen und keinen falschen Götzen hinterherzulaufen. Insbesondere müsse sie sich zugleich jeder Wertung und persönlicher Stellungnahme innerhalb des Konfliktes zwischen den einzelnen "Göttern" bzw. modernen Weltanschauungen enthalten und sich darauf beschränken, die Perfektionierung der technischen Mittel für die menschliche Naturbeherrschung sicherzustellen sowie im Einzelfall die für die Verwirklichung einer vorgegebenen äußeren Zwecksetzung die dafür erforderlichen Mittelkalkulationen durchzuführen. Und schließlich kann sie dafür Sorge tragen, daß sich der einzelne Klarheit verschafft über die Konsequenzen, die sich aus den von ihm getroffenen Wertentscheidungen sowie aus den von ihm verfolgten Handlungszielen ergeben und ihm insofern zumindest indirekt bei der Wahl zwischen den verschiedenen in einem "ewigen Kampf" liegenden antagonistischen Weltanschauungen helfen. Alles andere gehöre nicht in den Bereich der Wissenschaft und der universitären Ausbildung, insbesondere aber keine "Propheten" und "Demagogen" oder mögliche politische "Führer", da diese ihre vermeintlichen oder mutmaßlichen Führungseigenschaften eher dort kultivieren und pflegen sollten, wo sie auch die Möglichkeit einer Bewährung gegenüber anderslautenden Wertvorstellungen und Glaubensüberzeugungen hätten, was innerhalb einer akademischen Vorlesung bei einem zum Schweigen verurteilten Publikum nun wirklich nicht der Fall und diese deshalb auch nicht der geeignete Ort für die Demonstration solcherart weltanschaulichen "Führertums" sei. Alles andere sei "Schwindel" bzw. im günstigsten Falle schlichtweg "Selbstbetrug".<sup>43</sup>

Die Veröffentlichung von Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" im Jahre 1919 erfolgte zu einem Zeitpunkt, zu dem das Wissenschaftssystem und hier insbesondere die deutsche Universität die einzige gesellschaftliche Institution von Rang zu sein schien, welche den Krieg und die Revolutionswirren von 1918/19 einigermaßen heil überstanden hatte und im wesentlichen noch intakt geblieben ist. Die revolutionsbedingte Übernahme eines überwiegend als "westlich" und deshalb fremdartig empfundenen parlamentarischen Regierungs- und Mehrparteiensystems sowie die damit verbundene weltanschauliche Orientierungslosigkeit der deutschen Jugend trugen das Ihre dazu bei, daß nun insbesondere von jenen die spezifisch deutsche Bildungstradition repräsentierenden akademischen Gelehrten und Hochschullehrern aus dem Bereich der Geistes- und Sozialwissenschaften entscheidende Anstöße für eine "geistige Erneuerung" Deutschlands und eine entsprechende Bereitschaft zur Übernahme von politischer Führung und Verantwortung erwartet wurde.<sup>44</sup> Zugleich wurde aber deutlich, daß die im

---

<sup>43</sup> Ebd., S. 602 ff.

<sup>44</sup> Diese um 1919 weit verbreitete Haltung unter der akademischen Jugend kommt z.B. in den zu dieser Zeit erschienenen und bereits auf einer "völkischen" Erwartungshaltung beruhenden Schriften des später als Vertreter einer "nationalsozialistischen Pädagogik" berüchtigt gewordenen "Bildungspolitikers" und Agitators Ernst Krieck nachhaltig zum Ausdruck. Vgl. Krieck, Die Revolution der Wissenschaft. Ein Kapitel über Volkserziehung, Jena 1920, bes. S. 22 ff.; ders., Die Revolution von innen, in: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur 12 (1920), S. 668-674; ders., Vom Sinn der Wissenschaft, in: Der Neue Merkur 5 (1921), S. 510-514. Krieck verstand die seiner Meinung nach noch ausstehende eigentliche "geistige Revolution" dabei als eine "Wiedergeburt des Menschentums

Umkreis der deutschen Jugendbewegung und nach dem Kriegsende von einer kaum mehr überschaubaren Flut esoterischer "Bünde" und "Kreise" entwickelten Vorstellungen bezüglich einer als notwendig empfundenen geistigen Revolution und der mit ihr verbundenen Reform der "alten Wissenschaft" nicht mehr mit einem herkömmlichen akademischen Verständnis von Wissenschaft in Übereinstimmung gebracht werden konnten. Überdies waren die hierbei zum Ausdruck kommenden Vorstellungen hinsichtlich der ersehnten "neuen Wissenschaft" dermaßen nebulös und unausgegoren sowie weltanschaulich so heterogen und zersplittert, daß es im nachhinein schwerfällt, einige zentrale Grundannahmen dieser angeblich bevorstehenden "geistigen Revolution" innerhalb der Wissenschaft in einer auch heute noch nachvollziehbaren Weise zu rekonstruieren. Das in diesem Schrifttum zum Ausdruck kommende Krisenbewußtsein verband dabei diese Diagnose einer "Krise der Wissenschaft" zugleich mit der Wahrnehmung einer allgemeinen Krise der gesamten überlieferten bürgerlichen Kultur und Lebensführung sowie einer durchaus materiellen Verarmung und insofern auch existentiellen Verunsicherung der traditionellen deutschen Bildungsschichten durch den allgemeinen ökonomischen Niedergang im Gefolge der Kriegs- und Revolutionswirren sowie der anstehenden Reparationsforderungen, so daß zumindest in negativer Hinsicht deutlich gemacht werden kann, gegen welche Art von universitärer Wissenschaft sich diese Kritik an der überlieferten Bildungskultur richtete.<sup>45</sup>

Ernst Troeltsch wies in seiner eigenen Stellungnahme zu der sich an Max Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" anschließenden Kontroverse darauf hin, daß die

---

und der Daseinsformen aus tieferliegenden übertrümmerten Schichten des Volkstums und der Gemeinschaftsseele" (ebd., S. 511).

<sup>45</sup> Einen informativen Überblick über die verschiedenen Erscheinungsformen dieser "Wissenschaftskrisis von 1919" geben unter anderem die entsprechenden Untersuchungen von Ernst Troeltsch, Die geistige Revolution. Berliner Brief, in: Kunstwart und Kulturwart. Monatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten 34:I (1920-21), S. 227-233; ders., Die Revolution in der Wissenschaft (1921), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, S. 653-677; Siegfried Kracauer, Die Wissenschaftskrisis. Zu den grundsätzlichen Schriften Max Webers und Ernst Troeltschs (1923), in: ders., Das Ornament der Masse. Essays, Frankfurt am Main 1977, S. 197-208; Georg Burckhardt, Weltanschauungskrisis und Wege zu ihrer Lösung, a.a.O., S. 187 ff.; Heinrich Böhm, Die Revolution in der Wissenschaft und die Theologie, in: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 59 (1926), Sp. 700-704 u. 724-728; Horst Grüneberg, Das Ende der Wissenschaft? (1929), in: Volker Meja/Nico Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie. Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1982, Bd. 2, S. 616-633; Erich Wittenberg, Die Wissenschaftskrisis in Deutschland im Jahre 1919. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte, in: Theoria 4 (1938), S. 235-264; Friedrich Wilhelm Graf, "Kierkegaards junge Herren". Troeltschs Kritik der "geistigen Revolution" im frühen zwanzigsten Jahrhundert, in: Horst Renz/Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1987 (= Troeltsch-Studien, Bd. 4), S. 172-192. Edith Weiller, Max Weber und die literarische Moderne. Ambivalente Begegnungen zweier Kulturen, Stuttgart/Weimar 1994, bes. S. 131 ff., ferner Ringer, Die Gelehrten, a.a.O., S. 315 ff. Die wichtigsten Diskussionsbeiträge zu dieser "Wissenschaftskrisis" der zwanziger Jahre sind vor einigen Jahren auch in einem einschlägigen englischsprachigen Sammelband zusammengefaßt und von den Herausgebern mit einem informativen Vor- und Nachwort versehen worden. Vgl. Peter Lassman/Irving Velody (Hrsg.), Max Weber's "Science As a Vocation", New York 1989. Daß neben diesen intellektuellen Aspekten diese "Wissenschaftskrisis" durchaus auch einen realen *materiellen* Hintergrund hatte, belegen ferner die Ausführungen von Alfred Weber, Die Zukunft der Hochschulen. Geistesleben und finanzielle Lage, in: Frankfurter Zeitung. 64. Jg., Nr. 84 (1. Februar 1920), S. 1; ders., Das Schicksal der deutschen Bildungsschicht, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 2175 (31. Dezember 1920), Viertes Mittagsblatt, S. 1; ders., Die Not der geistigen Arbeiter, München/Leipzig 1923; Willy Hellpach, Krisis der Bildungsschicht, in: Die Hilfe 29 (1923), S. 178-180 u. 196-198 sowie ferner Ernst Robert Curtius, Krisis der Universität?, in: ders., Deutscher Geist in Gefahr, Stuttgart 1932, S. 51-78.

von der deutschen Jugend ersehnte "geistige Revolution" und ein mit ihr verbundenes neues Bildungsideal bereits lange vor dem Kriege Wirklichkeit zu werden begannen und daß es jetzt vor allem darauf ankomme, dieses im wesentlichen noch auf das deutsche Bildungsbürgertum zugeschnittene Wissenschafts- und Bildungsideal nun auch breiteren Kreisen zum Zwecke einer "nationalen Einheitsbildung" zugänglich zu machen. Er machte ferner deutlich, daß sich diese Abkehr vom Naturalismus und Historismus sowie einem übertriebenen Relativismus und fachwissenschaftlichen Spezialisentum vor allem im Bereich der Geisteswissenschaften, hier wiederum insbesondere auf dem Gebiete der Philosophie und der Historie geltend machten und daß ferner dieser Bruch mit dem Intellektualismus und "Mechanismus" nicht allein dem Einfluß von Friedrich Nietzsche zu verdanken sei, sondern unter anderem ihre Wurzeln in der Philosophie Schopenhauers und Henri Bergsons hätten. Die etwas dogmatisch anmutende Forderung Nietzsches nach einer erneuten "Umwertung aller Werte" sei ferner um die Jahrhundertwende durch den Einfluß von Dilthey, Simmel und Husserl überlagert und entsprechend abgeschwächt worden.<sup>46</sup>

Hinsichtlich der neueren Erscheinungsformen dieser Wissenschaftskritik, die Troeltsch als eine "Neuromantik wie einst in Sturm und Drang" bezeichnete, machte er insbesondere die aus dem Kreis um Stefan George erwachsene geistige Bewegung verantwortlich, welche Form und Sinn jener Kampfparolen geprägt habe, die nun einen solchen großen Einfluß auf das intellektuelle Leben in Deutschland gewonnen haben.<sup>47</sup> Neben Spenglers "Untergangsbuch" erwähnte Troeltsch ferner die sich um den Grafen Keyserling gebildete "Schule der Weisheit" in Darmstadt, welche sich insbesondere um einen Import von ostasiatischem Gedankengut bemüht hatte, und die Gruppenbildung um Max Scheler mit ihrer Fixierung auf das europäische Mittelalter. Bezüglich der sich um Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" ausgebrochenen Debatte bekannte sich Troeltsch dabei eindeutig zu dem "alten" Wissenschaftsideal, auch wenn ihm Webers "Skeptizismus und die Werte gewaltsam bejahende Heroismus" persönlich nicht überzeugte und er deshalb auch Sympathien mit einigen von Webers Kritikern teilte.<sup>48</sup> Zugleich wies er aber auch auf einen "paradoxen Gegensatz" zwischen der soeben erfolgten politisch-sozialen und der insbesondere von der Jugend erstrebten "geistigen Revolution" hin, die sich "sehr unklar" miteinander verschmelzen und das diffuse Gefühl einer allgemeinen Gärung und Aufbruchsstimmung zum Ausdruck bringen würden: "Es ist wie damals, als Novalis von Edmund Burke meinte, er habe ein höchst revolutionäres Buch gegen die Revolution geschrieben. Auch diese Bücher alle sind im Grunde >revolutionäre Bücher gegen die Revolution<. Es ist neue Romantik und hängt mit der alten trotz tiefer Unterschiede eng und tatsächlich zusammen. ... Wie die alte Romantik ein Moment in der großen Weltreaktion gegen die Ideologien und praktischen Umwälzungen der französischen Revolution war, so ist die neue ein solches in der todsicher bevorstehenden Weltreaktion gegen die heutige Aufklärungsrevolution und ihre sozialistisch-rationalistischen Dogmen. ... Sie wird keine bleibende Restauration herbeiführen, sondern den ehernen Felsen der ökonomisch-sozialen Verhältnisse stehen lassen müssen. Aber sie wird die herrschenden Ideologien und Lebensgefühle doch tief verän-

---

<sup>46</sup> Troeltsch, Die Revolution in der Wissenschaft, S. 654-656.

<sup>47</sup> Ebd., S. 658 ff.

<sup>48</sup> Ebd., S. 664 ff. u. 673.



dern, und vieles, was heute als offizielle Weisheit gilt, wird uns in Bälde sehr schal und öde anmuten."<sup>49</sup>

Eine der ersten Kritiken an Max Webers Vortrag, die Troeltsch in seinem Literaturbericht übrigens unerwähnt ließ, stammt von dem Romanisten Ernst Robert Curtius, welcher den von Weber vertretenen "Polytheismus der Werte" als einen "scharf formulierten Subjektivismus" bezeichnete, "der die Verständigung auf einer gemeinsamen Basis streng genommen ausschließt."<sup>50</sup> Auch wenn Curtius Weber konzedierte, daß die von ihm aufgeworfene "Sinnfrage" der Wissenschaft rein innerwissenschaftlich nicht zu beantworten sei, schloß er es doch nicht aus, daß zumindest auf dem Umweg über die Philosophie eine entsprechende diskursive Antwort auf das damit angesprochene Wertproblem gefunden werden könne. Curtius nahm Weber zwar bezüglich seiner Abwehrhaltung gegenüber den von seiten der Jugend an ihn gerichteten Erwartungen in Schutz; zugleich wies er aber auch darauf hin, daß das mit dieser Erwartungshaltung verbundene weltanschauliche "Führungsproblem" insofern gerechtfertigt sei, als "die aus dem Kriege Heimgekehrten in einer seelischen Verfassung sind, für die es keinen Präzedenzfall gibt." Webers Jugendschelte und die damit verbundene Kritik würden deshalb auch fruchtbarer wirken, "wenn man empfinden dürfte, daß der beste Lebenswille der heutigen Jugend bejaht würde."<sup>51</sup> Ferner kritisierte Curtius an Webers Haltung, daß dieser offensichtlich einem an der "mechanischen Naturwissenschaft" und dem "Akririe-Ideal der Gegenwart" orientierten Wissenschaftsverständnis verpflichtet sei, das keineswegs beanspruchen könne, für alle Zeiten die einzig mögliche Art des systematischen Er-

<sup>49</sup> Ebd., S. 676 f.; vgl. auch ders., Die geistige Revolution, a.a.O.

<sup>50</sup> Ernst Robert Curtius, Max Weber über Wissenschaft als Beruf, in: Die Arbeitsgemeinschaft. Monatschrift für das gesamte Volkshochschulwesen, Jg. 1 (1920), Heft 7, S. 197-203 (hier S. 199). Die Schriftleitung dieser neugegründeten Zeitschrift wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß das von ihr erstrebte Ideal einer engeren Verbindung zwischen der Wissenschaft und dem praktischen Leben bzw. der "Persönlichkeit" und dem "Erleben" zwar zu einer möglichen "Verlotterung des Wissenschaftsbetriebes und seiner Diskreditierung" führen könne, daß es aber insbesondere für die zeitgenössische Volkshochschulbewegung von zentraler Bedeutung sei, sich gegenüber diesem neuen Bildungsideal aufgeschlossen zu zeigen, weshalb es auch sehr begrüßt wurde, daß mit Curtius ein ebenso profilierter Wissenschaftler wie Weber selbst öffentlich zu dieser Kontroverse Stellung bezog (ebd., S. 198). Einen guten Überblick mit weiteren einschlägigen Literaturangaben über die Bedeutung von Ernst Robert Curtius innerhalb der Weimarer "Kampfkultur" gibt die Untersuchung von Hans Manfred Bock, Die Politik des "Unpolitischen". Zu Ernst Robert Curtius' Ort im politisch-intellektuellen Leben der Weimarer Republik, in: Lendemains 59 (1990), S. 16-62. Vgl. ferner die entsprechenden Beiträge in Walter Berschin/Arnold Rothe (Hrsg.), Ernst Robert Curtius. Werk, Wirkung, Zukunftsperspektiven. Heidelberger Symposium zum hundertsten Geburtstag, Heidelberg 1989 und in Wolf-Dieter Lange (Hrsg.), "In Ihnen begegnet sich das Abendland." Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius, Bonn 1990; ferner die weiteren bibliographischen Hinweise bei Earl Jeffrey Richards, Modernism, Medievalism and Humanism. A Research Bibliography on the Reception of the Works of Ernst Robert Curtius, Tübingen 1983. Zur Volkshochschulbewegung nach dem Ersten Weltkrieg siehe auch Leopold von Wiese (Hrsg.), Soziologie des Volksbildungswesens, München/Leipzig 1921; Paul Honigsheim, Die neue Volkshochschulidee, die akademische Krise und der Erwachsenenunterricht der Zukunft, in: Paul Oestreich (Hrsg.), Bausteine zur neuen Schule. Vorschläge entschiedener Schulreformer, München 1923, S. 270-284; ders., Soziologie, Staatswissenschaften und politische Gegenwartsprobleme in der Volkshochschule, in: Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht 50 (1923), S. 358-360 u. 365-370; Martha Friedenthal-Haase, Zum Einfluß Max Webers auf Paul Honigsheim als Erwachsenenbildner, in: Alphons Silbermann/Paul Röhrig (Hrsg.), Kultur, Volksbildung und Gesellschaft. Paul Honigsheim zum Gedenken seines 100. Geburtstages, Frankfurt am Main/Bern/New York 1987, S. 121-148; ferner Helene Kleine, Soziologie und die Bildung des Volkes. Hans Freyers und Leopold von Wieses Position in der Soziologie und der freien Erwachsenenbildung während der Weimarer Republik, Opladen 1989.

<sup>51</sup> Max Weber über Wissenschaft als Beruf, S. 200.

kenntnisstrebens zu verkörpern. Damit entfalle aber zugleich auch der von ihm so stark strapazierte Fortschrittsbegriff, weil es einen solchen "Fortschritt" zwar vielleicht innerhalb der Naturwissenschaften geben möge, nicht aber unbedingt im Bereich der Geschichtsschreibung, da hier unter anderem auch ästhetische Formwerte eine Rolle spielen würden; und schon gar nicht auf dem Gebiet der Philosophie, die Weber offensichtlich auf den Status einer reinen "Fachdisziplin" beschränken möchte, was wiederum beweise, "daß sein Wissenschaftsbegriff ein zu enger und ungeklärter ist. Er ist philosophisch nicht genügend durchdacht."<sup>52</sup> Ferner wehrt sich Curtius dagegen, dem von Weber so stark betonten Widerstreit der Werte einen allgemeingültigen Charakter zu verleihen, weil es sich hierbei eher um das Symptom einer "Wertanarchie" handle, die eine "spezifische Störungserscheinung der neueren westeuropäischen Kultur" darzustellen scheint. Auch könne im Bereich der historischen Kulturwissenschaften keinesfalls gänzlich auf die "Persönlichkeit" und das eigene "Erleben" des Wissenschaftlers zugunsten eines Kantischen Pflichtenethos verzichtet werden, da hier eine "Liebesbeziehung zum Erkenntnisgegenstand" im platonischen Sinne überhaupt erst so etwas wie menschliche Erkenntnis ermögliche. Eine Beantwortung der "Sinnfrage" der Wissenschaft könne so letztendlich immer nur innerhalb des übergeordneten Bezugsrahmens einer "Sinndeutung des Menschentums" auf der Grundlage einer entsprechenden Rangordnung der "Lebenswerte" erfolgen, nicht aber aus einer empirisch fundierten Entwicklungsgeschichtlichen Konstruktion eines universalen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozesses resultieren wie bei Max Weber. Die von Weber allzu stark zugespitzte Trennung zwischen Wissenschaft und Leben müsse deshalb einem Bildungsideal weichen, welches auch den genuin pädagogischen Charakter des Hochschulunterrichtes mitberücksichtigt und insofern auch entsprechende Erwartungen an die Persönlichkeit des jeweiligen Hochschullehrers stellt, die Max Weber im übrigen selbst geradezu in mustergültiger Weise befriedige: "Wer auf unseren Universitäten Umschau nach solchen Lehrern hielte, würde unter den eindrucksvollsten gewiß denjenigen nennen, der sich mit dem ganzen Gewicht seiner starken Persönlichkeit und seines tragisch gespannten Ethos zum Anwalt einer entpersönlichten Fachwissenschaft machen möchte - Max Weber."<sup>53</sup>

Diese ausdrückliche Hommage an Max Weber als dem überlegenen bürgerlichen Repräsentanten der "alten Wissenschaft" kommt auch in den weiteren Stellungnahmen zu der von Weber vertretenen wissenschaftspolitischen Position zum Ausdruck, die im Umkreis dieser "Wissenschaftskrisis von 1919" entstanden sind. Immer wieder wird

---

<sup>52</sup> Ebd., S. 201.

<sup>53</sup> Ebd., S. 203. Curtius war also durchaus von Max Webers eigenen Führungsqualitäten zutiefst überzeugt und hatte ihm zusammen mit Ernst Troeltsch und Max Scheler nachträglich sogar den Rang eines geistigen Mentors der durch den Krieg und die Revolutionswirren geprägten Jugendgeneration zugesprochen; denn diese nahmen gegen Ende ihres Lebens "unter veränderter Konstellation die zugleich seelsorgerische, philosophische und politische Aufgabe wieder in die Hand, um die Schelling, Schleiermacher, Humboldt und Nietzsche gerungen hatten" (Deutscher Geist in Gefahr, S. 53). Zum engen, von Schelers Seite aus fast schon als leidenschaftlich zu bezeichnenden Verhältnis zwischen Scheler und Curtius siehe auch Wolf-Dieter Lange, Ernst Robert Curtius und Max Scheler. Eine Skizze, in: L. Kroll (Hrsg.), Wege zur Kunst und zum Menschen. Festschrift für Heinrich Lützel, Bonn 1987, S. 265-273. Über den Einfluß von Max Scheler auf das wissenschaftliche Werk von Curtius vgl. auch Karl August Horst, Zur Methode von Ernst Robert Curtius, in: Merkur 10 (1956), S. 303-313. Curtius hatte später in seiner Auseinandersetzung mit Karl Mannheim diesem die von Max Scheler begründete Form der wissenssoziologischen Analyse als nachahmenswertes Beispiel anempfohlen. Siehe hierzu die Ausführungen im letzten Abschnitt dieses Kapitels.

Weber als der hochverehrte Gegner angesehen und seine "tragische" Persönlichkeit gewürdigt, wobei denn auch betont wird, daß er sich gerade aufgrund seiner universalhistorischen Gebildetheit und seiner intellektuellen Redlichkeit als "würdige gesammelte Gegnerschaft" der nun angestrebten "geistigen Revolution" in der Wissenschaft eigne. So weist der dem George-Kreis nahestehende expressionistische Schriftsteller und Historiker Erich von Kahler in seiner berühmt gewordenen Streitschrift "Der Beruf der Wissenschaft" aus dem Jahre 1920, die als Replik auf Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" verfaßt wurde, in einer Vorbemerkung ausdrücklich darauf hin, daß es sich hierbei ja schließlich nicht um eine persönliche Gegnerschaft handele, sondern um einen "Kampf zwischen letzten Wesensgründen" bzw. "zwischen Zeitaltern", wobei die gegnerische Position durch Max Weber eben am glaubwürdigsten verkörpert würde. Kahler, der in seiner Prager Jugendzeit durch die zionistische Weltanschauung eines expressionistisch gefärbten messianischen Judentums innerhalb des Vereins jüdischer Hochschullehrer Bar Kochba intellektuell geprägt wurde und sich später der im Umkreis von Stefan George vertretenen Idee eines mit antimodernistischer Stoßrichtung versehenen "Geheimen Deutschland" verbunden fühlte, betonte dabei ferner, daß die Veröffentlichung von Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" ihm nur den willkommenen Anlaß bot, Gedankengänge öffentlich zur Diskussion zu stellen, die ihn bereits "seit nahezu einem Jahrzehnt" beschäftigten. Die besondere Tragik dieser Situation bestehe jedoch zugleich darin, daß gerade die jugendbewegten Wissenschaftskritiker eine solch herausragende Persönlichkeit der "alten Wissenschaft" doch eigentlich bewundern und ihm "anhängen möchten", daß andererseits aber durch diese Verwirrung der Gefühle der Jugend durch Webers leidenschaftlich vorgetragene Nein-Haltung er zugleich auch der gefährlichste Gegner sei, "da er die Werbekraft seiner mächtigen Überzeugung und seines wahrhaften, menschlich getragenen Ethos durchaus in den Dienst der verfallenen Sache stellt und so die aus ungereiften Räuschen heimkehrenden oder von verfrühten und unzulänglichen Versuchen abgestoßenen jungen Menschen in die alte Trostlosigkeit zurückzwingt und sie lehrt, daß es nichts andres gebe und geben könne."<sup>54</sup>

Auch Kahler wies darauf hin, daß die "alte Wissenschaft" und die durch sie geprägte Universität längst vor dem politischen Zusammenbruch in ihren Grundlagen erschüttert war, daß aber nun im Gefolge des Zusammenbruchs diese Institution vollends morsch geworden sei und daß insofern an diesem "kritischen Punkt" nun auch alle Fäden der wirtschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und pädagogischen Entwicklungen innerhalb der letzten Jahre zusammenlaufen würden. Kahler machte ferner deutlich, daß

---

<sup>54</sup> Erich von Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, Berlin 1920, S. 5 u. 8. Die von Kahler hierbei angegebene Datierung der Anfänge der "geistigen Revolution" in Deutschland stimmt übrigens auch mit der später von Ernst Robert Curtius getroffenen Feststellung überein, daß der Ursprung der neueren Diskussion über Wesen und Funktion der Universitäten zeitlich mit dem Höhepunkt der deutschen Jugendbewegung um 1910 zusammenfalle; ferner wies Curtius darauf hin, daß man auch zum Zeitpunkt des sich bereits abzeichnenden Untergangs der Weimarer Republik "über die geistige Auseinandersetzung der Jahre 1910 bis 1920 nicht einen Schritt vorwärts gekommen ist" (*Deutscher Geist in Gefahr*, S. 51 u. 53). Zur geistesgeschichtlichen Bedeutung des später in die USA emigrierten Wortführers dieser "expressionistischen Wissenschaftsrevolution" in Deutschland siehe auch Anna Kiel, Erich Kahler. Ein "uomo universale" des zwanzigsten Jahrhunderts, Bern 1989, bes. S. 87 ff.; Gerhard Lauer, *Die verspätete Revolution: Erich von Kahler, Wissenschaftsgeschichte zwischen konservativer Revolution und Exil*, Berlin 1995 sowie die Besprechung dieses Buches von Ulrich Raulff, "Ja, ortlos sind wir geworden." Unsichtbar wie ein erloschener Stern am intellektuellen Himmel: Vor 25 Jahren starb Erich von Kahler, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 28. Juni 1995, S. 7.

auf beiden Seiten dieses Kulturkampfes "noch alles sehr undeutlich" sei und die Erneuerer überdies noch gar nicht wüßten, was sie verlangen sollten und deshalb mit ihren "dumpfen Gefühlswünschen" und "dilletantischen Tatversuchen" auch meist ins Leere treffen würden. Andererseits machte er gegenüber den nun wie Pilze aus dem Boden schießenden "Hochschulreformern" den Einwand geltend, daß es nicht ausreiche, eine bestehende alte Form durch eine neue zu ersetzen, sondern daß man "erst einen neuen Gehalt klar in Händen haben muß, um eine neue Form zu finden". Kahler wies deshalb darauf hin, daß zunächst die bestehenden Gegensätze zwischen der "alten" und der "neuen" Wissenschaftsauffassung deutlich herausgearbeitet werden müßten, bevor über den eigentlichen Inhalt dieser "geistigen Revolution" weitere Spekulationen angestellt werden können.<sup>55</sup>

Einer der zentralen Punkte, welcher die Jugend von Max Weber unterscheide, sei nun der, daß Max Weber alle seine Stellungnahmen zum "modernen Leben" vom Standpunkt der "alten Wissenschaft" vornehme, ohne diesen Wertmaßstab auch nur ein einziges Mal in Frage zu stellen, während es der Jugend doch gerade darum gehe, diesen Standpunkt aus der Perspektive der Anforderungen des Gesamtlebens radikal in Frage zu stellen.<sup>56</sup> Aus diesem Grunde sei es auch eine Verkürzung, wenn Weber das Platonische Höhlengleichnis ausschließlich im Hinblick auf die Entstehung einer begrifflich-diskursiven Form der Erkenntnis innerhalb der griechischen Antike zu würdigen weiß, aber mit keiner Silbe darauf eingehe, daß hier ein völlig anderes Verständnis über das Verhältnis von Wissenschaft und Leben zum Ausdruck komme, von dem sich gerade die heutige Jugend wieder in so starkem Maße angezogen fühle; denn schließlich handle es sich bei Platons Ideenlehre nicht nur um die altgriechischen Ursprünge des okzidentalen Rationalismus und Intellektualismus, sondern zugleich auch um eine konkretere Erneuerung der Göttlichkeit.<sup>57</sup> Der durch die neuere Wissenschaftsentwicklung in Gang gekommene "unendliche Fortschritt" sei demgegenüber zugleich identisch mit einer "unendlichen Zerspaltung und Zersplitterung" eines ursprünglich noch einheitlichen Lebens- und Erfahrungszusammenhangs, der schließlich unter den Bedingungen der Moderne geradezu zu einem feindlichen Verhältnis zwischen der "Wissenschaft" und dem "Leben" geführt habe, das jetzt in der nun offen zutage tretenden Wissenschaftskrise ihren Höhepunkt finde. Paradox an der heutigen Situation sei dabei allein der Umstand, daß sich ein solcherart fortschrittfixiertes Wissenschaftsverständnis offensichtlich überhaupt nicht mehr vorstellen könne, daß einmal "Fortschritt" und "Entwicklung"

<sup>55</sup> Kahler, *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 7 f.

<sup>56</sup> Ebd., S. 9. Daß dadurch nur ein Thema wiederaufgenommen wurde, das schon seit Nietzsches zweiter "unzeitgemäßen Betrachtung" über den "Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" die außerakademische Wissenschaftskritik in Deutschland bestimmt hatte, zeigen auch die entsprechenden Überlegungen von Otto Gerhard Oexle, >Wissenschaft< und >Leben<. *Historische Reflexionen über Tragweite und Grenzen der modernen Wissenschaft*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 41 (1990), S. 145-161; vgl. entsprechend auch Andrea Germer, *Wissenschaft und Leben. Max Webers Antwort auf eine Frage Friedrich Nietzsches*, Göttingen 1994.

<sup>57</sup> *Der Beruf der Wissenschaft*, S. 10 ff.; zur Platon-Renaissance im George-Kreis um die Jahrhundertwende und innerhalb der Jugendbewegung zu Beginn der zwanziger Jahre siehe auch Hans Blüher, *Die Nachfolge Platons. Eine akademische Sache*, Prien 1920; ders., *Die Wiedergeburt der Platonischen Akademie*, Jena 1920; Paul Ludwig Landsberg, *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie. Eine erkenntnissoziologische Untersuchung*, Bonn 1923; Kurt Weigand, *Von Nietzsche zu Platon. Wandlungen in der politischen Ethik des George-Kreises*, in: Eckhard Heftrich/Paul Gerhard Klusmann/Hans Joachim Schrimpf (Hrsg.), *Stefan George Kolloquium*, Köln 1971, S. 67-99 (mit Diskussion) sowie die entsprechenden Ausführungen bei Burckhardt, *Weltanschauungskrisis und Wege zu ihrer Lösung*, a.a.O., S. 159 ff.

gerade darin bestehen könnten, daß genau diese der "alten Wissenschaft" zugrundeliegende Fortschrittsideologie als nicht mehr haltbar empfunden und deshalb auch ohne nostalgischen Rückblick samt und sonders über Bord geworfen wird. Und diese Situation sei genau heute gegeben. Denn es gebe ja schließlich keinen einzigen gesellschaftlichen Bereich mehr, den der allgemeine Kulturverfall der letzten Jahrzehnte ungeschoren gelassen habe, was zwar eine allgemeine und mithin gesamteuropäische Erscheinung dieser insbesondere das 19. Jahrhundert kennzeichnende Niedergangsbewegung darstellen würde, auf deutschem Boden jedoch aufgrund der Kriegsniederlage und der politisch-sozialen Umwälzungen im Gefolge der Revolution von 1918 seinen offensichtlichen Höhepunkt findet. Insofern gibt es nun auch zum wiederholten Mal erneut eine spezifisch deutsche Kulturmission und eine entsprechende Botschaft der deutschen Jugend an die übrige Welt: "In Deutschland steht heute die Entwicklung der Welt. Deutschland ist seinem Sinne gemäß bis zur äußersten Grenze des modernen Elends gestoßen worden, weil es die führende Umwandlung gebären soll. Deutschland ist der Schauplatz des alten Niederbruchs geworden, weil es der Schauplatz des neuen Sieges werden soll."<sup>58</sup> Das von Weber aufgeworfene Problem der "Wertfreiheit" der Wissenschaft und die von ihm in diesem Zusammenhang so stark herausgestellte Notwendigkeit einer politisch-weltanschaulichen "Enthaltensamkeit" in den Hörsälen könne vielleicht ja dadurch sehr leicht gelöst werden, daß auch den Zuhörern nach dem Vortrag des Hochschullehrers in einer "weiteren halben Stunde" die Möglichkeit gegeben wird, selbst Fragen zu stellen und ebenfalls die eigene Meinung und weltanschauliche Position zur Diskussion zu stellen.<sup>59</sup> Und die bei dieser geistigen Wiedergeburt eines heroischen Zeitalters Pate stehende "neue Wissenschaft" wird in Zukunft ihr Schwergewicht nicht mehr auf die Untersuchung des jeweiligen Stoffes, sondern auf seine Darstellung konzentrieren. Denn nur durch eine geschlossen wirkende ästhetische Darstellungsform der gewonnenen Erkenntnisse werde deutlich, ob man einen Gegenstand so weit intellektuell bewältigt und sich angeeignet hat, daß man ihn auch wirklich "besitzt" und ihm nicht nur äußerlich gegenübersteht. Und anstelle der altgepriesenen "Kärnerarbeit" und "Andacht zum Kleinen" trete nun erneut ein spezifisch künstlerisches Ideal, welches uns zugleich einen tieferen Einblick bzw. ein entsprechendes "Schauen" in das Wesen der Dinge erlaube.<sup>60</sup> In dem Augenblick aber, in dem ein solch neuer "regierender Gesichtspunkt" wie das "Lebendige" als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit diene, werde sich auch wieder jene Art der "organischen Übereinstimmung" einstellen, die einstmals auch bereits in früheren Zeiten das Verhältnis zwischen dem Erkennen

---

<sup>58</sup> Der Beruf der Wissenschaft, S. 35.

