

*Endre Kiss*

## ZUR REKONSTRUKTION DER PRAESENTISTISCHEN RATIONALITAET MITTEL-EUROPAS

Fragt man nach einem allgemeinen Begriff der Rationalisierung, so könnte man sicherlich keinen anderen herbeiziehen als Karl Mannheim, den wohl konsequentesten Verfolger Max Webers, namentlich in der folgenden Definition: "Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198.). Die in dieser Bestimmung enthaltene Andeutung der Pluralitaet der Rationalisierungen hat ihre Bedeutung, im sozialen Sein existieren und wirken naemlich stets zahlreiche (oder zahllose) Rationalisierungen nebeneinander und gegeneinander. Max Weber sieht es in seiner generalisierenden Sicht so: "die Menschen neigen immer und überall zum Rationalisieren im Sinn von Abstrahierung und Generalisierung...Das bedeutet jedoch nicht, dass sie dann auch immer und überall dieselben kognitiven Kategorien und Massstaebe anwenden" (Weber, 1968, 151-213). Weber betont auch an anderen Stellen die Tatsache und die sozialontologische Einbettung der Vielheit von Rationalisierungsprozessen, wie etwa an der folgenden: "Rationalisierungen hat es...auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben. Charakteristisch für deren kulturgeschichtlichen Unterschied ist erst: welche Sphaeren und in welcher Richtung sie rationalisiert wurden" (Weber, 1920,1, 11-12).

In jeder Gesellschaft können sich also auf allen Ebenen und auf den unterschiedlichsten Gebieten Rationalisierungsprozesse vollziehen. Allerdings muss es stets als Resultat von bewussten Abstraktions- und Rekonstruktionsprozessen gelten, wenn ein einziger beliebiger Rationalisierungsprozess von den anderen gleichzeitigen abgesondert und selbstaendig anvisiert wird. Durch dieses Verfahren der absondernden Rekonstruktion wird die Rationalitaet der einzelnen Wert- und Subsysteme sichtbar, deren "Rivalitaet", "Ungleichmaessigkeit" und "Ungleichzeitigkeit" eine besondere Disziplin der Erforschung des Phaenomens der Rationalitaet wird.

In diesem sozialontologisch relevanten Phaenomen des Pluralismus entstehen jene Differenzen, die schon die konzeptionellen Unterschiede unter den einzelnen manifestierten Rationalitaeten markieren, denn die Rationalisierungsprozesse in der bisher behandelten Allgemeinheit enthalten auch eine wissenssoziologische und wissenschaftslogische Vielheit von einzelnen Rationalitaetstypen bis etwa in die Rationalitaet der einzelnen Mythen und Religionen hinein. "Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198.), lautete eine der grundsaeztlichen Definitonen und sie erlaubt die soeben erwaehte grenzenlose Breite der einzelnen Rationalitaeten unbegrenzt.

In unserem Versuch wird es nicht um den Rationalisierungsprozess oder die Rationalisierungen generell gehen. Im Mittelpunkt unseres Interesses steht ein Typus der neuzeitlichen Rationalitaet, im Kontext einer skizzenhaften Typologie der neuzeitlichen Rationalitaeten. Unter "Rationalitaet" verstehen wir nicht die Essenz der Rationalitaet der Normalwissenschaft, auch nicht etwa die der analytischen Wissenschaftslogik.

Dieser Typus der Rationalität wächst aus derselben der modernen kritizistisch-positivistischen Wissenschaftlichkeit heraus. Es ist aber vermutlich doch nicht ganz überflüssig darauf hinzuweisen, dass nicht jede neuzeitliche Rationalität ihren Ursprung von der Wissenschaft nimmt (eine andeutungsweise ausgeführte Genealogie der Rationalitäten wird im Schlussteil unserer Arbeit auf die wichtigsten historischen Bezüge auch detaillierter eingehen). Allerdings - und darin liegt einer der Hauptgegenstände unserer Studie - kann diese Verselbständigung der ursprünglich von den Wissenschaften artikulierten Rationalität unter keinen Umständen als eine problemlose Verlaengerung der positivistisch-kritizistischen Rationalität angesehen werden.

