

# Auf der Suche nach einer neuen Kultursynthese

*Klaus Lichtblau*

**Auf der Suche nach einer Neuen Kultursynthese. Zur Genealogie der Wissenssoziologie Max Schelers und Karl Mannheims**

## I. Zwischen Historismus und soziologischer Zeitdiagnostik

Die gegenwärtige wissenssoziologische Forschung lebt noch immer von der Spannung, welche sich aus dem nach wie vor umstrittenen disziplinären Status einer spezifischen Soziologie des "Wissens" bzw. des "Denkens" und "Erkennens" ergibt. Beinhaltet die moderne Wissenssoziologie tatsächlich eine erkenntnistheoretische "Grundlagenwissenschaft", welche an die Stelle der Philosophie tritt, um die Geltungsansprüche der verschiedenen Denk- und Wissensformen mit genuin soziologischen Forschungsmethoden zu analysieren und zu überprüfen und die dabei zugleich ihre eigenen Wahrheitsansprüche zum Gegenstand einer selbstreflexiven Erörterung erhebt? Oder kennzeichnet sie nur den spezifischen Gegenstandsbereich einer empirisch verfahrenen Soziologie, der im Hinblick auf die Konstitution soziologischer Erkenntnis nicht mehr Relevanz für sich beanspruchen kann als andere Teilgebiete der Soziologie? Gehört sie eher zur Erkenntnistheorie und Methodologie der Sozialwissenschaften oder soll sie als "Bindestrich-Soziologie" bewußt von der philosophischen und erkenntnistheoretischen Problematik abstrahieren, die sich aus der Konfrontation unterschiedlicher Wahrheits- und Geltungsansprüche im Bereich des Wissens und Erkennens ergeben?

Diese Spannung hat bereits den Streit um die Wissenssoziologie in den zwanziger Jahren in Deutschland geprägt, ohne daß er jemals in der einen oder anderen Richtung diskursiv entschieden worden wäre. Tatsache bleibt jedoch, daß gerade die klassische deutsche Wissenssoziologie, die in den Werken von Max Scheler und Karl Mannheim ihren eindrucksvollsten Niederschlag fand, auf dem Boden von philosophischen und weltanschaulichen Kontroversen entstanden ist, welche die bürgerkriegsähnlichen Verhältnisse der Weimarer Republik intellektuell mitgeprägt haben und die sich weit in die Tradition der deutschen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zurückverfolgen lassen. Diese spezifische "kulturkreishafte" Gebundenheit der Wissenssoziologie der zwanziger Jahre ist denn auch einer der entscheidenden Gründe gewesen, warum sie aufgrund der durch die nationalsozialistische Machtergreifung erzwungenen Emigration ihrer führenden Repräsentanten im Ausland keine genuine Fortsetzung mehr fand und nach Kriegsende zunächst auch im deutschen Sprachraum fast ausschließlich in Gestalt ihrer eigenen Ideengeschichte überlebte. Aber auch die nordamerikanische Rezeption der Wissenssoziologie ist weitgehend durch das Bemühen gekennzeichnet, die philosophischen und erkenntnistheoretischen Probleme aus dem Forschungsprogramm einer empirisch verfahrenen Soziologie des Wissens auszugrenzen, um so die ideologiekritischen, weltanschaulichen und politischen Implikationen zu neutralisieren, die noch mit der Wissenssoziologie von Scheler und Mannheim verbunden waren.

Eine antiquarische Geschichtsschreibung und eine bewußte Strategie der Neutralisierung ihres wesentlichen Gehaltes erscheinen somit als zwei beherrschende Arten der Rezeption der Wissenssoziologie der zwanziger Jahre, um sich so von ihrer kulturell-situativen Verankertheit und ihrem politisch-weltanschaulichen Gehalt gleichermaßen distanzieren zu können. Es bleibt dann aber dennoch die Frage bestehen, welchen spezifischen kognitiven Status diese klassische Form der Wissenssoziologie eigentlich für sich beanspruchen kann und in welcher Gestalt ihre wesentlichen Fragestellungen in den gegenwärtigen Erörterungen bezüglich der Grundlagen einer zeitgemäßen Soziologie des Wissens und des Erkennens übernommen werden können.

Mit dieser Problemstellung wird aber implizit zugleich auch die Frage nach dem Status soziologischen Wissens und Erkennens als solchem berührt. Denn die Wissenssoziologie Schelers und insbesondere Mannheims zeichnet sich nicht nur durch eine selbstreflexive Vergewisserung ihrer eigenen Standortsgebundenheit innerhalb ihres geschichtlich-kulturellen Umfeldes aus - in dieser Form beinhaltet sie im wesentlichen eine soziologische Zeitdiagnostik -, sondern sie reflektiert auch ihr Verhältnis bezüglich der einzelnen Wissensformen, deren