<sup>59</sup> Ebd., S. 41. Diese ungemein kühne, wenn nicht gar revolutionäre Forderung nach einem "konversationsrhetorischen Lehrbetrieb" und einer möglichen gänzlichen Abschaffung der "mittelalterlichen Einrichtung des Kollegs" hatte Curtius später allerdings mit der von ihm nicht weiter begründeten Behauptung zurückgewiesen, daß sich angeblich keine einzige Wissenschaft durch "Konversationsmethode" lernen oder lehren lasse. Vgl. Ernst Robert Curtius, *Krisis der Universität?*, in: *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart 1932, S. 67. Vielleicht hätte Curtius an dieser Stelle doch etwas tiefer graben und außer dem lateinischen Mittelalter auch noch die *griechische Antike* sowie die sokratische Kunst der *Mäeutik* in seine Überlegungen miteinbeziehen müssen! Demgegenüber vertrat Karl Mannheim die um 1930 offensichtlich noch sehr *progressive* Forderung, daß im Rahmen eines bewußten Rückgriffs auf "ältere, >ursprünglichere< Formen der Bildung des geistigen Nachwuchses" nach dem "Aufrollen des Lehrgehaltes" auch eine entsprechende *Diskussion* möglich sein sollte und leitete deshalb aus diesem Befund auch die "Berechtigung des sogenannten Seminarbetriebs" ab. Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929), 5. Aufl. Frankfurt am Main 1969, S. 156.

<sup>60</sup> Ebd., S. 86 f.

und dem Leben gekennzeichnet hatte: "Es soll von vornherein als eine substantielle Einheit geschaut und gegeben sein: weder also zerlegt in verschiedene, aus Verallgemeinerungen ähnlicher Gebilde abgezogene begriffliche Relationen wie Sprache, Recht, Religion, Sitte, Künste usw. oder anatomische, physiologische, psychologische, biologische Phänomene; noch auch aufgelöst in ein Geflimmer von tausend kleinen Spezial->motiven<, >Einflüssen<, Kausalrelationen; sondern als Einheit innen des lückenlos geschlossenen lebendigen Organismus, Einheit außen der allseits lückenlos umschließenden lebendigen Bedingung, lückenlos schließende lebendige Einheit selbst zwischen innerer und äußerer Einheit."<sup>61</sup>

Diese doch etwas verschwommen klingende Umschreibung der geforderten "neuen Wissenschaft" hatte den ebenfalls dem George-Kreis nahestehenden Nationalökonom Arthur Salz dazu veranlaßt, im Streit zwischen Max Weber und Erich von Kahler öffentlich Stellung zu nehmen und in dem hierbei zum Ausdruck kommenden Generationenkonflikt eine vermittelnde Stellung einzunehmen. Salz spielte dabei im Titel seines Diskussionsbeitrages auf jene Rolle an, die einstmals auch Friedrich Schleiermacher in dem Konflikt zwischen Wissenschaft und Glauben eingenommen hatte, um so deutlich zu machen, daß nun er es sei, der bereit dazu ist, die sogenannte "alte" Wissenschaft gegen die "Gebildeten unter ihren Verächtern" in Schutz zu nehmen. Er machte dabei ebenfalls deutlich, daß das "Zeitalter der Sekurität" nun wohl für unübersehbare Zeit vorbei sei und gerade diese Erschütterung aller bisher für stabil gehaltenen Institutionen im Gefolge des Krieges die eigentliche Signatur dieser Geschichtsepoche bilde. Max Weber habe in diesem Kampf um eine Neubestimmung der gesellschaftlichen Funktion des Berufsgelehrten bewußt eine "Streitschrift gegen die Zeit" verfaßt, um den engen Spielraum für eine verantwortungsbewußte Reform der öffentlichen Wissenschafts- und Bildungseinrichtungen zu umreißen. Diesem im Prinzip konservativen Denken sei nun Kahler mit einer ebenso bewußt revolutionären Schrift entgegengetreten, welche dieses traditionelle Selbstverständnis von "Wissenschaft als Beruf" radikal in Frage stelle: "Sie ist revolutionär oder sagen wir utopistisch insofern, als die Verwirklichung ihres Programms nichts mehr und nichts weniger als eine gänzliche Umwälzung unseres gesellschaftlichen Lebens erfordert."<sup>62</sup>

Im Unterschied zu jenen politischen Strömungen, die im modernen Wissenschaftsbetrieb nur noch eine "bürgerliche" Veranstaltung zum Zwecke der Herrschaftsabsicherung einer Minorität sehen konnten, hatte Salz den Vertretern einer "neuen Wissenschaft" zwar seinen Respekt für ihre kulturrevolutionären Ambitionen erkennen lassen, jedoch gleichwohl vor den Hoffnungen bezüglich einer allzu weit gehenden Umwälzung des Wissenschafts- und Bildungssystems gewarnt. Die Frage, ob die Wissenschaft neben der zunehmenden Arbeitsteilung und Spezialisierung der einzelnen Disziplinen auch noch so etwas wie eine "geistige Führung" der Jugend leisten könnte, hielt er trotz der Revolutionswirren bereits seit langem für definitiv entschieden. Er hatte deshalb darauf hingewiesen, daß sich das eigentliche geistige Leben in Deutschland ohnedies bereits seit geraumer Zeit auf allen möglichen "Neben- und Seitenwegen" abseits der

---

<sup>61</sup> Ebd., S. 92.

<sup>62</sup> Arthur Salz, Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern, München 1921, S. 13. Zu Leben und Werk von Arthur Salz, der auch mit Max Weber in persönlichem Kontakt stand und von Weber nicht nur in wissenschaftlicher, sondern auch in rein menschlicher Hinsicht sehr geschätzt wurde, siehe ferner die entsprechenden Hinweise bei Lothar Helbing/Claus Victor Bock (Hrsg.), Stefan George. Dokumente seiner Wirkung, Amsterdam 1974, S. 216 ff.

Universitäten abspiele und deshalb entsprechende Anstöße für die notwendigen gesellschaftlichen Reformen auch ohne unmittelbare universitäre Unterstützung zu geben vermag. Zugleich warnte er jedoch vor einer sich bereits damals abzeichnenden Situation, in der "alle Hochschulreformer ungeprüft und mit einer manchmal grotesk wirkenden Selbstverständlichkeit das Bildungsproblem, das heute vorliegt, als ein Bildungsanstaltenproblem, eine (mögliche) Krisis der Wissenschaft ohne weiteres als eine Krisis der Studienordnung behandeln und von vornherein überzeugt sind, daß Reform des Lehrbetriebs auch schon Reform der Wissenschaft bedeute."<sup>63</sup> Nur aufgrund des Umstandes, daß alle übrigen gesellschaftlichen Institutionen dem Verfall preisgegeben seien, darauf zu schließen, daß auch die Wissenschaft ihrerseits ein solches Stadium der "Krisis" bzw. der "Dekadenz" erreicht habe, sei aber selbst ein Zeichen des geistigen Verfalls dieser Zeit und im übrigen auch eine unverantwortliche Art, sich in die öffentliche Diskussion einzumischen, wie Salz überhaupt den endemisch auftretenden Schrei nach dem Führer und ein entsprechendes weltanschauliches Schrifttum in ihre Schranken verwies: "Wir haben es satt, morgens, mittags und abends, zu jeder Tages- und Nachtzeit mit Weltanschauungen gefüttert zu sehen. Wir haben es satt, stündlich zu erschauern unter prophetischen Weltgesichten ... Wir haben es satt, uns immerzu die Schande der Zeit und unsere Schuld ins Gesicht schreien zu lassen, und wir haben vor allem vieles satt, was von Nachbetern, die auf dem Pfade der >neuen< Wissenschaft wandeln zu müssen glauben, im Namen dieser neuen Wissenschaft an fatalem Dilettantismus und unerträglicher Überheblichkeit geleistet wird!"<sup>64</sup>

Salz warnte deshalb davor, dem Volk nun auch noch den Glauben an die noch letzte einigermaßen intakte gesellschaftliche Institution zu nehmen und stellte solcherart drohenden Gefahr des Chaos und der Anarchie jene von Max Weber gepredigte intellektuelle Selbstzucht und Rechtschaffenheit gegenüber, die allein einen verantwortungsvollen Umgang mit den anstehenden politischen und sozialen Problemen ermögliche. Zugleich wies er energisch darauf hin, daß das, was Kahler und andere die "neue Wissenschaft" nannten, überhaupt nichts mehr mit dem gemeinsam hätte, was man in den letzten Jahrhunderten unter "Wissenschaft" verstanden habe. Insbesondere kritisierte Salz, daß diese Art neuen "Wissens" offensichtlich einen höchst esoterischen Charakter habe, weil seine Vermittlung und Aneignung eine "Gleichartigkeit der Gefühlserlebnisse", d.h. die Mitgliedschaft in einer kirchenähnlichen "mystischen Gemeinschaft" und den Glauben an die höhere "Gnade" einer visionären Offenbarung zur Voraussetzung habe. Dem stellte Salz den grundsätzlich "republikanischen" Charakter der von Max Weber vertretenen Wissenschaftsauffassung gegenüber, die weder esoterisch, hierarchisch noch demagogisch ausgerichtet sei und deshalb auch nicht bloß für eine bevorzugte Kaste oder eine Mysteriengemeinschaft gelte, sondern aufgrund der Allgemeingültigkeit und Universalität ihres Erkenntnisanspruchs prinzipiell allen vernunftbegabten Menschen zugänglich sei.<sup>65</sup> Kahler verwechselte ferner ganz offensichtlich die Frage, ob jemand ein großer Gelehrter sei, mit der ganz anders gearteten Frage, ob jemand ein großer Mensch sei, was ja nicht unbedingt identisch zu sein braucht. Webers Unterscheidung zwischen diesen beiden Arten des Wertproblems sowie die von ihm vertretene Form der "Wertaskese" bedeute aber keinesfalls, daß die Persönlichkeit rein als solche grundsätzlich von der wissenschaftlichen Arbeit im engeren Sinn ausge-

<sup>63</sup> Salz, Für die Wissenschaft, S. 15.

<sup>64</sup> Ebd., S. 93 f.; zum "Schrei nach dem Führer" vgl. ebd., S. 11.

<sup>65</sup> Ebd., S. 28 ff.

schlossen sei. Seine Trennung zwischen der reinen Tatsachenfeststellung und einer persönlichen Wertung verfolge vielmehr das strategische Ziel, gerade die "irrationalen Wurzeln der Tat" und des "heroischen Handelns" freizulegen, die im Unterschied zu dem Irrglauben der "bolschewistischen Vernunftanbeter" gerade nicht aus einer wie auch immer gearteten Geschichtsphilosophie theoretisch zu deduzieren seien, sondern den Mut zur Entscheidung im rechten Augenblick zur Voraussetzung hätten. Man könne auch nicht allein deshalb, weil die moderne Nationalökonomie mit dem Modell eines rational handelnden Wirtschaftsmenschen arbeite, daraus schließen, daß die Menschen wirklich immer wirtschaftlich rational handeln würden. Dies sei vielmehr eine bewußt vorgenommene theoretische "Fiktion", die gleichwohl den Sinn habe, so etwas wie die Formulierung von "allgemeinen Wirtschaftsgesetzen" auf der Grundlage von hypothetischen psychologischen Verhaltensannahmen gleichsam "idealtypisch" zu ermöglichen.<sup>66</sup> Wenn also heute etwas unwiderruflich zusammengebrochen sei, so mitnichten dieses auf der Basis von rationalen Verhaltenspostulaten beruhende wissenschaftliche Verständnis des menschlichen Handelns, sondern allein das von Bismarck geschaffene politische Werk sowie der in den Schriften von Marx und Engels zum Ausdruck kommende Glaube an die Möglichkeit einer "wissenschaftlichen Weltanschauung" bzw. einer gleichsam "gesetzeswissenschaftlich" vorherzusagenden Weltrevolution. Die von Kahler propagierte "neue Wissenschaft" stelle deshalb auch keine wirkliche Alternative zu diesem von Max Weber so glaubhaft vertretenen "alten" und doch zugleich so modernem Wissenschaftsideal dar; die angestrebte "geistige Revolution" sei vielmehr eine "Rückkehr ins Mittelalter (oder, was auf dasselbe hinauskommt: in die Weisheit des Orients), ist bestenfalls der Versuch einer Synthese zwischen mittelalterlichem und renaissancemäßigem Lebensgefühl und darum im letzten Sinne romantisch."<sup>67</sup>

Können der Tonfall dieser bisher erörterten "romantischen" Form der Wissenschaftskritik zu Beginn der Weimarer Republik und die dabei gepflegten akademischen Umgangsformen noch als im wesentlichen moderat bezeichnet werden, so ändert sich das Bild schlagartig, wenn man sich jenes Schrifttum vergegenwärtigt, das ebenfalls im Umkreis der "Wissenschaftskrise" von 1919 entstanden ist und demgegenüber in der Terminologie eines nicht mehr bloß intellektuell ausgetragenen Bürgerkrieges eine kulturpolitische Revolution innerhalb des Wissenschafts- und Bildungssystems sowie eine umfassende Revision der deutschen Politik auf einer dezidiert völkischen Grundlage anstrebte. Diese das Entscheidungsjahr von 1933 bereits vorwegnehmende "Erneuerung" der Wissenschaft im Rahmen einer "Wiedergeburt der Volksgemeinde" ist in ihrer agitatorischen und propagandistischen Ausrichtung dermaßen eindeutig, daß es sich nicht lohnt, weiter auf diese Art des Tonfalles einzugehen.<sup>68</sup> Eine erwähnenswerte Ausnahme bildet allein ein Aufsatz von Albert Dietrich, der 1922 in einem von Moeller van den Bruck mitherausgegebenen programmatischen Sammelwerk der sich um diesen Zeitpunkt militant formierenden Neuen Front erschienen ist. Erwähnenswert deshalb,

---

<sup>66</sup> Ebd., S. 40 u. 47 ff.

<sup>67</sup> Ebd., S. 91; zur Diagnose eines Bankrotts des "wissenschaftlichen Sozialismus" vgl. ebd., S. 87 ff.

<sup>68</sup> Dies betrifft insbesondere das entsprechende Schrifttum von Ernst Krieck, der auch nach 1933 unter anderem als nationalsozialistischer Rektor der Universität Heidelberg unruhlich hervorgetreten ist. Zur "geistigen Not des Volkes" und der dabei erstrebten "Wiedergeburt der Volksgemeinde" aus völkischer Sicht vgl. Krieck, Die Revolution der Wissenschaft, S. 1 ff. u. 59. Weitere Auskünfte zu Leben und Werk von Ernst Krieck gibt Armin Mohler, Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage Darmstadt 1989, Bd. 1, S. 480 ff.



weil Albert Dietrich von den heutigen Buchhaltern der "konservativen Revolution" offensichtlich keiner mehr so recht kennt bzw. dort so gut wie gar nicht erwähnt wird, und weil auch der mit solcherart Schrifttum bestens vertraute Inaugurator der "Konservativen Revolution in Deutschland" selbst auf die feinsäuberlichen intellektuellen Unterschiede zwischen der völkischen und jener jungkonservativen Literatur hinweist, zu der nicht nur der von Moeller van den Bruck mitherausgegebene Sammelband über "Die Neue Front" als frühes Standardwerk hinzugehört, sondern der auch der Aufsatz von Dietrich selbst zuzurechnen ist.<sup>69</sup> Erwähnenswert ferner deshalb, weil Dietrich dort auf recht hohem intellektuellen Niveau noch einmal ein zusammenfassendes Urteil über die von Max Weber ausgelöste Kontroverse bezüglich der "Wissenschaft als Beruf" bzw. dem "Beruf der Wissenschaft" gefällt und in diesem Zusammenhang auch den epochalen Gehalt des Werkes von Georg Simmel und Max Weber im Sinne eines Abschiedes von einer dem Untergang geweihten bürgerlichen Wissenschafts- und Bildungskultur in einer recht differenzierten Weise zu bestimmen versucht hatte.

Dietrich machte zunächst darauf aufmerksam, daß die Annahme, mit der Wissenschaft drohe heute das Grundgebäude der Moderne schlechthin einzustürzen, offensichtlich in dem überschwenglichen Erwartungsgefühl begründet sei, daß sie gewissermaßen eine "Wundermacht" im Sinne von Goethes "Faust" bzw. zumindest die "ausschlaggebene Macht unseres vielseitigen Lebens" darstelle, was so ja nun wirklich nicht der Fall ist. Jedoch hätten insbesondere Karl Marx, Oswald Spengler und Rudolf Steiner jeweils auf ihre Weise großen Nutzen aus den mit einer solchen Erwartung notwendig verbundenen Enttäuschungen gezogen, wobei Marx selbst mitverantwortlich dafür zu machen sei, daß die "intelligible Welt" erstmals durch seine eigenen Pamphlete gegen die "Bourgeois-Ökonomik" bzw. die "bürgerliche Wissenschaft" vergiftet worden ist. Demgegenüber habe Spengler als "unbefriedigter Bildsystematiker" mit seiner organizistischen Kulturkreislehre offensichtlich Nutzen aus der zeitgenössischen Krise des Historismus gezogen, während Steiner mit seiner "neuen Geisteswissenschaft" bzw. Anthroposophie sich selbst eine Wissenschaftskrisis "erkünstelt" habe, weil er ausschließlich von der sich nun definitiv abzeichnenden "Niederlage eines platten Hurra-Materialismus" Kapital zu schlagen versuche. Dietrich zieht aus diesen Befunden die Schlußfolgerung, daß diese sogenannte "Wissenschaftskrisis" deshalb auch gar nicht aus der "inneren Sachlage" der Wissenschaft selber entspringe, sondern aus dem "Verhältnis des szientifischen Kulturteilbereichs zu den nichtsztientifischen Kulturbereichen" resultiere und mithin nur eine extrasztientifische Wissenschaftskrisis vom Kulturganzen aus gesehen darstelle.<sup>70</sup>

Dietrich setzt sich dann zunächst mit Georg Simmel als einem überragenden Menschen von "Feinheit und Geist" und führenden Kulturphilosophen der Vorkriegszeit auseinander, um eindringlich darauf hinzuweisen, daß gerade "dieser Mann und sein Kreis typische Träger und typische Opfer der allgemeinen Bildungskrisis geworden

<sup>69</sup> Mohler erwähnt immerhin den Titel des Aufsatzes von Dietrich in seinem monomanischen Standardwerk, ohne allerdings weitere Angaben über diesen Autor zu geben (vgl. ebd., S. 277). Demgegenüber scheint ihn Breuer in seinem "Anti-Mohler"-Buch nicht weiter berücksichtigt zu haben; zumindest erwähnt er Dietrich in diesem Zusammenhang nicht. Vgl. Stefan Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1993. Im übrigen ist der Streit um die sogenannte "konservative Revolution" völlig überflüssig und gegenstandslos, weil es niemals *konservative* Revolutionäre, sondern immer und überall nur *revolutionäre* Revolutionäre gibt!

<sup>70</sup> Albert Dietrich, *Wissenschaftskrisis*, in: Moeller van den Bruck/Heinrich von Gleichen/Max Hildebert Boehm (Hrsg.), *Die Neue Front*, Berlin 1922, S. 148-172 (hier S. 148 ff. u. 155).

sind." Er unternimmt dabei eine präzise Umschreibung des "subjektivistischen" und "psychologistischen" Charakters von Simmels Kulturverständnis und macht zugleich auf die Schwachstellen aufmerksam, welche einer solchen Form der Selbstbeschreibung des überkultivierten und mithin dekadenten Bildungsmenschen angesichts der sich real abzeichnenden Notwendigkeit einer kulturpolitischen Grundsatzentscheidung notwendig den Charakter einer "tragischen Situation" im Sinne der selbst eingestandenen Handlungsunfähigkeit dieser Art von "Bildungsbürgertum" verleihen. Solche "in bloße Bildungsrätsel zerstäubte Kulturbetrachtung" gipfele deshalb auch notwendig in einer gedanklichen Glorifizierung "großer Einzelindividuen" und "kleiner Gruppenindividuen", wie sie Simmel insbesondere im Rahmen seiner philosophischen "Attitüdenlehre" und in seinen kunstphilosophischen Schriften vorgenommen habe; sie kenne aufgrund ihres "Insichselbstverschlossenseins" dagegen aber weder Volk noch Staat, weder Überlieferung noch Disziplin, und schon gar nicht die mittelalterliche Kultur als mögliche Bezugspunkte für die Formulierung des eigentlich anstehenden Kulturproblems. Georg Simmel sei deshalb das beste Beispiel für das ganze Ausmaß der "modernen Bildungskrisis", weil er zwar in seinen Kriegsschriften bereits das Vorhandensein einer absoluten Situation für einen kurzen Augenblick lang wahrgenommen hatte, aus ihrem tatsächlichen Eintreten später jedoch wiederum keine Konsequenzen für die von ihm vertretene Kulturphilosophie und "Lebensanschauung" gezogen habe: "In den ungemein feinen Kriegsaufsätzen Georg Simmels über den Krieg und die geistigen Entscheidungen und den Konflikt der modernen Kultur setzt er für die Eingeweihten das im Grunde tief melancholische Spiel der vollkommen unfruchtbaren Selbstzergliederung fort, das er in der Philosophie des Geldes begonnen, in seiner Philosophie der Kultur zu blendender Antithetik emporgeführt, in den vier metaphysischen Kapiteln seines nachgelassenen Werkes aber mit erschütternder Ratlosigkeit abgeschlossen hat. Das Kernstück seiner Philosophie der Kultur ist die Wesensbestimmung der Kultur als Weg der Seele zu sich selber oder, wie er auch sagt, der Weg der Selbstvollendung der Seele. Diese individualistischste und müdeste Bestimmung der Kultur würde zutreffen sogar als exakteste Bestimmung für das, was man Kultiviertheit nennt: - ein anderes Wort für die eigentlichste Form, Uniform unserer Bildung. ... Es schließt sich das müde Bildungsweltbild zur Attitüdenlehre, welche die einzelnen Systeme etwa der großen Denker sich selbst überläßt und nicht in der mindesten schicksalsmäßigen Verbundenheit sucht, sondern ihnen jeweils geltende Grundhaltungen der Welt gegenüber unterlegt, so daß diese selbstgenügsamen Geniegebilde jenseits jedes Gegensatzes von Wahr und Falsch ihrer unauflösliehen Dignität gewiß sind. So endet diese vollkommen bauunfähige Bildungsphilosophie mit dem tödlichen Bescheid, daß man sich nicht einmal zu entscheiden brauche, obwohl das Zugeständnis genügt hätte, daß man sich nicht mehr entscheiden könne."<sup>71</sup>

Dietrich wandte sich dann der anlässlich einer "äußerst bedeutsamen Gelegenheitsrede" von Max Weber ausgelösten Kontroverse über die "Krise der Wissenschaft" zu und wies zugleich warnend darauf hin, daß diese Augenblicksauseinandersetzungen nicht schon als Einlösung der noch bevorstehenden notwendigen Klärung des Status der Wissenschaft und Bildung innerhalb der gegenwärtigen kulturellen Lage angesehen werden können, da hier ganz eindeutig und offensichtlich "die werbende und abstoßende Sprache der Leidenschaft und augenblicklicher Zuspitzung vorwaltet, nicht selten alles einzelne Sachwerk verdunkelnd und so dem Ganzen ein falsches Gewicht verleihend.

---

<sup>71</sup> Ebd., S. 156-158.

Denn Max Weber hat von vornherein aus einem ganz bestimmten ... politischen Zweckzusammenhang heraus vor einer ganz bestimmt gerichteten akademischen Jugend über Wissenschaft als Beruf gesprochen. Er hat mit ebenso wundervoller als paradoxer Leidenschaft die ausschließliche Sachlichkeit gepriesen und in einer vollkommen zutreffenden Abschätzung des immer stärker durcheinander gärenden Mischmasches von Halbwissenschaftlichkeit und Demagogentum eine entschlossene und freilich verhängnisvolle Abscheidung der >reinen< Wissenschaft von der Politik und den anderen nichtszientifischen Lebenskreisen vorgenommen: einen schärferen Feind können sich also die Marx, Spengler, Steiner gar nicht denken. Und doch ist er nur ein konträrer, nicht kontradiktorischer Gegner dieser Leute. Denn was sie an Erwartung in diese ihre >neue< Wissenschaft hineinlegen, das breitet Max Weber an enttäuschender Ernüchterung über die >alte< Wissenschaft aus, das heißt soweit sie und solange sie Weltanschauungsansprüche erhebt.<sup>72</sup> Dietrich kritisiert jedoch an Webers "Begriffsschemie", daß innerhalb seiner pluralistischen Kulturmächtelehre nicht nur ein "Sichten des Verschiedenen" vorgenommen werde, sondern sich auch so etwas wie ein "Schichten des Geschiedenen" einschleiche, weil auch Weber unter der Hand selbst laufend Wertungen vornehme, welche die von ihm so leidenschaftlich eingeklagte "Wertaskese" unglaublich unwürdig erscheinen lasse. Denn so richtig es ist, daß der unabschließbare Prozeß der "Versachlichung" aller Weltbezüge immer zugleich auch einen Rationalisierungsprozeß ohnegleichen darstelle, so wenig sei damit zugleich erwiesen, daß die Versachlichung ausschließlich nur eine Rationalisierung darstelle. Und sowenig bestritten werden könne, daß wissenschaftlicher Fortschritt mit einer fortschreitenden Spezialisierung der Disziplinen identisch ist, sowenig könne andererseits daraus geschlossen werden, daß er nur die Grundlage für eine weitere Spezialisierung bilde, nicht aber im gleichen Maße auch die Voraussetzungen für einen neuen Universalismus schaffe, "den übrigens niemand mehr in Hirn und Blut besessen hat als Max Weber selber; so wenig endlich geleugnet werden kann, daß die Rationalisierung der gesamten europäischen Kultur unaufhörlich fortschreitet, so wenig folgt daraus, daß sie das Irrationale im Winkel des Lebens verjage, daß sie die Welt >entzaubere<. Denn zunächst verzaubert sich die Rationalisierung selber. ... Begegnet nicht gerade Max Weber selber in seinem schwermütigen Vortrage über Wissenschaft als Beruf (...) die düstere Spiegelung von diesem neckenden und schreckenden Bilde eines Geistes, der sich selber nicht mehr begreifen, geschweige denn als einige Gestalt bilden will, überall da, wo er in sehr bezeichnender Symbolik die Auseinandersetzung der einzelnen Kulturgebiete miteinander als den unerbittlichen Kampf ewig geltender >Götter< so heidnisch wie polytheistisch bezeichnet? Und das soll Entzauberung der Welt sein?"<sup>73</sup>

Neben dieser "Selbstverzauberung des Geistes" sieht Dietrich aber in der gegenwärtigen Lage nicht nur ein "perspektivisches", sondern zugleich auch ein "substantielles Herauswachsen des Irrationalen" sich vollziehen. Dieser spezifisch zeitgenössische Irrationalismus finde nämlich gerade in Webers "pluralistischer Kulturmächtelehre" und der ihr zugrundeliegenden scharfen Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Politik ihren eindrucksvollsten Niederschlag. Zwar bestreitet Dietrich nachhaltig die Möglichkeit einer "wissenschaftlichen Politik", wie sie im Umkreis des Marxismus vertreten werde und die er geradezu als eine "Beleidigung" seiner Ohren empfindet. Gleichwohl führe die von Weber gepredigte "Apolitie der Wissenschaft" nur dazu, daß diese Art der

---

<sup>72</sup> Ebd. S. 160 f.

<sup>73</sup> Ebd., S. 161 f.

"Wertaskese" auch noch das weitere Fortschreiten der Demagogen und Propagandisten aus den verschiedensten weltanschaulichen Strömungen begünstige, wenn ihnen nicht auch im Hörsaal entschieden entgegengetreten werden dürfe, was nun einmal eindeutige Wertstandpunkte zur Voraussetzung habe. Und die von Weber zu Recht kritisierte Vorstellung einer "wissenschaftlichen Politik" ziehe offensichtlich nicht ein einziges Mal in Erwägung, daß wenn schon nicht die Wissenschaft in der Lage sei, die Richtung des politischen Handelns zu bestimmen, dagegen vielleicht noch in der Philosophie durchaus die Möglichkeit gegeben sei, ein rationales politisches Handeln auf der Grundlage einer entsprechenden intellektuellen Selbstreflexion zu gewährleisten: "Was soll uns also jene Enthaltungsanweisung, die nur den Demagogen entfesselt, und gegen die Max Weber bereits als erster und geradezu klassischer Fall verstößt? Denn indem Max Weber jeden Wertbezug von Wissenschaft und Politik zerreißt, sprengt er sich selbst mit jener Brücke in die Luft, die ihn aus wissenschaftlicher Erkenntnis zu politischem Verhalten oder auch politischer Enthaltung (von der Politik aus gesehen ist Enthaltung eine so und so politisch wirksame Handlung) führen sollte."<sup>74</sup>

Dietrich weist in diesem Zusammenhang deshalb auch Webers Auffassung strikt zurück, daß die Philosophie eine "Fachdisziplin" der Wissenschaft bzw. gar so etwas wie eine "strenge Wissenschaft" im Sinne von Edmund Husserl darstelle. Diese Vorstellung sei vielmehr mitverantwortlich zu machen für jene "Dauerkrisis der Philosophie seit Hegels Tod", die auch noch die gegenwärtige Lage bestimme. Der vergebliche Versuch, so etwas wie eine neue "Einheit der Wissenschaft" über den formalistischen Umweg einer szientifischen Erkenntnislehre bzw. "Wissenschaftswissenschaft" zu erzwingen, habe aber gerade das Entstehen und Vorrücken solcher "pseudomystischer und scheinwissenschaftlicher Mischerkenntnisse" wie der Lebensphilosophie als Gegenphilosophie zur Schulphilosophie begünstigt, die ja ihrerseits nun bereits wieder die "Vorform eines neuen Schulrationalismus" verkörpere. Gleichwohl sollte man sich davor hüten, alles "rationalisieren" zu wollen und überall zwanghaft solchen "Rationalisierungen" nachzuspüren, was weder dem Wesen der Wissenschaft noch dem der Philosophie und schon gar nicht dem der Theologie gerecht werde. Und überdies sei gerade auch die moderne Gegenphilosophie zur Schulphilosophie wie zum Beispiel die Anthroposophie und andere "Weisheitslehren" wiederum auf dem Boden dieser zweiten Enttäuschung - nämlich dem gescheiterten Versuch einer Rationalisierung aller Geheimnisse des Lebens - erwachsen. Im Gefolge dieser allgemeinen "Erschöpfungskrisis" dämmere nun offensichtlich der asiatische Osten als letzte Rettung vor den Zwängen der Rationalisierung auf, dessen "unendliche Tiefe" aber auch wirklich nichts zur Behebung der spezifisch modernen europäischen Not bei solcherart Begegnung von "Jahrtausend-Kulturen" beizutragen imstande sei.<sup>75</sup>

Auch Dietrich stellt sich deshalb ausdrücklich auf die Seite der "alten Wissenschaft" und nimmt sie ebenfalls ausdrücklich vor den "Gebildeten unter ihren Verächtern" in Schutz. Der "wilden Lust des neuen Deutschland" mit seinen "Schwarm- und Schaugeistern" sowie "Konventikel-, Sekten- und Kreisbildungen" und seinen "geistigen Überfällen" und "Augenblicksräuschen" weist er deshalb mit dem Diktum in die Schranken, daß die Wissenschaftsgeschichte ohnedies selber zugleich die Rolle eines Wissenschaftsgerichtes übernehmen und dabei auch die Kurzlebigkeit all dieser dilettantischen Versuche zur Erfindung einer "neuen Wissenschaft" unter Beweis stellen

---

<sup>74</sup> Ebd., S. 163.

<sup>75</sup> Ebd., S. 166 ff.

werde. Insofern lohne es sich auch nicht, bezüglich solcherart "Krisendichtung" selber den Richter zu spielen, da ohnedies nur derjenige, der "im Gegenstande seiner Wissenschaft lebt", nicht aber ein allgemeines Gejammerge über die allgemeine Lebensferne der Wissenschaft darüber entscheiden könne, ob die augenblickliche "Krise" mehr zum Ausdruck bringe als einen vorübergehenden Zustand der geistigen Verwirrung und Zerrüttung, wobei ja noch nicht einmal der Einwand entkräftet worden sei, daß aus einer solchen Distanz heraus der Wissenschaft gerade eine "lebensbeherrschende Kraft" erwachse. Und es sei ja nicht ausgeschlossen, daß in einer solchen Situation auch ein tieferes Verständnis über den wahren Charakter der modernen Wissenschaft gewonnen werden könne: "Es wäre denkbar, daß auf Grund solcher vorgegebenen Krisenbefunde eine umfassende und durchblickende Philosophie ein einsichtiges Wesensbild der Wissenschaften entwirft. Dieses Wesensbild muß zugleich ein Teilbild vom Ganzen der Kultur sein, oder es wird das Zerrbild einer im Vakuum betrachteten Wissenschaft herauskommen. ... Diejenigen aber, die sich bei Wissenschaft verachtender oder vergötternder Voreinstellung dennoch ein solches richterliches Urteil anmaßen, müssen kurzerhand als befangen abgelehnt werden."<sup>76</sup>

Mit dieser Feststellung hatte Dietrich aber eine Aufgabe formuliert, die genau zum Kernpunkt und Programm des von Max Scheler und Karl Mannheim seit Beginn der zwanziger Jahre unternommenen Versuchs einer Neubegründung der modernen Wissenssoziologie als Teilgebiet, aber auch zugleich bevorzugtes Erkenntnisgebiet der kultursoziologischen Forschung in Deutschland werden sollte. Mit der genuin kultursoziologischen Fundierung der modernen Wissenssoziologie und der wissenssoziologischen Selbstreflexion der modernen Soziologie stellt das Werk von Scheler und Mannheim einen ebenfalls unentbehrlichen und konsequenten Bestandteil jener spezifisch deutschen Tradition der Kultursoziologie dar, deren verschlungene Genealogie hier zu einem vorläufigen Abschluß kommt. Zugleich macht eine Analyse ihrer kultur- und wissenssoziologischen Arbeiten deutlich, wie stark sich in den zwanziger Jahren inzwischen allein schon die Sprache aufgrund der sich zuspitzenden bürgerkriegsähnlichen Situation in Deutschland gegenüber der Gründungskonstellation der deutschen Soziologie um die Jahrhundertwende verändert hatte und daß insofern im Laufe der Weimarer Republik tatsächlich ein definitiver Abschied von einer großen intellektuellen Kultur vollzogen worden ist, die 1933 nun ihr vorläufiges Ende fand und seither weitgehend nur noch in Gestalt ihrer eigenen Wissenschaftsgeschichte weiter überliefert worden ist.<sup>77</sup> Während Schelers Schriften aus den zwanziger Jahren sich dabei im we-

---

<sup>76</sup> Ebd., S. 172.