Die nähere Entwicklungsgeschichte dieser Rationalität der experimentierenden, kritizistisch-positivistischen Wissenschaften kann nicht Gegenstand dieser Überlegungen werden. Im Falle einer spezifisch praesentistischen, ihre Aktivität auf eine betonte Weise in der jeweiligen Gegenwart ausübenden Rationalität kann auf die nähere historische Untersuchung auch aus dem Grunde verzichtet werden, weil im Kontext der Rationalitäten die Neigung allzu sichtbar besteht, besonders lange historische Bögen einheitlich zu rekonstruieren (wie etwa im Falle der protestantischen Ethik und des Kapitalismus), wobei diverse, gerade historisch relevante und manifeste Zwischenstufen der Rationalitäten unbeleuchtet bleiben. Jedenfalls steht es mit der prinzipiellen und konstitutiven Gegenwartsorientierung dieser Rationalität eindeutig, was - wir deuten es nun zum ersten Mal kurz an - mit einer Öffnung des Wissenschaftsbegriffs in der Richtung der Interpretation und mit einer Öffnung des Interpretationsbegriffes in Richtung des Szientismus zu einer seiner wichtigsten konstitutiven Bestimmungen kommt.

Dem soeben entworfenen sozialontologischen Charakter der Rationalisierung(en) gehört konsequent, dass jede Rationalisierung mit jeder anderen Rationalisierung in steter Konkurrenz und in unaufhörlichem Kampf steht (um es etwas ausführlicher auszudrücken: jede "alte", "historisch überlieferte" Rationalität steht mit jeder anderen "alten" und "historisch überlieferten" Rationalität, bestimmte konkrete "alte" und "historisch überlieferte" Rationalitäten mit bestimmten konkreten "neuen" und "modernen" Rationalitäten und schliesslich jede "neue" und "moderne" Rationalität mit jeder anderen "neuen" und "modernen" Rationalität in dieser gegenseitigen kämpferischen Stellung gegenüber. Es versteht sich von selber, dass sich in der Wahrnehmung einer Gesellschaft und einer konkreten historischen Periode nicht diese Allseitigkeit dieser Rationalitätskonkurrenz realisieren kann.

Zur Einleitung zur Erforschung eines so komplexen Phänomens wie die praesentistische Rationalität, deren lokale Herkunft wir in Mittel-Europa, praktisch auf dem Gebiet der ehemaligen Österreichisch-Ungarischen Monarchie aufzufinden meinen. Um überflüssige scheinprinzipielle Diskussionen zu vermeiden, bezeichnen wir diese Rationalität mittel-europäisch (in manchen Textstellen auch "österreichisch"), und zwar einzig auf der Basis dieser historisch-geographischen Basis, die wir etwa soziologisch nicht weiter analysieren möchten und es noch entschiedener ablehnen, auf eine Mittel-Europa-Diskussion vor dem Horizont und im Stil der neunziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts einzugehen, denn uns ist es, dass diese Diskussionen heute in der überwiegenden Mehrheit nicht historisch-rekonstruktiven (d.h. um es einfacher und traditioneller auszudrücken: wissenschaftlichen), vielmehr etwas verdeckt aktual-politischen Zielen folgen.

Diese praesentistische Rationalitaet (urspruenglich im Kontext der Konkurrenz mit einer Mehrzahl anderer Rationalitaeten) entfaltete sich hauptsaechlich in einer Auseinandersetzung mit einer historisch eingestellten Rationalitaet (wobei als das idealtypische Beispiel die Methodendiskussion zwischen der Oesterreichischen Schule der Nationaloekonomie und der Historischen Schule in Deutschland aufgefasst werden duerfte). Ebenfalls zur Einleitung waere es vielleicht sinnvoll, auch noch darueber Erwaehnung zu tun, dass in der fuer diese Diskussion eine Schluesselstellung einnehmenden Physik durch Boltzmann die statistischen Gesetze und dadurch jene statistische Anschauungsweise Einzug gehalten hat, die anscheinend die Geltung dieses Rationalitaetskaempfes erheblich einschraenken kann.