jeweilige "Seinsverbundenheit" sie ihrerseits aufzuzeigen beansprucht: Als solche repräsentiert die Wissenssoziologie zugleich das anspruchsvolle Programm einer Soziologie der Soziologie, welche den Bezugsrahmen für eine Erörterung und einen Vergleich der Geltungsansprüche von unterschiedlichen Formen des Denkens und Erkennens absteckt. Denn läßt sich überhaupt eine gemeinsame Erfahrungsgrundlage für die verschiedenen Versuche zur Ausarbeitung einer Soziologie des Wissens und des Erkennens in den zwanziger Jahren angeben, so ist es die Konfrontation unterschiedlicher Formen des Wissens und Denkens, die in Gestalt des Gegensatzes zwischen verschiedenen geschichtlichen Traditionen soziologischer Theoriebildung, des Kampfes unterschiedlicher Weltanschauungen während des ersten Weltkrieges und der Weimarer Zeit, der ideologiekritischen Gegenüberstellung von "bürgerlicher" und "proletarischer" Wissenschaft und in den konträren Geltungsansprüchen von "Wissenschaft" und "Weltanschauung" als solchem zum Ausdruck kommt. Die Überwindung dieser Krisis des Wissens, der Wissenschaft, der Bildungsinstitutionen und damit zugleich der Krisis der gesamten zeitgenössischen Kultur und Gesellschaft ist denn auch der programmatische Anspruch der Wissenssoziologie von Max Scheler und Karl Mannheim, die sich dieser Herausforderung eines fundamentalen kulturellen Relativismus stellt, um ihrerseits anzuzeigen, wie dieser Relativismus in einer neuen "Kultursynthese" überwunden werden kann, ohne die Erfahrung einer prinzipiellen Relativität der Denk- und Wissensformen als solche aufzugeben.

In diesem Versuch einer selbstreflexiven Standortsbestimmung der Wissenssoziologie bei Max Scheler und Karl Mannheim nimmt die Auseinandersetzung mit der positivistischen Tradition der Soziologie des Wissens und des Denkens einen zentralen Stellenwert ein. Ausgehend und in Abgrenzung von dieser positivistischen Tradition soll deshalb im folgenden gezeigt werden, wie die spezifische wissenssoziologische Problematik bei Scheler und Mannheim auf der Grundlage einer genuinen soziologischen Theorie der Kultur formuliert wird, welche zugleich den Ausgangspunkt für ihre gesellschaftskritische und zeitdiagnostische Gegenwartsanalyse darstellt. Anhand dieser kultursoziologischen Einbindung läßt sich aber auch zugleich zeigen, in welcher Form sich ihre unterschiedlichen Ansätze zu einer Soziologie des Wissens als Formen rein positiven Wissens gewissermaßen selbst transzendieren und in die erkenntnistheoretische und kulturkritische Frage nach einer möglichen Überwindung des kulturellen Relativismus sowie in die praktisch-politische Frage nach den möglichen sozialen Trägergruppen der angestrebten neuen Kultursynthese einmünden.

## II. Die "positivistische" Tradition einer Soziologie des Erkennens

Daß sich die Entstehung der unterschiedlichen Wissens- und Denkformen und die Eigenart ihres jeweiligen Wahrheits- und Geltungsanspruchs nicht unbedingt einer autonomen Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes verdankt, sondern ihrerseits auf materielle Voraussetzungen verweist, die im System der gesellschaftlichen Produktions- und Verkehrsverhältnisse, in der eigentümlichen Beschaffenheit des Menschen als einem organischen Wesen und in dem Lebensprozeß der Individuen, Gruppen und Kulturen als solchem begründet sind, beinhaltet eine Erfahrung, welche bereits die antimetaphysische Stoßrichtung der Philosophie des 19. Jahrhunderts entscheidend geprägt hat. Nicht zufällig stellen deshalb insbesondere die Arbeiten von Marx, Nietzsche und Dilthey den Ausgangspunkt für unterschiedliche Ansätze zu einer genuin soziologischen Analyse des Wissens und Erkennens dar, wie sie zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zum Programm erhoben worden ist. Ob die Analyse der sozialen Bedingtheit bzw. der "Seins-" und "Standortsverbundenheit" des Wissens und Denkens dabei im Rahmen einer naturalistischen, generalisierend verfahrenen Soziologie oder aber auf der Grundlage einer historisch orientierten Kultursoziologie betrieben worden ist - entscheidend bleibt für diese verschiedenen Versuche zu einer Soziologie des Wissens das gemeinsame Anliegen, als das eigentliche Subjekt des Erkennens nicht mehr den individuellen Menschen oder gar ein transzendentes Subjekt im Sinne der Kantschen Erkenntniskritik geltend zu machen, sondern vielmehr die soziale Umwelt selbst, in der sich der apodiktische und allgemeingültige Charakter menschlicher Erkenntnis begründet. Diese spezifisch soziologische Reformulierung der Frage nach dem erkenntnistheoretischen Apriori hatte bereits Ludwig Gumplowicz im Auge, als er auf den bestimmenden Einfluß der sozialen Gruppe verwies, welche das individuelle Denken prägt: "Der größte Irrtum der individualistischen Psychologie ist die Annahme: der Mensch denke. Aus diesem Irrtum ergibt sich dann das ewige Suchen der Quelle des Denkens im Individuum, und der Ursachen, warum es so und nicht

anders denke, woran dann die Theologen und Philosophen Betrachtungen darüber knüpfen oder gar Ratschläge erteilen, wie der Mensch denken solle. Es ist das eine Kette von Irrtümern. Denn erstens, was im Menschen denkt, das ist gar nicht er - sondern seine soziale Gemeinschaft, die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in der sozialen Umwelt, in der er lebt, in der sozialen Atmosphäre, in der er atmet, und er kann nicht anders denken als so, wie es aus den in seinem Hirn sich konzentrierenden Einflüssen der ihn umgebenden sozialen Umwelt mit Notwendigkeit sich ergibt."