<sup>77</sup> Dies betrifft in sehr starkem Maße vor allem diese wissenssoziologische Tradition selbst, die erst in jüngster Zeit wieder für neuere empirische Forschungen und Theoriediskussionen anschlussfähig gemacht worden ist. Zur weitgehend immanent verfahrenen Rezeption der Wissenssoziologie im deutschsprachigen Raum nach 1945, in welcher der legitime Versuch einer Wiederanknüpfung an die durch den Nationalsozialismus unterdrückte eigene soziologische Tradition zum Ausdruck kommt, vgl. die Einleitung und das Nachwort zu Volker Meja/Nico Stehr (Hrsg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, a.a.O., Bd. 1, S. 11-23 u. Bd. 2, S. 893-946, ferner die einschlägigen Arbeiten von Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich 1945; Hans Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft. Die Probleme der Wissenssoziologie*, Tübingen 1952; Werner Stark, *Die Wissenssoziologie. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis des Geisteslebens*, Stuttgart 1960; Leopold Rosenmayr, Max Scheler, Karl Mannheim und die Zukunft der Wissenssoziologie, in: Alphons Silbermann (Hrsg.), *Militanter Humanismus*. Frankfurt am Main 1966, S. 200-231; Kurt H. Wolff, *Versuch zu einer Wissenssoziologie*, Berlin/Neuwied 1968; Kurt Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marx-schen Ideologiekritik*, Neuwied/Berlin 1972; Marlis Krüger, *Wissenssoziologie*, Stuttgart 1981 sowie

sentlichen um eine weitere Klärung des Verhältnisses zwischen der Philosophie, Wissenschaft und der Weltanschauung als drei unterschiedlichen und jeweils eigenständigen Formen des menschlichen Erkennens bemühten, tragen demgegenüber Mannheims Arbeiten aus diesem Zeitraum der zunehmenden Aufwertung des Irrationalen im geistigen wie politischen Leben der neugegründeten und doch schon vom drohenden Verfall gekennzeichneten Republik Rechnung. Und während Scheler wie viele andere diverse "Weisheitslehrer" der Weimarer Zeit sein persönliches Heil in einem katholisch verklärten Mittelalter sowie in einem Export von fernöstlichem Gedankengut suchte, nahm Mannheim jene durch die Zertrümmerung der ursprünglich gemeinsamen Kulturbasis gekennzeichnete radikale Herausforderung des modernen Historismus und Relativismus sowie die bürgerkriegsartige Zuspitzung des Kampfes zwischen den verschiedenen modernen Weltanschauungen bewußt an, um so die Möglichkeit einer neuen Kultursynthese im Rahmen einer genuin wissenssoziologischen Theorie der "Rationalisierung des Irrationalen" bzw. einer "wissenschaftlichen Politik" zugleich in einem zeitdiagnostischen Sinne auszuloten. Diese eigentümliche Mischung zwischen soziologiegeschichtlicher Selbstreflexion und empirischer Analyse des sich real vollziehenden Geschichtsprozesses kennzeichnet den hohen intellektuellen Rang und eigentümlichen Reiz von Mannheims Schriften aus der Zeit der Weimarer Republik, die ihn als würdigen Erben der älteren deutschen Tradition der Kultursoziologie erweisen. Sie belegen aber zugleich auch seine erstaunlichen Fähigkeiten bezüglich einer extrem analytischen Beschreibung der sich nun konkret abzeichnenden und von Simmel bereits antizipierten Situation einer absoluten Entscheidung bzw. eines bedeutungsträchtigen historischen Augenblicks, der schließlich nicht nur das weitere Schicksal der deutschen Tradition der Kultur- und Wissenssoziologie maßgeblich bestimmen sollte. Insofern kommt Mannheims Analysen aus den zwanziger und frühen dreißiger Jahren zugleich auch der Status eines durch den Weitblick des kulturellen Grenzgängers und politischen Emigranten geschärften Dialogs mit und Epilogs auf diese nun bald an ihr Ende gelangende geistes- und kulturgeschichtliche Überlieferung zu. In den beiden letzten Abschnitten dieses Kapitels soll deshalb gezeigt werden, wie die spezifische wissenssoziologische Problematik bei Scheler und Mannheim auf der Grundlage einer genuinen soziologischen Theorie der Kultur formuliert wird, welche zugleich das Fundament und den Ausgangspunkt für ihre gesellschaftskritischen und zeitdiagnostischen Gegenwartsanalysen darstellt. Anhand dieser kultursoziologischen Einbindung läßt sich aber auch zugleich zeigen, in welcher Form sich ihre unterschiedlichen Ansätze zu einer Soziologie der Kultur und des Wissens als Formen eines rein positiven Wissens gewissermaßen selbst transzendieren und in die erkenntnistheoretische und kulturkritische Frage nach einer möglichen Überwindung der gegenwärtigen Kulturkrise sowie in die praktisch-politische Frage nach den möglichen sozialen Trägergruppen der angestrebten neuen "Kultursynthese" einmünden.

### 3. Wissenssoziologie als Einheit von Kultur- und Realsoziologie

Schelers wissenssoziologische Arbeiten sind zu Beginn der zwanziger Jahre im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit der positivistischen Geschichtsphilosophie von

---

Klaus Lichtblau, Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese. Zur Genealogie der Wissenssoziologie Max Schelers und Karl Mannheims, in: *Sociologia Internationalis* 30 (1992), S. 1-33. Teile des zuletzt genannten Aufsatzes wurden in die beiden folgenden Abschnitte dieses Kapitels eingearbeitet.

Auguste Comte und Max Webers Theorem der "Entzauberung der Welt" durch den okzidentalen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß entstanden. In ihnen kommt der Versuch zum Ausdruck, jene Formen des religiösen und metaphysischen Wissens, welche im Rahmen der Aufklärung, der Vorherrschaft des Empirismus und der transzendentalen Vernunftkritik zunehmend aus dem Bereich des rationalen, diskursiv begründbaren Denkens ausgegrenzt worden sind, gegenüber dem neuzeitlichen Universalitätsanspruch der positiven Wissenschaften wieder in ihrem Eigenwert als unersetzbare Formen der Weltorientierung zu rehabilitieren. Gegenüber Comtes "Gesetz der drei Stadien", demzufolge im Laufe des gesellschaftlichen Fortschritts das theologische und metaphysische Stadium der Entwicklung des menschlichen Wissens notwendigerweise durch das positive Stadium des wissenschaftlichen Denkens überwunden wird, macht Scheler den Einwand geltend, daß Religion, Metaphysik und Wissenschaft jeweils völlig eigenständige Formen des Wissens und Erkennens darstellen und sich deshalb auch nicht wechselseitig "ersetzen", "vertreten" oder "ablösen" lassen.<sup>78</sup> Und gegenüber Max Webers Verbannung des weltanschaulichen Denkens aus dem Bereich der akademischen Forschung und Lehre vertritt Scheler den Standpunkt, daß Philosophie und Metaphysik nicht durch eine "deskriptive Weltanschauungslehre" im Sinne Wilhelm Diltheys, Georg Simmels und Karl Jaspers ersetzt werden können, da jeder Weltanschauungslehre die "setzende Weltanschauungsphilosophie" in Gestalt der Metaphysik und einer materialen Wertrangordnungslehre logisch vorhergehe, ohne die sie ihren Sinn verlieren würde.<sup>79</sup>

Scheler hatte in diesem Zusammenhang Max Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" und die von Weber ausgelöste Kontroverse als Anlaß genommen, um die Differenzen zwischen der durch Webers Position repräsentierten "nominalistischen Denkart" und der von Scheler selbst favorisierten "materialen Wertethik" herauszustellen, auch wenn er sich in inhaltlicher Hinsicht sehr eng an die durch Webers religionssoziologische Studien aufgeworfenen Fragestellungen anschloß und sie für ein genuin kultur- und wissenssoziologisches Forschungsprogramm fruchtbar zu machen versuchte. Webers Position sei deshalb fragwürdig, weil er zwar richtigerweise klar erkannt habe, daß die Wissenschaft selbst niemals zur Grundlage für die "Setzung" bzw. Gründung einer Weltanschauung werden könne, da sie auf ganz anderen Prinzipien beruhe als die "setzende Weltanschauungsphilosophie" in Gestalt der Metaphysik und einer materialen "Wertrangordnungslehre". Mit seiner Verleugnung des wahren Charakters der Philosophie als dem zentralen "Mittelglied" zwischen Glauben, Religion und positiver Wissenschaft überlasse Weber jedoch die über ein rein "technisches" Wissenschaftsverständnis hinausgehenden Fragestellungen bewußt einer "völlig arationalen, individuellen Option durch den Willen" bzw. degradiere sie zu einem "bloßen Kampf der Parteien und Grup-

<sup>78</sup> Vgl. Max Scheler, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis (1921), in: Meja/Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd. I, S. 57-67.

<sup>79</sup> Scheler, Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung, in: Kölner Vierteljahreshefte für Sozialwissenschaften 2 (1921), S. 18-33 (hier S. 28 ff.) Zu den zentralen Varianten einer "deskriptiven Weltanschauungslehre", auf die sich Scheler mit dieser typologischen Unterscheidung bezog, siehe insbesondere 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. 1-51; ders., Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, 4. Aufl. Stuttgart/Göttingen 1968 (= Gesammelte Schriften, Bd. 8); Georg Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig 1910; ders., Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, München/Leipzig 1918; ferner Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919.

pen". Seine Auffassung, daß Weltanschauungen entweder durch die Macht der Überlieferung und einer großen intellektuellen Tradition über Generationen hinweg weitervermittelt werden oder aber durch das Auftreten von "charismatischen Propheten" neu geschaffen und aufgrund von deren "suggestiver Macht" vermittels eines völlig irrationalen "Entschlusses" schließlich von einer größeren Gefolgschaft übernommen werden, kennzeichne ihn so als einen "nominalistischen Voluntarist mit calvinistischer Gesinnungsstruktur ohne calvinistischen Glauben" bzw. als einen "asketischen Fachforscher", der sich im nächsten Augenblick in einen "tanzenden Derwisch" verwandle. Denn er spreche von dem "Dämon" im Menschen, von dem "Kampf der Götter" und dem unentrinnbaren "Schicksal" halb im Sinne der tragischen Weltsicht der griechischen Antike und halb im Sinne der calvinistischen Prädestinationslehre, verkünde dabei die gar nicht frohe Botschaft, daß wir uns alle in einer "finsternen Nacht" befänden, weil der "Prophet" bzw. "Heiland" heute weit und breit nicht zu sehen sei und daß aus diesem Grund nurmehr ein "eschatologisch gefärbtes Harren auf den Propheten" sowie ein entsagungsvolles Sich-Gedulden im "Beruf der Wissenschaft" möglich sei.<sup>80</sup>

Scheler machte zugleich darauf aufmerksam, daß Weber wiederholt in öffentlichen Diskussionen gegenüber jenen "Gebildeten unter ihren Verächtern" des von ihm vertretenen "formalen Rationalismus", die aus dem Umkreis der "Phänomenologen, Intuitivisten, Tintenfischromantiker, Metaphysiker, Mystiker usw." kämen, den Spieß umzudrehen pflegte und diesen gegenüber den Vorwurf machte, daß sie selbst die eigentlichen "Rationalisten" seien, weil sie das Mysterium des "Irrationalen", des Schicksals und der freien Tat mit intellektuellen Kategorien erfassen und enträtseln wollten, wohingegen gerade eine strenge formalistische Erkenntnistheorie und Ethik die wahre "Beschützerin" des irrationalen Charakters des Lebens und der Geschichte sei. Scheler sah in einer solchen Haltung übrigens eine fast schon "weiblich schamhafte Schutzgeste vor dem Irrationalen und Nichtintelligiblen" sowie eine "überbetonte Liebe zur Dunkelheit, zur tragisch unauflösbaren Spannung des Lebens, eine Verliebtheit ins Irrationale als solches", die deshalb auch notwendigerweise beständig zwischen einer strengen Wertaskese und einem unverhüllten Prophetentum hin und her schwanke, anstatt sich jener Mittel der Verständigung zwischen unterschiedlichen Wertauffassungen zu bedienen, wie sie eine sich als "Weisheitslehre" verstehende große philosophische Tradition immerhin noch zur Verfügung stelle.<sup>81</sup> Daß deshalb bei Weber die Fachwissenschaft im Sinne einer grenzenlosen "Empirie singulärer Fälle" und die "schrakenlose Utopie" einer höchst persönlichen apokalyptischen Erwartungshaltung gegenüber der "Irrationalität" und "Tragik" des Lebens notwendigerweise schroff auseinanderfalle, zeige sich im übrigen auch bei der von ihm favorisierten idealtypischen Art der theoretischen Begriffsbildung, von der er so ausgiebig und erfolgreich Gebrauch machte. Denn da er sich in seinen soziologischen Analysen bewußt nicht an Werttypen bzw. Idealtypen im Sinne von Wertidealen, sondern an "Durchschnittstypen" im Rahmen "selbstgemachter Modelle" orientierte, habe er uns nämlich auch nicht das Geheimnis verraten, "wie ohne Leitung des Geistes durch eine echte Ideenerfassung die Bildung solcher Begriffe möglich sei und auch nur die Richtungen, in denen typisiert, idealisiert werden dürfe und könne, aufgefunden werden können"; die von Weber so oft beschworene

<sup>80</sup> Vgl. Scheler, Max Webers Ausschaltung der Philosophie (1922), in: ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, 3. Aufl. Bern/München 1960 (= Gesammelte Werke, Bd. 8), S. 430 ff.; ferner ders., Weltanschauungslehre, S. 20.

<sup>81</sup> Max Webers Ausschaltung der Philosophie, S. 432 f.



"Wertfreiheit der Wissenschaft" lasse deshalb zumindest in seinem Falle auch das werttheoretische Problem ungelöst, daß bereits "in der Wahl der z.B. von ihm bevorzugten idealtypischen Begriffe (aus der schrankenlosen Summe aller möglichen) auch dann noch Wertentscheidungen stecken, wenn ihr Inhalt jede Wertbetonung vermissen läßt."<sup>82</sup> Scheler sah in einer solchen Denkweise den Ausdruck einer nominalistischen Geisteshaltung, die immer dann eintrete, wenn eine überlieferte kulturelle Formenwelt in Auflösung begriffen sei und nun den Skeptizismus vertrete, daß es solche objektiven Formen überhaupt nicht gäbe und erst durch die subjektive Willkür der Menschen zustande kämen. Solcherart Nominalismus sei deshalb in letzter Konsequenz immer auch auflösend und kulturrevolutionär im Sinne eines Aufrufs zu einem "irrationalen" und "blinden Heroismus", der nicht Aufbau, sondern Kritik, nicht Schöpfung, sondern Auflösung bewirke und als "Mutter einer ganz bestimmten Sozialtheorie" - nämlich des Individualismus, Liberalismus und der Formaldemokratie - die überlieferte Ordnung einer auf einem kollektiven Ideenschatz beruhenden "Lebensgemeinschaft" in Frage stelle. Tönnies' variierend kam Scheler vor dem Hintergrund der sich bereits abzeichnenden "eigentlich katholischen Verschärfung" deshalb auch zu dem Schluß, daß solcherart Nominalismus die "Brechtstange eines an einer überlebten Formenwelt leidenden, gegen sie in unfruchtbarem Ressentiment aufbegehrenden Typus Mensch" sei, der anstelle der Gemeinschaft die Gesellschaft habe treten lassen und die Orientierung an den überlieferten "Kollektivideen" einer Kultur nur noch als bloßen Traditionszwang empfinde.<sup>83</sup>

Scheler sah in Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" deshalb auch das erschütternde Dokument einer ganzen Zeit und ersparte es sich allein aufgrund seines großen Respekts vor der wissenschaftlichen und menschlichen Größe des jüngst verstorbenen Kontrahenten und Fachkollegen, die hinter solcherart Weltanschauung sichtbar werdende "Psychologie" zu entlarven.<sup>84</sup> Er beschränkte sich deshalb auf die lakonische Feststellung, daß Webers Thesen "für alle Geistesbildung gänzlich ruinös sind" und wies ferner darauf hin, daß z.B. für die gerade neu eingerichteten Volkshochschulen eine philosophisch inspirierte "Weltanschauungslehre" unentbehrlich im Rahmen der Erwachsenenbildung sei. Scheler verteidigte Weber jedoch gegenüber jenen Kritikern, welche das von diesem vertretene Wissenschaftsverständnis durch eine vermeintlich "neue Wissenschaft" revolutionieren wollten. Denn eine positive Einzelwissenschaft hatte auch seiner Überzeugung zufolge für die "Gewinnung und Setzung einer Weltanschauung" keinerlei wesensmäßige Bedeutung. Solche angestrebten Leitdifferenzen wie die zwischen "bürgerlicher" und "proletarischer" oder "alter" und "neuer" Wissenschaft waren für ihn ähnlich wie für Weber gleichermaßen sinnlos, da zum Wesen der Wissenschaft nun einmal arbeitsteilige Vielfalt und ein grenzenloser Fortschrittsprozeß, zur Weltanschauung dagegen Einheit und Geschlossenheit gehörten. Letzteres von der Wissenschaft zu verlangen heißt aber auch notwendig, sie in eine Ideologie zu verwandeln

---

<sup>82</sup> Ebd., S. 434.

<sup>83</sup> Ebd., S. 437 f.; zur weiteren Präzisierung und Charakterisierung der Eigenart dieses nominalistischen Denkens siehe auch die umfangreiche Studie des Scheler-Schülers Paul Honigsheim, Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie, in: Melchior Palyi (Hrsg.), Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber, München/Leipzig 1923, Bd. 2, S. 173-218; vgl. ferner ders., Soziologie des realistischen und des nominalistischen Denkens, in: Max Scheler (Hrsg.), Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München/Leipzig 1924, S. 308-322.

<sup>84</sup> Vgl. Weltanschauungslehre, S. 20.

und ihren Charakter als Wissenschaft zu zerstören. Scheler übte denn auch konsequenterweise eine entsprechende Kritik an der "Universitätsausdehnungsbewegung" seiner Zeit, da die Universität ja schließlich eine allein an die mittelalterliche Gesellschaft angepaßte Form der höchsten Bildungsanstalt sei, unter den Bedingungen der Gegenwart dagegen drohe, nun weder eine "universitas" noch eine Fachhochschule zu sein. Scheler plädierte denn auch wieder für eine schärfere Differenzierung der höheren Bildungseinrichtungen, wobei er durchaus geneigt war, den Universitäten die Aufgabe einer Berufs- und Fachschulung zu überlassen, wenn gleichzeitig gewährleistet sei, daß es neben der Universität auch spezifische Forschungsanstalten und Einrichtungen nach Art des Pariser "Collège de France" gebe, das zwar ebenfalls eine mittelalterlich geprägte Anstalt sei, was ihrem Ruf als französischer Olymp der wissenschaftlichen Forschung aber bis in die jüngste Gegenwart scheinbar noch nicht geschadet habe. Die Aufgabe der Erwachsenenbildung wies Scheler demgegenüber eindeutig den Volkshochschulen zu, während die Politik- und Sozialwissenschaften sowie deren spezifisch ideologischen Implikationen in eigens für ihre Pflege eingerichteten Akademien behandelt werden sollten. Nur so sei gewährleistet, daß neben dem tüchtigen Fachlehrer nicht nur der Forscher und "geistige Synthetiker", sondern auch der "Volksbildner" und die "sozialen und politischen Ideologen" in einer jeweils unverwechselbaren Art und Weise zum Zuge kämen.<sup>85</sup>

Eine schärfere Differenzierung zwischen Wissenschaft und Weltanschauung war insofern ähnlich wie bei Max Weber ein zentrales Anliegen von Schelers Reformulierung der auch in Comtes positivistischer Geschichtsphilosophie des Wissens zum Ausdruck kommenden Unterscheidung zwischen den einzelnen zentralen Wissensformen. Nur sah Scheler im Unterschied zu Comte das Verhältnis dieser Wissensarten zueinander nicht im Sinne einer zeitlichen Sequenz bzw. einer historischen Ablösung einer jeweils vorherrschenden Wissensform durch eine "neue" und insofern auch "fortschrittlichere", sondern im Sinne einer Koexistenz auf der Basis einer objektiven Wertrangordnung, welche jenseits aller historischen Zeit ein für allemal festlege, welchen Status diesen einzelnen Wissensformen im Hinblick auf die Entwicklung des "Gesamtmenschentums" zukomme. Auch die spezifische kulturkreishafte Gebundenheit der einzelnen philosophischen Weltanschauungen sei deshalb kein Beweis für den von Max Weber und Oswald Spengler in diesem Zusammenhang vertretenen Relativismus. In dieser Hinsicht sei sogar die Metaphysik als Lehre der letzten Wesenheiten ein "Ausdruck der Zeit" und mithin historisch bedingt. Jedoch dürfe man allein aufgrund der dauernden Koexistenz einer begrenzten Anzahl von metaphysischen "Systemtypen", wie sie in den Arbeiten von Dilthey und Simmel ausdrücklich anerkannt und bestätigt worden sei, nicht den Schluß ziehen, daß alle diese Typen deshalb zugleich weder wahr noch falsch seien und letztendlich nur "Ausdruck" verschiedener "psychologischer Menschentypen" bzw. philosophischer "Attitüden" gegenüber dem Leben seien. Was aufgrund dieser Einsicht weg falle, sei deshalb auch nur die Fiktion einer "allgemeingültigen Beilegbarkeit" eines solchen philosophischen Streites zwischen miteinander konkurrierenden Weltanschauungen, nicht jedoch die Existenz einer objektiven Wertrangordnung, welche uns im Vollzuge eines entsprechenden "Wertfühlers" und einer mit ihr verbundenen "Wesens-

---

<sup>85</sup> Vgl. Scheler, *Universität und Volkshochschule* (1921), in: ders., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, a.a.O., S. 383-420. Zur Kritik an Erich von Kahlers Weber-Kritik und zu dem "gänzlich ruinösen" Charakter von Webers "Thesen" für die "Geistesbildung" siehe ferner Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, S. 23-25.

schau" zugleich über die idealen Möglichkeiten, nicht jedoch über die realen Bedingungen und faktischen Zwänge innerhalb der historischen Entwicklung der einzelnen Kulturgebiete informiere.<sup>86</sup>

Diese wesenslogische Differenz zwischen einer Betrachtung der Welt im Sinne von rein idealen Werten und Wesenheiten und einer Analyse der historisch variierenden "Vorzugsregeln", durch welche diese objektiven Wertrangordnungen und idealen Wesenheiten jeweils "daseinsrelativ" von einer sozialen Gruppe bzw. Gemeinschaft perspektivisch wahrgenommen und selektiv aktualisiert werden - Scheler nennt diese Differenz auch "Funktionalisierung von Wesenserfassungen an den Dingen selbst" - beinhaltet Scheler zufolge jedoch keinen philosophischen Relativismus, sondern begründet überhaupt erst die Möglichkeit einer genuinen Soziologie des Wissens und Erkennens als Einheit von Kultur- und Realsoziologie. Denn weder der Inhalt des Wissens noch seine Sachgültigkeit als solche sind "soziologisch", d.h. "durch die Struktur der Gesellschaft mitbedingt", vielmehr sind es die Auswahl der Gegenstände des Wissens nach der "herrschenden Interessenperspektive" der sozialen Gruppen und die Formen der geistigen Akte, "in denen Wissen gewonnen wird."<sup>87</sup> Scheler begriff dabei die Wissenssoziologie als ein einheitliches Teilgebiet der Kultursoziologie und stellte ihr einerseits die Religions-, Kunst- und Rechtssoziologie als weitere Teile einer solchen Kultursoziologie auf die Seite, und zum anderen eine "Soziologie der Bluts-, Macht- und Wirtschaftsgruppen" als die zentralen Bestandteile einer solchen "Realsoziologie" gegenüber, die sich von der durch Max Weber vorgenommenen Einschränkung der Soziologie auf "verstehbare" subjektive und objektive "Sinngelalte" dadurch unterscheidet, daß die von ihr beschriebenen objektiven Verbindungs- und Beziehungsformen keineswegs in das Bewußtsein der an solchen Prozessen beteiligten Menschen zu treten brauchen, sondern in intersubjektiv feststellbaren Regeln, Typenbildungen und Gesetzen zum Ausdruck kommen. Zwar sei im Rahmen dieser scharfen Grenzziehung bzw. "Leitdifferenz" für die Kultursoziologie eine "Geistlehre" des Menschen und für die Realsoziologie dagegen eine entsprechende "Trieblehre" unabdingbare Voraussetzung; gleichwohl gebe es im Rahmen dieser "Soziologie des Über- und des Unterbaues" eine Fülle von vermittelnden "Übergängen" zwischen der rein geistigen Sphäre und den durch eine "Triebstruktur" bedingten soziologischen Realfaktoren wie z.B. der Technik oder auch bestimmte Erscheinungsformen der Kunst, welche diese beiden Bereiche miteinander verbinden.<sup>88</sup>

Die von Scheler intendierte Grundlegung für eine Soziologie des Wissens beruht aber noch auf einer weiteren Grenzziehung, vermittels der sowohl ein naiver soziologischer

---

<sup>86</sup> Ebd., S. 27 f. u. 32.

<sup>87</sup> Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens (1924-1926), in: ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, S. 15-190 (hier S. 58). Scheler hatte seine eigenen Überlegungen bezüglich des Wechselverhältnisses zwischen Kultur- und Realsoziologie erstmals auf dem vierten deutschen Soziologentag in Heidelberg in einer systematischen Form vorgetragen und vor einem größeren Fachpublikum öffentlich zur Diskussion gestellt. Vgl. Scheler, Wissenschaft und soziale Struktur, in: Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages am 29. und 30. September 1924 in Heidelberg, a.a.O. Eine ausführlichere Fassung dieses Vortrages ist dann noch im selben Jahr unter einem veränderten Titel in dem von ihm herausgegebenen wissenssoziologischen Sammelband als programmatischer Einleitungssatz erschienen. Vgl. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, in: ders., (Hrsg.), Versuche zu einer Soziologie des Wissens, a.a.O., S. 3-146. Die folgenden Verweise beziehen sich auf die endgültige Fassung dieser Abhandlung aus dem Jahre 1926, wie sie in seinen *Gesammelten Werken* unter dem Buchtitel "Die Wissensformen und die Gesellschaft" erschienen ist.

<sup>88</sup> Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 17-19.

Universalitätsanspruch als auch eine rein sinnimmanent verhaftet bleibende Geistlehre in ihre Schranken verwiesen werden. Denn weder steht es ihm zufolge der soziologischen Analyse an, etwas über die Inhalte und die Geltung der historisch variierenden Denk- und Wissensformen als solche auszusagen - dies bleibt vielmehr einer allumfassenden "Wesensschau" und einer Lehre von der "objektiven Wertrangordnung" vorbehalten<sup>89</sup> -, noch ist eine philosophische Rekonstruktion einer immanenten Entwicklungslogik des Geistes in der Lage zu erklären, warum aus der Vielzahl der "idealen Möglichkeiten" jeweils bestimmte Ideen herausgegriffen und zu einer materiellen Gewalt werden, die den Ablauf des menschlichen Handelns und Verhaltens mitbestimmen. Welche von den prinzipiell möglichen idealen Sinngehalten jeweils ausgewählt und in der sozialen Realität handlungsbestimmend werden, erweist sich nämlich nur anhand eines spezifischen Zusammenwirkens der diesbezüglich relevanten Ideal- und Realfaktoren: "Der Geist im subjektiven und objektiven Sinne, ferner als individueller und kollektiver Geist, bestimmt für Kulturinhalte, die da werden können, nur und ausschließlich ihre Soseinsbeschaffenheit. Der Geist als solcher hat jedoch an sich ursprünglich und von Hause aus keine Spur von >Kraft< oder >Wirksamkeit<, diese seine Inhalte auch ins Dasein zu setzen. Er ist wohl ein >Determinationsfaktor<, aber kein >Realisierungsfaktor< des möglichen Kulturwerdens. Negative Realisationsfaktoren oder reale Auslesefaktoren aus dem objektiven Spielraum des je durch die geistige verstehbare Motivation Möglichen sind vielmehr stets die realen, triebhaft bedingten Lebensverhältnisse, d.h. die besondere Kombination der Realfaktoren: der Machtverhältnisse, der ökonomischen Produktionsfaktoren und der qualitativen und quantitativen Bevölkerungsverhältnisse, dazu die geographischen und geopolitischen Faktoren, die je vorliegen. Je >reiner< der Geist, desto machtloser im Sinne dynamischen Wirkens ist er in Gesellschaft und Geschichte. ... Erst da, wo sich >Ideen< irgendwelcher Art mit Interessen, Trieben, Kollektivtrieben, oder, wie wir letztere nennen, >Tendenzen< vereinen, gewinnen sie indirekt Macht und Wirksamkeitsmöglichkeiten."<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Zur ausführlichen Begründung dieser Annahme der Existenz einer apriorischen Wertrangordnung und zu ihrer Verbindung mit der Methode der phänomenologischen Wesensschau siehe Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913-1916), Bern 1954 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 2), S. 32 ff. und 68 ff.; vgl. ferner Alfred Schütz, *Max Scheler's Epistemology and Ethics*, in: *Review of Metaphysics* 11 (1957-58), S. 304-314 und 486-501; sowie Werner Trautner, *Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie Max Schelers*, Dissertation München 1969, S. 17 ff.

<sup>90</sup> Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 21. Diese Umschreibung des Verhältnisses zwischen den "Ideal"- und den "Realfaktoren" stimmt inhaltlich durchaus mit dem von Max Weber im Rahmen einer "Eisenbahnmetapher" charakterisierten Wechselspiel zwischen den "Ideen" und den "Interessen" überein. Gegenüber Scheler hatte Weber allerdings stärker die "Weichenstellerfunktion" hervorgehoben, die große Erlösungsreligionen und Weltbilder aufgrund des ihnen jeweils spezifisch zukommenden "Gebotes der Konsequenz" bezüglich der Verfolgung der rein materiellen Interessen geltend machen können. Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I, Tübingen 1920, S. 252, ferner die ausführliche Behandlung solcher Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den von Weber und Scheler vertretenen kultur- und wissenssoziologischen Positionen durch Lietke van Vucht Tijssen, *Auf dem Weg zur Relativierung der Vernunft. Eine vergleichende Rekonstruktion der kultur- und wissenssoziologischen Auffassungen Max Schelers und Max Webers*, Berlin 1989, bes. S. 52 ff. Zur Diskussion dieser These von der "Ohnmacht des Geistes" siehe auch Karl Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens* (1925), in: ders., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk* eingel. u. hrsg. von Kurt H. Wolff, Neuwied/Berlin 1964, S. 308-387 (hier S. 333 ff.); Otto Hintze, *Max Schelers Ansichten über Geist und Gesellschaft*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 81 (1926), S. 40-79; Kurt Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes. Kritische Darstellung der Spätphilosophie Max Schelers*, Tübingen 1959, bes. S. 16 ff. u. 59 ff. sowie Manfred S.

Dieses von Scheler formulierte "Gesetz der Ordnung der Wirksamkeit der Idealfaktoren und Realfaktoren" beinhaltet ihm zufolge ein Zusammenspiel von "Trieb" und "Geist", das ein Grundverhältnis aller menschlichen Geschichte darstellt und insofern keine Veränderung oder gar Umkehrung zuläßt. Dagegen variieren sowohl der jeweilige Wirkprimat der in einer Epoche vorherrschenden Realfaktoren - unter ihnen nehmen Scheler zufolge biologische Gegebenheiten, Machtverhältnisse und der Bereich der Wirtschaft eine herausragende Stellung ein - als auch die jeweiligen "Vorzugsregeln", durch die eine soziale Gruppe ihr jeweiliges "Ethos" und "Wertgefühl" in Form historisch spezifischer Denk- und Anschauungsformen sowie eines spezifischen Stilempfindens und "Kunstwollens" zum Ausdruck bringt. Denn unabhängig von der apriorischen Natur der "allgemeinsten Wesensgesetze" der mit dem Wesen des menschlichen Geistes gegebenen Akte existiert "Geist" im empirisch-weltlichen Sinne immer nur "in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen".<sup>91</sup> Eine Lehre von der "Entwicklungsordnung der menschlichen Triebe", die Aufschluß über die Rangfolge der in einer jeweiligen Epoche vorherrschenden Realfaktoren geben soll, und die Annahme eines prinzipiellen Pluralismus der "Gruppengeister" und Kulturformen bilden somit die Grundlage für die von Max Scheler und seiner Schule begründete Form der wissenssoziologischen Analyse des empirischen Zusammenhangs von "gesellschaftlicher Kooperation, Arbeitsteilung, Geist und Ethos einer führenden Gruppe mit der Struktur der Philosophie, der Wissenschaft, ihrer jeweiligen Gegenstände, Ziele, Methoden, ihren jeweiligen Organisationen in Schulen, Erkenntnisgesellschaften."<sup>92</sup> Daß aber überhaupt eine Serie von Sinnentsprechungen bzw. eine Strukturidentität zwischen dem Weltbild, dem Seelenbild und Gottesbild sowie den sozialen Organisationsstufen einer gegebenen Epoche besteht, verdankt sich weder einem materialistischen Wirkprimat der Realfaktoren gegenüber den Idealfaktoren, wie dies der historische Materialismus im Rahmen seines Basis-Überbau-Schemas annimmt, noch einem Übergreifen der geistigen über die reale Sphäre im Sinne eines objektiven Idealismus, sondern dem Umstand, daß sich ihnen gegenüber die je vorhandene "Triebstruktur der Führer der Gesellschaft" in Verbindung mit dem Ethos einer herrschenden Gruppe als der dominanten Form des "geistigen Wertvorziehens" geltend macht.<sup>93</sup> Die wissenssoziologisch zu erforschende Gleichartigkeit des Gesamtstils einer Kultur beruht somit auf dem Umstand, "daß die obersten Geistesstrukturen einer Epoche und Gruppe, nach denen die Realgeschichte je >geleitet< und >gelenkt< wird, und nach denen im vollständig verschiedenen Bereiche der Geistesgeschichte die Produktion der Werke erfolgt, je ein und dieselben Strukturen sind"; in ihnen kommen die "triebmäßig" bedingten, leitenden Wertvorstellungen und Ideen, "auf welche die Führer der Gruppen und in ihnen und durch sie hindurch die Gruppen selbst gemeinsam hingerichtet sind", als letztendlich

---

Frings, Max Scheler: Drang und Geist, in: Josef Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II, Göttingen 1973, S. 9-42. Zum neuesten Stand der Scheler-Forschung und Edition seines Nachlasses siehe auch Hans Rainer Sepp, Das Werk Max Schelers in der gegenwärtigen Edition und Diskussion, in: Philosophische Rundschau 42 (1995), S. 110-128.

<sup>91</sup> Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 20, 25, 28 ff. u. 44; Weltanschauungslehre, S. 32; Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 309 ff.

<sup>92</sup> Scheler, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens, S. 57. Zu dieser innerhalb der wissenssoziologischen Diskussion der zwanziger Jahre herausragenden Stellung des Begriffs der "Gruppe" als Bezugspunkt einer Analyse der unterschiedlichen Formen des Wissens und des Denkens siehe auch Siegfried Kracauer, Die Gruppe als Ideenträger, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 49 (1922), S. 594-623.

<sup>93</sup> Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 59, 93 u. 123.