Eine treffende Charakterisierung des Verfahrens der historischen Schule ist die folgende: "Sombart hat mehr eine evolutionaere als eine revolutionaer-katastrophenhafte Entwicklung im Auge. Er fasst sie aber nicht naturalistisch, sondern recht eigentlich historisch: naemlich als die schrittweise Annaeherung der Wirklichkeit an die 'Idee', wobei zwar der wichtige Vorbehalt gemacht wird, dass die 'Idee' nicht etwa als die wirkende Ursache fuer den Entwicklungsprozess betrachtet werden duerfe, die 'Idee' aber trotzdem nicht durchweg und ganz unumwunden im nominalistischen Sinne verstanden wird als die anschauliche Abstraktion, die wir von einem gesellschaftlich-geschichtlichen Erscheinungskomplex abziehen" (Hintze, 326). Diese Darstellung der "Idee" stimmt insofern zweifellos, dass diese "historistische" Einstellung (die ja mit den zahlreichen anderen Variationen der historischen Anschauungsweise und Methodik nicht ohne Bedenken identifiziert werden kann) die aktuelle Gegenwart als "Idee" und "Endziel" der Entwicklung im Rahmen einer im nachhinein vollzogenen Teleologisierung erscheint. Hintze's Placierung des Stellenwertes des Entwicklungsprozesses weist auch in einer treffenden Richtung, allerdings besteht das Essentielle in der Methodik der Historischen Schule nicht darin, dass sie die "historische" und die "theoretische" Anschauungsweise vereinigen kann (Hintze, 327, sowie Weber, 1968, 10), sondern vielmehr in seinem Anspruch, sowohl in ihren Rekonstruktionen wie auch in ihren real-kausalen Optionen einen eher vagen Begriff der Geschichte und nicht die szientistisch wahrnehmbare aktuelle und gegenwaertige real-kausale Konzepte zur Geltung zu bringen. Immer wieder soll die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, dass die in der Methodik der historischen Schule artikulierten Methodik nur eine "historizistische" Auffassung ist, die nicht fuer andere geschichtswissenschaftliche, geschichtsphilosophische und genealogische Konzeptionen stehen kann, so dass die Attribution "historisch" allein noch in der Methodologie nicht kategorisieren kann (beispielsweise Heller-Mach, 1964, 119, oder Mannheim, 1924). Selbstverstaendlich umfasst das Phaenomen "Historismus", "historistisches Denken" eine Menge von Gegenstaenden (eine gute Charakterisierung der allgemeinen Zuege des historizistischen Denkens, Acham, 1996, eine andere Definition: Mannheim, 1924), jedoch wird es nur selten eindeutig hervorgekehrt, dass die essentielle Ausrichtung des idealtypisch zu nennenden historistischen Denkens sich auf eine volle kausale Kompetenz richtet, so oder so will die historistische Erklaerung eines Gegenstandes alle wichtigen kausalen (und durch sie alle inhaltlichen und "substantiellen") Bestimmungen liefern. Das Verlangen nach einer vollen kausalen Kompetenz ist nicht nur sachlich oder methodisch ein Problem, es richtet sich direkt gegen die funktionalen und praesentistischen kausalen Erklaerungen. Hier liegt die wahre gegenstaendliche Dimension der gewaltigen Auseinandersetzung zwischen der historischen und der praesentistischen Rationalitaet.

Es scheint sinnvoll zu sein, unsere Auffassung ueber die praesentistische und die historistische Rationalitaet, bzw. ueber die Relation der beiden in zwei weiteren Richtungen abzugrenzen. Einerseits stimmt es in der ueberwiegenden Mehrzahl der moeglichen Faelle nicht, dass die idealtypisch nennenswerten Variationen des historistischen Denkens genuin "positivistisch"

sind (ein Beispiel: Eucken, 1916), so dass seine Eigenschaften (wie etwa "Relativismus") auf eine direkte Weise mit dem Positivismus in Verbindung zu bringen waeren. Die Mehrzahl der Vertreter des historistischen Denkens sind in der Tat positiv wissenschaftlich orientiert, sie sind aber - bewusst oder unbewusst - eher der klassischen geschichtsphilosophischen Tradition verpflichtet. Das andere Ende der Abgrenzung unseres Begriffs des historistischen Denkens betrifft den Positivismus von einer anderen Perspektive aus. Diesen Zusammenhang formuliert Karl Acham (Acham, 1996, 38-39) wie folgt: "Die Zuwendung zu den individuellen Gestalten der Geschichte nahm durch das 19. Jahrhundert hindurch in dem Masse zu, wie die Kritik an einem transkulturellen und transnationalen Rationalitaetsbegriff zunahm, der eben gerade auch die Besonderheiten von Moral und Kunst zu vernachlaessigen schien". Nun wollen wir keineswegs in Frage ziehen, dass auch dieser Weg zur Entstehung des historistischen Denkens und der - unserem Ansatz gemaess - historistischen Rationalitaet existiert hatte. Wichtiger schien aber historisch (aber auch systematisch) jener Weg gewesen zu sein, dass gerade die bewusste und reflektierte Form der praesentistischen Rationalitaet es war, die als Kritik der verbreiteten Realisationen der historischen Rationalitaet auf den Plan trat s. Weber, 1968, Menger, 1883).