Mit dieser These von der sozialen Gebundenheit des menschlichen Denkens und Erkennens erfährt der alte erkenntnistheoretische Streit zwischen Empirismus und Apriorismus aber eine neue Lösung: Denn eine spezifisch soziologische Kritik der menschlichen Vernunft wird nun zu zeigen haben, daß sich der apriorische Charakter der Erkenntnis dem sozialen Ursprung der fundamentalen Kategorien des Denkens selbst verdankt. Diesen Nachweis zu führen ist denn auch der Anspruch einer "Soziologie des Denkens und Erkennens", wie er in den Arbeiten von Emile Durkheim und Wilhelm Jerusalem am frühesten zum Ausdruck kommt. Durkheim hatte in seinen religionssoziologischen Untersuchungen den Nachweis zu erbringen versucht, daß zentrale Begriffe wie Raum, Zeit, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit und Leiden ursprünglich aus primitiven religiösen Glaubensüberzeugungen entstanden sind, die sich ihrerseits Riten und Kollektivvorstellungen verdanken, welche bestimmte Geisteszustände einer sozialen Gruppe zum Ausdruck bringen und über die Zeit hinweg aufrechterhalten. Alle Versuche, diese Kollektivvorstellungen aus der Eigenart des individuellen Denkens abzuleiten, scheitern aber daran, daß auf dem Boden des Individualismus und des Empirismus nicht verständlich gemacht werden kann, "wie die Vernunft die Kraft hat, über die empirische Kenntnis hinauszuragen." Daß die menschliche Vernunft überhaupt mit dem Anspruch auf apodiktische Geltung auftreten kann, verdankt sie Durkheim zufolge dem Umstand, daß der Mensch selbst ein doppeltes Wesen in sich trägt: ein individuelles, das seine Grundlage im menschlichen Organismus findet, und ein soziales, das sowohl die Grundlage für den logischen als auch den moralischen Konformismus des individuellen Denkens und Verhaltens bildet. Es ist die übergreifende Einheit der Gesellschaft selbst, die somit sowohl den apriorischen Charakter der Denkkategorien als auch deren Wirklichkeitsbezug garantiert; denn die Gesellschaft repräsentiert gegenüber den Individuen nicht nur eine höhere Art von "Wirklichkeit", sondern sie stellt gemäß der positivistischen Grundüberzeugung Durkheims selbst einen Teil der "Natur" dar und beinhaltet zugleich deren höchste Äußerungsform. Ist somit der soziale Bereich selbst ein "natürlicher" und nur hinsichtlich seiner größeren "Kompliziertheit" von anderen Bereichen der Natur graduell zu unterscheiden, so können auch die Begriffe und Kategorien, die zur Untergliederung der sozialen Wirklichkeit ausgebildet worden sind, nicht grundsätzlich verschieden von jenen Denkformen sein, die zur intellektuellen Erfassung der anderen Bereiche der Wirklichkeit geeignet sind; denn die "Natur" ist sich in allen ihren Erscheinungsformen im wesentlichen gleich: "Begriffe, die nach dem Muster sozialer Sachverhalte ausgearbeitet worden waren, können uns demnach helfen, Dinge einer anderen Natur zu bedenken. Zum mindesten spielen diese Begriffe, wenn sie sich derart von ihrer ersten Bedeutung entfernen, in bestimmtem Sinn die Rolle von Symbolen, und zwar von gut fundierten Symbolen. Wenn durch die Tatsache, daß es sich um konstruierte Konzepte handelt, auch künstliches hinzukommt, dann handelt es sich doch um eine Künstlichkeit, die gleich hinter der Natur kommt und die sich bemüht, ihr immer näher zu kommen. Weil die Ideen der Zeit, des Raumes, der Gattung, der Ursache, der Persönlichkeit aus sozialen Elementen aufgebaut sind, darf man nicht gleich schließen, daß sie keinen objektiven Wert hätten. Im Gegenteil: ihr sozialer Ursprung läßt eher darauf schließen, daß sie in der Natur der Dinge begründet sind."

Während Durkheim dabei die soziale Bedingtheit der Denkformen vor allem am Beispiel archaischer Gesellschaften deutlich gemacht hat, versuchte Wilhelm Jerusalem dagegen die Beschränkung der Soziologie des Denkens und Erkennens auf eine Analyse des "prälogischen", "primitiven" Denkens zu vermeiden. Ihm zufolge läßt sich vom Durkheimschen Ansatz aus nicht die Genese des rationalen wissenschaftlichen Denkens rekonstruieren, da die im Mittelpunkt der Durkheimschen Analyse stehenden "Kollektivvorstellungen" die Eigenart des begrifflichen Erkennens verfehlen. Als Ausdrucksform emotionaler und motorischer Zustände gehe ihnen gerade die Fähigkeit ab, vorgegebene Tatsachen rein objektiv zu konstatieren und die Dinge selbst in ihrer Eigenart zu betrachten. Eine "soziologische Kritik der menschlichen Vernunft" wird sich aber nicht darauf beschränken können, die soziale Bedingtheit archaischer Kollektivvorstellungen aufzuzeigen, wie sie in geschlossenen Stammesgesellschaften mit einer hohen sozialen Kohäsion bzw. "Verdichtung" ausgebildet worden