"unabhängige Variable" zum Ausdruck, die insofern wie z.B. eine spezifische Wirtschaftsgesinnung deshalb auch nur geistesgeschichtlich zu begreifen seien.<sup>94</sup>

Scheler weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hin, daß solchen Strukturidentitäten zwischen dem "Weltbild", "Seelenbild" und "Gottesbild" und den verschiedenen "sozialen Organisationsstufen" nachzugehen ein "besonders reizvoller" Gegenstand der Kultur- und Wissenssoziologie sei, daß aber eine systematische Darstellung solcher Strukturidentitäten noch ausstehe und auch die Formulierung von einfachen Gesetzen für solche meist über das Prinzip der Analogiebildung und des deskriptiven Vergleichs gewonnenen Strukturidentitäten noch nicht gelungen sei. Jedoch hätten bereits Max Weber und Oswald Spengler sowie die "Politische Theologie" von Carl Schmitt wertvolle Einblicke in den Strukturzusammenhang zwischen den politischen Organisationsformen von Hochkulturen und der Entstehung monotheistischer Glaubenssysteme sowie der Ausdifferenzierung der einzelnen nichtreligiösen Wissensformen gegeben.<sup>95</sup> Scheler legte dabei größten Wert auf die Feststellung, daß solche neuen Strukturprinzipien in den verschiedensten Bereichen einer Kultur gleichzeitig und ohne jede Absicht der handelnden Menschen aufträten und in Form einer fruchtbaren Wechselwirkung die "Parallelfolgen" jeweils eines "psychoenergetischen Prozesses" seien. Es handle sich bei solchen Strukturidentitäten deshalb immer zugleich um einen dynamischen Sinnzusammenhang und keineswegs nur um eine "Analogie".<sup>96</sup> Auch

---

<sup>94</sup> Ebd., S. 41, 93 ff., 107 u. 125. Zur Funktion der "Vorbilder" und "Führer" hinsichtlich der Prägung und Aufrechterhaltung eines herrschenden Ethos siehe ferner Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 574 ff. sowie ders., *Vorbilder und Führer*, in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957 (= *Gesammelte Werke*, Bd. 10), S. 255-344. Vucht Tijssen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Scheler mit dem Begriff des *Ethos* der führenden gesellschaftlichen Schichten dasjenige zentrale Bindeglied zwischen den "Ideal"- und den "Realfaktoren" nachgeliefert habe, das in Max Webers metaphorischer Umschreibung der *Wahlverwandtschaften* zwischen dem "Geist" und der "Form" des modernen Kapitalismus in seiner Protestantismusstudie noch *gefehlt* habe. Denn Weber selbst habe die "Logik" dieser Art des wahlverwandtschaftlichen Verhältnisses zwischen den "Ideen" und den "Interessen" noch nicht enträtselt und auch nicht in ein entsprechendes "theoretisches Modell" umgesetzt. Sein Vorschlag, mit diesem aus Goethes "chemischen" Roman entlehnten Begriff verschiedene Bereiche der Wirklichkeit in eine Art "Reaktionsvergleich" zu stellen, um so das im Rahmen seiner probabilistischen Grundannahmen sich ergebende Problem der Rekonstruktion von kulturellen Stileinheiten in Form einer "Kombination von Kontingenz und Kausalität" gewissermaßen als "chemische Verbindung" zu lösen, leide jedoch darunter, "daß auch in einem chemischen Modell das Einzigartige und Spezifische nicht zu seinem Recht kommt", worum es Weber doch ursprünglich gerade gegangen sei. Dagegen hätten Friedrich Tenbruck, Jürgen Habermas und Wolfgang Schluchter diese Weberschen Konstruktionen und Ebenenzuordnungen in Form eines "Stammbaumes" gelesen, wobei es jedoch keinem von ihnen gelungen sei, diesen "Baum" in seiner Totalität zu rekonstruieren. Vucht Tijssen schlägt deshalb vor, sich erneut auf den ursprünglichen *chemischen* Gehalt dieser "Gleichnisrede" zurückzubesinnen. Vgl. Vucht Tijssen, *Auf dem Weg zur Relativierung der Vernunft*, S. 225; vgl. ebd., S. 62 ff., 74 f., 93 u. 202 f. Zu dem Versuch einer *immanenten* Rekonstruktion der von Max Weber vorgenommenen "Kombination von Kontingenz und Kausalität" siehe demgegenüber Stephen Kalberg, *Max Webers historisch-vergleichende Untersuchungen und das "Webersche Bild der Neuzeit": Eine Gegenüberstellung*, in: Johannes Weiß (Hrsg.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main 1989, S. 425-444; ferner ders., *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Cambridge 1994.

<sup>95</sup> Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 59. Vgl. auch Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig 1922, ferner ders., *Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie*, in: Melchior Palyi (Hrsg.), *Hauptprobleme der Soziologie*, a.a.O., Bd. 2, S. 3-36.

<sup>96</sup> Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 125 u. 129. Vgl. hierzu auch die grundsätzliche Betrachtung zu diesem zentralen Problem jeder kulturwissenschaftlichen und kulturosoziologischen Forschung bei Klaus Lichtblau, *Kausalität oder Wechselwirkung? Georg Simmel und Max Weber im*

müsse berücksichtigt werden, daß ferner die Klassenlage der jeweils führenden Schichten das zu einer gegebenen Epoche vorherrschende Ethos und die Denkungsart weitgehend mitbestimmen und keineswegs nur Einfluß auf den Gegenstand sowie Inhalt des Denkens und Erkennens ausüben, wodurch sich geradezu eine Liste von spezifisch klassenmäßig bestimmten "formalen Denkart" aufstellen lasse. Diese "klassenbedingten" Neigungen und Wertvorzugsregeln seien aber unbewußter Natur, wobei die Aufdeckung solcher formaler Gesetze der "Vorurteilsbildung" geradezu das zentrale Erkenntnisinteresse einer soziologisch reformulierten Idolenlehre bzw. einer Wissenssoziologie der Klassen darstelle. Sowohl der Historiker als auch der Soziologe hätten deshalb mit einem solchen Interessenperspektivismus der Klassen als fester Größe zu rechnen und sie müssen sich deshalb auch ihrerseits davor hüten, selbst einer solchen perspektivischen Wahrnehmungsverzerrung der geschichtlichen und sozialen Tatbestände zu verfallen.<sup>97</sup>

Mit der Vorstellung der Existenz einer objektiven apriorischen Wertrangordnung, im Hinblick auf die sich die historisch variierenden Vorzugsregeln einer Gruppe und Kultur als "Funktionalisierung von Wesenserfassungen an den Dingen selbst" geltend machen, einerseits und der Verankerung der "soziologischen Dynamik der Kultur" in einer Ursprungslehre der menschlichen Triebe und in "Gesetzen des vital-psychologischen Alterns" andererseits steht die Schelersche Konzeption der Wissenssoziologie jedoch in Abhängigkeit von metaphysischen und anthropologischen Grundannahmen, welche den Bereich einer rein soziologischen Begriffsabbildung transzendieren. In dieser Hinsicht stellen die Schranken seiner wissenssoziologischen Analysen zugleich die Schranken seiner "Trieb-" und "Geistlehre" dar, die seine Arbeiten jedoch vor dem naiven Universalitätsanspruch eines unreflektierten Soziologismus bewahren.<sup>98</sup> Andererseits verweist Scheler die Wissenssoziologie auf einen klar umgrenzten Bereich der empirischen Forschung, welcher die Möglichkeit einer Analyse der unterschiedlichen Formen des Wissens und ihrer Entwicklungsdynamik mit genuin soziologischen Mitteln deutlich macht.<sup>99</sup>

---

Vergleich, in: Gerhard Wagner/Heinz Zippran (Hrsg.), Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik, Frankfurt am Main 1994, S. 527-562, ferner die entsprechenden Ausführungen zu der dokumentarischen Form der Sinnanalyse von Karl Mannheim im nächsten Abschnitt dieser Untersuchung.

<sup>97</sup> Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 72 f. u. 171.

<sup>98</sup> Ebd., S. 49. Zu Schelers Abgrenzung vom "Soziologismus" vgl. ebd., S. 58. Bezeichnenderweise hatte Ernst Robert Curtius die Wissenssoziologie Max Schelers aufgrund ihrer Einbettung in einer übergreifenden philosophischen Anthropologie und Metaphysik ausdrücklich von seiner vehementen Kritik am modernen "Soziologismus" ausgeschlossen. Vgl. Curtius, Soziologie - und ihre Grenzen (1929), in: Meja/Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd. 2, S. 417-426 (hier S. 424). Max Adler hatte demgegenüber sogar den soziologischen Gehalt von Schelers Wissenssoziologie als solchen in Frage gestellt und ihr einen rein "geistesgeschichtlichen" Charakter zugesprochen. Vgl. Max Adler, Wissenschaft und soziale Struktur (1924), in: Meja/Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, S. 128-157 (hier S. 129).

<sup>99</sup> Dies wird insbesondere anhand der einzelnen Beiträge in dem von Scheler herausgegebenen wissenssoziologischen Sammelband aus den zwanziger Jahren deutlich, mit denen Scheler zusammen mit seinen Schülern und verschiedenen Fachkollegen die Leistungsfähigkeit der von ihm vertretenen Richtung der wissenssoziologischen Forschung in einer beeindruckenden Art und Weise demonstrieren konnte. Die meisten Beiträge aus diesem Sammelband sind auch heute noch sehr lesenswert und verkörpern einen durchaus gelungenen Anschluß an die Tradition einer genuin historisch orientierten Kultursoziologie, wie sie um die Jahrhundertwende insbesondere im Werk von Max Weber, Werner Sombart und Ernst Troeltsch ihren Niederschlag fand. Vgl. Scheler (Hrsg.), Versuche zu einer Soziologie des Wissens, a.a.O.

In seiner vergleichenden Untersuchung der Eigenart von Religion, Metaphysik und Wissenschaft als den "obersten Wissensarten" knüpfte Scheler an die kultursoziologischen Arbeiten von Alfred Weber an, um den engen Zusammenhang zwischen den spezifischen Entwicklungsformen dieser Wissensformen und den "essentiellen Bewegungsformen" der großen Kulturgebiete darzustellen. Alfred Weber hatte nämlich im Rahmen einer morphologischen Betrachtung der "formalen Typik der Kulturbewegung" den Gesellschaftsprozess, den Zivilisationsprozess und die Kulturbewegung als drei Sphären des historischen Geschehens unterschieden, welche nicht nur die Schelersche Unterscheidung von Kultur- und Realsoziologie vorwegnimmt, sondern auch Kriterien der Unterscheidung des positiv-wissenschaftlichen Denkens von den weltanschaulich gebundenen Wissensformen impliziert. Während die Betrachtung des Gesellschaftsprozesses dabei die "Totalität der naturalen menschlichen Trieb- und Willenskräfte" zum Gegenstand hat und ihre typischen Formen und Entwicklungsstufen auf der Grundlage eines allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklungsprinzips herauszuarbeiten bemüht ist, nimmt die Kategorie des Zivilisationsprozesses gewissermaßen eine Zwischenstellung zwischen dem Bereich des Gesellschaftsprozesses und dem der "Kulturbewegung" ein. Denn einerseits verweist die Sphäre der Zivilisation selbst bereits auf die Entwicklungslogik rein geistiger Gehalte, wie sie im Prozeß der Intellektualisierung und Rationalisierung der Welt zum Ausdruck kommt; andererseits bleibt dieser Zivilisationsprozeß vermittels seines konstitutiven Bezugs zur Entwicklung des technischen Fortschritts mit der naturalen Basis des Gesellschaftsprozesses verbunden, mit dem er im übrigen die Bewegungsform des kausal induzierten, kumulativ verlaufenden und auf Universalität ausgerichteten "Fortschritts" teilt. Während so der Zivilisationskosmos die Entstehung von Wissensformen beinhaltet, die trotz ihres historisch kontingenten Ursprungs im Prinzip für alle Menschen gelten und in alle Kulturkreise übertragbar sind, besteht die Eigenart der "Kulturbewegung" gerade darin, daß sie auf Schöpfungen und Emanationen beruht, die grundsätzlich "einmalig" sind und in ihrer Geltung ganz und gar in das Wesen des jeweiligen Geschichtskreises eingebunden bleiben, in dem sie als "Ausdrucks- und Erlösungsformen des Seelischen" entstanden sind.<sup>100</sup>

Alfred Weber hatte sich allerdings bei seinem ersten Versuch, die Kultursoziologie im Unterschied zur "Realsoziologie" nicht als eine Kausalwissenschaft, sondern als eine Evidenzwissenschaft zu bestimmen, bereits 1915 eine scharfe methodologische Kritik von seiten des zu diesem Zeitpunkt im Kreise seines Bruders verkehrenden jungen - damals noch adeligen - Georg von Lukács eingehandelt. Ausgangspunkt dieser frühen Kontroverse um den Status der kultursoziologischen Betrachtungsweise im Verhältnis zur Geschichtsphilosophie und Kulturgeschichte waren dabei zum einen Alfred Webers

---

<sup>100</sup> Vgl. Alfred Weber, Der soziologische Kulturbegriff, in: Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.-22. Oktober 1912 in Berlin, Tübingen 1913, S. 1-20; ders.; Prinzipielles zur Kultursoziologie (Gesellschaftsprozess, Zivilisationsprozess und Kulturbewegung), in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47 (1920-21). S. 1-59; ders., Ideen zur Staats- und Kultursoziologie, Karlsruhe 1927, S. 1-28. Vgl. ferner die endgültig kanonisierte Fassung der von Alfred Weber vertretenen Konzeption der Kultursoziologie in seinem Artikel "Kultursoziologie", in: Alfred Vierkandt (Hrsg.), Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, S. 284-294. Zur wissenssoziologischen Bedeutung der kultursoziologischen Kategorien Alfred Webers siehe auch Alexander v. Schelting, Zum Streit um die Wissenssoziologie, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 62 (1929), S. 1-66; Viktor Willi, Das Wesen der Kulturhöhe und der Kulturkrise in der kultursoziologischen Sicht Alfred Webers, Dissertation Fribourg 1952; Roland Eckert, Kultur, Zivilisation und Gesellschaft. Die Geschichtstheorie Alfred Webers, Tübingen 1970; ferner die Beiträge in Eberhard Demm (Hrsg.), Alfred Weber als Politiker und Gelehrter, Stuttgart 1986, S. 61 ff.



Vortrag über den soziologischen Kulturbegriff anlässlich des zweiten deutschen Soziologentages 1912 in Berlin und zum anderen dessen Herausgabe einer Schriftenreihe zur "Soziologie der Kultur", in deren Zusammenhang als erster Band die von Hans Staudinger verfaßte Studie über "Individuum und Gemeinschaft in der Kulturorganisation des Vereins" 1913 in dem Jenaer Verlag von Eugen Diederichs erschienen ist. Zur selben Zeit war in der ebenfalls von Diederichs mitherausgegebenen kulturpolitischen Zeitschrift "Die Tat" eine programmatische Ankündigung dieser neuen Schriftenreihe von Alfred Weber veröffentlicht worden. Dieser hatte dabei als Forschungsgebiete der ihm vorschwebenden Richtung der Kultursoziologie die Kulturorganisation, d.h. den "Aufbau und das Wesen der äußeren Formationen, in denen sich Kulturbewegung abspielt", die Kulturinteressen und Kulturproduktivität der sozialen Schichten sowie die Lebensströmung angegeben. Unter dem Begriff der "Lebensströmung", der insbesondere die Kritik von Lukács provoziert hatte, verstand er diejenigen Tendenzen in der Wirtschaft, Technik, Politik und in religiösen Organisationen, "die unmittelbar faßbare Kulturbedeutung haben", wobei er den Zusammenhang zwischen einer reinen Formensoziologie im engeren Sinne und einer umfassenderen kultursoziologischen Betrachtung der verschiedenen Objektivationen des menschlichen Seelenlebens mit folgenden Worten beschrieb: "Wie hängen soziale Formen und Kultur, Daseinsgestaltung und Kulturgestaltung, vitaler Inhalt und Kulturtendenz zusammen? Wie bauen sich auf den Lebensformen die Gehäuse und Medien auf, in denen sich das Geistige auswirke? Welche Schichten tragen die verschiedenen geistigen Tendenzen, und mit welchem Lebenseingestelltsein hängt dies dann zusammen? Was ist die Kulturbedeutung dieser oder jener Lösung, Bindung, inneren oder äußeren Gestaltung der großen lebentragenden Kräfte?"<sup>101</sup>

Lukács, der in seiner Attacke gegen Alfred Weber hervorhob, daß bisher nirgendwo mehr für eine "Klarlegung einer Soziologie der Kultur" geleistet worden sei als eben in Deutschland, wies nun zunächst darauf hin, daß es zuallererst um eine Herausarbeitung des spezifisch "soziologischen Gesichtspunktes" gegenüber Kulturerscheinungen und kulturellen Objektivationen ginge, auf dessen Grundlage dann sowohl eine entsprechende historisch-empirische Forschung als auch eine zusammenfassende Orientierung über dieses neue Arbeitsgebiet vorgenommen werden können. Diese "klare und scharfe Fragestellung" vermisse er allerdings gerade im Programm wie in den entsprechenden Einzeluntersuchungen dieser neuen Schriftenreihe. Insbesondere kritisierte er an Alfred Weber, daß dieser die von ihm angestrebte Grundlegung der Kultursoziologie zwar einerseits von ihren begrifflich-geschichtsphilosophischen Elementen "reine", um sie dafür aber andererseits um so hemmungsloser einer "Vermengung" mit intuitiv-geschichtlichen Elementen preiszugeben. Da Alfred Weber jedoch die Kultursoziologie nicht ausreichend genug von der Kulturgeschichte unterscheide, sondern gewissermaßen beide Bereiche fast bis zur Unkenntlichkeit vermische, entstehe so "ein unsicheres Fundament, das das ruhige und solide einzelwissenschaftliche Weiterbauen erschwert, wenn nicht ganz unmöglich macht."<sup>102</sup> Wenn aber eine solche Soziologie der Kultur etwas sein soll, das eindeutig von der Geschichtsphilosophie und Kulturgeschichte unterschieden ist sowie auf einem eigenständigen paradigmatischen Kern beruht, dann

<sup>101</sup> Alfred Weber, Programm einer Sammlung "Schriften zur Soziologie der Kultur", in: Die Tat, Jg. 5 (1913-14), Bd. 2, S. 855-856.

<sup>102</sup> Georg v. Lukács, Zum Wesen und zur Methode der Kultursoziologie, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 39 (1915), S. 216-222.

könne ihre Grundfrage nur lauten: "Welche neue Gesichtspunkte entstehen, wenn wir Kulturobjektivationen als gesellschaftliche Erscheinungen betrachten? Transzendental-logisch ausgedrückt: was ändert sich an Sinn, Gehalt und Struktur der Kulturobjektivationen, wenn sie von der methodisch-soziologischen Form, die sie als Gesellschaftsprodukte und so als Gegenstände der Soziologie erscheinen läßt, umkleidet werden?"<sup>103</sup>

Da Lukács im Anschluß an Georg Simmel die Soziologie als eine Formenwissenschaft sowie eine entsprechende Untersuchungsmethode verstand, nicht aber als ein Objektivationsgebiet mit einem eigenständigen Inhalt, ging es ihm in erster Linie vor allem darum, "den Anteil des rein Gesellschaftlichen an Kulturobjektivationen zu suchen; und die Aufgabe wird stets die sein: zwischen diesen beiden Formierungskomplexen Zusammenhänge (ob diese kausal, funktionell oder phänomenologisch gedacht sind, ist hier gleich) zu finden. Daraus aber erwachsen für die Soziologie der Kultur die weiteren und für das Schicksal der Einzelforschungen entscheidenden Fragen: erstens welche gesellschaftliche Formen kommen als beeinflussende Faktoren für eine Kulturobjektivation in Frage, und zweitens wie weit reichen diese gesellschaftlichen Formierungsfaktoren in die Struktur einer Kulturobjektivation hinein."<sup>104</sup> Im Unterschied zu dieser an die Klarheit des Gedankenganges von Georg Simmel und Max Weber erinnernden klassischen Umschreibung des formalen Status und Aufgabengebietes einer eigenständigen soziologischen Kulturbetrachtung schaffe Alfred Webers lebensphilosophisch inspirierter Rückgriff auf die angebliche grundlegende Bedeutung eines in solchen kulturellen Objektivationen zum Ausdruck kommenden "Lebensgefühls" demgegenüber eine viel "zu breite und darum teils nicht genügend, teils subjektiv willkürlich individualisierte Grundlage für die Soziologie der Kultur: ihrer empirischen Tatsachenforschung fehlt deshalb der leitende, Auswahl und Konstruktion regelnde Gesichtspunkt und ihre Zusammenfassungen bleiben erlebnishaft: über den Tatsachen schwebend, sie als dekorativen Rahmen umgebend, aber ohne organischen Zusammenhang mit ihnen."<sup>105</sup>

Alfred Weber wies demgegenüber in seiner "Entgegnung" darauf hin, daß die von ihm anläßlich seines Heidelberger Vortrages aus dem Jahre 1912 erstmals getroffene Unterscheidung zwischen dem Kultur- und dem Zivilisationsprozeß grundlegend für eine eigenständige Soziologie der Kultur bzw. der "Kulturerscheinungen" sei; denn nur dann, wenn man den Bereich der Kultur als ein gegenüber den "naturalen Tatsachen des Lebens" verselbständigten Bereich der "Gefühlsentladungen" betrachte, könne man sie überhaupt erst als etwas Besonderes zu diesen realen Zwängen des alltäglichen Lebens in eine "soziologische Beziehung" setzen. Dies werde ja offensichtlich auch von seinem Kritiker nicht in Frage gestellt, wobei Alfred Weber jetzt darauf verwies, daß eine solche soziologische Kulturbetrachtung letztlich wohl bei der Konstatierung eines "evidenten Sichdeckens" und bei der Feststellung der Wahrscheinlichkeit einer "beiderseitigen funktionalen Abhängigkeit" beider Bereiche wohl ewig stehen bleiben und insofern auch in dem Status einer "Evidenz-Wissenschaft" verharren wird müssen. Auch wenn der von ihm in Anspruch genommene Rekurs auf das "Lebensgefühl" einer Generation oder einer Epoche eingestandenermaßen ein unklarer "Hilfsbegriff" sowie die Bezeichnung eines noch "vorintellektuellen Erlebniszentrum" sei, belege doch die von Lukács zu diesem Zeitpunkt erschienene "Soziologie des Dramas" eindrucksvoll die Fruchtbar-

---

<sup>103</sup> Ebd., S. 218.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> Ebd., S. 218 f.

keit eines solchen "evidenten", nicht kausalen Nachweises der Beziehungen zwischen dem modernen Drama und einer bestimmten "Anzahl soziologischer Ebenen, mit denen sie sich zeitlich decken ... : die der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, die der rationalen, abstrakten Geistesverfassung dieser bürgerlichen Ordnung, die der parallel gehenden Verinnerlichung und die der Zerbrochenheit der Weltanschauung; ihre Deckung mit ihnen und ihre innere Bezogenheit auf sie wird dort nachgewiesen."<sup>106</sup>

Max Scheler nimmt innerhalb dieses Streites zwischen einer kausalwissenschaftlichen und einer rein "evidenzwissenschaftlichen" kultursoziologischen Betrachtungsweise gewissermaßen eine Zwischenstellung bzw. eine vermittelnde Position ein. Er greift die von Alfred Weber vorgenommene Unterscheidung zwischen "Zivilisations-" und "Kulturwissen" auf, indem er nach der nationalen bzw. "kulturkreishaften" Gebundenheit von Philosophie und Wissenschaft fragt und die unterschiedlichen Wissensgebiete nach dem Kriterium einteilt, ob ihre Inhalte von ihrem jeweiligen Entstehungsort ablös-

---

<sup>106</sup> Alfred Weber, Entgegnung, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 39 (1915), S. 223-226 (hier S. 225). Lukács' Analyse des bürgerlichen Dramas, auf die sich Alfred Weber in seiner "Entgegnung" bezog, war zu diesem Zeitpunkt gerade in den letzten beiden Heften des "Archivs" erschienen. Vgl. Lukács, Zur Soziologie des modernen Dramas, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 38 (1914), S. 303-345 u. 662-706. Diese unter anderem auch auf Simmels "Philosophie des Geldes" Bezug nehmende Untersuchung des jungen Lukács - und in diesem Punkt hatte Alfred Weber völlig recht - stellte aber ihrerseits keine kausalanalytische Betrachtung des Verhältnisses zwischen der literarischen Form des Dramas und der realen bürgerlichen Welt dar, sondern beruhte noch auf einer rein geisteswissenschaftlichen Rekonstruktion der einzelnen "sinnhaften Entsprechungen" in beiden Bereichen. Lukács hat insofern in seiner Kritik an Alfred Weber das methodologische Programm einer genuinen Soziologie der Kultur im Anschluß an die Arbeiten von Georg Simmel und Max Weber zwar sehr präzise und musterhaft beschrieben, in seinen *eigenen* "literatursoziologischen" Schriften jedoch selbst *nicht* eingelöst. Lukács wies übrigens in der Vorbemerkung zu diesem Aufsatz ausdrücklich darauf hin, daß die folgenden Ausführungen seiner im Wintersemester 1908/09 auf ungarisch geschriebenen Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas entnommen worden seien, die selbst noch zu sehr durch eine nicht beabsichtigte Nähe zum "Psychologismus" geprägt sei und ferner auch darunter leide, daß er den entscheidenden *ästhetischen* Gehalt des Dramas noch zu sehr in einer methodisch nicht ausreichend reflektierten und begründeten Sphäre des "Soziologischen" habe aufgehen lassen. Eine von ihm aus zeitlichen Gründen nicht mehr vorgenommene Korrektur und mithin den ungarischen Diskussionsstand von 1908/09, nicht jedoch den von ihm 1915 aufgestellten Kriterienkatalog für eine genuin *kultursoziologische* Betrachtung von kulturellen - mithin auch literarischen - Ausdrucksformen widerspiegelnden Dramenaufsatzes würde als Folge einer "methodisch ganz reinen Darstellung" nämlich die notwendig gewordene Berichtigung ergeben, "daß alles Soziologische an der dramatischen Form nur die Möglichkeit der Verwirklichung des ästhetischen Wertes, nicht aber diesen Wert selbst bestimmt. Wie Wert und Wertrealisation zusammenhängen und inwiefern das Historisch-Soziologische für die Struktur des Werts selbst von Bedeutung ist, hoffe ich demnächst in anderen Zusammenhängen klarzulegen." (Ebd., S. 304). Dazu ist es dann allerdings aus den verschiedensten Gründen nicht mehr gekommen, worauf auch Peter Christian Ludz in seinem Einleitungssatz zu Lukács' "Schriften zur Literatursoziologie" hinwies. Warum hat man dann aber seine *literaturhistorischen* und *literaturphilosophischen* Schriften ausgerechnet unter dem Titel einer *Literatursoziologie* veröffentlicht? Vgl. Peter Ludz, Marxismus und Literatur - Eine kritische Einführung in das Werk von Georg Lukács, in: Georg Lukács, Schriften zur Literatursoziologie, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1985, S. 19-68 (bes. S. 23). Zur ausführlichen Diskussion von Lukács' "Soziologie" des modernen Dramas siehe ferner Ferenc Fehér, Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács, in: Agnes Heller u.a., Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács, Frankfurt am Main 1977, S. 7-53; Werner Jung, Wandlungen einer ästhetischen Theorie - Georg Lukács' Werke 1907 bis 1923. Beiträge zur deutschen Ideologieggeschichte, Köln 1981, S. 70 ff.; Ernst Keller, Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben. Literatur- und Kulturkritik 1902-1915, Frankfurt am Main 1984, S. 55 ff. sowie Michael Grauer, Die entzauberte Welt. Tragik und Dialektik der Moderne im frühen Werk von Georg Lukács, Königstein (Ts.) 1985, S. 39 ff.

bar und verallgemeinerbar sind, ob in ihnen Stellvertretung und Kooperation der erkennenden Subjekte möglich ist und ob ihre Wissensbestände über verschiedene Kulturen hinweg tradiert werden können, so daß ihre Übernahme und Weiterentwicklung die Form einer kontinuierlichen Fortschrittsbewegung annimmt. Obgleich Scheler aufgrund seiner biologistischen Prämissen einen gemeinsamen Ursprung der unterschiedlichen Wissensarten in Gestalt eines "angeborenen Triebimpulses" geltend macht, der sich in Neugier und Wißbegier äußert und zur großen Familie der Machttriebe gehört, aber auch mit dem Trieb zur Konstruktion und zum Spiel in enger Verbindung steht, lehnt er doch den Gedanken eines einheitlichen, linear erfolgenden "Fortschritts" im Hinblick auf die Entwicklungslogik der Religion, Metaphysik und Wissenschaft ab. Diese beinhalten ihm zufolge vielmehr drei völlig verschiedene "essentielle" Geisteshaltungen, die sich deshalb auch weder wechselseitig "ersetzen" oder "vertreten" können, da sie auf völlig verschiedenen Motiven und Gruppen von geistigen Akten beruhen, unterschiedliche führende Persönlichkeitstypen und soziale Gruppen implizieren, in denen sie ihre soziale Verankerung finden, sowie unterschiedliche geschichtliche Bewegungsformen besitzen.<sup>107</sup> Genuine Aufgabe einer allgemeinen Kultursoziologie sei es deshalb auch, "welchen essentiellen Bewegungsformen die Kulturgebiete resp. bestimmte Bestandteile der Kulturgebiete, z.B. Stil der Kunst und Kunsttechnik, unterworfen sind: welchen Bewegungen des Aufblühens, Reifens, Vergehens. Die Bewegungsformen der Wissensarten sind nur ein spezieller Fall dieser großen umfassenden Frage der soziologischen Dynamik der Kultur."<sup>108</sup> Eines der zentralen Probleme sei dabei, in welchem Sinn überhaupt von der "Überlebensfähigkeit" einer Kultur gegenüber der beschränkten zeitlichen Existenz der sie produzierenden Gruppen gesprochen werden könne und in welchen Formen des Bewahrens des einmal gewonnenen "Kulturinhaltes" sowie die Ausbildung neuer Kultursynthesen ein entsprechendes Kulturwachstum im Sinne einer "Verflechtung und Aufnahme der vorhandenen Geistesstrukturen in eine neue Struktur" sich vollziehe, wie sie ja gerade für die sich abzeichnende Entstehung einer Welt- bzw. Universalkultur und eines damit verbundenen spezifischen Kulturberufes charakteristisch sei.<sup>109</sup> Der insbesondere für die positiven Einzelwissenschaften charakteristische kumulative Fortschritt in der Zeitfolge sei dabei nur ein besonders ausgeprägtes Beispiel für ein allgemeines "Kulturwachstum", das in diesem Falle auf der bereits von Max Weber beschriebenen Paradoxie beruhe, daß hier eine einmalige Struktur des spätabendländischen Kulturzusammenhangs über "alle möglichen Völkeruntergänge hinweg" zugleich einen universalen weltgeschichtlichen Charakter angenommen habe, der auch von den übrigen Kulturkreisen inzwischen stillschweigend akzeptiert worden sei und sich somit dem annähere, was Alfred Weber den Zivilisationskosmos genannt hatte. Die Entstehung sowie weitere Entwicklung der positiven Einzelwissenschaften seien deshalb auch kein charakteristisches Beispiel für die allgemeinen Bewegungsformen der Kulturentwicklung, da in diesem Sonderfall ein "Fortschritt" notwendigerweise mit einer Entwertung des älteren Stadiums des Wissensbestandes verbunden sei: "Und darum gibt es hier nichts Ähnliches wie überzeithaften Sinnzusammenhang der Kulturinhalte, >kosmopolitische< Kooperation in immer neuen Kultursynthesen - sondern einheitlichen, stetigen,

---

<sup>107</sup> Scheler, Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens, S. 58 ff.; Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 65 ff.

<sup>108</sup> Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 35.

<sup>109</sup> Ebd., S. 36.

potentiell unbegrenzten Fortschritt."<sup>110</sup> Aber auch genau aus diesem Grunde bildet ihre Entstehung und ihre weltweite Durchsetzung einen der wichtigsten Forschungsbereiche einer genuinen Soziologie des Wissens, die zugleich einen Aufschluß über das spannungsreiche Verhältnis der modernen Einzelwissenschaften zu den anderen Wissensformen wie der Philosophie, der Religion und den einzelnen Weltanschauungen gibt. Und aus genau diesem Grunde ist die moderne Wissenssoziologie auch konstitutiv mit der großen Tradition einer historischen Soziologie verbunden, die in ihr zugleich ihren vorläufigen Höhepunkt findet, weil sie nur vermittels einer solchen historischen Rekonstruktion deutlich machen kann, welcher Faktorenkonstellation eigentlich der universale Charakter des Siegeszuges der sich eigentlich doch kontingenten Entstehungsgründen verdankenden neuzeitlichen Wissenschaft zu verdanken ist. Der Wissenssoziologe wird deshalb zugleich wider Willen zu einem Historiker im Sinne eines "rückwärtsgekehrten Propheten", weil er das "Werden des Gewordenen" selbst nur vermittels eines spezifischen "Nacherlebens" der ursprünglich in der Geschichte selbst vorhanden gewesenen alternativen "Pläne", "Projekte", "Ideen" und möglichen Entwicklungspotentiale sowie durch eine minutiöse Feststellung jener "Realfaktoren" zu rekonstruieren vermag, die zugleich das "sinnlogisch zu Erwartende bald von aller Verwirklichung ausschließt, bald seine >Sinnkontinuität< zerreißt und sprengt, bald fördert und >verbreitet<."<sup>111</sup>

Die Entstehung eines für die europäische Neuzeit spezifischen geschichtlichen Bewußtseins und historischen Denkens und Erkennens bildet insofern selbst einen zentralen Gegenstand einer solcherart selbstreflexiv gewordenen Wissens- und Kultursoziologie, die bei ihrer Arbeit deshalb auch notwendigerweise andere "Erkenntnisse sehr verschiedener Provenienz und fachwissenschaftlichen Gehalts" berücksichtigen und miteinander verknüpfen müsse. Die "Wiederbelebung des Geistes eines vergangenen Zeitalters" kann dabei wie im Falle der realen "Renaissancen" und "Reformationen" zu einem seelisch-geistigen Verjüngungsvorgang und zu neuen Differenzierungen innerhalb einer gegebenen Kultur führen, wobei sich das Prinzip der Quellenkritik erneut in unauflöslicher Art und Weise zugleich mit der Arbeit des Reformators verbindet.<sup>112</sup> Die frühneuzeitliche Unterscheidung der *ars inveniendi* von der *ars demonstrandi* eines einstmals "unbeweglich gedachten Wahrheitsbesitzes theologischer und philosophischer Art" habe so zwar zu einer scharfen Abgrenzung des empirisch experimentierenden und mathematisch deduzierenden Forschers von dem mittelalterlichen Gelehrten geführt, von dem man sagt, daß er ein Mann sei, "der viele Bücher hat und stets nach rückwärts sieht". Gleichwohl habe gerade die Quellenkritik als Prinzip aller historischen Forschung sowie eine entsprechende geisteswissenschaftliche Hermeneutik dafür Sorge

---

<sup>110</sup> Ebd., S. 38.

<sup>111</sup> Ebd., S. 39. Zu der sich in diesem Kontext abzeichnenden Renaissance der großen deutschen Tradition der *historischen* Kultur- und Sozialwissenschaften der Jahrhundertwende zu Beginn der zwanziger Jahre siehe auch Volker Kruse, *Soziologie und "Gegenwartskrise"*. Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheims und Alfred Webers. Ein Beitrag zur historischen Soziologie der Weimarer Republik, Wiesbaden 1990; ders., 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; vgl. ferner die Beiträge von Michael Bock, Volker Kruse und Friedrich Tenbruck in Knut Wolfgang Nörr/Bertram Schefold/Friedrich Tenbruck (Hrsg.), *Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik. Zur Entwicklung von Nationalökonomie, Rechtswissenschaft und Sozialwissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1994.