Das Grundphaenomen, wonach dieser Typus der Rationalitaet im wesentlichen aber keineswegs vollstaendig begreiflich gemacht werden kann, weist auf der anderen Seite den sehr spezifisch verstandenen Praesentismus auf. Es ist selbstverstaendlich auch hier, dass der soeben gemeinte spezifische Sinn des Praesentismus zunaechst prinzipiell von den zahlreichen anderen Bedeutungsvarianten dieses Phaenomens methodisch getrennt wird. DIESER Praesentismus wird in der Dühring-Analyse von Külpe (keiner dieser Namen kann hier übrigens als zufaellig erschienen genannt werden, denn beide hatten ihren Anteil an der Ausarbeitung jenes kritizistischen Positivismus genannt, von welchem die ganze praesentistische Rationalitaet herausgewachsen ist) auf die folgende Weise ausgedrückt: "Nun ist das Wirkliche das jedesmal Gegenwaertige" (Külpe, 1911, 35). Die "jedesmal" erlebbare "Gegenwaertigkeit" des Wirklichen bedeutet für uns eine spezifische Qualitaet, die auch nicht direkt zum Konstituens eines Typus der Rationalitaet, sondern zu dem einer wissenschaftlichen Methodik und erst dann zu dem eines ganzen Typs der Rationalitaet geworden ist. So viel und vielerlei man theoretisch über die verschiedenen MODI des Wirklichen aussagen kann, bedeutet die Gegenwaertigkeit doch diejenige wichtigste Bezeichnung, ohne welche kein Erkenntnis möglich ist. Über eine zukünftige Erkenntnis waere es sinnlos zu reden, waehrend eine Erkenntnis auch nie "vergangen" sein kann, höchstens kann sie Gegenstaende erkennen, die eine historische Existenzweise haben. Darin haben wir im Keime auch schon den grundsuetzlichen Konflikt zwischen der praesentistischen und der historizistischen Rationalitaet, ohne dass diese wichtigste Gegenüberstellung bereits als eine eingehende Analyse haette genannt werden können. Nach der kurzen Darstellung des Grundphaenomens des Praesentismus ist es nun an der Zeit, das Grundphaenomen der Rationalitaet kurz zu umreißen. Die Verbindung der beiden Grundphaenomene ergibt sich jenes der praesentischen Rationalitaet. Nun, das Grundphaenomen der Rationalitaet in UNSEREM KONTEXT eine spezifische Verbindung zwischen einer bestimmten Erkenntnisweise (eben des kritizistischen Positivismus, wiewohl dafür auch mehrere andere Namen zur Verfügung stehen könnten) und einer spezifischen kohaerenten Praxis (die in ihren Handlungen die Logik, die Kohärenz und die Kausalitaet der spezifischen Erkenntnis realisiert). Diese "Rationalitaet" ist also weder Kognition, noch Praxis, sondern eine spezifische kohaerente Verbindung der beiden. Eine selten treffende Beschreibung dieser SPEZIFISCHEN Verbindung beschreibt Károly Polányi: "Wie mutig die Handlung der toten Materie unserer Kenntnisse entspringt, so sorgfaeltig und gewissenhaft müssen wir dieses Fundament legen" (Polányi, 1986a/b, 1,51). Diese

Kombination zwischen der "toten Materie unserer Kenntnisse" und der "mutigen Handlung" entsteht genau durch eine Rationalitaet, die zwischen den beiden Sphaeren einen Strang der Kohaerenz herstellt. Es geht hier um eine Beziehung zwischen Theorie und Praxis, ohne dass deshalb die praesentistische Rationalitaet schon als ein Phaenomen zu charakterisieren waere, die IDENTISCH mit der Identitaet DER Theorie und DER Praxis sei. Auf der Ebene der Beschreibung erscheint dieses "Grundphaenomen" der praesentistischen Rationalitaet auch stellenweise bei Hegel (die Konsequenzen aus dieser Übereinstimmung an dieser Stelle noch nicht ziehen, sie können ber an einer spaeteren Stelle dieses Gedankenganges gezogen werden): "In den empirischen Wissenschaften analysiert man gewöhnlich das, was in der Vorstellung gefunden wird, und wenn man nun das Einzelne auf das Gemeinschaftliche zurückgebracht hat, so nennt man dieses alsdann den Begriff. So verfahren wir nicht, denn wir wollen nur zusehen, wie sich der Begriff selbst bestimmt und tun uns die Gewalt an, nichts von unserem Meinen und Denken hinzuzugeben. Was wir auf diese Weise erhalten, ist aber eine Reihe von Gedanken, und eine andere Reihe daseiender Gestalten, bei denen es sich fügen kann, dass die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Teil anders ist, als die Ordnung des Begriff" (Hegel, 7, § 32).