sind, sondern sie muß auch Aufschluß über die Genese des modernen Rationalismus und Intellektualismus geben, der gerade auf der Freisetzung des Prinzips der Individualität innerhalb einer funktionalen gesellschaftlichen Differenzierung beruht. Im Anschluß an Georg Simmels Untersuchung "Über soziale Differenzierung" versuchte Jerusalem deshalb zu zeigen, daß sich die spezifisch neue Form von Objektivität und Intersubjektivität, wie sie in dem logisch-begrifflichen Denken zum Ausdruck kommt, einem wechselseitigen Prozeß der Individualisierung und Universalisierung verdankt, welcher die soziale Geschlossenheit ursprünglich homogener Gemeinschaften zugunsten der Ausbildung einer Vielzahl unterschiedlicher Gruppen und Gesellschaften auflöst. Der "Zwang", den die von Durkheim und seiner Schule analysierten "Kollektivvorstellungen" auf das archaische Denken ausüben, ist aber nicht zugleich charakteristisch für das logisch-begreifende Denken, dessen Objektivität zwar ebenfalls auf einem Prozeß der "sozialen Verdichtung" beruht, in dem die kontingenten Erfahrungsgehalte individueller Erkenntnis zugunsten einer allgemeinen und übertragbaren Form des Wissens aufgehoben erscheinen, die aber dennoch größere Freiheitsgrade des denkenden Subjekts hinsichtlich seiner sozialen Eingebundenheit beinhaltet. Neben dem "sozialen" und dem "allgemein menschlichen Faktor" muß eine umfassende Soziologie des Denkens und Erkennens Jerusalem zufolge deshalb auch die Bedeutung des "individuellen Faktors" für die Entstehung des objektiv-wissenschaftlichen Denkens anerkennen, will sie gerade dessen Eigenart im Unterschied zu dem "prälogischen" Denken der "Primitiven" erfassen können. Damit ist nicht schon die ganze Wissenschaft aus dem Erklärungsanspruch einer Soziologie des Denkens ausgeschlossen, wie dies Durkheim in seiner Replik auf Jerusalem argwöhnte; nur wird die Analyse der sozialen Bedingtheit des Wissens nicht mehr ausschließlich mit einem normativen Gesellschaftsbegriff arbeiten können, der am Vorbild von archaischen Gesellschaftssystemen gewonnen worden ist, sondern sie wird unterschiedliche Formen der sozialen Differenzierung und der Vergesellschaftung berücksichtigen müssen, um den verschiedenen Arten der sozialen Bedingtheit der einzelnen Wissensformen Rechnung tragen zu können.

Durkheim und Jerusalem haben in ihren Arbeiten eine spezifische Form der soziologischen Analyse des Denkens und Erkennens entwickelt, die auch heute noch in der modernen wissenssoziologischen Forschung ihren Niederschlag findet. Sie zum alleinigen Vorbild einer Soziologie des Wissens zu erheben, würde jedoch bedeuten, auf eine Reihe von fundamentalen Fragestellungen zu verzichten, die in den wissenssoziologischen Ansätzen von Max Scheler und Karl Mannheim entwickelt worden sind. Insbesondere die Beschränkung des erkenntnissoziologischen Ansatzes auf eine Analyse der Formen positiven Wissens verhindert es nämlich, daß jene Wissensformen überhaupt in das Blickfeld der soziologischen Analyse geraten, deren Wirklichkeitsbezug nicht am Modell der Beherrschung der äußeren Natur entziffert werden kann. Indem die "positivistische" Soziologie des Denkens und Erkennens so gerade die Eigenart des "seinstranszendenten" Denkens aus ihrer Analyse ausgrenzt, stellt sie sich auch nicht dem für die Mannheimsche Wissenssoziologie konstitutivem Problem der Ideologie und der Utopie als den beiden zentralen Formen eines mit der Wirklichkeit sich nicht in Deckung befindenden Denkens. Indem sie so auf den kritischen Anspruch einer diskriminierenden Analyse der einzelnen Wissensformen im Hinblick auf ihren unterschiedlichen Wirklichkeitsbezug und Geltungsanspruch verzichtet, entzieht sich der positivistischen Denk- und Erkenntnissoziologie aber das methodische Problem der selbstbezüglichen Reflexion ihres eigenen kognitiven Status wie auch des geistig-kulturellen Umfeldes, in dem sie als eine genuin soziologische Analyse und Kritik der menschlichen Vernunft die Nachfolge der transzendentalen Erkenntniskritik hat antreten können.

### III. Zur Bedeutung der "Wissenschaftskrisis von 1919"

Daß die wissenssoziologische Diskussion der zwanziger Jahre nicht allein aus innerakademischen Fragestellungen entstanden ist, sondern sich vor allem auch der Erfahrung eines tiefgreifenden Einschnitts in den Fortbestand von bisher als unfragwürdig gehaltenen kulturellen Traditionen und Wertevorstellungen verdankt, läßt sich an dem Bewußtsein des Bestehens einer fundamentalen Krisis verdeutlichen, das in den Arbeiten von Max Scheler und Karl Mannheim zum Ausdruck kommt. Diese Krise ist zwar zunächst durch die revolutionären Veränderungen bedingt, welche die wilhelminische Gesellschaft nach der militärischen Niederlage im ersten Weltkrieg erfahren hat, aber ihre Auswirkungen lassen sich dennoch nicht allein auf den politisch-sozialen Bereich im engeren Sinne beschränken, sondern reichen auch weit in das Gebiet des Wissens, des Denkens und

der Weltanschauung hinein. Es ist vielmehr eine Krisis des Geistes und der Bildung, die auch nicht vor dem bisherigen akademischen Selbstverständnis der modernen Gesellschaftswissenschaften halt gemacht hat, von der Scheler und Mannheim sprechen und welche ihr Engagement innerhalb der intellektuellen Auseinandersetzungen ihrer Zeit motiviert hat. Der Verlust der "Einheit der nationalen Bildung" wird von Max Scheler als die eigentliche Ursache dieser "zerrissenen Zeit kaum mehr führbarer Massen" angesehen, in der sich ein "ideenloser Fachpositivismus" auf der einen Seite und die Entstehung immer neuer "Bünde, Kreise, Sekten grob mystischer, abergläubischer Art, fragwürdige Heilande, die sich auf Massensuggestion verstehen", auf der anderen Seite gegenüberstehen.