<sup>112</sup> Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 97 u. 108 ff.

getragen, daß eine kritische Geschichtswissenschaft zugleich eine "Selbstanalyse, Selbstbefreiung und Selbstheilung der Gesellschaft" zu leisten vermag, die unter den heutigen Bedingungen sowohl in der Psychoanalyse als auch in der modernen Wissenssoziologie ihren Niederschlag und ihre produktive Weiterentwicklung finde. Denn der Mensch "erkennt immer nur das an sich, was er nicht mehr ist - niemals das, was er ist."<sup>113</sup> Und aus genau diesem Grund ist auch eine sich ausschließlich als Gegenwartswissenschaft begreifende Soziologie notwendig zum Scheitern verurteilt, was Scheler mit seinem sanften Hinweis auf die Aporien eines solchen "Soziologismus" unterstreicht. Und eine seit Descartes auf dem Prinzip der Quellenkritik beruhende historische Forschung muß sich ihrerseits davor hüten, von ihren rekonstruktiven Freiheiten und Spielräumen einen allzu großzügigen Gebrauch zu machen. Zwar konstituiere sich ein historischer Tatbestand überhaupt erst durch die "Erinnerungsstrahlen, die auf ihn fallen, und ihrer Intentionenkoinzidenz, wobei >Quellen< und mittelbare >Monumente< je nur objektivierte Symbolfunktionsträger möglicher Erinnerbarkeit darstellen"; insofern gebe die Quelle ja "nach dieser Bewußtseinshaltung auch nur die >Vorstellung< ihres Autors wieder - und nicht das historisch Wirkliche selbst, so daß man dieses >Wirkliche< erst aus vielen als widerspruchlos erwiesenen Quellen konstruieren muß, mit steter Berücksichtigung der vermutlichen Individualinteressen des Autors, den Tatbestand zu fälschen."<sup>114</sup> Gleichwohl sei ein generelles Mißtrauen als primäre Einstellung gegenüber den Aussagen der historisch vergangenen Menschen prinzipiell unangebracht, da bei der "älteren Menschheit" ein solches individuelles "Interesse" zur Fälschung ja noch gar nicht bestanden habe, sondern allenfalls ein "korporatives", so daß die Willkür der theoretischen Wertbeziehungen zum einen durch eine spezifische "Andacht zum Kleinen" im Zaume gehalten werden müsse und zum anderen ja ihrerseits dem stetigen Kulturwandel mit seinen jeweils gegenwärtigen zeitspezifischen Problemen und "Krisen" sowie gewissen intellektuellen Moden unterworfen sei, was zugleich eine eigentümliche Dynamik der "neuzeitlich bewegten Geschichte" erzeuge und sie in Gestalt einer narrativen Synthese zwischen dem Gegenwärtigen und dem Vergangenen zum Ausdruck bringe. Denn da die Geschichte ja nicht stehen bleibe, "muß auch die Geschichtsperspektive und der korrele >Aspekt< der historischen Tatsächlichkeit, seine >Modellierung< (...), seine Eingefügtheit und Eingefaßtheit in die wechselnden Phasen der lebendigen realen Geschichte, gleichzeitig je wechseln mit den Zukunftserwartungen und ihrer ideellen Konstruktion zu einer neuen >Kultursynthese< (E. Troeltsch). Es ist stets ein unteilbarer Prozess und Aktus, in dem sich die historische Realität und die Kultursynthese wandeln."<sup>115</sup>

Einer der entscheidenden Gründe dafür, daß es immer wieder zu solchen Verschiebungen innerhalb der Interessenperspektive sowie des Lebensgefühls und zu den manchmal mit solchen Prozessen verbundenen "Renaissancen" oder gar "Reformationen" kommt, sei aber in den jeweiligen unterschiedlichen Lebenserfahrungen der einzelnen Generationen sowie dem spezifischen Neuerungsbedürfnis der Jugend begründet. Denn gerade die Jugend ist es, die einer überkommenen, alt gewordenen und zu einem toten Gehäuse erstarrten Lebensform oftmals keinen Sinn mehr abgewinnen kann und ihr deshalb auch manchmal einen entschiedenen Kampf ansagt, um für eine neue geistige Zentrierung der Lebensinhalte die nötigen Voraussetzungen zu schaffen. Und

---

<sup>113</sup> Ebd., S. 113 ff. u. 117.

<sup>114</sup> Ebd., S. 131 u. 152.

<sup>115</sup> Ebd., S. 152.

im Wesen der jeweils epochenspezifischen Generationslagerungen liegt es letztendlich begründet, daß sich überhaupt so etwas wie ein einheitlicher Stil einer Kultur und ein entsprechend geprägter Menschentypus sowie ein damit verbundenes spezifisches "Kunstwollen" und "Wertefühlen" ausbilden kann. Denn in den generationsspezifischen Erfahrungen liegt es begründet, wenn das "Fachbeamtentum einer überwundenen Wissensstufe" durch den Drang der Jugend und deren Respektlosigkeit vor dem Althergebrachten erschüttert und zur Aufgabe seiner unhaltbar gewordenen Position gezwungen wird. Die große übergreifende Kulturbewegung sowie deren "Rhythmen" folgen mithin auch Scheler zufolge dem "Gesetz der Generation, also nach einem prinzipiell biologischen, nicht primär geistesgeschichtlichen oder institutionengeschichtlichen Rhythmus. Und sie sind stets >Jugendbewegungen<. >Moderni< und >Antiqui< sagt man in der Renaissance zu diesem Gegensatz. Ernst Troeltsch hat diese Sache sehr gut für die deutsche Romantik im Verhältnis zu der heutigen deutschen scientificistischen Jugendbewegung gesehen, hat aber kaum noch das allgemeine soziologische Wesen dieser alle Wissenschaftsgeschichte mitbestimmenden Bewegungen erkannt. Diese Bewegungen sind weiter >dilletantisch< - nicht nur im guten, etymologischen Sinn dieses Wortes, sondern durchaus auch im negativen Sinne des Unmethodischen, Turbulenten, oft von maßloser Selbstüberschätzung und maßloser ontologischer Überbewertung des neuergriffenen Gebiets."<sup>116</sup>

Scheler machte dieses "Gesetz der Generation" am Beispiel des Übergangs von der scholastischen Philosophie des Mittelalters zur "nominalistischen Denkart" der Neuzeit als der eigentlichen Geburtsstunde der "modernen Wissenschaft" deutlich. Er verband diese "geistige Revolution" innerhalb der mittelalterlichen Philosophie und Weltanschauung dabei zum einen "realsoziologisch" mit der "Sprengung der hierarchischen Kircheneinheit und -gewalt durch die religiösen - rein wissenschaftlich gesehen meist hochreaktionären - Reformationen" und zum anderen mit der Entstehung eines "neuen soziologischen Menschentypus", nämlich der "aufsteigenden Klasse" des bürgerlichen Unternehmertums, dessen spezifischer Ethos der Lebensführung und Wille zur Weltbeherrschung zunehmend die alte "ständische Ordnung" und die sie ideologisch absichernden kirchlichen Autoritäten herausgefordert und schließlich erschüttert hatten.<sup>117</sup> Die dadurch bewirkte Ausscheidung der "Idee" einer objektiv gültigen Wertrangordnung aus dem neuzeitlichen Denken und der innerhalb der modernen Wissenschaft und Technik zum Ausdruck kommende "Machttrieb" habe dabei zu jenem für die nominalistische Denkungsart charakteristischen Dualismus zwischen "Geist" und "Fleisch", "Seele" und "Körper" sowie "Gott" und "Welt" geführt, wie er sowohl in Martin Luthers Schrift über die "Freiheit eines Christenmenschen" als auch in Descartes' "Principia philosophiae" anzutreffen sei. Diese Ausrichtung der neuzeitlichen Denkweise und Lebensführung auf die weltliche Arbeit und den Beruf hin habe in Form eines "Gefühlsüberschwanges" zunächst die Religion, Kunst und Philosophie ergriffen, bevor sie dann vermittels dieser "neuen Philosophie" schließlich auch die Formen des positiven Wissens geprägt und zur Ausdifferenzierung der einzelnen Wissenschaften geführt habe. Scheler sah diesen zeitlichen Vorsprung der Religion, Kunst und Philosophie gegenüber den Einzelwissenschaften als ein allgemeines Kennzeichen für den Verlauf eines solchen Reformationsprozesses bzw. einer damit verbundenen "geistigen Revolution" in-

<sup>116</sup> Ebd., S. 106. Scheler bezog sich bei diesem Verweis auf den bereits besprochenen Aufsatz von Ernst Troeltsch über "Die Revolution in der Wissenschaft" aus dem Jahre 1921.

<sup>117</sup> Ebd., S. 98, 100, 119 f. u. 125.

nerhalb der Wissenschaften an, wie sie zum Beispiel ja auch in dem kulturellen Erneuerungsbedürfnis der romantischen Bewegung um 1800 zum Ausdruck komme, die ihrerseits wiederum einen spezifischen Historismus der Weltanschauung begründete, der später auch im 19. Jahrhundert zunehmend die Geisteswissenschaften geprägt hatte und von ihnen in einer spezifisch reflektierten Form verarbeitet und übernommen worden sei.<sup>118</sup> Keinesfalls dürfe aus diesem entwicklungsgeschichtlichen Vorrang der Kultur gegenüber den Fachwissenschaften jedoch geschlossen werden, daß letztere insgesamt zur Disposition gestellt werden könnten, wie dies einem solchen "romantischen" Denken immer wieder vorschwebe und auch von der sogenannten "geistigen Revolution" der zwanziger Jahre offenbar erneut intendiert wurde. Solche Auflösungsversuche der notwendigen Differenzierungen zwischen Wissenschaft, Philosophie, Weltanschauung und Religion kennzeichneten vielmehr eine übrigens innerhalb der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte unter jeweils spezifischen Randbedingungen immer wiederkehrende Konstellation, in der einem auf dem asketischen Beruf der Wissenschaft beruhenden Ethos der Lebensführung ein mystisch-schwärmerisches Bedürfnis nach Innerlichkeit, Gemeinschaft, Unmittelbarkeit des Erlebens und nach einem neuen ganzheitlichen Weltverständnis gegenüberträte und diesem den Anspruch auf die praktische Weltgestaltung streitig mache. Sowenig wir aber noch über die typischen sozialen Ursachen des Auftretens solcher "romantischer" Erneuerungsbewegungen wüßten, denen Scheler im Anschluß an Oswald Spengler den Charakter einer "zweiten Religiosität" zusprach, weil sie immer nur eine "schwächliche, labile und charakterlose Wiederanknüpfung an die älteren echt religiösen Denkweisen" darstellen würden, so sehr sei dieser "eigenartig strukturierte Gefühlsdrang" gleichwohl bei einer wissenssoziologischen Bestimmung der Kriterien und Gesetzmäßigkeiten für einen sich anbahnenden bzw. bereits vollziehenden Kulturwandel zu berücksichtigen.<sup>119</sup> Und sowenig dieser erneuten kulturrevolutionären Infragestellung des "Berufes der Wissenschaft" recht zu geben sei, um so mehr verdiene sie an Aufmerksamkeit, wenn es darum geht, den spezifisch zeitdiagnostischen Gehalt zu bestimmen, der in solchen Erneuerungsbewegungen zum Ausdruck komme. Der Wissenssoziologe verwandelt sich dann allerdings erneut, und zwar dieses Mal von einem Historiker hin zu einem kulturkritisch orientierten Gegenwartsanalytiker, welcher das in solchen eigenartigen "Kulturbewegungen" schlummern- de Erneuerungspotential sowie die in ihnen verborgenen historischen Reminiszenzen mit dem Scharfblick eines Archäologen zu bestimmen und zu beurteilen versucht. Daß dieses kritische Geschäft gerade nicht einer außerakademischen Kulturkritik und Sektensbildung überlassen werden kann, sondern eine zentrale Aufgabe der modernen Wis-

---

<sup>118</sup> Ebd., S. 99 ff. u. 105 ff.

<sup>119</sup> Scheler wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß trotz der unterschiedlichen historischen und kulturkreishaften Einbindung und Prägung der romantischen Fühl- und Denkungsart es gleichwohl einen bereits umschriebenen und gut analysierten Typus des *Klassischen* und des *Romantischen* gebe, was zuletzt Fritz Strich in seinem Buch "Deutsche Klassik und Romantik" (München 1922) gezeigt habe. Vgl. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 101 f. u. 105. Zur beständig wiederkehrenden *Repristinatio* der Romantik siehe auch die einschlägige Untersuchung von 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, ferner die entsprechenden Ausführungen über Karl Mannheims historische Ortsbestimmung der Romantik im letzten Abschnitt dieser Arbeit. Als neuestes Beispiel einer solchen romantischen Repristinatio der Romantik vgl. auch Cornelia Klinger, Flucht - Trost - Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München/Wien 1995.



sens- und Kultursoziologie bildet, machte Scheler mit folgender treffenden Charakterisierung der "geistigen Revolution" der zwanziger Jahre deutlich, die sich übrigens auch auf verschiedene anders gelagerte Ausprägungen des Gegensatzes zwischen den "Alten" und den "Jungen" bzw. dem "Klassischen" und dem "Romantischen" sinnadäquat übertragen läßt: "Je weniger der Fachpositivismus (...) eine selbständige Philosophie, die gleichwohl in engster Kooperation mit den Wissenschaften arbeitet, anerkennen und dulden, geschweige denn fördern will, desto stärker und einseitiger wird die romantische, prinzipiell wissenschaftsfeindliche Opposition der neuen >Bünde< und >Kreise< und der neuen sog. >Lebensphilosophien<, die das >Wesen< der Wissenschaft selbst verkennen, und nicht minder das >Wesen< der Philosophie, indem sie auch diese ihrerseits wieder in Intuitionismus und in nebulöse >Mystik< auflösen. In diesem gefährlichen Gegensatz nimmt das wissenssoziologische Bild unserer Tage immer mehr die Strukturform des alexandrinisch-hellenistischen Zeitalters der untergehenden Antike an ... Die Auflösung aber der Wissenschaften in falschen Gnostizismus und trübe Mystik (...) ist heute, von einer richtig orientierten Wissenssoziologie aus gesehen, eine mindestens ebenso große Gefahr für unsere abendländische Wissenskultur wie der positivistische Scientifismus, die marxistische Einbildung einer >proletarischen Wissenschaft< und die vordringenden kirchlichen >Scholastiken< mit ihren engen kleinen Schutz- und Trutzbauten gegen den Sturm der Zeit. Nach den Grundlinien der Wissensdynamik ... sind diese Formen sämtlich stark reaktionäre Erscheinungen, ferner Erscheinungen zunehmenden Zerfalls und Verfalls der geordneten Einheit der Wissenskultur überhaupt."<sup>120</sup>

Scheler spricht insofern der Wissenssoziologie eine ähnliche therapeutische Funktion bezüglich der Überwindung dieses modernen "Alexandrinismus" zu, wie sie auch von der Freudschen Psychoanalyse bei der Behebung solcher Störungen des Seelenlebens der Menschen in Anspruch genommen wird. Sein eigenes Weltbild ist deshalb im Unterschied zu Nietzsche und Max Weber, mit denen er einen beständigen Dialog führte, auch nicht nihilistisch, sondern durchaus optimistisch, was die mögliche Wiederherstellung eines geordneten Zustandes innerhalb des modernen Geisteslebens anbelangt. Zwar war er mit Nietzsche der Meinung, daß es ein Macht- und Herrschaftsstreben sei, welches sich hinter dem der neuzeitlichen Wissenschaft zugrundeliegenden "Wille zur Wahrheit" verbirgt. Gleichwohl bestritt er jedoch die von Nietzsche und Max Weber geteilte Annahme, daß solcherart Nihilismus die notwendige Konsequenz einer logischen Systematisierung und Intellektualisierung der religiösen und philosophischen Weltbilder sowie der Rationalisierung der technischen Naturbeherrschung und der praktischen Lebensführung sei. Dieser moderne Nihilismus ist Scheler zufolge vielmehr nur ein kritischer Ausdruck dafür, daß innerhalb der Entwicklung der abendländischen Kultur die positiven Wissenschaften einen kulturellen Primat gegenüber der Metaphysik und der Religion zugestanden bekommen haben. Letztere beiden Wissensformen seien aber allein schon deshalb nicht in ihrem Eigenwert durch diese zeitbedingte Vorherrschaft der einzelwissenschaftlichen Denkweise bedroht, weil diesen verschiedenen Wissensformen völlig unterschiedliche kognitive Orientierungsfunktionen zukommen und

<sup>120</sup> Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, S. 157 f. Aufgrund dieser Feststellung hatte übrigens Max Scheler auch als erster angeregt, solche "Sekten", "Kreise" und "Bünde" sowie ihre spezifischen Heilslehren und sozialen Organisationsformen unter genuin *wissenssoziologischen* Gesichtspunkten *systematisch* zu untersuchen. Siehe hierzu auch die einzelnen Beiträge in dem von ihm herausgegebenen Sammelband über die "Soziologie des Wissens" aus dem Jahre 1924.

das menschliche Bedürfnis nach Weisheit und Erlösung sich ohnedies immer wieder in neuen historischen Erscheinungsformen Geltung verschaffe und im übrigen gerade auch in den großen außereuropäischen Kulturkreisen zur Entstehung eines Reservoirs an "Seelentechniken" und "Weisheitslehren" geführt habe, von dem die Menschheit nach der Katastrophe des Ersten Weltkrieges und dem Zusammenbruch des gemeinsamen europäischen Kulturerbes im Rahmen der Ausbildung einer wirklich universalen Weltkultur nur profitieren könne. Nur eine wechselseitige Aufgeschlossenheit der verschiedenen Kulturkreise gegenüber den spezifischen Leistungen der je fremden Kulturen kann deshalb Scheler zufolge die Entstehung jener neuen Kultursynthese mitbefördern helfen, die bereits Ernst Troeltsch vom Standpunkt eines radikalen Historismus nachhaltig gefordert hatte.<sup>121</sup> Denn nur das emphatische "Programm einer Neuverteilung der Wissenskultur und der technischen Kultur" wäre in der Lage, einen wirklichen "Kosmopolitismus der Kulturkreise" wiederherzustellen, der aufgrund der weltweit verbreiteten Vorherrschaft des okzidentalen Rationalismus verlorengegangen ist.<sup>122</sup> Und nur ein neues Zeitalter des Ausgleichs biete noch die Möglichkeit, erneut eine "sinnvolle Balance des Menschentums" zu erreichen, um so eine allseitige Entwicklung der Menschheit und damit zugleich eine "Wertsteigerung" des Typus Mensch in seiner Ganzheit zu erreichen. Dieser von Scheler geforderte und als notwendig diagnostizierte Ausgleich zwischen Europa und Asien, dem "apollinischen" und dem "dionysischen" Menschen, dem "Männlichen" und dem "Weiblichen", der körperlichen und der geistigen Arbeit, den Klassen und Nationen, zwischen Kapitalismus und Sozialismus, d.h. letztendlich: zwischen Geist und Leben, Idee und Macht ist schließlich die Botschaft, die er mit seinen wissenssoziologischen Arbeiten zu begründen unternimmt und die er in einer Zeit des "zunehmenden Zerfalls und Verfalls der geordneten Einheit der Wissenskultur" zu verkünden versuchte.<sup>123</sup>

Durch diese Substitution von Nietzsches Prophezeiung der Heraufkunft des Übermenschen durch Schelers Vision des Allmenschen ist aber zugleich auch der Bogen gespannt, in welchem sich die Extreme der Nietzsche-Rezeption innerhalb der deutschen Soziologie seit der Jahrhundertwende bewegten und der sich in den gegensätzlichen Positionen von Max Weber und Max Scheler am deutlichsten zuspitzt. Denn während für Max Weber die "Entzauberung der Welt" das unhintergehbare Schicksal der abendländischen Kultur darstellt, dem nur um den Preis eines "Opfers des Intellekts" und einer weltflüchtigen "Mystik" bzw. "Romantik" ausgewichen werden kann, stellt sie für Max Scheler nur einen einseitigen Strang der "allmenschlichen Gesamtwissensentwicklung" dar, dessen nihilistischen Implikationen er durch die prinzipielle Gleichberechtigung von Religion, Metaphysik und positiver Wissenschaft entscheidend relativiert sieht; und während Max Weber dem "Polytheismus" bzw. "Relativismus der Werte" durch einen rein weltimmanenten Heroismus zu trotzen versucht, nimmt Scheler bei der Lehre eines "absoluten Wertrangordnungssystems" Zuflucht. Im Kontext einer engeren Betrachtung des Einflusses Nietzsches auf die deutsche Tradition der Kulturosoziologie lassen sich gleichwohl interessante Rückschlüsse aus diesem Vergleich zwi-

<sup>121</sup> Vgl. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922 (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 3), S. 772.

<sup>122</sup> Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 140 u. 154.

<sup>123</sup> Vgl. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, S. 158. Zur Vision der Heraufkunft eines zukünftigen "Allmenschen" in Abgrenzung von Nietzsches Idee des "Übermenschen" siehe ders., *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), in: *Philosophische Weltanschauung*, S. 89-118.

schen dem durch einen "sublimierten" kulturprotestantischen Nietzscheanismus geprägten Weltbild Max Webers und einem radikalen katholischen Nietzscheanismus à la Max Scheler ziehen. Wie dem auch sei - beide weltanschauliche Positionen bringen nur in extrem gegensätzlicher Form erneut Nietzsches Einsicht zum Ausdruck, daß das Problem des Wertes unlösbar mit der Frage nach dem ewigen Kampf bzw. der ewigen Rangordnung der Werte verbunden ist.<sup>124</sup>

#### 4. Erkennen als "freischwebender Prozeß"

Hatte Scheler den "Realfaktoren" als dem materiellen Substrat des Gesellschaftsprozesses eine ausschließlich selektive Funktion hinsichtlich der soziokulturellen Einbindung der unterschiedlichen Formen des Wissens und Erkennens zugesprochen und damit das Problem des erkenntnistheoretischen Relativismus im Rahmen seiner wissenssoziologischen Analysen noch zu neutralisieren versucht, so radikalisiert Mannheim den Geltungsanspruch seiner Wissenssoziologie auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht, indem er der jeweiligen Standortgebundenheit des Denkens und damit dem Sozialprozeß als solchem zugleich eine konstitutive Bedeutung für das Erkenntnisergebnis zuspricht.<sup>125</sup> Diese Radikalisierung der wissenssoziologischen Fragestellung erfolgt dabei vor dem Hintergrund einer Lösung der von ihm schon früh empfundenen methodischen Paradoxie, "vom Sinnfremden her das Sinnhafte erfassen und aus dem Einfacheren das Komplexere in diesem Gebiet zureichend erklären zu wollen" und führt schließlich in seinen späteren Arbeiten zu einer grundlegenden Revision der ursprünglich auch von ihm noch vertretenen "These, daß die Genesis unter allen Umständen geltungsirrelevant sei."<sup>126</sup> Gleichwohl sind die intellektuellen Voraussetzungen für diese methodologische Revision bereits in seinen frühen kultursoziologischen Schriften angelegt gewesen. Sie betreffen zwei entscheidende Modifikationen bezüglich des Verständnisses der Eigenart des "sozialen Seins", im Hinblick auf das sich die einzelnen Formen und Inhalte des Wissens als standortgebunden erweisen, sowie hinsichtlich der Natur und des Umfangs des "seinsverbundenen Denkens", welche Mannheim in Abgrenzung von Schelers Grundlegung der Wissenssoziologie geltend macht. Sie verweisen dabei aber zugleich auf eine spezifische Form der Übersetzungsarbeit, die der moderne Wissenssoziologe leisten muß, wenn er die konstitutive Bedeutung der Sozialstruktur für die Genese der geistigen Gebilde aufzeigen und den Bereich des vortheoretischen weltanschaulichen Wissens mit wissenschaftlichen Begriffen erfassen will.

<sup>124</sup> Siehe hierzu auch das zweite Kapitel der vorliegenden Arbeit.

<sup>125</sup> Karl Mannheim, Art. "Wissenssoziologie" (1931), in: ders., *Ideologie und Utopie*, a.a.O., S. 227-267 (hier S. 232 ff. u. 251 ff.).

<sup>126</sup> Karl Mannheim, *Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis* (1922), in: ders., *Strukturen des Denkens*, hrsg. von David Kettler, Volker Meja u. Nico Stehr, Frankfurt am Main 1980, S. 33-154 (hier S. 53); vgl. ferner ders., Art. "Wissenssoziologie", S. 251. Mannheim hatte in seinen frühen Schriften sogar eine strikte Trennung zwischen der soziologischen Analyse und erkenntnistheoretischen Fragestellungen gefordert: "Wie etwas entstanden ist, welche Funktionalität es in übrigen Zusammenhängen besitzt, ist irrelevant für den immanenten Geltungscharakter. Das bedeutet zugleich, daß man niemals eine soziologische Erkenntniskritik oder, wie man es neuerdings behauptet hat, eine soziologische Kritik der menschlichen Vernunft wird aufbauen können." (*Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis*, S. 91).

Diese grundlegende Übersetzungsarbeit hatte sich schon in Mannheims frühen kulturphilosophischen und kultur- bzw. kunstsoziologischen Arbeiten angekündigt und gewissermaßen bereits damals einen genuin missionarischen Ausdruck verschafft. Er sah nämlich bereits 1918 die größte Gefahr für die Gegenwart in einer Verselbständigung der Kultur gegenüber den sie erzeugenden Menschen und skizzierte eine krisenhafte Situation, in der nur noch die Jugend bzw. eine "in ihrem Lebensgefühl verwandte Generation" in der Lage sei, einen einheitlichen Ausdruck für diese gleichsam in sich selbst kristallisierte objektive Kultur zu schaffen bzw. erneut zu finden, also mithin: zu erfinden.<sup>127</sup> Er beschrieb dabei diese neue Generation als seine eigene, d.h. die durch alle Strömungen der kulturellen Moderne wie dem Naturalismus, Impressionismus, Marxismus und einem neuen "metaphysischen Idealismus" sowie die von Autoren und intellektuellen Kreisen wie Dostojewski, Kierkegaard, Emile Zola, Paul Ernst, Alois Riegl, dem Logos-Kreis und der "Nouvel Revue Française" ausgehenden Denkanstöße geprägte großstädtische Intelligenz, wie er sie vor bzw. im Ersten Weltkrieg noch insbesondere in Budapest und Berlin angetroffen hatte und später nach der gescheiterten ungarischen Revolution und Räterepublik in der akademischen Kultur von Alt-Heidelberg suchte und schließlich auch fand bzw. selbst neu erfand.<sup>128</sup> Er stellte dabei die methodische Maxime auf, daß die einzelnen Kulturobjektivationen in "derselben Perspektive"

<sup>127</sup> Vgl. Mannheim, Seele und Kultur (1918), in: ders., Wissenssoziologie, S. 66-84 (hier S. 67).

<sup>128</sup> Welchen Eindruck das geistige Leben der alten Universitätsstadt nach dem Kriege auf den nach Deutschland emigrierten jungen Karl Mannheim gemacht hatte, wird aus folgenden Briefstellen vom Oktober 1921 deutlich: "Heidelbergs geistiges Leben läßt sich an seinen zwei polaren Gegensätzen messen: Der eine Pol sind die Soziologen, der andere die Georgeaner; der idealtypische Vertreter der einen ist der schon gestorbene Max Weber, der der anderen der Dichter Stefan George. Auf der einen Seite die Universität, auf der anderen die ungebundenere außeruniversitäre Literatenwelt, die eine liegt auf der Linie der protestantischen Kulturtradition, die andere orientiert sich am Katholizismus." Mannheim sah aber zugleich auch das Anachronistische, das solchem provinziellen Leben notwendig anhaftete und das deshalb bereits die Zeichen seines eigenen Untergangs trug: "Vermutlich wurde dies zum Schicksal eines der bedeutendsten Menschen der letzten Zeiten, Max Webers, der über alles verfügte, was ihn fähig zur politischen Führung gemacht hätte: genzenloses soziologisches und wirtschaftliches Wissen, realpolitisches Gefühl, suggestives Temperament, und doch blieb sein Einfluß auf den Ablauf der Dinge minimal. Als Professor in Heidelberg konnte er in der Politik nur eine Gastrolle spielen, und obwohl sich auch vieles andere gegen ihn verschwor, weil die Strömung des *lebendigen* politischen Lebens ihn nicht über die toten Punkte hinwegtreiben konnte, kennt man ihn heute nur als Gelehrten. Max Weber ist nur ein Beispiel für die Verstopfung der Energien, die nur *eine* der großen Gefahren der Provinzkultur ist." Und über das Sektierertum des George-Kreises urteilte Mannheim treffend: "Die georgeanische Gemeinschaft ist von innen gesehen eine der gutgemeinten Experimente des in der heutigen Gesellschaft einsam gewordenen >Intellektuellen<, das mit der seelischen Heimatlosigkeit gesetzte Problem zu lösen. Ihre Lösung ist die des Augenschließens: um sich mit dem Gefühl, einen Grund gefunden zu haben, einschläfern zu können, schließen sie sich ab, hüllen sich in die Inhalte der Kultur und - die Welt aus ihren Dingen herauslassend - entfremden sie sich selbst. Die von den Heidelberger Hügeln geschützte Lebensbucht läßt sie glauben machen, daß sie da sind, wirken und wichtig sind, und dabei brauchte es nur einen kleinen Sturm - und sie wären Symbole einer vergangenen Zeit." Vgl. Karl Mannheim, Heidelberger Briefe, in: Eva Karádi/Erzsébet Vezér (Hrsg.), Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis, Frankfurt am Main 1985, S. 73-91 (hier S. 78, 84 u. 91). Zum inzwischen längst verblichenen Mythos von Alt-Heidelberg, dem Mannheim gewissermaßen bereits vorsorglich die Grabesrede hielt, siehe auch die einzelnen Beiträge in Hubert Treiber/Karol Sauerland (Hrsg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der "geistigen Geselligkeit" eines "Weltdorfes": 1850-1950, Opladen 1995. Vgl. hierzu auch den Schwanengesang auf Alt-Heidelberg des Neu-Heidelbergers M. Rainer Lepsius, Ach, Heidelberg: Beziehungsvolle Vergangenheiten, in: Soziologische Revue 18 (1995), S. 477-480 sowie die übrigen Beiträge in diesem Besprechungssymposium der "Soziologischen Revue" über den von Treiber und Sauerland herausgegebenen Sammelband (ebd., S. 481-500).

ins Auge gefaßt werden müßten, wobei er diese Art von Perspektivität als Aufgabe der Generation einer ganzen neuen Epoche beschrieb: "Vielleicht ist es mir gelungen, Klarheit darüber zu schaffen, daß unsere Untersuchungen auf verschiedenen Gebieten in einem Zusammenhang stehen, der ihnen eine gewisse Vitalität verleiht. Die einheitliche Theorie der Kulturobjektivation beruht auf dem gemeinsamen Blickfeld dieser Generation. ... Daß wir das Gefüge der Kulturobjektivationen klar zu sehen glauben, hängt, wie gesagt, mit unserer historischen Lage zusammen. Ich glaube, daß das Auftauchen von neuen Gehalten uns den alten entfremdet und sie durchsichtig werden läßt. Wir können noch nicht von der Formwerdung dieser neuen Gehalte reden. Dies kann nur der Ertrag einer ganzen Epoche sein. Obwohl wir imstande sind, verstreut gelagerte metaphysische Setzungen uns zu eigen zu machen, können wir die Krönung dieses Prozesses nur von einer neuen, inhaltlich umfassenden Metaphysik erwarten. ... Wir halten es als ein Vorzeichen einer Kulturerneuerung, daß die Beziehung der objektiven Kultur zur subjektiven wieder sichtbar wird. Es ist unsere Aufgabe, heute mehr denn je, die Aufmerksamkeit auf diese Fragen zu lenken und die Aufnahmefähigkeit für sie zu fördern."<sup>129</sup>

Diese noch vor dem Zusammenbruch der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie geschriebenen Zeilen stellten zum einen einen bewußten Zusammenhang zu der auch von Georg Simmel vertretenen Diagnose einer tieferen Krise der Gegenwartskultur her, welche noch nicht durch die Sprache der späteren Weimarer "Kampfkultur" geprägt bzw. "vitalisiert" war; zum anderen bildeten sie gleichwohl den logischen Ausgangspunkt eines Reformwerkes, das Karl Mannheim ursprünglich auch einmal mit Georg Lukács verband und das er nach dessen Ausscheiden aus der Fraktion der "geistigen Arbeiter" im Gefolge der großen Zusammenbrüche des Krieges und der verschiedenen Revolutionen in Mitteleuropa nun allein bzw. "wahlverwandtschaftlich" mit Max Scheler und Ernst Troeltsch verbunden im damaligen intellektuellen Zentrum Europas - nämlich in Deutschland - durchzuführen begann.<sup>130</sup> Wie Simmel sah er neben dem "Umweg" über die große Reihe der einzelnen Kulturobjektivationen zugleich auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Selbstbezuges der menschlichen Seele bzw. eine "kulturunabhängige Wirklichkeit der Seele" im Sinne einer genuinen Form von Innerlichkeit, die er in der mittelalterlichen Sprache von Meister Eckhart als ein Werk beschrieb, in dem sich ein "ewig menschliches Problem" in Gestalt einer absoluten Situation widerspiegeln. Und wie Simmel sah auch Mannheim die Paradoxie eines solchen stets individuellen Werkes darin, daß es nur dadurch zugleich zu einer Kulturtatsache werden kann, indem es auch einen historisch-sozialen Charakter annimmt, obgleich es doch in seinem letzten Grunde bzw. "seiner Ursprungsbestimmung nach ein Ausdruck der Seele ist, die sich um ihrer selbst willen erfüllen will." Zugleich brauchen wir aber auch dieses Werk und müssen es in einen sozialen Zusammenhang stellen, weil wir nur in dieser Form zugleich mit einem anderen Menschen in Berührung kommen können, uns dergle-

<sup>129</sup> Karl Mannheim, *Seele und Kultur*, S. 83 f.

<sup>130</sup> Zu der durch Lukács' eindeutige Parteinahme für die kommunistische Partei Ungarns sich abzeichnenden Distanzierung und Entfremdung von Karl Mannheim gegenüber seinem einstigen intellektuellen Mentor siehe David Kettler, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918/19*, Neuwied/Berlin 1967; Eva Gábor, *Mannheim in Hungary and in Weimar Germany*, a.a.O., Joseph Gabel, *Mannheim et le marxisme hongrois*, Paris 1987; Lee Congdon, *Exile and Social Thought. Hungarian Intellectuals in Germany and Austria 1919-1933*, Lawrenceville, NJ 1991 sowie die Einleitung zu Karádi/Vezér (Hrsg.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, S. 7-27.

stalt aber auch zugleich zwischen uns selber stellen müssen, weil uns ja schließlich nicht nur der Andere unnahbar ist, sondern "auch wir sind es uns selber".<sup>131</sup>

Es ging also von Anfang an darum, eine Lehre vom "doppelten Ding an sich" zu finden bzw. aufzustellen, die gleichermaßen sowohl die Aussichtslosigkeit einer reinen und unmittelbaren Form der Selbstbeziehung als auch die Sackgasse eines Umweges über die Welt der Mitmenschen und der einzelnen Kulturobjektivationen aufzuzeigen in der Lage war, zugleich aber auch die Fähigkeit besaß, einen Beitrag zur intellektuellen Lösung dieses Rätsels und seine Hinführung zu der sich krisenhaft zuspitzenden Möglichkeit einer absoluten Situation zu leisten. Nach dem endgültigen Zusammenbruch der vormals noch für relativ stabil gehaltenen überlieferten Ganzheiten mußte nun ein neuer Weg gefunden werden, um diese Fragmente und Zerstückelungen wieder zu spezifisch neuen Sinneinheiten zusammenzufügen, um wenigstens eine Ahnung von den sich am Horizont abzeichnenden Kulturmöglichkeiten zu gewinnen. Mannheim wählte dafür zunächst den Weg einer spezifischen Form der Weltanschauungsanalyse, den er im Anschluß an Wilhelm Dilthey, Alois Riegl und die Wiener kunsthistorische Schule mit der Veröffentlichung seines bahnbrechenden Aufsatzes über "Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation" in dem von Max Dvorak herausgegebenen Jahrbuch der Kunstgeschichte eingeschlagen hatte.<sup>132</sup> Er machte es sich in diesem Zusammenhang zur Aufgabe, "die methodologische Struktur und den logischen Ort des Weltanschauungsbegriffes innerhalb der historischen Kulturwissenschaften zu bestimmen" und versuchte sich darüber Rechenschaft abzulegen, was für eine Absicht sich dahinter verbirgt, "wenn der kulturwissenschaftliche Geschichtsforscher (Kunstgeschichtler, Religionsgeschichtler oder auch der Soziologe usw.) sich das Problem stellt, die Weltanschauung eines Zeitalters zu bestimmen oder partielle Erscheinungen seines Gebietes aus dieser Totalität zu erklären."<sup>133</sup> Es ging ihm dabei insbesondere darum, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob jene Formen der vortheoretischen Strukturbildungen innerhalb der verschiedenen Erlebnisformen einer Epoche auch zum Gegenstand einer theoretisch-wissenschaftlichen Betrachtungsweise gemacht und so schließlich sogar "zum kontrollfähigen Gute einer geltenden Wissenschaft" werden können. Er versuchte deshalb, vom Gesichtspunkt des Methodologen einen Beitrag zu jener innerhalb der zeitgenössischen kulturwissenschaftlichen Forschungen festzustellenden "Wendung zur Synthese" zu leisten, um diesen Eintritt in eine neue Epoche der "synoptischen Betrachtung" auch auf der Grundlage einer präzisen kulturwissenschaftlichen Form der Begriffsbildung mit nachvollziehen zu können.<sup>134</sup> Diese seit Hegels Tod zum ersten Mal wieder festzustellende Richtung des modernen Geisteslebens hin zu einer spezifisch neuen Kultursynthese kam ihm zufolge innerhalb der neueren kunstwissenschaftlichen Stilgeschichte exemplarisch zum Ausdruck, weil hier gerade der individuelle Charakter

<sup>131</sup> Mannheim, Seele und Kultur, S. 70.