Diese Rationalitaet hat bestimmte positive Eigenschaften (auf die unser Versuch ausführlich noch eingehen wird). Wirklich bestimmend in historischem wie in zivilisatorischem Sinn wird diese praesentistisch-mitteleuropaeische Rationalitaet jedoch nicht unmittelbar wegen ihrer positiven Eigenschaften, vielmehr in ihrer Negativitaet, in ihrer gewollt oder ungewollt zustande kommenden polemischen Funktion. Denn die von ihr verkörperte Verbindung bereitete eine klare und dynamische Frontstellung praktisch gegen JEDE andere Rationalitaeten, gegen die ganze Tradition überhaupt, aus welcher in einem ausgezeichneten Zeitpunkt der Konflikt mit der historistischen Rationalitaet den grössten Stellenwert einnahm.

Eine naechste sehr wichtige Fragestellung im Kontext der praesentistischen Rationalitaet ist, ob sie im Vergleich zu der exakt oder nur metaphorisch zu nennenden Rationalitaet der einzelnen Subsysteme auch eine kohäerente und diese durchdringende Rationalitaet darstellt oder aber über ihre Durchdringungskraft und Transparenz nur in Kontexten und Vergleichen sinnvoll reden kann, wo die einzelnen Subsysteme gerade mit ihrer expliziten oder nur metaphorischen Rationalitaet nicht anwesend sind. Unsere Antwort auf diese Frage ist eindeutig positiv, wir betrachten die zu untersuchende praesentistische Rationalitaet als eine, die im wahren Sinne des Wortes alles durchdringt. Uns ist es ferner, dass gerade in dieser Qualitaet das wahre Spezifikum dieser Rationalitaet aufzufinden ist.

Schon an dieser Stelle unseres Versuchs wird es ebenfalls notwendig, zu deklarieren, mit welchen Begriffen und Begriffsvarianten die von uns intendierte praesentistische Rationalitaet NICHT ist. Sie ist keine Rationalitaet, die in unveraenderter Form etwa in der Theorie der rationalen Wahl anzuwenden waere. Sie ist keine Rationalitaet im Sinne der von Apel inaugurierten Letztbegründungsproblematik, sie ist keine Rationalitaet für eine herrschaftsfreie Kommunikation oder für eine optimale Argumentationsstrategie (was letztere anlangt, so ist es klar, dass diese Rationalitaet durch ihre wissenschaftslogische Genese und kausale Kompetenz keine besondere Argumentationslogik braucht, sie ist ein Argument oder eine ganze Argumentation, ohne Dimensionen einer Metasprache). Sie ist aber keine Rationalitaet eines Systems im systemtheoretischen Sinne des Wortes. Sie ist deshalb auch nicht etwas, was Luhmanns folgender Definition entsprechen würde: "Kann ich meine Zwecke waehlen, können andere es auch. Es ist dann kein Verlass darauf, dass andere in bekannten und vertrauten Bahnen handeln; dass sie nicht, waehrend ich entscheide, ihre Handlungsgrundlagen plötzlich aendern. Nicht nur Dummheit und Bosheit muss ich fürchten

und mich gegen sie verwahren; der andere Mensch schlechthin wird zum Problem. Eine ganz neue Dimension von Komplexität tut sich auf. Der Verlust gemeinsamer Zweckwahrheit, die Subjektivierung der Zwecksetzung, macht den anderen Menschen als freies alter ego bewusst, und in der europäischen Geschichte taten die religiösen Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts das ihre, dieses Problem zu illustrieren. Mit dieser neuen Komplexität verändert sich der Sinn der Rationalität in einer Weise, die noch kaum gesehen wird. Rationalität kann nicht mehr als einsehende Entfaltung und Beachtung vorgegebenen Sinnes verstanden werden. Sie ist zuallererst Reduktion von Komplexität. Diese Überlegung führt zurück auf das Subjekt-System, das in der Vorstellung eines Engagements für Zwecke impiziert ist und nun ausdrücklicher zum Thema gemacht werden muss. Der Begriff des Rationalen wäre dann aus der einfachen, zweckgerichteten Handlungsrationality umzudenken in eine komplexere, umfassende Systemrationalität. Deren Sinn ergäbe sich aus dem Bezug auf das Problem der Komplexität. Eine solche Neuorientierung ist, wie wir sehen werden, durch die jüngste Entwicklung verschiedener empirischer Wissenschaften in ausreichender Weise vorbereitet. Die Umstellung von Handlungskategorien auf Systemkategorien betrifft die Bezugsbegriffe der Rationalität und geht dabei tief" (Luhmann, 1973, 14-15). Die präsentistische Rationalität ist also keine "Reduktion der Komplexität", auch wenn ihre Komplexität selbstverständlich stets eine begrenzte ist. Sie ist eine eigengesetzliche Sichtweise, bei welcher keine Reduktion sinnvoll aufkommt.