"Alexandrinismus" ist so das Kennzeichen einer Epoche, die auch Karl Mannheim zufolge eine tiefe geistige Krise widerspiegelt, in der nicht nur der Zerfall eines ursprünglich geschlossenen Weltbildes zum Ausdruck kommt, sondern auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, mittels einer bewußten Reflexion dieser "Krisensituation des Denkens" sowohl die Wurzeln dieser gegenwärtigen Konstellation aufzuspüren als auch grundsätzliche Einblicke in den Prozeß der gesellschaftlichen Wissensproduktion und -distribution als solchen zu erlangen.

Die Infragestellung der traditionellen bürgerlichen Bildungsinstitutionen und der überlieferten Formen "bürgerlicher" Wissenschaft zu Beginn der zwanziger Jahre in Deutschland wird besonders in den Kontroversen deutlich, welche die Veröffentlichungen von Max Webers Vortrag über "Wissenschaft als Beruf" zur Folge hatte. Webers Plädoyer für ein auf notwendiger fachlicher Spezialisierung beruhendes, rein wissenschaftsimmanentes Motiven gehorchendes und ein ausschließlich positiv-rationales Wissen anstrebendes Pathos der Wissenschaft stieß vor allem bei jenem Teil der akademischen Jugend auf massiven Widerstand, welcher sich nach dem politisch-militärischen Zusammenbruch des Deutschen Reiches und der dadurch bedingten Erschütterung der gesamten nationalen Kultur von der Wiederaufnahme eines geordneten akademischen Lehrbetriebs eine Klärung der anstehenden weltanschaulichen Orientierungsprobleme und ein diesbezügliches geistiges "Führertum" von seiten der Hochschullehrerschaft erhoffte. Nicht "Hingabe an die Sache", sondern umfassende Persönlichkeitsbildung, nicht Spezialisierung der Wissenschaft, sondern Einheit der Weltanschauung, nicht Wissenschaft "um ihrer selbst willen", sondern ihre Ausrichtung an den weltanschaulichen und religiösen Orientierungsproblemen des praktischen Lebens selbst sollten jene "Revolution in der Wissenschaft" einleiten, von der nun ein entscheidender Beitrag für den Aufbau einer neuen Kultur und neuer Gemeinschaftsformen erwartet wurde.

Erfährt die "Wissenschaftskrisis von 1919" dabei ihre Zuspitzung in Gestalt der Gegenüberstellung von "Wissenschaft" und "Weltanschauung" als zwei unterschiedlichen, nicht aufeinander zurückführbaren Formen des Wissens und durch die Infragestellung des Rationalismus der "bürgerlichen" Wissenschaft von seiten einer aktivistischen Lebensphilosophie, so versucht die sozialistische Wissenschaftskritik der zwanziger Jahre eben diesen Rationalismus vom Standpunkt einer sich überlegen dünkenden "proletarischen" Wissenschaft als einen auch in rein kognitiver Hinsicht defizienten Modus des Denkens und Erkennens zu entlarven. Georg Lukács hat in seinem 1923 erschienenen und in bezug auf die wissenssoziologische Diskussion der zwanziger Jahre einflußreichen Buch "Geschichte und Klassenbewußtsein" im Anschluß an Simmel, Sombart und Max Weber nämlich zu zeigen versucht, daß sich der Rationalismus und Intellektualismus der neuzeitlichen Wissenschaft einem übergreifenden gesellschaftlichen Rationalisierungsprozeß verdankt, dessen Ursache im System der kapitalistischen Produktion und Reproduktion begründet liegt und dessen logische Struktur in der Struktur des Warenverhältnisses selbst als dem "Urbild aller Gegenständlichkeitsformen" und aller ihm entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft gefunden werden kann. Dabei zeichne sich das bürgerliche Denken insofern als ein "verdinglichtes" Denken aus, da es grundlegende gesellschaftliche Verhältnisse und Prozesse, die sich in Form von abstrakten Gegenständlichkeiten darstellen, nicht als spezifische historisch-soziale Verhältnisse durchschaut, sondern als unmittelbare "Gegenständlichkeitsformen" unreflektiert hinnimmt. Die analytische Kraft des logisch-mathematischen Denkens findet so zwar ihre formale Entsprechung und ihren konkreten Wirklichkeitsbezug in einem Gesellschaftssystem, dessen elementare Struktur sich dem menschlichen Bewußtsein zunächst als ein Verhältnis zwischen Dingen darstellt. Es bleibt jedoch allein dem "Standpunkt des Proletariats" vorbehalten, die vermittelnden Glieder zu identifizieren, welche die bürgerliche

Gesellschaft als eine dynamische Totalität erweisen, die sowohl eine spezifische historische Genese hat als auch die Notwendigkeit ihrer revolutionären Selbstaufhebung in sich birgt. Unterschiede hinsichtlich der Unmittelbarkeit und der Vermittlung der theoretischen Standpunkte einerseits und verschiedene gesellschaftliche Klassenlagen andererseits bedingen somit den Umstand, daß sich die Erkenntnis vom Standpunkt des Proletariats nun gegenüber dem bürgerlichen Denken als die "objektiv wissenschaftlich höhere" erweisen soll.