<sup>132</sup> Vgl. Mannheim, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation, in: Jahrbuch für Kunstgeschichte, Jg. 1 (1921-22) Heft 4, S. 236-274, wiederabgedruckt in: Wissenssoziologie, S. 91-154 (im folgenden zitiert nach dieser Ausgabe). Zu Max Dvorak und der geistesgeschichtlichen Bedeutung der Wiener kunstgeschichtlichen Schule, der sich Karl Mannheim eng verbunden fühlte, siehe auch Dagobert Frey, Max Dvoraks Stellung in der Kunstgeschichte, Wien 1922; Julius v. Schlosser, Die Wiener Schule der Kunstgeschichte. Rückblick auf ein Säkulum deutscher Gelehrtenarbeit in Österreich, Innsbruck 1934 sowie Thomas Zaunschirm, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte. Eine andere Wiener Schule, in: Kristian Sotriffer (Hrsg.), Das größere Österreich. Geistiges und soziales Leben von 1880 bis zur Gegenwart, Wien 1982, S. 162-164.

<sup>133</sup> Mannheim, Weltanschauungs-Interpretation, S. 91.

<sup>134</sup> Ebd., S. 91 ff.

und das Besondere an einem einmaligen Kunstwerk zugunsten der Betrachtung eines sich über unterschiedliche Zeiten und Räume erstreckenden formalen Ganzen in den Hintergrund trete. Während jedoch eine analytisch und positivistisch ausgerichtete Einzelwissenschaft kein Interesse mehr daran habe, die einmal "zerlegte Totalität" auf ihrem Gebiet mit spezifisch wissenschaftlichen Mitteln noch einmal neu wiederauferstehen zu lassen, seien dagegen gerade diese vernachlässigten Ganzheiten für die Kulturwissenschaften ein zentrales Problem. Der gegenwärtig festzustellende Umschlag in eine synthetische Forschungsrichtung zeige aber, daß man inzwischen diese mit einer allzu großen Spezialisierung der Forschung verbundene Grundlagenkrise der Wissenschaften inzwischen überwunden habe und daß deshalb auch bereits eine "neueinsetzende historische Synthese" festzustellen sei. Dieses neue "geschichtsphilosophische Interesse" mache deutlich, daß die neuere kulturwissenschaftliche Forschung diesen beklagenswerten Zustand des älteren positivistischen Wissenschaftsbetriebes inzwischen längst überwunden habe und daß deshalb der Durchbruch zu einer solchen Synthese bereits tatsächlich gerade vollzogen werde und daß es deshalb nur noch darum gehe, sich über den logischen und methodologischen Charakter dieser reformatorischen Arbeit Klarheit zu verschaffen und Rechenschaft abzulegen.<sup>135</sup>

Diese Sicht auf die Totalität eines Kulturgebietes komme insbesondere in der von Wilhelm Dilthey begründeten Richtung der Weltanschauungsanalyse zum Ausdruck. Denn schließlich war es Dilthey, der im Begriff der Weltanschauung eine vortheoretische Form der Einheitsbildung des menschlichen Erlebens gegeben sah, deren Analyse auch einen Zugang zu den spezifisch irrationalen Tiefenschichten des menschlichen Bewußtseins und der verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen eines Zeitalters herstellen sollte.<sup>136</sup> Dieses von Dilthey verkündete Programm einer Weltanschauungsanalyse leide aber darunter, daß hier die Form der Einheitsbildung vom Standpunkte der Philosophie aus vorgenommen worden sei, wobei es doch gerade darum gehe, allen Kulturobjektivationen einer Epoche wie der Religion, Sitte, Kunst und Philosophie einen gleichberechtigten Status einzuräumen und ihnen mit der Technik der gleichschwebenden Aufmerksamkeit sowie einer spezifischen Formenanalyse einen identischen Gehalt abzugewinnen. Eine solche atheoretische Weltanschauungstotalität biete zugleich die Möglichkeit, nun sämtliche Gebiete einer Kultur für eine begriffliche Analyse und synthetische Forschung zugänglich zu machen; und sie betreibe deshalb auch nicht jene für eine rationalistische Richtung der Weltanschauungsanalyse typische Verkürzung, höchstens jenen in der Literatur, den religiösen Dogmen und den Moralprinzipien eines Zeitalters faßbaren theoretischen Gehalt zur Grundlage einer solchen konstruktiven Synthesenbildung zu machen: "Nicht nur wo theoretischer Inhalt sich ausspricht, sondern auch bildende Kunst, Musik, Trachten, Sitten, Gebräuche, Kulte, Lebenstempo und Gebärden gewinnen Sprache und verraten die Einheit, auf die es uns dabei ankommt."<sup>137</sup>

Bei dieser "Eroberung des Formalen" muß der Kulturforscher eine spezifische Übersetzungsarbeit vornehmen, die darin besteht, jenen spezifisch irrationalen Stimmungen,

---

<sup>135</sup> Ebd., S. 95 f.

<sup>136</sup> Siehe hierzu auch den instruktiven Aufsatz von Bernhard Plé, Anknüpfungen der Wissenssoziologie Mannheims an die Verstehensproblematik bei Dilthey: zur Rolle der "Weltanschauungen" als kulturelles und wissenschaftliches Problem, in: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften 9 (1994-95), S. 293-317.

<sup>137</sup> Mannheim, Weltanschauungs-Interpretation, S. 98.

Gefühlen und Erlebnisgehalten innerhalb der sinnverarbeitenden Strukturbildungen einer Epoche zugleich einen rationalen Charakter abzugewinnen. Doch lassen sich solche "irrationalen" Sinnstrukturen überhaupt "rationalisieren", "übersetzen", "typologisieren" und dabei einer theoretischen Analyse zugänglich machen? Und wenn ja, in welcher Form? Wieso soll gerade dem rationalen Denken die Aufgabe zufallen, jenes "reine Erlebnis" zu durchleuchten, das die heutige Jugend als das schlechthin Andere einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise feiert, wobei sie dieses Schelten über die Wissenschaft allerdings selbst noch in einer theoretischen Sprache vornimmt? Das Theoretisieren macht insofern Mannheim zufolge auch nicht vor dem Bereich des "Erlebens" halt, weil dieser selbst theoretisch "durchwoben" bzw. geformt ist, allerdings - und dies ist hier der entscheidende Unterschied - in einer vorwissenschaftlichen Form: "Dies sei gegenüber den heute so beliebt gewordenen Verächtern des Theoretischen und Rationalen und gegenüber den absoluten Skeptikern, die das Unternehmen, das Atheoretische theoretisch faßbar zu machen, der Möglichkeit nach prinzipiell abweisen, ausdrücklich betont."<sup>138</sup> Auch dürfe man Gebiete wie die Kunst und die Religion keinesfalls als "irrationale" Sphären ansehen. Sie mögen zwar zum Teil alogische und atheoretische Erlebnisformen darstellen, bilden jedoch ihrerseits spezifisch kategorial geformte Sinneinheiten bzw. Sinngebilde, die insofern durchaus einer theoretischen Analyse zugänglich sind. Jene von Mannheim gesuchte Weltanschauungstotalität liegt aber in keinem einzelnen von all diesen Kulturgebieten, "sondern gleichermaßen in allen, und ist gerade deshalb vollständig und restlos in keiner von ihnen erfaßbar. ... Jede Kulturobjektivierung und auch jeder selbständige und unselbständige Teil aus ihr erscheint unter diesem Aspekt als ein Bruchstück, ein für eine Ergänzung offenstehender Teil, dessen Ganzes gar nicht in der Ebene der Objektivierungen liegt."<sup>139</sup> Kann es so etwas überhaupt geben? Und wenn ja: Wie soll dieser "neue objektivationsjenseitige Zusammenhang" beschaffen sein, von dem die neuere synthetische Kulturforschung bereits so verheißungsvolle Anzeichen im Sinne von entsprechenden Bruchstücken und Fragmenten Zeugnis ablegt?

Mannheim stellt zur Beantwortung dieser Frage drei Arten der Sinnanalyse vor, die seinen eigentlichen intellektuellen Rang auch in methodologischer Hinsicht verdeutlichen. Ihm zufolge ist ein Gegenstand entweder unvermittelt im Sinne einer "Selbstgegenwart" gegeben oder aber in vermittelter Form; im letzteren Fall muß es dann natürlich etwas geben, das ihn auch "vermittelt" - also etwas Dazwischentretendes und Stellvertretendes, wobei dieses "in Stellvertretung Daseiende" in ganz verschiedenen "Mittlerrollen" auftreten kann. Die beiden Fälle, die ihn im Rahmen seiner Fragestellung am meisten interessieren, sind dabei die vermittelnde Funktion des Ausdrucks und die der Dokumentation. Mit ihnen eröffnet sich die Möglichkeit von unterschiedlichen Formen der Sinnanalyse, wobei Mannheim mit der von ihm selbst entwickelten Form der dokumentarischen Interpretation von Sinngebilden einen völlig neuen Typus der sozial- und kulturwissenschaftlichen Tiefenhermeneutik eingeführt hat.<sup>140</sup>

Mannheim zufolge ist die Sphäre des Sinns ein ganz eigenartiges Gebilde, das weder in der raumzeitlichen Welt der realen Gegenstände noch im Bereich des Psychischen beheimatet ist. Das spezifisch Sinnhafte von Kulturercheinungen besteht vielmehr gerade darin, daß sie jenseits des Bewußtseins der einzelnen Individuen eine Existenz von

---

<sup>138</sup> Ebd., S. 100.

<sup>139</sup> Ebd., S. 101 f.

<sup>140</sup> Ebd., S. 103 ff.



eigener Dignität in Gestalt eines relationalen Gefüges von wechselseitigen Verweisungszusammenhängen besitzen. "Sinnhaft" sind dabei nicht nur die sogenannten "gepflegten" Kulturgüter wie die Kunst, Wissenschaft und Religion, sondern auch die verschiedenen Erscheinungsformen des alltäglichen Lebens selbst, die gleichermaßen zum Gegenstand einer kulturwissenschaftlichen Sinnanalyse gemacht werden können. Mannheim unterscheidet in diesem Zusammenhang drei verschiedene Sinnschichten und drei mit ihnen jeweils verbundene Formen der Sinnanalyse, um den eigenartigen synthetischen Charakter der von ihm ins Auge gefaßten modernen Weltanschauungsanalyse zu verdeutlichen. Sinn kann zum einen in der Form des objektiven Sinns gegeben sein. In diesem Fall ist das Sinnverstehen überhaupt nicht von den Bewußteinsvorgängen der erlebenden und handelnden Individuen abhängig, sondern ausschließlich von einer Zurkenntnisnahme jenes "Systems" bzw. jenes ganzheitlichen Sinnzusammenhanges, "in dem und durch den die vor uns stehenden Elemente Teile verstehbarer Einheiten werden."<sup>141</sup> Eine zweite Form der Sinnanalyse betrifft den Ausdruckssinn einer Geste, Handlung oder Äußerung. In diesem Fall handelt es sich um ein adäquates Verstehen des subjektiv gemeinten Sinnes von Akten, die sich in spezifischen Zeichen und Symbolen einen entsprechenden Ausdruck verschafft haben und insofern auch nur in einem Rekurs auf diesen "Innenweltbezug" systematisch erfaßt werden können.<sup>142</sup> Die dritte Form der Sinnanalyse bezieht sich auf die Möglichkeit, kulturellen Objektivationen neben dem subjektiv intendierten und dem objektiv feststellbaren Sinngehalt auch noch einen spezifisch dokumentarischen Sinn abzugewinnen. Diese Form der Sinnanalyse ist mit Abstand die anspruchsvollste, weil hier alle Äußerungen und Objektivationen einer Person, Gruppe oder gar eines ganzen Zeitalters als Beleg für eine von dem Forscher selbst rekonstruierte Synopsis dienen kann, vermittels der er gewissermaßen den geistigen Habitus seines Untersuchungsobjektes zu bestimmen versucht. Diese dokumentarische Form der Sinnanalyse hat dabei die Eigenart, daß wir uns in ihr auch selbst begegnen und insofern gewissermaßen "uns selbst gegenüberstehen können", weil bei dieser Art der Interpretation uns unsere eigenen Handlungen und Äußerungen im Unterschied zu dem subjektiv gemeinten Ausdruckssinn geradeso zum Problem werden können, "als stünde uns in unseren Objektivationen ein Fremder gegenüber". Bei diesem Grenzfall der Selbsterkenntnis fallen die Ausdrucks- und die Dokumentinterpretation unter Umständen sehr weit auseinander, weil sich hier etwas dokumentiert, dem Mannheim den Namen Geist gibt und das insofern eine Sinnschicht beinhaltet, die jeder synthetischen Form der Kultur- und Weltanschauungsanalyse als zentrales Problem zugrunde liegt.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Ebd., S. 106.

<sup>142</sup> Ebd., S. 107 f.; diese Unterscheidung zwischen dem "subjektiv gemeinten" und dem "objektiv richtigen" Sinn entspricht also weitgehend jener grundbegrifflichen Unterscheidung, die Max Weber seiner "verstehenden Soziologie" zugrunde gelegt hatte. Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 1 ff.

<sup>143</sup> Vgl. *Weltanschauungs-Interpretation*, S. 109. Diese dritte Form der Sinnanalyse deckt sich zwar nicht terminologisch, wohl aber der Sache nach mit dem, was Ulrich Oevermann in Unkenntnis bzw. Verdrängung der eigenen kultur- und sozialwissenschaftlichen Tradition heutzutage als "strukturelle" bzw. "objektive Hermeneutik" bezeichnet. Man darf sich deshalb auch nicht durch dessen Wiederaufnahme der Weberschen Begrifflichkeit täuschen lassen. Denn die von Oevermann im Anschluß an die "verstehende Soziologie" von Max Weber vorgenommene grundbegriffliche Unterscheidung zwischen den "objektiv latenten Sinnstrukturen" und dem "subjektiv gemeinten Sinn" ist deshalb irreführend, weil das, was Oevermann als die "vornehmste Realitätsebene sozialwissenschaftlichen Forschens" bezeichnet - nämlich die bei ihm terminologisch als "objektiv latente Sinnstruktur" ausgewiesene Realitätsebene - just mit dem identisch ist, was Karl Mannheim als den *dokumentarischen Sinn* bzw. den

Die Eigenart dieser dokumentarischen Form der Sinnanalyse läßt sich am Beispiel des Verstehens des spezifisch ästhetischen Gehalts eines Kunstwerkes exemplarisch verdeutlichen: Man kann einen Künstler "verstehen", indem man mit ihm eine Lebensgemeinschaft bildet und mit ihm seine alltäglichen Sorgen teilt. In diesem Falle könnte man in Gestalt des Ausdrucksverstehens zwar Zugang zu bestimmten Schichten seines Bewußtseinsstromes und seiner intentionalen Selbststilisierungen finden, die ihn leitende "idée directrice" bzw. seine künstlerische Gestalt und persönliche Weltanschauung gleichwohl nicht vollständig erfassen, da dem Künstler diese Art von geistigen Gehalten seines Werkes ja selbst nicht in einer dokumentarischen Form gegeben sind. Die für Mannheims Form der Weltanschauungsanalyse zentrale dokumentarische Sinnschicht läßt sich nämlich nur vom Standpunkt des Rezipienten aus erfassen, weil diese Art von Sinn sich unabhängig von den Intentionen des Künstlers und dessen "subjektiv Gemeintem" im Kunstwerk selbst als eine nur in der dokumentarischen Einstellung zugängliche Sinnstruktur sedimentiert. Diese "Gestalt" oder "Leitidee" eines Werkes kann aber auch von jemandem erfaßt und dokumentarisch erschlossen werden, der gerade nicht mit dem Künstler dessen Leben und "Konfessionen" teilt. Und diesem in Distanz zu der Person des Künstlers stehenden fremden Blick ist es unter bestimmten Umständen möglich, auf der Grundlage der Kenntnis einer nur sehr begrenzten Anzahl von dessen "Objektivierungen" ein "vollständiges Bild von der Weltanschauung und Gestalt dieses Künstlers" zu gewinnen.<sup>144</sup> Im Unterschied zum objektiven Sinn kann dieser spezifisch dokumentarische Gehalt auch an den einzelnen Bruchstücken und "unselbständigen Teilen des Werkes" in Erscheinung treten und sich gerade auch an den von ihm abgespaltenen Momenten fixieren. Ein solches dokumentarisch erfaßtes "Moment" bedarf dann natürlich noch der Ergänzung, um die Charakteristik eines Werkes vollständig erfassen zu können. Diese wird jedoch nicht im Sinne einer "Addition" der bereits bekannten und dokumentarisch erschlossenen Teile gewonnen, weil diese Vorstellung ja

---

*Dokumentsinn* bezeichnet hatte. Wäre es deshalb nicht viel sinnvoller gewesen, wenn Oevermann auf diese neuerliche Konfusion der Grundbegriffe einer genuin *verstehenden* bzw. *kulturwissenschaftlichen* Soziologie verzichtet und sich vielmehr den bereits von Mannheim eingeführten grundbegrifflichen Unterscheidungen sowie dem in ihnen zum Ausdruck kommenden Reflexionsniveau angeschlossen hätte? Ein *Vatermord* ist in *diesem* "Einzel-Fall" nun wirklich nicht angebracht! Vgl. Ulrich Oevermann/Tilman Allert/Elisabeth Konau/Jürgen Krambeck, Die Methodologie einer "objektiven Hermeneutik" und ihre allgemeine forschungslogische Bedeutung in den Sozialwissenschaften, in: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften, Stuttgart 1979, S. 352-434; siehe ferner Oevermann, Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der "objektiven Hermeneutik", in: Stefan Aufenanger/Margrit Lenssen (Hrsg.), Handlung und Sinnstruktur. Bedeutung und Anwendung der objektiven Hermeneutik, München 1986, S. 19-83; ders., Die objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. Zugleich eine Kritik der Tiefenhermeneutik, in: Thomas Jung/Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), "Wirklichkeit" im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main 1993, S. 106-189. Zur Anwendung dieser äußerst fruchtbaren Methode der "Einzelfall(re)konstruktion" auf die verschiedenen Erscheinungsformen der "kulturellen Vergesellschaftung" im engeren Sinne siehe auch Oevermanns Aufsatz "Über die Sache der Kultur", in: Andreas Hansert, Bürgerkultur und Kulturpolitik in Frankfurt am Main. Eine historisch-soziologische Rekonstruktion, Frankfurt am Main 1992, S. 5-26, in dem das derzeit noch amtierende bundesrepublikanische Oberhaupt der "objektiven Hermeneutik" zugleich eine für den alltäglichen Gebrauch nützliche Kurzfassung seiner (Wieder-) "Entdeckung" der bereits von Karl Mannheim begründeten Form der *dokumentarischen* Sinninterpretation unter dem Titel "Objektive Hermeneutik als Methodik historischer Strukturanalyse" beigelegt hat (dort S. 8-10).

<sup>144</sup> Ebd., S. 119.

voraussetzt, daß man die Idee von dem Ganzen erst sukzessive in Gestalt eines mosaikartigen Zusammenfügens der einzelnen Fragmente dieses Werkes gewinnen könne. Mannheim insistiert demgegenüber vielmehr auf der Überzeugung, daß bei einer solchen dokumentarischen Form der Sinnanalyse jedes einzelne Moment der Intensität nach das Eigentliche und Charakteristische eines solchen Werkes bereits vollständig enthält bzw. vermittelt. Insofern gleicht das Suchen nach der angestrebten Synopsis bzw. Synthesenbildung auch viel eher einem "Suchen nach Bestätigung, nach >homologen<, dasselbe dokumentarische Wesen bestimmenden Momenten" und nicht der "Ergänzung eines Bruchstückes durch hinzukommende weitere Bruchstücke". Der Sinn einer guten wissenschaftlichen Monographie besteht deshalb auch nicht darin, vor dem Leser einen beeindruckenden Zettelkasten auszubreiten, obwohl auch das aufgrund seines eigenen unverwechselbaren "Sinns" nicht schadet, sondern darin, an jeder beliebigen Sinneinheit des Textes etwas Homologes miteinander zu verweben, das ihn auch wirklich als einen einheitlichen Text begreifen läßt: "So gewinnt man denn schließlich den Eindruck, als erfaßte man an grundverschiedenen objektiven und ausdrucksmäßigen Momenten stets ein Identisches, nämlich das gleiche Dokumentarische. Dieses Gerichtetsein auf Dokumentarisches, dieses Erfassen des Homologen an den verschiedensten Sinnzusammenhängen ist etwas Eigentümliches, das weder mit Addition noch mit Synthese, auch nicht mit bloßer Abstraktion gemeinsamer Merkmale verwechselt werden darf; es ist etwas Eigentümliches, weil das Ineinandersein Verschiedener sowie das Vorhandensein eines einzigen in der Verschiedenheit, Verhältnisse sind, die der geistig-sinnmäßigen Welt eigentümlich sind und von Gleichnissen, die mindestens zum Teil einer räumlich-dinglich orientierten Phantasie ihr Leben verdanken, freigehalten werden sollen."<sup>145</sup>

Eine solche Einstellung auf den dokumentarischen Sinngehalt des "Geistes" eines Werkes oder einer Epoche wird deshalb insbesondere auch an den korrespondierenden Sinnbezügen zwischen den verschiedensten Objektivationsgebieten der jeweils zugrundeliegenden Untersuchungseinheit interessiert sein. Und sie wird auch die Selbstbeschreibungen der handelnden und leidenden Subjekte einer Epoche nicht im Hinblick auf ihren Wahrheitsgehalt untersuchen, weil es ja nicht darum geht, den Richter zwischen streitenden Passionen und Konfessionen zu spielen so wie schließlich ja auch die eigene Kunsttheorie eines Künstlers "nur als Bekenntnis, als Dokument für jenes bewußtseinsjenseitige, ihn treibende Kunstwollen" aufgefaßt wird, was zugleich dem entspricht, "wenn ein Arzt die Autodiagnose seines Patienten nicht als eine Erkenntnis seiner Krankheit, sondern als ein Symptom für diese verwertete."<sup>146</sup> Mit dieser Methode der dokumentarischen Sinnanalyse werden so aus den einzelnen zerstreuten Momenten und Bruchstücken neuartige Totalitäten aufgebaut, welchen wie der Weltanschauung des neuzeitlichen europäischen Bürgertums, dem Geist des Kapitalismus und dem Stil des modernen Lebens auch ein fiktives Subjekt als Korrelat zugeordnet werden kann, das jedoch keinesfalls mit den realen sozialen Klassen und Schichten verwechselt werden darf. Um diese beiden Ebenen - die reale und die dokumentarisch erschlossene Sinnsphäre - überhaupt miteinander in Verbindung bringen zu können, bedarf es vielmehr einer weiteren "Mittelsphäre von Begriffen", wie sie Mannheim zu diesem Zeitpunkt noch in dem Erlebnisbegriff der von Dilthey ihren Ausgang nehmenden Richtung der geisteswissenschaftlichen Psychologie gegeben wähnt. Mannheim sieht ferner eine

---

<sup>145</sup> Ebd., S. 121 f.

<sup>146</sup> Ebd., S. 123.

weitere Eigenart dieser dokumentarischen Sinnanalyse darin, daß sie sich jedes Zeitalter im Rahmen eines genuin historischen Verstehens jeweils erneut erschließen muß, weil hier das Verstehen gerade nicht zeitlos, sondern im Sinne der Generationslagerung geschichtsphilosophisch bedingt ist und hier eine entsprechende "Geistesverwandtschaft" die Voraussetzung alles Verstehens bilde.<sup>147</sup> Ferner muß berücksichtigt werden, daß es sich hierbei ja schließlich um die Erkenntnis eines sich "dynamisch verändernden Subjektes" handelt, was zugleich impliziert, daß nicht jede dokumentarische Interpretation einer Epoche auch wirklich die richtige und adäquate ist. Es besteht jedoch ein spezifisch formales Kriterium zur Beurteilung der Frage, ob eine solche Interpretation haltbar ist: nämlich die Bedingung, "daß sich der Kreis restlos schließen muß, also daß sich die Einzelercheinungen in den Deutungsversuch restlos und widerspruchslos einfügen lassen"; und zweitens gibt es auch so etwas wie eine "materielle Evidenz", die darüber befindet, ob sich das Sinnkonstrukt bei der Analyse des Untersuchungsmaterials bewährt oder aber nicht. Sich möglicherweise widersprechende Sinndeutungen müssen dabei aber so lange hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit aneinander abgearbeitet werden, bis die inadäquateren Deutungen erkannt und in den adäquateren "aufgehoben" werden können, so daß ein Zustand eintritt, in dem sich die unterschiedlichen Untersuchungsergebnisse mehr oder weniger "undialektisch", d.h. "in der reinen Alternative von wahr und falsch" einander gegenüberstehen.<sup>148</sup>

Aufgrund der "paradoxen Situation", daß bei einer solchen dokumentarischen Form der Sinnanalyse der Teil das Ganze und das Ganze den Teil zu erfassen hilft, mithin also "Teil und Ganzes mit einem Schlag gegeben sind", stellt sich erneut die Frage, wie ein solches Unternehmen zum "kontrollfähigen Gut der Wissenschaft" gemacht werden kann. Mannheim nennt hierfür folgende weitere Rahmenbedingungen: Es müssen zum einen Begriffe gefunden werden, die in der Lage sind, sich sämtlichen Gebieten der zu untersuchenden Kultureinheit anzupassen - und zwar sowohl in synchroner Hinsicht, d.h. im horizontalen Querschnitt, als auch in diachroner Hinsicht bzw. gemäß dem Fluß der Zeit. Und zum zweiten muß ein solches Unternehmen der Versuchung widerstehen, dem zu untersuchenden Gebiet gleichsam eine zeitlose Typologie wie zum Beispiel das Parsonssche AGIL-Schema überzustülpen, weil eine solche gewaltsame Verfahrensweise ja notwendig dazu gezwungen ist, "Gebilde verschiedenster Epochen als gleichartig zu erfassen und dadurch das wesentlichste Moment an ihnen, das konstitutive Hineinragen der Zeitlichkeit zu vernachlässigen."<sup>149</sup> Es wird bei einer solchen Form der Weltanschauungsanalyse auch nicht zu vermeiden sein, daß man zunächst approximativ mit Begriffsübertragungen und metaphorischen Bezeichnungen arbeitet sowie die in den Wörtern eines Kulturbereichs enthaltenen Äquivokationen verwendet, um diese gleichsam synästhetischen Effekte und Erfahrungsmöglichkeiten für sich selbst auszunutzen. Aber natürlich darf die eigentliche Form der Begriffsbildung nicht bei solchen literarischen Bedeutungsgehalten stehenbleiben, sondern sie muß diese in Richtung auf die

<sup>147</sup> Ebd., S. 126. Diesem Problem der Generationsbedingtheit des historischen Verstehens und des historischen Wandels hatte Mannheim später auch eine eigene umfangreiche Untersuchung gewidmet. Vgl. ders., Das Problem der Generationen (1928), in: Wissenssoziologie, S. 509-565.

<sup>148</sup> Weltanschauungs-Interpretation, S. 127 f.; siehe hierzu auch die entsprechenden "sinnadäquaten" bzw. "wahlverwandten" Überlegungen bei Sigmund Freud, Konstruktionen in der Analyse (1937), in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 16: Werke aus den Jahren 1932-1939, Frankfurt am Main 1950, S. 43-56.

<sup>149</sup> Weltanschauungs-Interpretation, S. 142 ff.; zu dem letzteren angeschnittenen Problem vgl. auch Niklas Luhmann, Warum AGIL?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 40 (1988), S. 127-139.

Gewinnung von genuin kulturwissenschaftlichen Kategorien "sublimieren" und deren wechselseitigem Verhältnis eine Form der Darstellung geben, bei der zugleich der "innere Notwendigkeitscharakter" der ihnen zugrundeliegenden Erlebnisgehalte deutlich wird.<sup>150</sup> Und keinesfalls darf eine solche Form der Rekonstruktion einer Weltanschauungstotalität dem Fehler verfallen, den in ihr zum Ausdruck kommenden sinnhaften Momenten zugleich eine kausale Beziehungsform unterzuschieben, wie dies Max Weber im Rahmen seiner methodologischen Schriften wiederholt gefordert hatte. Denn ein solches Dokument kann "niemals ein anderes Dokument verursachen", weil es sich hierbei um die gleichberechtigten Erscheinungsformen einer in sich geschlossenen Sinneinheit handelt, deren einzelne Sphären und Monumente deshalb auch immer im Verhältnis eines Parallelismus, einer strukturellen Entsprechung, einer Korrespondenz oder literarisch ausgedrückt: einer "Wahlverwandtschaft" stehen. Eine solche Form der dokumentarischen Sinnanalyse konkurriert deshalb im Grunde genommen auch gar nicht mit der historisch-genetischen Methode der kausalen Erklärung bzw. "kausalen Zurechnung". Denn sie hebt ja die Notwendigkeit einer Kausalerklärung gar nicht auf, weil sie sich im Grunde genommen auf etwas völlig anderes bezieht: "Die Deutung dient dem tieferen Sinnverständnis. Die genetische Kausalerklärung gibt die Geschichte der Bedingungen der jeweiligen Sinnaktualisierung und Sinnrealisierung. Jedenfalls kann Sinn selbst letzten Endes kausalgenetisch nicht erklärt werden."<sup>151</sup> Mannheim beschloß seinen auch für die moderne kulturwissenschaftliche und kultursoziologische Forschung bahnbrechenden und paradigmatischen Aufsatz über die Methode der Weltanschauungsinterpretation deshalb auch mit der Diagnose, daß die vormalige "Alleinherrschaft der mechanischen Kausalität" nun zugunsten einer Anerkennung der "Berechtigung bereits verpönte Klärungsmethoden" revidiert worden sei und daß deshalb mit dem überall festzustellenden Bedürfnis, "das Historisch-Geistige in seiner Zeitlichkeit zu verstehen", auch wieder das Problem der historischen Dialektik in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses rücke.<sup>152</sup>

Mannheim hatte in der Folgezeit den in seiner dokumentarischen Form der Sinnanalyse entwickelten Weltanschauungsbegriff zur Grundlage seiner späteren kultur- und

<sup>150</sup> Ebd., S. 141 f. u. 148. Mannheim hatte in diesem Zusammenhang eine grundsätzliche Betrachtung über die Bedeutung von Äquivokationen angestellt, die zumindest im engeren Fachgebiet der Soziologie bisher noch kaum auf fruchtbaren Boden gestoßen ist: "In den Äquivokationen (so oft ein Begriff mehrere Bedeutungen hat), liegt ein guter Sinn, was man heute leicht zu übersehen geneigt ist. Wenn die Sprache einen Brunnen und einen Ton zugleich als tief bezeichnet, so ist das, wie man anzunehmen geneigt ist, im letzteren Falle keineswegs die Übertragung einer räumlichen Kategorie auf die Tonwelt, sondern in den beiden spricht sich dieselbe allgemein menschliche Vorform des Erlebens aus, die sich dem akustischen und räumlichen Material gemäß erst später differenziert. In den Äquivokationen, in dem bloßen Umstände, daß dasselbe Wort in zwei Bedeutungen gebraucht werden kann, spricht sich eine sinnvolle Erfahrung der vorwissenschaftlichen Sprache aus. Sie weist uns darauf hin, daß hier etwas Gemeinsames liegt. Die Äquivokation ist für den Analytiker ein Ärgernis, für den synthetischen Forscher eine Fundgrube." (Ebd., S. 148). Zur grundsätzlichen Bedeutung von literarischen Erfahrungsgehalten und Ausdrucksformen innerhalb der modernen Soziologie siehe auch die programmatische Untersuchung von Richard H. Brown, *A Poetic for Sociology. Toward a Logic of Discovery for the Human Sciences*, Cambridge 1977.

<sup>151</sup> Weltanschauungs-Interpretation, S. 151. Mannheim wies bei seiner "gnädigen Straf" allerdings darauf hin, daß Max Weber zwar in seinen methodologischen Schriften ein solches rigides Programm der "historisch-genetischen Kausalerklärung" aufgestellt hatte, in seinen eigenen historisch orientierten Untersuchungen aber diesem Programm gar nicht treu geblieben ist, sondern hier selbst eher *dokumentativ* verfuhr (ebd.). Zu diesem Grundlagenproblem einer genuin *kulturwissenschaftlich* orientierten Soziologie siehe auch Lichtblau, *Kausalität oder Wechselwirkung?*, a.a.O.