Der "Verlust gemeinsamer Zweckwahrheit" betrifft die Rationalitätsproblematik generell mit Selbstverständlichkeit (es kann auch nicht anders sein, denn die "gemeinsame Zweckwahrheit" war auch eine Rationalität, so dass ihr Verlust auf diese Problematik nicht ohne Konsequenz bleiben kann, dieser Verlust lässt sich trotzdem kaum direkt mit der Problematik der präsentistischen Rationalität in Verbindung bringen.

Ebenfalls generell hatte die Zivilisationsproblematik mit derselben der neuzeitlichen Rationalität viel zu tun gehabt, es besteht heute schon die Gefahr, dass diese Verbindungslinien zu direkt und unmittelbar sind, zu schnell kommt man von der "protestantischen Ethik" zum Kapitalismus, von der "Entzauberung der Welt" zu Hitler oder von dem "Umsturz der Werte" zur Lobpreisung des Ersten Weltkriegs. Etwas abstrakter gehalten bewahren diese

Verbindungslinien ihren Sinn, von Max Weber zu Scheler, von Adorno-Horkheimer zu Hermann Broch. An dieser Stelle muss aber auch gesagt sein, dass die von uns anvisierte präsentistische Rationalität auch mit diesen zivilisatorischen Erweiterungen der Rationalitätsproblematik wenig zu tun hat. Zum einen deshalb, weil sie keine Rationalität der "Objekte" (wie an dieser Stelle die der Zivilisation), sondern eine der Erkenntnis und der Praxis ist. Zum anderen nicht, weil diese zivilisatorischen Erweiterungen in den meisten Fällen mit einem deutlich verschwommeneren Begriff der Rationalität als der der präsentistischen Rationalität arbeiten, so dass ein exakter begrifflicher Vergleich ein mit der Unmöglichkeit grenzendes Unternehmen werden müsste.

Es ist eine vollkommen andere Situation, wenn die Frage nach dem zivilisatorischen Charakter der präsentistischen Rationalität nicht aus allgemeinen Fragestellungen PAR EXCELLENCE, d.h. äusserlich gestellt wird, sondern wenn die eventuelle zivilisatorische Bedeutung der konkreten, bereits als solche identifizierten präsentistischen Rationalität direkt hinterfragt wird. Wir werden im späteren ausführlicher dazu Stellung nehmen, dass die intendierte präsentistische Rationalität um die Jahrhundertwende vor eine gewaltige Herausforderung gestellt worden ist. Kaum weniger belangvoll erscheint uns die neue zivilisatorische Herausforderung für die präsentistische Rationalität nach der historischen

Wende 1989 in der post-sozialistischen Welt (um über frühere historische Wendepunkte wie 1914, 1919, 1933, 1945, 1968 nicht zu sprechen, die aber in dieser Arbeit in manchen Zusammenhängen erwähnt werden sollten). Wir haben aber eine noch aktuellere Herausforderung, und zwar die funktionale Rationalität der monetaristischen Wirtschaftsauffassung und Politik, die in vielem die Eigenschaften der im Mittelpunkt stehenden praesentistischen Rationalität aufweist, deren emanzipative und aufklärerische Einstellungen aber aus sich ausgeschieden hat.

Der erste Zug dieser Rationalität vom praesentistisch-mitteleuropäischen Typ ist, dass sie die Elemente der szientistischen Einsicht, der Methodik der Einzelwissenschaften, sowie der expliziten Reflexionen der Erkenntnistheorie selbst als eine KOHAERENTE Denkweise vereint. Wegen ihrer Kohärenz wäre diese Rationalität bestens geeignet, mit Leichtigkeit institutionalisiert zu werden. Weil aber ihre kritizistische und vor allem emanzipative Dimension auch stets am Werke bleibt, kann sie in ihrer ursprünglichen Form trotzdem nicht institutionalisiert werden und wenn sie institutionalisiert wird, entstehen wegen der notwendigen Selektivität dieser Institutionalisierung gravierende Probleme, denn die Momente der funktionalen und szientistischen Rationalität in diesen Fällen institutionalisieren sich eben OHNE (unter anderen) die emanzipativen und die kritizistischen Momente.