Bleibt so die marxistische Kritik an den "Beschränktheiten" des bürgerlichen Denkens abhängig von der Gültigkeit einer geschichtsphilosophischen Theorie, welche noch um den privilegierten Zugang einer besonderen Klasse zum Reich objektiver Wahrheit weiß, so verdeutlicht sie dennoch die Möglichkeit einer klassenmäßig bedingten Relativität von unterschiedlichen Formen des Wissens, deren jeweilige Partikularität sich gerade ihrer verschiedenen geschichtlich-gesellschaftlichen Standortsgebundenheit verdankt. Diese Erfahrung einer soziokulturellen Relativität der unterschiedlichen Denkformen und Weltanschauungen hat aber auch bereits das Denken von relevanten Teilen der "bürgerlichen" Intelligenz seit dem 19. Jahrhundert innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften geprägt. Denn als Reaktion auf den universalistischen Anspruch des neuzeitlichen Rationalismus, der "westlichen" Aufklärungs- und Fortschrittsphilosophie und der französischen Revolution fanden seit Herder, der Romantik und dem Historismus immer wieder Versuche statt, die Eigenart der unterschiedlichen Kulturen aus der konkreten Lebensform der einzelnen Völker und Nationen selbst heraus zu begreifen. Die anti-westliche, insbesondere gegen die englische und französische "Zivilisation" gerichtete Stoßrichtung dieser romantischen und historistischen Rekonstruktionen der Tradition einer genuin "deutschen Kultur" findet schließlich in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen während des ersten Weltkrieges ihren Niederschlag, in denen den "Ideen von 1789" die "Ideen von 1914" als eine spezifische Verbindung von Kulturstaats- und Machtstaatsideal und als eine ideenpolitische Rechtfertigung des "deutschen Sonderweges" gegenübergestellt werden. Die Analyse der Eigenart unterschiedlicher nationaler Weltanschauungen und Philosophien, wie sie zu dieser Zeit insbesondere in den Arbeiten von Max Scheler und Wilhelm Wundt zum Ausdruck kommt, steht dabei unmittelbar an der Schwelle, an der die wissenssoziologische Forschung in Deutschland zu Beginn der zwanziger Jahre einsetzt und die nicht zufällig ursprünglich von dieser Form der Weltanschauungsanalyse ihren Ausgang nimmt.

Die herausragende Stellung, welche hierbei der Begriff der Kultur und der Weltanschauung in diesen Versuchen zu einer Analyse der Relativität der Formen des Wissens und des Denkens einnimmt, verweist aber nicht nur auf den ideenpolitischen Gegensatz von "Zivilisation" und "Kultur" als zwei unterschiedlichen Idealen und Aspektstrukturen der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern impliziert zugleich die Frage nach dem logischen Status jener Form des Erkennens, welche den Bereich der Kultur und Weltanschauungen zum Gegenstand hat. Ist eine gegebene Kultur und Weltanschauung selbst nur in ihrer jeweiligen Eigenart als "historisches Individuum" zu verstehen, so muß sich ihre konkrete Analyse aber auch von jener Art der Begriffsbildung und der gesetzesmäßigen Erklärung unterscheiden, wie sie in den modernen Naturwissenschaften zum Ausdruck kommt. Wird nämlich die Durkheimsche Annahme in Frage gestellt, daß die "Natur" letztendlich in allen ihren Erscheinungsformen mit sich selbst identisch ist, dann entfällt nicht nur die Garantie der Existenz eines logischen Kontinuums zwischen "Natur" und "Kultur", sondern auch die Annahme einer Identität von "Kultur" und "Gesellschaft" und der ihnen jeweils entsprechenden Formen des Wissens und Erkennens.

Die wissenssoziologischen Kontroversen in den zwanziger Jahren sind weitgehend durch die Spannungen geprägt, die sich aus dieser Gegenüberstellung ergeben. In dem Maße, in dem ihre zentralen Fragestellungen aus der Tradition der deutschen Kultursoziologie der Jahrhundertwende erwachsen sind, wie sie in den Arbeiten von Georg Simmel, Max und Alfred Weber, Werner Sombart und Ernst Troeltsch zum Ausdruck kommt, stellen diese Kontroversen nicht nur eine nachträgliche Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit einer genuinen soziologischen Theorie der Kultur dar, sondern zugleich auch eine selbstreflexive Vergewisserung des Status des soziologischen Wissens in der modernen Gesellschaft als solchem. Am Beispiel der Arbeiten von Max Scheler und Karl Mannheim soll deshalb im folgenden verdeutlicht werden, in welcher Form sich die von ihnen begründete Methode der wissenssoziologischen Analyse dem Problem der kulturellen Relativität stellt und welchen Beitrag sie zur Überwindung der geistigen Krise ihrer Epoche zu leisten beansprucht.

#### IV. Die "Ohnmacht des Geistes" Schelers Projekt einer "realsoziologischen" Analyse der Denk- und Wissensformen

Schelers wissenssoziologische Arbeiten sind zu Beginn der zwanziger Jahre im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit der positivistischen Geschichtsphilosophie des Wissens und mit Max Webers Theorem der "Entzauberung der Welt" durch den okzidentalen Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß entstanden. In ihnen spiegelt sich der Versuch wider, 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 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. 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 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.

Diese wesenslogische Differenz zwischen einer Betrachtung der Welt im Sinne rein idealer Werte 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 allererst 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."

Die von Scheler intendierte Grundlegung für eine Soziologie des Wissens beruht demzufolge auf einer zweifachen Grenzziehung, vermittels der sowohl ein naiver soziologischer 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 -, 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."