<sup>152</sup> Vgl. Weltanschauungs-Interpretation, S. 153 f.

wissenssoziologischen Untersuchungen gemacht und ihm in diesem Zusammenhang zugleich eine vermittelnde Funktion zwischen einer rein immanenten und einer nicht immanenten, sondern von einem externen soziologischen Gesichtspunkt aus erfolgenden Betrachtung kultureller Gebilde und Objektivationen zukommen lassen. Denn die Weltanschauung einer sozialen Gruppe oder einer ganzen Epoche sei derjenige gemeinsame Nenner, welcher die Sphäre des Geistigen mit derjenigen des rein Sozialen verbinde. Letztendlich ist es also die "Welt der Psyche" und ein gemeinsamer vortheoretischer Erlebniszusammenhang zwischen dem rein Sinnhaften und den genuin sozialen Strukturbildungen, welche die Beweislast dafür tragen, daß die gesellschaftliche "Basis" und der kulturelle "Überbau" einer Epoche nicht als zwei völlig getrennte Welten auseinanderfallen, sondern in eine entsprechende Korrespondenzbeziehung gebracht werden können. Auch Mannheim zufolge kann von Kultursoziologie als einer Wissenschaft im "status nascendi" erst dann gesprochen werden, wenn neben dem dokumentanalytischen Rekurs auf die Weltanschauungstotalität einer Zeit zugleich eine spezifisch "soziologische Begriffsebene" hinzutrete, wie sie zum Beispiel in Georg Simmels Analysen der einzelnen Formen der Vergesellschaftung oder in Max Webers Typologie der prinzipiell möglichen Formen der Handlungsorientierung und der Strukturbildungen innerhalb der verschiedenen Erscheinungsformen der sozialen Ordnung entwickelt worden sind.<sup>153</sup> Mannheim unterschied dabei eine reine von einer angewandten und einer dynamischen Kultursoziologie. Die reine Kultursoziologie untersucht ihm zufolge die Frage, durch welche Bedingungskonstellationen die einzelnen Kulturgebiete überhaupt zu sozialen Faktoren werden können und inwieweit dabei die Sphäre des Sozialen selbst bereits in ihre Konstitution hineinragt. Die allgemeine Kultursoziologie behandle demgegenüber die Beziehungen zwischen den allgemeinsten "soziologischen Formationen" und den "allgemeinsten kulturellen Typen"; eine entsprechende Vermittlung leistet dabei insbesondere der Weltanschauungsbegriff. Die dynamische Kultursoziologie interessiere sich demgegenüber gerade für die "Einmaligkeit" eines Funktionalitätsbezugs zu einer bestimmten Lebenssituation auf der Grundlage einer "dynamischen Typisierung"; hierbei werde das einzelne Werk bzw. die einzelne Kulturobjektivation aus der Totalität des Stils bzw. dem geistigen Habitus der betreffenden Epoche heraus verstanden und sinnadäquat rekonstruiert. Die sich an eine solche analytische Einzeluntersuchung anschließende synoptische Kulturbetrachtung ermögliche demgegenüber das einheitliche Verständnis einer Kulturobjeke durch eine Verwendung von genuin narrativen Kategorien wie "Aufstieg", "Krise" und "Verfall" bzw. "Anfang" und "Ende". Mannheim unterscheidet in diesem Zusammenhang ferner zwischen zwei verschiedenen Arten einer solchen synoptischen "Totalitätsbetrachtung". Zum einen können nämlich die Einzelgebilde innerhalb eines Kulturbereiches zu einem epochenspezifischen Ganzen zusammengefaßt werden; zum anderen kann aber auch eine querschnittartige Betrachtung verschiedener Kulturgebiete einer Epoche in Gestalt der Rekonstruktion eines einheitlichen "Lebensgefühls" bzw. einer ihm entsprechenden "Weltanschauung" vorgenommen werden. Eine dynamische kultur- und wissenssoziologische Betrachtungsweise leiste dabei immer zugleich auch eine auf dem immanenten Wandel der sozialen Formationen beruhende Typisierung der einzelnen historischen Perioden und Prozesse. Es ist deshalb die Konstruktion von "überzeitlich abstrakten sozialen Träger" wie zum Beispiel einem

---

<sup>153</sup> Vgl. Mannheim, Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis, S. 100 ff. u. 107 ff.

generalisierten ahistorischen Klassenbegriff von einem aus einer historisch-dynamischen Betrachtungsweise gewonnenen "Sozialsubjekt" zu unterscheiden.<sup>154</sup>

Ein zentrales Problem, das schließlich das spezifische Erkenntnisinteresse der von Karl Mannheim entwickelten Richtung der wissenssoziologischen Analyse werden sollte, betrifft insbesondere die "dynamische Zusammenschau" der einzelnen Entwicklungsreihen innerhalb der verschiedensten kulturellen Gebilde. Mannheim unterschied hierbei zwischen einem "dynamischen Monismus" und einer "polyphonen" Erklärung des historischen Gesamtprozesses. Er betonte in diesem Zusammenhang die spezifische "geschichtsphilosophische" Ungleichzeitigkeit der verschiedenen, auf mehrere soziale Schichten und Klassen verteilten Weltanschauungen einer gegebenen Epoche und verwies auf die sich daraus notwendig ergebende Geschichtsdynamik, wie sie zum Beispiel auch in der Marxschen Lehre vom Klassenkampf zum Ausdruck komme. Mannheim war aber gerade daran interessiert, eine derart "monistische" Geschichtsphilosophie durch eine viel differenziertere und anschmiegsamere Form der Analyse von solchen historischen Aufschaukelungsprozessen zu ersetzen, wobei er insbesondere eine Antwort auf die Frage suchte, wie sich auf dem Boden einer in unterschiedliche gesellschaftliche Klassen, Ideologien und Weltanschauungen gespaltenen Epoche wie die der europäischen Moderne überhaupt noch so etwas wie die Bildung von neuen Synthesen im geschichtlichen Raum und somit schließlich auch eine Überwindung der Klüfte des in sich selbst zerfallenen modernen Zeitalters vollziehen könne. Er griff deshalb sowohl auf Alfred Webers Unterscheidung zwischen dem "Gesellschaftsprozeß", dem "Zivilisationsprozeß" und der "Kulturbewegung" als auch auf Max Schelers Gegenüberstellung von Religion, Metaphysik und positiver Wissenschaft zurück, um die Möglichkeit einer solchen dynamischen Betrachtung des sich im geschichtlichen Prozeß selbst vollziehenden Werdens einer neuen Totalität und kulturellen Geschlossenheit eines Zeitalters zu klären.<sup>155</sup> Gegenüber der Schelerschen Unterscheidung von Kultur- und Realsoziologie, Ideal- und Realfaktoren wandte Mannheim jedoch ein, daß "Basis" und "Überbau", d.h. der Bereich der ökonomisch-sozialen Wirklichkeit einerseits und der Bereich der geistigen Gebilde andererseits nur dann nicht als zwei völlig verschiedene Welten auseinanderklaffen - die dergestalt im übrigen gar nicht aufeinander bezogen werden könnten -, wenn das "soziale Sein" nicht als etwas rein Naturales, sondern selbst bereits als ein Sinnzusammenhang aufgefaßt wird, der gewissermaßen als "Unterbauschicht des Geistes" das im "Überbau" vorfindbare Geistige mitgestaltet.<sup>156</sup> Nicht das Wechselverhältnis

<sup>154</sup> Ebd., S. 136 ff. u. 140 ff.

<sup>155</sup> Vgl. ebd., S. 145 ff.

<sup>156</sup> Mannheim, Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 345 f.; ders., Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde (1926), in: Meja/Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, S. 213-231 (hier S. 218). Diese Ablehnung einer vulgärmaterialistischen Auffassung des Begriffs der gesellschaftlichen "Basis" wird in den zwanziger Jahren übrigens auch von einer Reihe von marxistischen Theoretikern geteilt, welche ähnlich wie Mannheim die prinzipiell *geistige* Natur des "Unterbaus" betont haben. Vgl. Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik (1923), Neuwied/Berlin 1968, S. 170 ff.; Karl Korsch, Marxismus und Philosophie (1923), Frankfurt am Main/Köln 1966, bes. S. 73 ff.; Max Adler, Wissenschaft und soziale Struktur, a.a.O. Auch Emil Lederer wies zeitgleich mit Georg Lukács und Karl Korsch darauf hin, daß der Marxsche Begriff des "Produktionsverhältnisses" ja nicht nur in einem ökonomisch-technischen Sinne verstanden werden dürfe, sondern auch den *sozialen Habitus* sowie die *geistige* Haltung der in ihm beschlossenen Menschen und Menschengruppen mitbeinhalte. Deshalb sei der "Geist" einer Zeit auch nicht "mechanisch" aus einer ihm fremden Sphäre erwachsen, was im übrigen auch nur unter Zugrundelegung der Annahme eines "metaphysischen Sprunges" möglich wäre, sondern "die >Produktionsverhältnisse< sind *zugleich* Urform, allgemeinsten Charakter des Geistes ihrer >Zeit< und deshalb von

von "Natur" und "Kultur", "Trieb" und "Geist" ist deshalb Mannheim zufolge für die Möglichkeit einer Soziologie des Wissens konstitutiv, sondern die Beziehung von Sinn auf Sinn, welche in dem einheitlichen Erlebniszusammenhang einer sozialen Gruppe oder einer Epoche als der gemeinsamen weltanschaulichen Basis ihrer Lebenserfahrung und Lebensführung begründet liegt und welche die soziokulturelle Bedingtheit des Wissens nicht in Form einer "Faktizitäts-Genesis", sondern in Gestalt einer Sinngenesis zum Ausdruck bringt. Im übrigen vertritt Mannheim gegenüber einem rein positivistischen Verständnis des "sozialen Seins" das Argument, daß die Aufwertung des Naturalen und Materiellen zu einem letztendlich bestimmenden Wirklichkeitsbereich selbst nur eine weltanschaulich gebundene "metaphysische Entscheidung" darstellt, die im Rahmen einer historischen Rekonstruktion der sozialen Differenzierung der verschiedenen Ontologien ihrerseits wissenssoziologisch zu relativieren ist.<sup>157</sup>

Erweist sich somit selbst das Wirklichkeitsverständnis einer Epoche als weltanschaulich gebunden, welches das einheitliche Lebensgefühl einer herrschenden sozialen Gruppe zum Ausdruck bringt, so kann auch die Methodologie und Logik des Denkens nicht am Vorbild einer sich selbst voraussetzungslos und über alle zeitlich bedingten Standorte erhoben wählenden Form des Erkennens ausgerichtet werden, sondern muß ihrerseits die Pluralität der methodologischen Standorte berücksichtigen, die sich aus einer Betrachtung des historischen Prozesses und der sich in ihm gegenüberstehenden Denkströmungen ergeben. Wie vor ihm bereits Marx, Simmel, Sombart, Max Weber, Lukács und Scheler führt auch Mannheim die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Rationalismus in der Moderne auf die Durchsetzung eines arbeitsteilig organisierten Systems der Warenproduktion und damit zugleich auf seine "soziologische Zurechenbarkeit zum kapitalistischen Geiste" zurück, der sowohl in der bürgerlichen Produktionsweise als auch in den neuzeitlichen Naturwissenschaften seinen strukturellen Niederschlag findet: "Es ist derselbe strukturelle Wandel der Einstellung den Dingen gegenüber, wenn an die Stelle einer Gütererzeugung für Eigenbedarf die Warenerzeugung tritt, wenn in der Naturbetrachtung das Qualitative auf das Quantitative reduziert wird. Genauso wie die Güterwelt, die in einer Naturalwirtschaft sich noch aus lauter qualitativ verschiedenen Gütern zusammensetzte, die als Gebrauchswerte also qualitativ erfaßt wurden, im kapitalistischen System nur von ihrer Wareseite, d.h. als bloßes Äquivalent einer zahlenmäßig bestimmaren Geldsumme gesehen werden, so erscheinen von nun an für diese bewußtseinsmäßige Einstellung immer mehr und in steigendem Maße alle Dinge (und später auch die Menschen) umgewandelt und nur insofern als sie für eine rationalistische Kalkulierbarkeit in Betracht kommen. So daß in der Möglichkeit und Fähigkeit, ein qualitativ bestimmtes Gut eben nur als Ausdruck eines Geldquantums zu sehen, implizite eine Verhaltensweise zur Welt überhaupt enthalten ist, die sich im Quantifizieren, das wir bei der naturwissenschaftlichen Denkweise zunächst verfolgt haben, nur besonders handgreiflich auswirkt."<sup>158</sup>

---

Bedeutung für alle Kulturobjektivationen." Vgl. Emil Lederer, Aufgaben einer Kultursoziologie, in: Melchior Palyi (Hrsg.), Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber, München/Leipzig 1923, Bd. 2, S. 145-171 (hier S. 154).

<sup>157</sup> Mannheim, Art. "Wissenssoziologie", S. 252 f.; ders., Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 318; ders., Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, S. 217 f.

<sup>158</sup> Vgl. Mannheim, Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit (1924), in: Strukturen des Denkens, S. 155-322 (hier S. 171). Mannheim wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß alle Untersuchungen dieser Art sich auf das Kapitel "Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis" aus dem ersten Band von Marx' Hauptwerk "Das Kapital" zurückführen ließen: "So hatte insbesondere



Die "Entzauberung der Welt" im Gefolge des okzidentalen Rationalisierungsprozesses hat Mannheim zufolge jedoch nicht nur einer scheinbar universell gültigen Form des Denkens und Erkennens zum Siegeszug verholfen, sondern spätestens seit Beginn des 19. Jahrhunderts spezifische Gegenströmungen des oppositionellen Denkens hervorgehoben, welche diesen Universalitätsanspruch des "kapitalistischen Geistes", den spezifisch gearteten formalen Rationalismus der neuzeitlichen Wissenschaft sowie die moderne bürgerliche Lebensform vom Standpunkt einer konservativen, historistischen und "irrationalistischen" Lebensphilosophie zunehmend in Frage gestellt haben.<sup>159</sup> In ihrer Betonung der historischen Relativität und der weltanschaulichen Gebundenheit einer jeden konkreten Kultur und Lebensform haben diese zumeist antikapitalistisch ausgerichteten Denkströmungen aber nicht nur den Boden für die Entstehung der wichtigsten genuin wissenssoziologischen Fragestellungen vorbereitet, sondern ihrerseits zugleich Formen des Wissens und Denkens reaktualisiert, die im Prinzip auf einer vorwissenschaftlichen Erkenntnisweise beruhen, welche in den nichtbürgerlichen Lebenskreisen einerseits und in der Struktur des Alltagsbewußtseins andererseits zum Ausdruck kommt. Die Orientierung an "Situationsbildern", das Interesse an dem "Einmaligen" und dem "Konkreten", nicht unter einen abstrakten Begriff Subsumierbaren und der Primat der Erzählung als der "Urform der Perspektivität" gegenüber der theoretischen Systematisierung beinhalten Mannheim zufolge nämlich eine Erkenntnis des Qualitativen und einen Typus des "mit der Existenz verbunden Denkens", welcher in der Struktur der Lebenswelt als solcher verankert ist und in der Methodik der modernen Geisteswissenschaften in reflektierter Form seinen Niederschlag findet.<sup>160</sup> Indem die modernen Geisteswissenschaften diese vortheoretischen Formen des Wissens und Erkennens zum Gegenstand erheben und ihre eigenen Begriffsbildungen und Typologisierungen an der Grammatik dieser Wissensformen ausrichten, leisten sie aber ihrerseits eine Überset-

---

*Simmel* (Philosophie des Geldes) vielseitig den erlebnismäßigen Wandel an Dingen der Welt gegenüber charakterisiert, die mit der Geldform in die Welt gesetzt wird. Nur hatte er hierbei die kapitalistische Geldform ganz unhistorisch vom kapitalistischen Hintergrunde abgehoben, und den charakteristischen Strukturwandel dem >Gelde überhaupt< zugerechnet. Auch *Sombart*, *Max Weber* u.a. haben von einem fortschreitenden Rationalisierungsprozeß gesprochen, der in der Neuzeit seinen Höhepunkt erreichte, hierbei aber noch immer das letztthinnig Wesentliche hervorgehoben, daß es sowohl auch früher Rationalismen gab, daß es auch früher Geldrechnung gab, aber daß gerade im neuzeitlichen Kapitalismus und allein hier die Warenkategorie zu einer das ganze Weltbild formenden Universalkategorie wurde. Dies ist bereits bei Marx gesehen worden, und dies hat Lukács in seinem Aufsatz >Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats< (Geschichte und Klassenbewußtsein) herausgearbeitet." (Ebd., S. 313).

<sup>159</sup> Aus dieser antithetischen Struktur erklärt sich der Stellenwert, der Mannheims eingehenden Analysen des Historismus und Konservatismus zukommt. Vgl. Mannheim, *Historismus* (1924), in: *Wissenssoziologie*, S. 246-307; ders., *Das konservative Denken* (1927), ebd., S. 408-508. Der letzte Aufsatz stellt eine um mehr als die Hälfte gekürzte Fassung von Mannheims Heidelberger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1925 dar, die erst vor einigen Jahren in einer vollständigen deutschen Fassung erschienen ist. Vgl. Karl Mannheim, *Konservatismus*. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens, hrsg. v. David Kettler, Volker Meja u. Nico Stehr, Frankfurt am Main 1984. Zur Bedeutung dieser Konservatismusstudie für die Entwicklung von Mannheims Wissenssoziologie siehe auch den Einleitungssatz zu diesem Band von David Kettler/Volker Meja/Nico Stehr, Mannheim und der Konservatismus. Über die Ursprünge des Historismus, ebd., S. 11-40.

<sup>160</sup> Vgl. Mannheim, *Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit*, S. 171 ff., 199 f. u. 211 ff.; ders., *Das konservative Denken*, S. 424 ff., 458 u. 503 ff.

zungsarbeit, welche die "Irrationalität" des pulsierenden Lebens schließlich einer theoretischen Analyse zugänglich macht.<sup>161</sup>

Die bewußte Situierung der Mannheimschen Form der wissenssoziologischen Forschung innerhalb dieser Tradition einer theoretischen Analyse des Irrationalen hat eine Reihe von Implikationen, welche die Eigenart seines Untersuchungsansatzes charakterisieren und die hier nur in summarischer Form wiedergegeben werden sollen. Erstens: Gegenstand der Wissenssoziologie ist Mannheim zufolge nicht das Denken als solches, sondern nur das seinsverbundene Denken, das am prägnantesten im Bereich des historischen und politischen Denkens, des Denkens in den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie im Denken des Alltags zum Ausdruck kommt.<sup>162</sup> Zweitens: Dies impliziert im Prinzip eine Ausgrenzung des naturwissenschaftlichen Denkens aus dem engeren Bereich der wissenssoziologischen Forschung, da nur innerhalb des seinsverbundenen Denkens "der historisch-soziale Aufbau des Subjektes für die Erkenntnistheorie von Bedeutsamkeit wird". Das Gebiet der Naturwissenschaften ist somit nur mittelbar über den Umweg einer Analyse seiner weltanschaulichen Voraussetzungen für eine genuine wissenssoziologische Forschung im Mannheimschen Sinne zugänglich.<sup>163</sup> Drittens: "Weltanschauung" ist für Mannheim eine vorthoretische, in ihrer konkreten Gestalt immer zugleich politisch-parteilich geprägte Form der Orientierung des Erlebens und Handelns, welche aufgrund der ihr inhärenten Tendenz zur Universalisierung des ihr jeweils zugrundeliegenden Weltbildes eine systematische Analyse der verschiedenen kulturellen Äußerungsformen einer sozialen Gruppe oder Epoche ermöglicht.<sup>164</sup> Viertens: Das "soziale Sein", im Hinblick auf das die Wissenssoziologie die einzelnen Denkformen und Denkinhalte "funktionalisiert", ist im wesentlichen politischer Natur; die politischen Spannungen, welche den historischen und sozialen Raum durchziehen, sind zugleich konstitutiv für die weltanschaulichen Polarisierungen, welche in der Grundstruktur des modernen Denkens und in der zeitgenössischen "Denkkrisis" symptomatisch zum Ausdruck kommen.<sup>165</sup>

In Mannheims wissenssoziologischen Arbeiten nimmt deshalb die Analyse der politisch-ideengeschichtlichen Sphäre eine konstitutive Rolle als "Orientierungszentrum" für die theoretische Durchdringung der geistigen Strömungen einer Epoche ein. In ihr läßt sich ihm zufolge die "Struktursituation der gesellschaftlich treibenden Impulse" am

<sup>161</sup> Vgl. Mannheim, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation, S. 97 ff.; Das konservative Denken, S. 505 f. Zur grundsätzlichen Problematik dieses Einbezugs der Sphäre des "Irrationalen" in die wissenssoziologische Diskussion siehe auch 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.

<sup>162</sup> Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen (1929), in: Meja/Stehr (Hrsg.), Der Streit um die Wissenssoziologie, Bd. 1, S. 330 f.; ders., Art. "Wissenssoziologie", S. 227.

<sup>163</sup> Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz, S. 332 ff.; vgl. ferner ders., Art. "Wissenssoziologie", S. 65.

<sup>164</sup> Mannheim, Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation, S. 92 ff.; ders., Über die Eigenart kultursoziologischer Erkenntnis, S. 88 und 101 ff.; ders., Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 319 ff.; ders., Die Bedeutung der Konkurrenz, S. 334 ff. Zur ausführlichen Diskussion der methodologischen Implikationen von Mannheims Programm einer Weltanschauungsanalyse siehe Anna Wessely, Mannheim's Programme for the Sociology of Knowledge, in: Semiotische Berichte 14 (1990), S. 343-368.

<sup>165</sup> Die Bedeutung der Konkurrenz, S. 334 ff. u. 350 ff.; Ideologie und Utopie, S. 100 ff. Zu diesem in den zwanziger Jahren nun endemisch werdenden Krisenbewußtsein, das ja bekanntlich ansteckt, wenn es erst einmal in die Welt gesetzt ist, siehe auch als besonders eindringliches Beispiel die entsprechenden Kassandrarufe und Hilfeschreie von Horst Grüneberg, Das Ende der Wissenschaft?, a.a.O.

klarsten und mit der geringsten Fehlerquelle erfassen, da im Bereich des Politischen die vitalen und voluntaristischen Elemente des seinsverbundenen Denkens am deutlichsten hervortreten.<sup>166</sup> Im Kampf der antagonistischen sozialen Gruppen und Klassen um die "öffentliche Auslegung des Seins" erweist sich nämlich am ehesten die Partikularität und Perspektivität der einzelnen Ideen und Weltanschauungen, die sie vertreten und deren Universalitätsanspruch jeweils durch die gegnerische Strömung in Frage gestellt und auf ihren relativen, daseinsgebundenen Gehalt zurückverwiesen wird. Seit dem Zusammenbruch des geschlossenen, theologisch geprägten Weltbildes im Gefolge der Infragestellung der weltanschaulichen Monopolstellung der Institution der Kirche spiegeln sich so die "paradigmatischen Urerfahrungen" der verschiedenen Lebenskreise und Formen der Lebensführung in einer multipolaren Weltansicht wider, welche immer wieder den Ausgangspunkt für die Bildung neuer Standortsynthesen der einzelnen sozialen und geistigen Strömungen bildet, ohne daß es diesen einzelnen partikularen bzw. "relativen" Synthesen jedoch bisher gelungen wäre, diese Polarisierungen im modernen Denken in Gestalt der Heraufkunft einer neuen einheitlichen Weltanschauung mit apodiktischer Geltung aufzuheben.<sup>167</sup>

Dieser für die europäische Neuzeit charakteristische und durch die Erfahrungen der Französischen Revolution von 1789 noch beschleunigte Prozeß der Universalisierung von weltanschaulichen Geltungsansprüchen und ihrer wechselseitigen Relativierung sowie Partikularisierung kommt am prägnantesten in der Entwicklung der modernen Ideologietheorie zum Ausdruck, als deren Erbe sich die Mannheimsche Wissenssoziologie begreift und der sie ihre zentralen Fragestellungen verdankt.<sup>168</sup> Mannheim führt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einem partikularen und einem totalen Ideologiebegriff ein, um den Bedeutungswandel hervorzuheben, den der Ideologiebegriff im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung erfahren hat. Während im Rahmen des partikularen Ideologiebegriffs nämlich immer nur bestimmte Ideen und Vorstellungen des Gegners hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs hinterfragt und als "Funktion" der Seinslage des sie vertretenden Subjekts erfaßt werden, stellt der totale Ideologiebegriff dagegen die gesamte Weltanschauung des Gegners und damit die kategoriale Struktur seines Denkens als solche in Frage, indem er sie auf ihre jeweilige "Seinsverbundenheit" zurückführt.<sup>169</sup> Die Entstehung der Kategorie des "notwendig falschen Bewußtseins" im marxistischen Sinne ist dabei einer dem politischen Prozeß und der ihm immanenten Polarisierungen selbst innewohnenden Tendenz auf Universalisierung des ideologiekritischen Verfahrens als Mittel des politischen Kampfes geschuldet, die jedoch auch nicht vor dieser speziellen Variante der Ideologienlehre haltmacht, sondern in die Ausbildung einer allgemeinen Fassung des totalen Ideologiebegriffs einmündet, "wenn man den Mut hat, nicht nur die gegnerischen, sondern prinzipiell alle, also auch den eigenen Standort, als ideologisch zu sehen."<sup>170</sup>

<sup>166</sup> Vgl. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, a.a.O., S. 557; ders., *Die Bedeutung der Konkurrenz*, S. 350 f.

<sup>167</sup> Ebd., S. 341 ff.

<sup>168</sup> Vgl. Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 314 ff.

<sup>169</sup> Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 53 ff.

<sup>170</sup> Ebd., S. 70 ff.; zur Geschichte des Ideologiebegriffs und zu der Eigenart, welche die Mannheimsche Form der Ideologiekritik kennzeichnet, siehe auch Heinz O. Ziegler, *Ideologienlehre*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927), S. 657-700; Kurt Lenk (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (1961), 9. Aufl. Frankfurt am Main/New York 1984; Hans Joachim Lieber (Hrsg.), *Ideologienlehre und Wissenssoziologie. Die Diskussion um das Ideologieproblem in den*

Mit dieser wissenssoziologischen Relativierung bzw. Zuspitzung der Kategorie des "notwendig falschen Bewußtseins" zu einem politischen Kampfbegriff wird die Ideologieforschung zugleich von einem emphatischen Wahrheitsbegriff befreit, der noch die geschichtsphilosophische Hypothek eines von einem privilegierten Denkstandpunkt durchschaubaren historischen Gesamtprozesses mit sich trägt.<sup>171</sup> Zwar kennt auch die Mannheimsche Wissenssoziologie die Möglichkeit eines wertenden Ideologiebegriffs, der ein theoretisches Bewußtsein dann als "falsch" diskriminiert, "wenn es in der >weltlichen< Lebensorientierung in Kategorien denkt, denen entsprechend man sich auf der gegebenen Seinsstufe konsequent gar nicht zurechtfinden könnte."<sup>172</sup> Da jedoch der geschichtliche Prozeß als solcher immer weiter fortschreitet und auf jeder historischen Stufe immer zugleich mehrere daseinsrelative Denkstandpunkte zuläßt, die ihr Eigenrecht als Ausdruck einer mit der je spezifischen Lebensform ihres Trägersubjekts kongruenten Lebensorientierung besitzen, sind auch die jeweiligen Synthesen der einzelnen "Denkplattformen" immer nur relativer Natur, ohne daß eine ihrer konkreten Ausgestaltungen beanspruchen könnte, die Wahrheit als solche erfaßt zu haben. Nur eine Theorie des Relationismus und eine Lehre von der gleitenden Denkbasis ist Mannheim zufolge deshalb noch in der Lage, die Aporien der Vorstellung einer "Wahrheit-an-sich-Sphäre" zu vermeiden, ohne ihrerseits in einen radikalen erkenntnistheoretischen Relativismus zu verfallen.<sup>173</sup> Und nur eine historische Strukturanalyse der sich dynamisch ablösenden Systematisierungszentren im Bereich des seinsverbundenen Denkens sowie eine dynamische Konzeption der Wahrheit und des Wissens allein werden noch dieser "Krisenkonstellation des Denkens" gerecht, die in dem Verlust des Absoluten als einer zentralen Orientierungsform des Erlebens und Handelns beruht.<sup>174</sup> Denn daß innerhalb des historischen Prozesses immer wieder erneut Versuche unternommen werden, die jeweilige Perspektivität der einzelnen Denkstandpunkte zu überwinden, um so "die in der Zeit überhaupt erreichbare umfassendste Sicht vom Ganzen zu bieten", begründet sich ihrerseits in dem Umstand, daß die in einer gegebenen Epoche sich gegenüberstehenden politisch-weltanschaulichen Positionen in ihrer Zahl stets begrenzt und in ihrer Ausrich-

---

zwanziger Jahren, Darmstadt 1974; ferner die entsprechenden Beiträge in Meja/Stehr (Hrsg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, a.a.O. Eine gute Übersicht über die ideologietheoretischen Auseinandersetzungen innerhalb der Wissenssoziologie der zwanziger Jahre geben ferner das dritte Kapitel des in dem Sammelband von Meja und Stehr nur auszugsweise wiedergegebenen Buches von Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wien/Leipzig 1934, S. 107-227 sowie die Arbeit von David Frisby, *The Alienated Mind. The Emergence of the Sociology of Knowledge in Germany 1918-33*, London 1983. Zu dem sich hierbei bereits früh abzeichnenden grundsätzlichen Konflikt zwischen den beiden "Frankfurter Schulen" siehe auch Eckart Huke-Didier, *Die Wissenssoziologie Karl Mannheims in der Interpretation durch die kritische Theorie - Kritik einer Kritik*, Frankfurt am Main/Bern 1985 sowie Leon Bailey, *Critical Theory and the Sociology of Knowledge. A Comparative Study in the Theory of Ideology*, New York/Bern/Berlin/Frankfurt am Main/Paris/Wien 1994.

<sup>171</sup> Entsprechend heftig waren denn auch die Reaktionen, die Mannheims Ideologietheorie auf marxistischer Seite auslöste. Siehe hierzu etwa die kritischen Auseinandersetzungen mit Mannheims Ideologietheorie bei Herbert Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode* (1929), in: Meja/Stehr (Hrsg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Bd. 2, S. 459-473; Adalbert Fogarasi, *Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie*, in: *Unter dem Banner des Marxismus 4* (1930), S. 359-375; Max Horkheimer, *Ein neuer Ideologiebegriff?* (1930), in: Meja/Stehr (Hrsg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Bd. 2, S. 474-496; Ernst Lewalter, *Wissenssoziologie und Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Karl Mannheims Ideologie und Utopie von marxistischer Position aus* (1930), ebd., S. 551-583. Vgl. ferner Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie*, a.a.O.

<sup>172</sup> Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 84.

<sup>173</sup> Mannheim, Art. "Wissenssoziologie", S. 262.

<sup>174</sup> Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 372 ff.

tung nicht willkürlich gelagert, sondern aufeinander bezogen sind und sich in ihrer jeweiligen Einseitigkeit wechselseitig ergänzen, um so einen umfassenderen Einblick in den Verlauf der Dinge zu ermöglichen.<sup>175</sup>

Karl Mannheim griff in diesem Zusammenhang implizit auf jene Konzeption eines dynamischen Relationismus und die spezifisch moderne Auffassung der Erkenntnis als einem freischwebenden Prozeß zurück, wie sie Georg Simmel bereits um die Jahrhundertwende in seiner "Philosophie des Geldes" entwickelt hatte. Simmel vertrat nämlich ebenfalls die Überzeugung, daß die traditionelle philosophische Vorstellung bezüglich der Existenz einer "absoluten Wahrheit" notwendig am "Strom der ewigen Entwicklung" scheitern muß und deshalb durch einen wahrheitstheoretischen Relativismus bzw. Relationismus zu ersetzen ist, der nun vermeintlich konstitutive Prinzipien des Denkens und Erkennens im Rahmen einer genuinen "Philosophie des Als ob" nur noch als regulative gelten läßt. Denn auch scheinbar rein axiomatisch geltende Denk- und Erkenntnisprinzipien sind dieser Auffassung zufolge durch drei Annahmen zu relativieren, welche den eigentlichen Geltungsbereich solcher oberster Prinzipien sowohl im Hinblick auf ihren Entstehungszusammenhang als auch hinsichtlich ihrer praktischen Wirksamkeit einschränken. Prinzipiell sind nämlich Simmel zufolge unendlich viele "Wahrheiten" möglich, da diese weniger eine Relation zwischen einem Denkgegenstand und einem Vorstellungsinhalt als vielmehr eine bestimmte Form der Verknüpfung von Denkinhalten untereinander beinhalten. Da aber alle unsere Vorstellungen sowohl in ihrer relativen Berechtigung anzuerkennen als auch hinsichtlich ihrer Bezüglichkeit auf alle benachbarten Vorstellungen zu sehen sind, erscheint nun das Erkennen selbst als ein "freischwebender Prozeß, dessen Elemente sich gegenseitig ihre Stellung bestimmen, wie die Materienmassen es vermöge der Schwere tun; gleich dieser ist die Wahrheit dann ein Verhältnisbegriff. Daß unser Bild der Welt auf diese Weise >in der Luft schwebt<, ist nur in der Ordnung, da ja unsere Welt selbst es tut. Das ist keine zufällige Koinzidenz der Worte, sondern Hinweisung auf den grundlegenden Zusammenhang. Die unserem Geiste eigene Notwendigkeit, die Wahrheit durch Beweise zu erkennen, verlegt ihre Erkennbarkeit entweder ins Unendliche oder biegt sie zu einem Kreise um, indem ein Satz nur im Verhältnis zu einem anderen, dieser andere aber schließlich nur im Verhältnis zu jenem ersten wahr ist. Das Ganze der Erkenntnis wäre dann so wenig >wahr<, wie das Ganze der Materie schwer ist; nur im Verhältnis der Teile untereinander gälten die Eigenschaften, die man von dem Ganzen nicht ohne Widerspruch aussagen kann."<sup>176</sup> Diese luftige Einsicht in die fundamentale Relativität alles Erkennens

<sup>175</sup> Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 132.

<sup>176</sup> Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*. Gesamtausgabe, Bd. 6, Frankfurt am Main 1989, S. 100. Simmel zog aus diesem relationalen und fiktionalen Charakter des ihm vorschwebenden Verständnisses von Wahrheit die Schlußfolgerung, "daß es eines Absoluten als begrifflichen Korrelativismus zur Relativität der Dinge nicht bedarf", da ohnedies "jede Vorstellung nur im Verhältnis zu einer anderen wahr ist" (ebd., S. 97). Gleichwohl hatte er den Ehrgeiz, aber ursprünglich auch beträchtliche Probleme bei seinem Versuch, auf der Grundlage einer solchen relativistischen Konzeption des Wertes und der Wahrheit eine synthetische Form der Theoriebildung zu entwickeln, die sich mit der Leistungsfähigkeit der traditionellen "absolutistischen" Theorien messen konnte. Siehe hierzu auch seine Briefe an Heinrich Rickert aus der Zeit vor der Jahrhundertwende in Kurt Gassen/Michael Landmann (Hrsg.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie, Berlin 1958, bes. S. 94 ff.; daß er diese logischen Schwierigkeiten später dennoch "relativ" überwinden konnte, zeigt seine in der "Philosophie des Geldes" entwickelte Wert- und Wahrheitstheorie. Zur entsprechenden Entwicklung einer "Philosophie des Als ob", die sich neben Simmels eigenen Ausführungen insbesondere auch die in die gleiche Richtung weisenden Überlegungen von Friedrich Albert Langes "Begriffsdich-

wird Simmel zufolge ergänzt durch jene Form von Relativität, welche einer bestimmten Summe von Vorstellungen hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf das praktisch-tätige Leben der Menschen zukommt. Die Gesamtheit der "wahren" Vorstellungswelt wird dann gemäß diesem pragmatischen Selektionskriterium durch jene Vorstellungsinhalte gebildet, welche im Rahmen unseres praktischen Verhaltens zu erwünschten Handlungsfolgen führen. Und gegenüber der vermeintlichen "Apriorität" bestimmter oberster Denkprinzipien und Kategorien machte Simmel drittens die heuristische Maxime der genetischen Zurückführung auf Erfahrung geltend, welche zugleich auf die geschichtlich-soziale Relativität einer jeden konkreten Denkapparatur im Rahmen einer gegebenen Epoche verweist.<sup>177</sup>

Erscheint im Lichte dieses modernen philosophischen und wissenssoziologischen Relativismus bzw. Relationismus der traditionelle "absolutistische" Wahrheitsbegriff zugleich in mehrfacher Hinsicht "dialektisch aufgehoben", so stellt sich zumindest für einen nicht in reiner Geisteswissenschaft verhaftet bleiben wollenden Soziologen zwangsweise auch die Frage nach dem erkennenden Subjekt, welches diese Bewegung des Denkens als einem "freischwebenden Prozeß" und damit auch die mögliche Synthese der einzelnen heterogenen historischen, politischen und sozialen Perspektiven herzustellen in der Lage ist. Mannheim nannte im Unterschied zu Simmel ein solches "Subjekt" bzw. besser: eine entsprechende soziale Gruppe, welche ihm zufolge aufgrund ihrer spezifischen Stellung innerhalb der modernen Gesellschaft in der Lage sei, die Polarisierungen im politischen Raum zu überwinden und die jeweilige Partikularität und Perspektivität der einzelnen Weltanschauungen in Form jeweils neuer dynamischer Synthesen aufzuheben: Es ist ihm zufolge nämlich die aus spezifischen parteipolitischen und weltanschaulichen Bindungen entwurzelte sozial freischwebende Intelligenz, welche als Träger der jeweiligen Synthese fungiert. Denn nur eine Intellektuellenschicht,

---

tion" und Friedrich Nietzsches "Perspektivenlehre der Affekte" zugute machen konnte, siehe auch Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*, Leipzig 1911. Vaihinger war übrigens ein Schüler von Simmel und hatte mit diesem innerhalb des langen Entstehungszeitraumes seiner "Philosophie des Als ob" auch einen umfangreichen Briefwechsel geführt. Daß im übrigen die Metapher des "freien Schwebens" auch nicht von Simmel selbst stammt, sondern einer wesentlich älteren Tradition des Denkens entnommen worden ist, zeigen die Ausführungen von Walter Schulz, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfullingen 1985 (dort bes. S. 301 ff. u. 415 ff.).