Im späteren wird ein skizzenhafter Versuch unternommen, die Genese mehrerer Typen der modernen Rationalität zu rekonstruieren. In diesem Kontext soll schon jetzt eigens betont werden, dass die praesentistische - mitteleuropäische Rationalität aus der Praxis der experimentierenden Wissenschaften herausgewachsen ist, die durch lange Jahrhunderte hindurch in einem Konflikt mit dem Alltagsbewusstsein sich entwickelt hat, während sie seitdem, bereits ALS Rationalität, schon gewaltige Fortschritte gemacht hatte, das selbe Alltagsbewusstsein durchzudringen.

Diese in Entstehung begriffene Kohärenz gewinnt auch die Eigenschaft des Dezisionismus, eine Eigenschaft, die die Eigendynamik der Rationalität nicht nur einfach wahrnimmt und als solche hinnimmt, sondern auch diese Dynamik bewusst auch weiter befördert und auszubauen im Begriffe ist. Der dezisive Zug dieser Rationalität stammt auch von ihrer "positiven" Seite, mit dem modifizierten Begriff von Alois Riegl, sie verfügt über ein bestimmendes "Erkenntniswollen", das allein schon in der Richtung der Dezisivität weist. Mit etwas grösserer Konsequenz wirkten in dieser Richtung die Konsequenzen der "negativen" Züge, die Dezisivität der Aufklärung, der anti-metaphysischen Einstellung, die des polemischen Charakters, des Heroismus der wissenschaftlichen Entdeckungen und der sekulären Bewegungen im Sinne Lübkes. Nach einer geistreichen Formulierung Hermann Lübkes kann selbst Max Webers Konzeption über die Wert- oder Wertungsfreiheit der wissenschaftlichen Methodik auf eine nur scheinbar paradoxe Weise ebenfalls "dezisiv" sein, sie hat ein dezisives Moment in ihrer konkreten und sachlich begründeten wissenschaftlichen Einbettung. Im allgemeinen steht es aber auch unverändert fest, dass die Dezisivität der praesentistischen mittel-europäischen Rationalität auch mit dem unaufhörlichem Kampf jeder Rationalität gegen jede andere Rationalität zu tun hat.

Die von uns anvisierte Rationalität praesentistisch-mitteleuropäischen Types ist PLURALISTISCH. Es spricht eine Qualität an, die ihre Bedeutung erst in einem Vergleich mit anderen möglichen Typen der Rationalität gewinnen kann. Pluralität heisst, dass diese Rationalität die Eigenheiten, die sachlichen Bestimmungen der einzelnen gegenständlichen Sphären der Erkenntnis achtet und dadurch dem jeder Rationalität innewohnenden Drang

nach einem geistigen Totalitarismus Widerstand leisten kann. Ihre homogenisierende Auswirkung vernichtet die sachlichen Eigentümlichkeiten einer gegenständlichen Sphaere nicht, und zwar auf dem Wege des im späteren zu erörternden Komplexdenkens.

Damit haengt auch zusammen, dass diese Rationalitaet keinen Unterschied zwischen der Strenge der Gesetze je nachdem macht, ob sie sich auf die Natur oder auf die sozialen Verhaeltnisse beziehen, worin der Keim jener spezifischen Einheitswissenschaft liegt, die von anderen einheitswissenschaftlichen Konzepten abweicht und auf die wir im späteren ausführlicher eingehen.

Ein weiterer relevanter Zug dieser Rationalitaet ist, dass sie das theoretische Prinzip aussagt: Die Theoriebildung hat nicht das Ziel, den Begriff von einem Gegenstand auszusagen, bzw. zu analysieren, die Theoriebildung DIESER Rationalitaet hat das Ziel, die gegenständliche Sphaere legitim zu verallgemeinern und diese in Komplexen verallgemeinerte Sphaere zu analysieren. Die moderne Rationalitaet praesentistisch-mitteuropaeischer Art erfasst die Wirklichkeit in "Elementen". Jede gegenständliche Sphaere wird zerlegt auf ihre "Elemente" hin. Alles Reale wird aus Elementen aufgebaut und in Komplexen zusammengefasst. Diese Prinzipien funktionieren nur, wenn die spezifisch szientistischen Verfahrensweisen Elemente der Interpretation und die philosophische Interpretation Elemente der szientistischen Verfahrensweisen in sich aufnehmen (s. darüber zum ersten Mal: Heller-Mach, 1964, 120).