Dieses von Scheler formulierte "Gesetz der Ordnung der Wirksamkeit der Idealfaktoren und Realfaktoren" beinhaltet 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 als auch 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 als solche existiert "Geist" im empirisch-weltlichen Sinne immer nur "in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen". Eine Lehre von der "Entwicklungsordnung der menschlichen Triebe", die Aufschluß über die Rangfolge der in einer gegebenen 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." Daß aber überhaupt eine Serie von Sinnentsprechungen bzw. eine Strukturidentität zwischen dem Weltbild, dem Seelenbild und Gottesbild und 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. 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 "unabhängige Variable" zum Ausdruck.

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. 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.

In seiner vergleichenden Untersuchung der Eigenart von Religion, Metaphysik und Wissenschaft als den "obersten Wissensarten" knüpft Scheler an die kultursoziologischen Kategorien von Alfred Weber an, um den engen Zusammenhang zwischen den spezifischen Entwicklungsformen dieser Wissensformen und den "essentiellen Bewegungsformen" der großen Kulturgebiete als solche 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 im Rahmen 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 im Prinzip "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.

Max Scheler nimmt diese 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 ablösbar 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 Form 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, und unterschiedliche geschichtliche Bewegungsformen besitzen.

Schelers vergleichenden Analysen der Soziologie der Religion, der Metaphysik und der positiven Wissenschaft verfolgen dabei aber nicht nur die rein wissenschaftsimmanente Absicht, die unterschiedlichen Formen der sozialen Verankerung dieser Wissensarten und ihre jeweils spezifische Entwicklungsdynamik deutlich zu machen. In ihnen kommt vielmehr ein zeitkritisches und zeitdiagnostisches Potential zum Ausdruck, welches den einseitigen Siegeszug der positiven Wissenschaften im Rahmen der okzidentalen Kultur mit den alternativen Formen der Weltorientierung konfrontiert, wie sie den traditionellen Schulen der Weisheit und den asiatischen Formen der Metaphysik und der "Seelentechnik" zugrundeliegen. Nur eine wechselseitige Aufgeschlossenheit der verschiedenen Kulturkreise gegenüber den spezifischen Leistungen der je fremden Kulturen kann aber Scheler zufolge die Entstehung jener neuen "Kultursynthese" mitfördern helfen, die bereits Ernst Troeltsch vom Standpunkt eines radikalen Historismus aus nachhaltig gefordert hatte. 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 gewordenen Vorherrschaft des okzidentalen Rationalismus verlorengegangen ist. Und nur ein neues "Zeitalter des Ausgleichs" biete 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 als solchem 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 versucht.

#### IV. Die Radikalisierung der Ideologiekritik durch Karl Mannheim

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 einer Soziologie des Wissens auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht, indem er der jeweiligen Standortsgebundenheit des Denkens und damit dem Sozialprozeß als solchem zugleich eine konstitutive Bedeutung für das Erkenntnisergebnis zuspricht. 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 Komplexe 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."

Gleichwohl sind die intellektuellen Voraussetzungen für diese 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 standortsgebunden erweisen, als auch hinsichtlich der Natur und dem Umfang des "seinsverbundenen Denkens", welche Mannheim in Abgrenzung von Schelers Grundlegung der Wissenssoziologie geltend macht. Sie verweisen dabei aber zugleich auf zwei unterschiedliche "Übersetzungsarbeiten", die der 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.

Gegenüber der Schelerschen Unterscheidung von Kultur- und Realsoziologie, Ideal- und Realfaktoren wendet Mannheim 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. Nicht das Wechselverhältnis von "Natur" und "Kultur", "Trieb" und "Geist" ist deshalb Mannheim zufolge konstitutiv für die Möglichkeit einer Soziologie des Wissens, 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 Rekonstruktion der sozialen Differenzierung der verschiedenen Ontologien ihrerseits wissenssoziologisch zu relativieren ist.

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 erhobenen wahnenden 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.

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 seit Beginn des 19. Jahrhunderts Gegenströmungen des oppositionellen Denkens hervorgerufen, welche diesen Universalitätsanspruch des "kapitalistischen Geistes" und der modernen bürgerlichen Lebensform vom Standpunkt einer konservativen, historistischen und "irrationalistischen" Lebensphilosophie zunehmend in Frage gestellt haben. 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 wissenssoziologischen Fragestellungen vorbereitet, sondern zugleich ihrerseits 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 eine Erkenntnis des Qualitativen und einen Typus des "mit der Existenz verbundenen Denkens", welcher in der Struktur der Lebenswelt als solcher verankert ist und in der Methodik der modernen Geisteswissenschaften in reflektierter Form zum Ausdruck kommt. Indem die modernen Geisteswissenschaften diese vorthoretischen Formen des Wissens zum Gegenstand erheben und ihre eigenen Begriffsbildungen und Typologisierungen an der Grammatik dieser Wissensformen ausrichten, leisten sie aber ihrerseits eine "Übersetzungsarbeit", welche die "Irrationalität" des pulsierenden Lebens schließlich einer theoretischen Analyse zugänglich macht.

Die bewußte Situierung der Mannheimschen Form der wissenssoziologischen Analyse 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 können:

1. 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 und im Denken des Alltags zum Ausdruck kommt.
2. 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.
3. "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 nach Universalisierung des ihr zugrundeliegenden Weltbildes eine systematische Analyse der verschiedenen kulturellen Äußerungsformen einer sozialen Gruppe oder Epoche ermöglicht.
4. 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 sozialen Raum durchziehen, sind zugleich konstitutiv für die Polarisierungen, welche in der Grundstruktur des modernen Denkens und in der zeitgenössischen "Denkkrisis" symptomatisch zum Ausdruck kommen.