<sup>177</sup> *Philosophie des Geldes*, S. 101 ff.; vgl. auch Simmel, *Über eine Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie*, in: *Archiv für systematische Philosophie* 1 (1895), S. 34-45. Simmel hatte übrigens bereits in seinem ersten großen philosophischen Werk darauf hingewiesen, daß unter den gegebenen modernen Bedingungen die Wahrheit selbst nur noch als ein *Relationsbegriff* gedacht werden könne und dabei zugleich auf ein entsprechendes *herrschaftliches* Gefüge zwischen den einzelnen um solche Geltungsansprüche wie dem der "Wahrheit" miteinander konkurrierenden Propositionen hingewiesen. Vgl. ders., *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Bd. 1, Berlin 1892, S. 3: "Denn das *Sein* oder die *Wahrheit* ist auch nur ein *Verhältnisbegriff*, d.h. die Majorität der miteinander zusammenhängenden und übereinstimmenden Bewußtseinsinhalte nennen wir Wahrheit, gegenüber der Minorität, und wiederholen damit im Individuellen das schon sonst ausgesprochene Verhältniss, dass Wahrheit die Vorstellung der Gattung, Irrthum aber die schlechthin individuelle Vorstellung wäre." Dies entspricht auch der von Mannheim geteilten Überzeugung, daß eine solche "Irrationalität des subjektiven Erlebens" zugleich mit einer absoluten *Inkommunikabilität* identisch wäre und insofern den Grenzfall eines nun wirklich "sinnfremden" und deshalb "völlig irrationalen", d.h. schlechthin *ungeformten* "Erlebens" darstellen würde. Genau *diesen* Teil des menschlichen Seelenlebens verstehen wir aber Mannheim zufolge *weder* bei uns selbst *noch* bei den anderen. *Wir leben* zwar vielleicht in solchen sinnfremden Akten, *wir haben* sie aber nicht, weil wir sie noch gar nicht als gesonderte Gegenstände und Bewußtseinsinhalte aus dem amorphen Fließen des Erlebnisstromes herausgetrennt und ausgesondert haben. Vgl. Mannheim, *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation*, S. 133.

welche sich aus den verschiedensten sozialen Klassen und Gruppen rekrutiert und aufgrund ihres gemeinsamen Bildungsgutes ein "homogenes Medium" schafft, in dem die polaren Tendenzen der sozialen Wirklichkeit ihre "widerstreitenden Kräfte messen können", vereinigt in sich alle jene antagonistischen Impulse, die den sozialen Raum durchdringen.<sup>178</sup> Da der moderne Typus des Intellektuellen seine spezifischen kognitiven Funktionen in jeder politischen Gruppierung einzubringen vermag und nicht an seine soziale Ausgangslage gebunden ist, vereinigt er in sich zugleich jene Nähe und Distanz, welche für die bewußte Reflexion der prinzipiellen Perspektivität und Relativität jeder konkreten weltanschaulichen Position erforderlich sind.<sup>179</sup> Auch wenn er sich einer politischen Partei anschließt, ermöglicht ihm seine Bildung dennoch eine bewußte Wahl zwischen den verschiedenen parteipolitischen Standpunkten, die in das soziale Kräftespiel involviert sind und deren Wahrnehmung in ihm das spezifisch intellektuelle Bedürfnis nach einer Gesamtorientierung und einer "Zusammenschau" aller Denkströmungen hervorruft, welche zugleich die Möglichkeit der als solche immer von neuem vorzunehmenden "dynamischen Synthese" der einzelnen Denkplattformen in sich birgt. Eine - allerdings nur in ihren Grundzügen skizzierte - Soziologie der Intelligenz übernimmt insofern bei Mannheim die Beweislast dafür, daß die Spaltungen und Zerklüf-

<sup>178</sup> Ebd., S. 134 ff.; zum paradigmatischen Stellenwert des *romantischen* Intellektuellen für Mannheims Theorem der "sozial freischwebenden Intelligenz" vgl. ferner ders., Das konservative Denken, S. 454 ff. Daß Mannheim diesen Typus des entwurzelten "romantischen Intellektuellen" bereits seit seiner Schülerzeit in Budapest und seiner Mitgliedschaft im dortigen "Sonntagskreis" aus *eigener* Anschauung sehr gut kannte, zeigen die entsprechenden Ausführungen von Paul Breines, Marxism, Romanticism, and the Case of Georg Lukács: Notes on Some Recent Sources and Situations, in: Studies in Romanticism 16 (1977), S. 473-489, ferner der von Eva Karádi und Erzsébet Vezér herausgegebene Materialienband "Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis", a.a.O.

<sup>179</sup> Mannheim schließt sich mit diesen Charakterisierungen des modernen Intellektuellen offensichtlich an Simmels soziologische Kategorie des *Fremden* an, dem bereits Simmel den "spezifischen Charakter der Beweglichkeit" und damit zugleich die Fähigkeit zur Objektivität zusprach, allerdings nicht *explizit* auf sein Verständnis des Denkens und Erkennens als einem "freischwebenden Prozeß" bezog. Gleichwohl sind in seinem "Exkurs über den Fremden" aus dem Jahre 1908 viele erkenntnissoziologische Überlegungen enthalten, welche diese spezifische Art des kulturellen Außenseiters, der "heute kommt und morgen bleibt", auch im Sinne der von Karl Mannheim gesuchten Trägergruppe für eine solche Synthesenbildung anschlussfähig gemacht hatte. Vgl. Georg Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt am Main 1992, S. 764-771. Auf den Umstand, daß Simmels Soziologie des Fremdseins ebenfalls Mannheims Theorie der freischwebenden Intelligenz präludierte, verwies im übrigen bereits Alexander von Schelting in seiner Rezension der zweiten Auflage von Karl Mannheims Buch "Ideologie und Utopie" aus dem Jahre 1930 in: American Sociological Review 1 (1936), S. 664-674 Er wies in diesem Zusammenhang darauf hin: "Simmel's *Philosophie des Geldes* pointed in this direction, as did also his study of the *stranger* in his famous *Soziologie*. A recent exemplar, closely akin to Mannheim's is Becker's >secular stranger<." (S. 673). Einen ähnlichen Hinweis gibt uns ferner Lenk, Marx in der Wissenssoziologie, S. 72 ff. sowie Bryan S. Turner, Ideology and Utopia in the Formation of an Intelligentsia: Reflections on the English Cultural Conduit, in: Theory, Culture & Society, Jg. 9 (1992), Nr. 1, S. 183-210 (hier S. 189). Zur ausführlichen Diskussion der erkenntnissoziologischen Implikationen dieser Art des "Fremdseins" im Anschluß an Simmel siehe auch Ernst Grünfeld, Die Peripheren. Ein Kapitel Soziologie, Amsterdam 1939 sowie die einzelnen Beiträge in: Almut Loycke (Hrsg.), Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt am Main/New York/Paris 1992. Zur auffallenden Ähnlichkeit dieser Vorstellung des Fremden mit der von Montaigne bis hin zu Nietzsche reichenden Tradition einer "Psychologie des freien Geistes" bzw. der "Freigeisterelei", die bei Nietzsche übrigens ausdrücklich die Funktion einer "Überbrückung der Nationen" zugesprochen bekam und insofern bewußt als Gegenstück zum Universalitätsanspruch des katholischen Ultramontanismus verfochten wurde, siehe auch den Aufsatz von Vivetta Vivarelli, Montaigne und der "Freie Geist". Nietzsche im Übergang, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 79-101.

tungen im modernen Denken in ihrer krisenhaften Gestalt zumindest prinzipiell überwunden werden können und daß das bereits von Scheler antizipierte "Zeitalter des Ausgleichs" in Gestalt einer neuen "sozialgeistigen Mitte" Wirklichkeit werden kann.<sup>180</sup>

Trotz ihrer unterschiedlichen intellektuellen und weltanschaulichen Begründung verfolgen die Wissenssoziologien Schelers und Mannheims somit ein gemeinsames kulturpolitisches Anliegen: Es ist die Heraufkunft einer neuen Wissens- und Bildungskultur, die sie diagnostizieren und als deren soziale Träger sie die Notwendigkeit einer neuen geistigen Elite propagieren, welche in Gestalt von "Vorbildern" und "Führern" den Alexandrinismus der Moderne überwinden und damit die zeitgenössische Krisis des Denkens und der Kultur in Form einer neuen Kultursynthese aufheben soll.<sup>181</sup> In ihrer Funktion als "Organon der Selbstbestimmung und der Selbsterweiterung" und in ihrer Eigenschaft als "Instrument der Bewußtseins- und Seelenerweiterung" teilt aber die moderne Wissenssoziologie zugleich eine Eigenschaft mit der klassischen deutschen Kultursoziologie, wie sie insbesondere in den Werken von Georg Simmel, Max Weber, Max Scheler und Ernst Troeltsch zum Ausdruck kommt und die Mannheim zufolge zugleich ihre Sonderstellung gegenüber der westlichen Soziologie in England, Frankreich und Amerika charakterisiert: "Darin liegt aber das ganz Entscheidende, daß diese fast für alle jetzt lebenden Menschen bestehende Möglichkeit, das Weltbild zu erweitern und sich hierbei der Methode der Soziologie zu bedienen, in Deutschland den Boden dieser einzelwissenschaftlichen Fragestellung am Ende durchstößt und die im engeren Sinn soziologische Problematik sich selbst in zwei Richtungen transzendiert: in der Richtung der Philosophie und in der Richtung der politisch aktiven Weltorientierung. ... Die dreidimensionale Vertiefung der Sicht - in der Richtung des Tellurischen, des Sozialen und des Historischen - wird in Gestalt einer bis in die Fragen der Philosophie sich erstreckenden Soziologie zum Organon der neuen Menschwerdung, zum Durchbruch

---

<sup>180</sup> Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 221. Ein umfangreiches Manuskript über eine historisch-empirisch orientierte Analyse der Soziogenese des modernen Intellektuellen aus dem Nachlaß von Karl Mannheim ist bisher nur in englischer Sprache zugänglich. Vgl. Karl Mannheim, *The Problem of the Intelligentsia: An Inquiry into its Past and Present Role*, in: *Essays on the Sociology of Culture*. Ed. by Ernest Mannheim in cooperation with Paul Kecskemeti, London 1956, S. 91-170. Jüngst wurde auch das in der deutschen Originalfassung nicht mehr auffindbare Manuskript eines Vortrages über "Die soziale und politische Bedeutung der Intelligenz" in einer britischen Fachzeitschrift veröffentlicht, den Mannheim am 25. Oktober 1932 in Amsterdam gehalten hatte und der bisher nur in einer holländischen Übersetzung zugänglich war. Vgl. Karl Mannheim, *The Sociology of Intellectuals*, in: *Theory, Culture & Society*, Jg. 10 (1993), Nr. 3, S. 69-80. Über die Hintergründe dieses Amsterdamer Vortrages von Mannheim informiert ausführlich Dick Pels, *Missionary Sociology between Left and Right: A Critical Introduction to Mannheim*, ebd., S.45-68. Zur weiterführenden Diskussion der Soziologie der Intellektuellen von Karl Mannheim siehe Fogarasi, *Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie*, a.a.O.; Hans Speier, *Soziologie oder Ideologie? Bemerkungen zur Soziologie der Intelligenz* (1930), in: Meja/Stehr (Hrsg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, Bd. 2, S. 532-550; Arnhelm Neusüß, *Utopisches Bewußtsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*, Meisenheim am Glan 1968; Kurt Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie*, S. 71 ff.; Arthur Schneeberger, *Erkenntnis- und Wirkungschancen der Intelligenz und Krisentendenzen in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Theoretische und methodologische Aspekte von Karl Mannheims Kultursoziologie im Lichte aktueller Überlegungen*, in: *Angewandte Sozialforschung* 11 (1983), S. 369-383; ferner Colin Loader, *The intellectual development of Karl Mannheim. Culture, politics, and planning*, Cambridge 1985, S. 112 ff.

<sup>181</sup> Zu den entsprechenden elitetheoretischen Prämissen der Wissenssoziologie Schelers und Mannheims vgl. Kurt Lenk, *Marx in der Wissenssoziologie*, S. 63 ff.



eines neuen Lebensgefühls: in ihnen häutet sich wieder einmal der Mensch und strebt nach einer erweiterten Form seiner Existenz."<sup>182</sup>

Mit dieser philosophisch-politischen Ausrichtung und missionarischen Botschaft nimmt die Wissenssoziologie Schelers und Mannheims aber selbst an jenem Kampf um die Beherrschung der "öffentlichen Auslegung des Seins" teil, den sie als Korrelat des Macht- und Geltungstriebes rivalisierender sozialer Gruppen umschrieb.<sup>183</sup> Ursprünglich aus den Strömungen des "oppositionellen Denkens" entstanden und selbst den Charakter einer Oppositionswissenschaft tragend, wird so die moderne Soziologie ihrerseits zunehmend zu einer Zentralwissenschaft, welche die moderne Lebensbetrachtung beherrscht und in der sich Mannheim zufolge die "innere Lage des sozialgeistigen Gesamtkörpers" am klarsten widerspiegelt.<sup>184</sup> Es ist aber gerade dieser "Imperialismus der Einzelwissenschaften", der schon früh die Kritik von Ernst Robert Curtius an einem übertriebenen "Soziologismus" hervorgerufen hatte und der auch von den späteren bundesrepublikanischen Vertretern einer genuinen "Anti-Soziologie" wieder in seine Schranken verwiesen worden ist.<sup>185</sup> Curtius bestreitet der modernen Soziologie nämlich sowohl das Recht als auch die Fähigkeit, das Erbe der philosophischen Tradition anzutreten und verweist seinerseits auf die Zeitgebundenheit jener Form der "Lebensverlegenheit", die in der Choc-Neurose seit Beginn des Ersten Weltkrieges zum Ausdruck komme und die in dem Verlust des Glaubens an das Absolute und Zeitenthobene ihre tiefere Wurzel finde. Curtius sieht in dieser "Lebensverlegenheit" denn auch nichts anderes als "eine Variante des gewiß nicht von heute stammenden europäischen Nihilismus" und eine "doch wohl schon von Nietzsche beschriebene Bewußtseinshaltung entwurzelter moderner Intellektuellenschichten."<sup>186</sup> Die moderne Soziologie ist in seinen Augen eine sich nun zur "Universalwissenschaft" aufblähende Disziplin, die sich überhaupt noch nicht als exakte Wissenschaft zu definieren vermag und gerade deshalb das Erbe der philosophischen Tradition für sich in Anspruch nehme. Ein solcher "Soziologismus" führe aber nicht nur dazu, daß bisher alle als fest und absolut empfundenen Wertvorstellungen sowie Wissensformen ihrerseits der historischen und "klassenspezifischen" Relativität durch eine "ideologiekritisch" verfahrenende Wissenssoziologie unzu-

<sup>182</sup> Karl Mannheim, Zur Problematik der Soziologie in Deutschland (1929), in: Wissenssoziologie, S. 615 f.; vgl. ferner ders., German Sociology (1918-1933), in: *Politica* 1 (1934), S. 12-33.

<sup>183</sup> Zum weltanschaulichen Charakter der modernen Soziologie vgl. Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, S. 334.

<sup>184</sup> Vgl. Mannheim, Das Problem einer Soziologie des Wissens, S. 314; ders., Historismus, S. 246; ders., Ideologie und Utopie, S. 216. Mannheim übernimmt hierbei den Ausdruck "Oppositionswissenschaft" von Carl Brinkmann, Versuch einer Gesellschaftswissenschaft, München/Leipzig 1919, S. 16. Zum "wissenschaftlichen Fundamentalcharakter" der Soziologie siehe auch Siegfried Landshut, Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik (1929), Neuaufl. Neuwied/Berlin 1969, S. 69.

<sup>185</sup> Curtius, Soziologie - und ihre Grenzen, S. 417 ff. Zu einer ganz ähnlich gelagerten Kritik an der Soziologie als "Schlüsselwissenschaft" des 20. Jahrhunderts kamen später auch zwei inzwischen verstorbene Begründer der bundesrepublikanischen Soziologie. Vgl. Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975; ferner Friedrich Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz/Wien/Köln 1984. War dies nun Anschluß an die frühe Soziologenschelte von Nietzsche und Curtius oder die Altersweisheit zweier sich um ihr Fach in Deutschland verdient gemachten Veteranen einer "aktiven Professionalisierung" der Soziologie, die später nicht nur in Bielefeld notwendigerweise auch die entsprechenden Enttäuschungen heraufbeschwören mußte?

<sup>186</sup> Curtius, Soziologie - und ihre Grenzen, S. 419. In dieser Einschätzung trifft sich Curtius mit der lebensphilosophischen Kritik am modernen Intellektualismus von Alfred Seidel, Bewußtsein als Verhängnis. Aus dem Nachlasse hrsg. v. Hans Prinzhorn, Bonn 1927.

lässigerweise "entlarvt" würden, sondern daß auch eine historisch spezifische Extremsituation - nämlich die "Choc-Neurose" im Gefolge des verlorenen Ersten Weltkrieges - nun zu einem eschatologischen "Augenblick" stilisiert werde, der gleichsam eine überzeitliche Einsichtsmöglichkeit in das Wesen des historischen Prozesses und die eigentliche Bedeutung der menschlichen Existenz eröffne. Curtius hält es in seiner an einer langen abendländischen Tradition der Bildungskultur geschärften konservativen Sichtweise aber für methodisch bedenklich, "aus der Erschütterung des eigenen Lebensgefühls heraus eine radikale Richtungsänderung der Menschheitsgeschichte zu konstruieren", da es genug Beispiele in der Geschichte dafür gebe, daß insbesondere bei großen historischen Krisen und Zusammenbrüchen im Rahmen einer apokalyptischen Endzeitstimmung immer wieder die jeweilige Gegenwartskonstellation als "unvergleichbar" empfunden wurde. Curtius sieht in einer solchen Stimmungslage denn auch eher den Ausdruck einer zeitbedingten "Nervosität", der er die Ruhe eines an dem Verlauf von Jahrtausenden geprägten Geschichtsbildes als heilsame Therapie anempfiehlt. Mannheims Dramatisierung der Situation von 1929 zu einem historischen Augenblick von universalgeschichtlicher Bedeutung hält er deshalb den Einwand entgegen, daß gerade ein solcher "Augenblick" es sei, der kurzsichtig mache, nicht aber die Weisheit einer über viele Generationen überlieferten Wissens- und Bildungskultur. Die Verkürzung des geschichtlichen Horizontes auf das je "aktuelle Moment" sei deshalb für eine umfassende Geschichtsbetrachtung genauso schädlich und "verhängnisvoll wie die Einnengung auf einen nationalen, einen berufsmäßigen, einen puren Milieu-Standort."<sup>187</sup> Dem Moment der Dauer komme deshalb auch die gleiche Bedeutung und Dignität zu wie dem Moment des Wechsels, da im anderen Falle Ansprüche auf "Überlegenheit" geltend gemacht würden, die sich ihrerseits wechselseitig wissenssoziologisch relativieren würden. Der problematische Versuch, den ohnedies sich abzeichnenden "religiösen, geistigen und sittlichen Substanzschwund" bereits als vollzogenes Faktum darzustellen und wissenssoziologisch zu affirmieren, müsse deshalb notwendig zu einer "Tendenz-Soziologie" führen, die sich nun ihrerseits aus eigensüchtigen Interessen an der endgültigen Erschütterung von vormals festgefügtten Wertordnungen beteilige. Einer solchen Form der "destruierenden Analyse" setzt Curtius denn auch die von Max Scheler vertretene Richtung der wissenssoziologischen Forschung entgegen, die sich selbst noch als Hilfsdisziplin einer philosophischen Anthropologie verstand und die wiederum ihren eigenen krönenden Abschluß in einer - allerdings noch unvollendet gebliebenen - neuen Metaphysik finden sollte. Um so mehr müsse man sich darüber wundern, daß bei Mannheim es die Soziologie erneut unternimmt, anstelle der Philosophie eine "Theorie und Metaphysik des Erkennens" auszuformulieren. Mannheims Charakterisierung der wissenssoziologisch geschulten Intelligenz als "Wächter in einer sonst allzu finsternen Nacht" schlage deshalb auch notwendigerweise in ein eschatologisch-prophetisches Pathos um, "durch das man sich an Max Weber gemahnt fühlt" - nur mit dem Unterschied freilich, daß Weber am Schluß seines Vortrages über "Wissenschaft als Beruf" eine kulturelle Lage beschrieb, in der ihm zufolge eine solche prophetische Anmaßung längst "unzeitgemäß" geworden war und deshalb auch so lange zur Abdankung sich gezwungen sah, bis nach dieser "langen und finsternen Nacht" eines morgens nun wirk-

---

<sup>187</sup> Curtius, Soziologie - und ihre Grenzen, S. 730.

lich neue Propheten und Heilande hervortreten und sich selbst sowie ihrer eigenen Mission Geltung und Anerkennung verschaffen würden.<sup>188</sup>

Mannheim hatte dieser Charakterisierung seines Denkstandpunktes durch Curtius widersprochen und gegenüber den "zersetzenden" Auswirkungen der modernen Ideologieforschung zugleich die vermittelnden und reintegrativen Leistungen einer genuinen "Soziologie des Geistes" hervorgehoben.<sup>189</sup> Curtius' zentraler Einwand, daß gerade der Augenblick es sei, der kurzfristig mache, verkenne gerade den spezifischen erkenntnistheoretischen Status, wie er der um 1929 sich bereits am Horizont abzeichnenden Möglichkeit einer nun wirklich absoluten Situation bzw. einer absoluten Entscheidung zugesprochen werden muß. Zudem übersehe Curtius, daß Mannheims Form der wissenssoziologischen Analyse nicht aus einer "Choc-Neurose" der vergangenen fünfzehn Jahre, sondern aus einer Seelen- und Geisteshaltung heraus entstanden sei, welche "in allen ihren Elementen mit der Grundstruktur unseres sozialen und geistigen Seins aufs engste verwachsen ist; ja daß sie gar nicht möglich wäre, wenn die weitspurige Entwicklung einer der wichtigsten Komponenten der deutschen Tradition nicht dahinter stünde, der sie beinahe alle entscheidenden Impulse verdankt."<sup>190</sup> Er meinte mit dieser spezifisch deutschen Tradition aber gerade jene Richtung der modernen Kultursoziologie, wie sie insbesondere im Werk von Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch und Max Scheler zum Ausdruck kommt und die nicht nur "mit einem Schlag das Niveau der westlichen Soziologie überholt" habe, sondern zugleich auch "eine größte Erbschaft, eine unbedingt fortzubildende Tradition der vorangegangenen Generation" darstelle, die es zu konservieren und für eine zeitspezifische Situationsanalyse fruchtbar zu machen gelte.<sup>191</sup> Gegenüber der Schelerschen Gewißheit der Existenz einer apriorisch gültigen

<sup>188</sup> Ebd., S. 734 ff.; vgl. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, S. 613. Weber bezog sich mit dieser Prophetie einer unter den spezifisch *modernen* Bedingungen notwendig gewordenen *Aprophetie* auf jenes edomitische Wächterlied aus der Exilzeit des antiken Judentums, das unter die Jesaja-Orakel mitaufgenommen wurde und dessen "Botschaft" er die Auffassung gegenüberstellte, "daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist" und daß man dem nun bald zwei Jahrtausende anhaltenden erschütternden Schicksal des jüdischen Volkes entnehmen könne, daß man es wohl anders machen müsse, nämlich "an unsere Arbeit gehen und der >Forderung des Tages< gerecht werden - menschlich sowohl wie beruflich" (ebd.). Mannheim hatte sich in "Ideologie und Utopie" auf diese Textstelle bezogen, als er dem Wissenssoziologen bzw. dem modernen Intellektuellen diese auch von Weber zitierte Funktion eines "Wächters in einer sonst allzu finsternen Nacht" zuschrieb. Er hatte allerdings gegenüber Webers Schlußfolgerung den *Sinn* dieser Textstelle dergestalt verändert, daß nun der Intellektuelle selbst wenn nicht unbedingt eine prophetische bzw. erlösende, so doch zumindest eine *Orientierungsfunktion* in einer "sonst allzu finsternen Nacht" zugesprochen bekam. Vgl. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 140. Weber zufolge war demgegenüber wie bereits gesagt die Nacht noch *lang* und der Morgen - sprich die Erleuchtung bzw. Erlösung - noch *fern*.

<sup>189</sup> Vgl. Mannheim, *Zur Problematik der Soziologie in Deutschland*, S. 617 ff.; Zur Kontroverse zwischen Curtius und Mannheim siehe auch Alfred v. Martin, *Soziologie als Resignation und Mission*, in: *Neue Schweizer Rundschau*, Jg. 23 (1930), Heft 1, S. 20-25; Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart 1978, S. 290 ff.; Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München 1985, S. 377 ff.; Hans Manfred Bock, *Die Politik des "Unpolitischen"*, a.a.O.; vgl. ferner die ausführliche Dokumentation dieser Kontroverse bei Dirk Hoesges, *Emphatischer Humanismus. Ernst Robert Curtius, Ernst Troeltsch und Karl Mannheim: Von "Deutscher Geist in Gefahr" zu "Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter"*, in: Wolf-Dieter Lange (Hrsg.), *"In Ihnen begegnet sich das Abendland."* Bonner Vorträge zur Erinnerung an Ernst Robert Curtius, Bonn 1990, S. 31-61 sowie ders., *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und "freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik*, Frankfurt am Main 1994.

<sup>190</sup> Mannheim, *Zur Problematik der Soziologie in Deutschland*, S. 618.

<sup>191</sup> Ebd., S. 614.

"objektiven Wertrangordnung" verwies Mannheim jedoch auf die wissenssoziologische Notwendigkeit, die Herausforderung des modernen Historismus und Relativismus nicht durch den Rekurs auf neue unhinterfragbare Unbezüglichkeiten und Absolutheiten zu umgehen, sondern sie als solche ernst zu nehmen und sie auch auf den jeweils eigenen Standpunkt zu übertragen, um so einer dynamisch-relationalen Konzeption von Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen. Nur wird eine solche "dynamische Synthese" der einzelnen Denkstandpunkte das "Absolute" nicht mehr in jener selbstsicheren Gestalt erreichen können, "in der es für ein statisches Denken einst gegeben war", und sie wird in einem gewissen Sinne immer zugleich auch einen utopischen Charakter besitzen, da der geschichtliche Prozeß ja nicht eines Tages stehenbleibt und die einzelnen Synthesen deshalb immer nur einen vorläufigen, zeitbedingt gültigen Charakter tragen.<sup>192</sup> In dieser Hinsicht erscheint Mannheims "Relationismus" im Sinne einer notwendigen Bezüglichkeit aller Denkstandpunkte sicherlich "moderner" als die noch von Scheler propagierte "Idee eines ewig gültigen Logos". Mannheim hatte aber zugleich auch am Beispiel der geschichtlichen Entwicklung des utopischen Denkens auf die Paradoxien und Gefahren hingewiesen, die für den Menschen mit dem Verlust des Transzendenten im Gefolge des okzidentalen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozesses verbunden sind und damit zugleich den Siegeszug einer radikalisierten Ideologiekritik wieder in Frage gestellt, den die Wissenssoziologie doch im Prinzip bejaht und dessen Erbschaft sie angetreten hatte. Denn im Rahmen seiner Analyse des engen Zusammenhangs zwischen dem möglichen Verlust des "utopischen Bewußtseins" und der dadurch bedingten Unfähigkeit, den kontingenten Charakter des universalgeschichtlichen Prozesses zu durchschauen, hatte Mannheim auf eine prinzipielle Gefährdung der spezifisch "neuzeitlichen" Form unseres geschichtlichen Selbstbewußtseins hingewiesen, welche heute mit dem weltweiten Scheitern des "realen Sozialismus" und der dadurch bedingten "Sprachlosigkeit" der einstmaligen "kritischen" Intellektuellen nun endgültig Wirklichkeit zu werden droht.<sup>193</sup> Zugleich hatte er diesen möglichen Verlust des utopischen Bewußtseins und die damit verbundene Heraufkunft eines sich bereits in den Grundzügen abzeichnenden ahistorischen Lebensgefühls von dem Ausgang einer ohnedies bald bevorstehenden Entscheidung abhängig gemacht, deren Bedeutungsgehalt und Konsequenzen für den weiteren geschichtlichen Prozeß er mit fast schon prophetischen Worten hell-sichtig und rational nachvollziehbar beschrieb: "Es ist geradezu Gebot der Stunde, die jetzt gegebene Zwielflichtbeleuchtung, in der alle Dinge und Positionen ihre Relativität offenbaren, zu nützen, um ein für allemal zu wissen, wie alle jene Sinngebungsgefüge, die die jeweilige Welt ausmachen, eine geschichtliche, sich verschiebende Kulisse sind und daß das Menschwerden entweder hinter oder in ihnen sich vollzieht. Es gilt in diesem historischen Augenblick, wo alle Dinge plötzlich transparent werden und die Geschichte ihre Aufbauelemente und Strukturen geradezu enthüllt, mit unserem wissenschaftlichen Denken auf der Höhe der Situation zu sein, denn es ist nicht ausgeschlossen, daß allzubald - wie dies schon in der Geschichte öfter der Fall war - diese Transparenz verschwindet und die Welt zu einem einzigen Bilde erstarrt."<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Vgl. Mannheim, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, S. 370.

<sup>193</sup> Vgl. hierzu auch die einleuchtenden und weiterführenden Überlegungen von Hans-Peter Müller, *Kulturkrise - oder das Schweigen der Intellektuellen*, in: *Das Parlament*, Nr. 32-33, 12./19. August 1994, S. 2.

<sup>194</sup> Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 76 f.; vgl. ebd., S. 224 f.; zu diesem historischen Augenblick der *Entscheidung* siehe auch den luziden Aufsatz von Armin Adam, *Die Zeit der Entscheidung*. Carl Schmitt und die Politische Apokalypik, in: Georg Christoph Tholen/Michael O. Scholl (Hrsg.), *Zeit-*

Mit Mannheims wissenssoziologischer Diagnose und Situationsanalyse der nun auch historisch real gewordenen absoluten Entscheidung schließt sich aber auch der Kreis, der um 1890 mit der Erfahrung einer spezifisch modernen Unentschiedenheit zwischen den Werten seinen Ausgang nahm und zur Entstehung einer spezifisch deutschen Tradition der Kultursoziologie geführt hatte. Denn bereits 1934 mußte Mannheim nach erneuter Emigration verbittert feststellen, daß durch die existentielle "Totalentscheidung" vom 30. Januar 1933 nicht nur diese kultursoziologische Tradition in Deutschland, sondern eine ganze akademisch-intellektuelle Kultur sowie die mit ihr verbundene Form der Lebensführung bereits der Vergangenheit angehörte. Er beschrieb zu diesem Zeitpunkt die deutsche Soziologie der Zwischenkriegszeit nun als "a whole spiritual constellation, which has now vanished" und machte noch einmal den Versuch, sich selbst Rechenschaft abzulegen, welche Art von Tradition hier eigentlich an ihr Ende gelangt war.<sup>195</sup> Ausgehend von der Feststellung, daß die deutsche Tradition der Soziologie das Produkt eines der größten sozialen Auflösungs- und Wiederaufbauprozesses der Geschichte darstelle und ihr Entstehungsprozeß von einer höchstmöglichen Form des historischen Selbstbewußtseins und der Selbstkritik begleitet wurde, stellte er zugleich einen entsprechenden Zusammenhang zwischen der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende und der intellektuellen Lage innerhalb der Weimarer Republik her, der deutlich machte, in welchem starkem Maße er sich selbst als legitimer Erbe und Nachfolger dieser akademischen Tradition begriff. Drei Erfahrungen seien dabei für die Entstehung dieser intellektuellen Kultur der Vorkriegszeit und Zwischenkriegszeit ausschlaggebend gewesen: erstens das Bewußtsein, daß jedes soziale Phänomen eine Funktion der Zeit und des Ortes sei, an dem und zu der es auftrete; zweitens ein generelles Bewußtsein bezüglich der allgemeinen Relativität aller ästhetischer, moralischer und intellektueller Werte, die gleichermaßen notwendig zu einem relationalen Denken und einem dezisionistischen Handeln führen müsse; und drittens schließlich die Erfahrung, daß ein gesellschaftlicher Wertwandel meistens der Ausdruck von sich verändernden Verhaltensweisen und Einstellungen der Menschen sei, was zu einer Bewußtwerdung vormals unbewußter psychischer Mechanismen und Prozesse führen könne, wie sie sowohl von der Psychoanalyse als auch von der modernen Wissenssoziologie nachhaltig gefördert werde.<sup>196</sup> Daß eine solche "bewußtmachende" wie "rettende Kritik" eines Tages aber selbst bereits eine vom realhistorischen Prozeß "überholte" Form des Denkens und Erlebens darstellen könnte, hatte Mannheim bereits 1929 in einer gleichsam visionär anmutenden Diagnose bzw. "Schau" einer möglichen Verdrängung des "historischen Zeitbewußtseins" durch die universal gewordene Vorherrschaft des amerikanischen Bewußtseins angedeutet, die nach dem Kriege auch die bundesrepublikanische Soziologie kennzeichnen und deren Weltbild nachhaltig prägen sollte: "Die geschichtsphilosophisch-soziale Gliederung des historischen Zeitgeschehens, an der - von der utopischen Sicht getrieben - unsere letzten Jahrhunderte arbeiteten, versinkt hier von neuem: die qualitativ differenzierte Zeit wird zu einem homogenen Raum, wo immer (wenn auch in

---

Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit, Weinheim 1990, S. 97-107. Vgl. hierzu ferner die entsprechenden ästhetisch-geschichtsphilosophischen Überlegungen von Karl Heinz Bohrer, Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt am Main 1981, bes. S. 7 ff. u. 43 ff.

<sup>195</sup> Vgl. Mannheim, German Sociology (1918-1933), S. 12.

<sup>196</sup> Vgl. ebd., S. 14 f.

verschiedenen Kreuzungen) ein für allemal feststellbare Typenstrukturen zum Durchbruch gelangen."<sup>197</sup>

Damit macht aber ein genuin historisches Zeitverständnis erneut einem nur noch als mythologisch zu bezeichnenden "Erfahrungsraum" bzw. "Erwartungshorizont" Platz, welcher in den Weiten der westlichen Prärie oder den Steppen des Ostens seine eigenen Selbstbeschreibungen ständig neu erfindet und aus sich selbst heraus erschafft. Das "reinigende Bad in den Quellen" wird nun durch jenen heißen Wüstensand ersetzt, in dem ohnedies bereits alle Kultur zu Schutt und Asche zerfallen beziehungsweise - sofern noch vorhanden gewesen - bewußt vernichtet worden ist. Die Epiphanie des "schönen Augenblicks", der sich Mannheim zufolge für eine kurze Zeit lang am Horizont der gesamteuropäischen Möglichkeiten eröffnete, wurde nun durch eine grundsätzliche Entscheidung verschüttet und dergestalt erneut der Anamnese des kulturellen Gedächtnisses einer späteren Generation preisgegeben. Und wieder einmal häutete sich der Mensch. Doch was dieses Mal zum Vorschein kam, war aber weder ein "neuer" noch gar ein "Übermensch" oder "Allmensch" und auch keine vermeintliche "blonde Bestie", sondern schlicht, einfach und ergreifend leider der eigentliche Un-Mensch.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> Ideologie und Utopie, S. 218.

<sup>198</sup> Daß Mannheim im Gefolge des zweiten Weltkrieges und der späteren weltweiten Polarisierung gewissermaßen "zeitbedingt" zumindest teilweise selbst dem "amerikanischen Bewußtsein" verfallen ist, zeigen die entsprechenden Ausführungen bei Loader, *The intellectual development of Karl Mannheim*, a.a.O., S. 125 ff.; zu den sich im Rahmen dieser Entwicklung anschließenden *zeitdiagnostischen* Selbstbeschreibungsmöglichkeiten einer sich jetzt nur noch als *Gegenwartswissenschaft* begreifenden Soziologie siehe auch die weiterführenden Überlegungen in meinem Aufsatz "Soziologie und Zeitdiagnose. Oder: Die Moderne im Selbstbezug", in: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1991, S. 15-47. Doch dies ist bereits eine *neue* Geschichte.