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 klarsten und mit der geringsten Fehlerquelle erfassen, da im Bereich des Politischen die vitalen und voluntaristischen Elemente des seinsverbundenen Denkens am deutlichsten hervortreten. 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 Urfahrungen" der verschiedenen Lebenskreise 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.

Dieser für die Neuzeit charakteristische und durch die Erfahrungen der französischen Revolution noch beschleunigte Prozeß der Universalisierung von weltanschaulichen Geltungsansprüchen und ihrer wechselseitigen Relativierung und 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. Mannheim führt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einem partikularen und einem totalen Ideologiebegriff ein, um den Bedeutungswandel hervorzuheben, welchen der Ideologiebegriff im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung erfahren hat. Während im Rahmen des partikularen Ideologiebegriffs nämlich 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. 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 halt macht, 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."

Mit dieser wissenssoziologischen Relativierung der Kategorie des "notwendig falschen Bewußtseins" als 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. 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." 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 deshalb 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. 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 wird noch dieser "Krisenkonstellation des Denkens" gerecht, die in dem Verlust des Absoluten als einer zentralen Orientierungsform des Erlebens und Handelns beruht. 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 Ausrichtung nicht willkürlich gelagert, sondern aufeinander bezogen sind und sich in ihrer jeweiligen Einseitigkeit wechselseitig ergänzen, um so einen

umfassenderen Blick in den Verlauf der Dinge ermöglichen.

Mannheim nennt aber auch eine soziale Gruppe, welche aufgrund ihrer spezifischen Stellung in der modernen Gesellschaft in der Lage ist, 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, 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. Da der moderne Typus des Intellektuellen seine spezifischen Funktionen in jede politische 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 ist. 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 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 Zerklüftungen im modernen Denken in ihrer krisenhaften Gestalt überwunden werden können und daß das bereits von Scheler antizipierte "Zeitalter des Ausgleichs" in Gestalt einer neuen "sozialgeistigen Mitte" Wirklichkeit werden kann.

#### V. Der Kampf um die "öffentliche Auslegung des Seins"

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 überwindet und damit die zeitgenössische Krisis des Denkens und der Kultur in Form einer neuen Kultursynthese aufhebt. 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 Soziologie, wie sie in den Werken von Georg Simmel, Max Weber 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 lebende 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 eines neuen Lebensgefühls: in ihnen häutet sich wieder einmal der Mensch und strebt nach einer erweiterten Form seiner Existenz."

Mit dieser philosophisch-politischen Ausrichtung 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. 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. Es ist aber gerade dieser "Imperialismus der Einzelwissenschaften", der schon früh die Kritik von Ernst Robert Curtius an einem übertriebenen "Soziologismus" hervorgerufen hat und der auch von den gegenwärtigen Vertretern einer genuinen "Anti-Soziologie" wieder in seine Schranken verwiesen wird. 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 kommt und die in dem Verlust des Glaubens an das Absolute und Zeitenthobene ihre tiefere Wurzel findet. 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."

Mannheim hat dieser Charakterisierung seines Denkstandpunktes widersprochen und gegenüber den "zersetzenden" Auswirkungen der modernen Ideologieforschung zugleich die vermittelnden und reintegrativen Leistungen einer genuinen "Soziologie des Geistes" hervorgerufen. Gegenüber der Schelerschen Gewißheit der Existenz einer apriorisch gültigen "objektiven Wertrangordnung" verweist 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 eigenen Standpunkt zu übertragen, um so einer dynamisch-relationalen Konzeption von Wahrheit zum Durchbruch zu verhelfen. Nur wird eine "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 einen utopischen Charakter besitzen, da der geschichtliche Prozeß ja nicht eines Tages stehen bleibt und die einzelnen Synthesen deshalb immer nur einen vorläufigen, zeitbedingt gültigen Charakter tragen. 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 hat 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 Intellektualisierungs- und Rationalisierungsprozesses verbunden sind und damit zugleich den Siegeszug einer radikalisierten Ideologiekritik in Frage gestellt, den die Wissenssoziologie doch im Prinzip bejaht und dessen Erbschaft sie angetreten hat. 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 als solches zu durchschauen, hat Mannheim auf eine Gefährdung unserer spezifisch "neuzeitlichen" Form der humanen Selbstbehauptung hingewiesen, welche heute mit dem weltweiten Scheitern des "realen Sozialismus" und der dadurch bedingten "Sprachlosigkeit" der einstmaligen "kritischen" Intellektuellen nun tatsächlich zur Wirklichkeit werden droht: "Für die Zukunft ergibt sich daraus, daß eine absolute Ideologie- und Utopielosigkeit prinzipiell zwar möglich ist in einer Welt, die gleichsam mit sich fertig geworden ist und sich stets nur reproduziert, daß aber die völlige Destruktion der Seinstranszendenz in unserer Welt zu einer Sachlichkeit führt, an der der menschliche Wille zugrunde geht. ... Es entstünde die größte Paradoxie, die denkbar ist, daß nämlich der Mensch der rationalsten Sachbeherrschung zum Menschen der Triebe wird, daß der Mensch, der nach einer so langen opfervollen und heroischen Entwicklung die höchste Stufe der Bewußtheit erreicht hat - in der bereits Geschichte nicht blindes Schicksal, sondern eigene Schöpfung wird -, mit dem Aufgeben der verschiedenen Gestalten der Utopie den Willen zur Geschichte und damit den Blick in die Geschichte verliert."

in: Sociologica Internationalis 30 (1992), S. 1-33