Und zuletzt scheint es ebenso eindeutig zu sein, dass die pragmatische Ausstrahlung dieser Rationalitaet gerade wegen ihres Fundiertseins in der kritizistischen Wissenschaftlichkeit eine extrem effektive und erfolgreiche ist. Die betreffende pragmatische Ausstrahlung will die Wirklichkeit dem Geiste einer konkreten Rationalitaet gemaess sukzessive einordnen. Dass die Grundprinzipien dieser Rationalitaet gerade von der in jener Zeit sich durchsetzenden neuen Wissenschaftlichkeit konkretisiert wird, verleiht auch der pragmatischen Ausstrahlung dieser Rationalitaet eine elementare Kraft. Es steht fest (und wird für unseren Zusammenhang tatsaechlich sehr wichtig), dass in diesem Akte ein Grundprinzip des klassischen Positivismus Comte'scher Praegung ("Wissen, um vorauszusehen") auch artikuliert wird und als solches auch zum selbstaendigen Thema dieser Untersuchung werden kann.

"Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Der Begriff der "kategorialen Umformung", so scheint uns, ist ein treffender anderer Ausdruck für die Beschreibung, die wir vorhin für das "Grundphaenomen" der praesentistischen Rationalitaet gegeben haben. Denn eine "kategoriale" Umformung ist ohne eine eigene Erkenntnisleistung schier unvorstellbar, waehrend sie auf dieser kognitiven Basis als vermittelnder Strang in die Praxis übergeht, und zwar einerseits in die Praxis der "Umformung" selber und dann, andererseits, in all jene Ecken und Enden der Praxis, die sich aufgrund einer ausgeführten Kategorisierung wie spontan eröffnen. Aus diesem Grunde verdient Karl Mannheim ein besonderes Kapitel in unserem zum Thema gewaehlten Zusammenhang. Er verbindet die Max Webersche Rationalitaet mit jener praesentistischen Rationalitaet, die sich aus vielen und unterschiedlichen Quellen konstituierte. Mannheims Verfahren rückt aber einen der allerwesentlichsten Zusammenhaenge in den Mittelpunkt unserer Studie. Die von uns so genannte "mittel-europaeische" Rationalitaet deckt sich in ihrer wesentlichsten Merkmalen mit der Rationalitaet Max Webers, auch wenn die wirkliche Geschichte ihrer Entstehung NICHT so sehr vielseitig mit der Arbeit Webers verbunden gewesen ist. Der selbe Sachverhalt schaut von Webers Perspektive so aus, dass er bei seiner theoretischen Ausarbeitung seines Begriffes über die neuzeitliche Rationalitaet in vielen Teilen durch seine



Konfrontation gerade mit den relevantesten Vertretern der österreichischen Rationalität erzielte, in Frage kommt dabei vor allem eben jener Carl Menger. Webers Auffassung von der Rationalität steht also von der praesentistischen-mitteleuropäischen Rationalität nicht fern, obwohl nicht er in seiner Person es war, der die bestimmten Konsequenzen seiner Rationalitätsauffassung voll ausgearbeitet hatte. Der historisch wie theoretisch idealtypische Antipode der Auffassung der österreichischen Rationalität war eben die "historische" Schule in der Ökonomie in Deutschland (sowie in einigen anderen historischen Nachbarwissenschaften). Einzig die Position der historischen Schule kann aber auch die endgültige Antwort auf dieses merkwürdige Nebeneinander von Weber und der mitteleuropäischen Rationalität geben. Denn es war Max Weber, der der prinzipiell werdenden Konfrontation mit der historischen Schule mehr oder weniger aus dem Wege ging, so entstand seine merkwürdige Position, durch welche er in den Inhalten der mitteleuropäischen Rationalität näher stand, ohne die für die Zeit so lebensnotwendigen Konsequenzen von seiner Rationalitätsauffassung zu ziehen und dadurch in einen theoretischen wie praktischen Konflikt mit der historischen Schule zu treten. Es sind ferner durchaus komplizierte Zusammenhänge, dass sich Webers methodische Arbeit weder auf die reine Rationalitätsproblematik noch auf den Konflikt "Praesentismus"- "Historismus" konzentrierte, welche Orientierung allein schon eine sehr klare Identifizierung seiner Positionen in diesen Zusammenhängen kritisch erschwert. Wie bekannt, er konzentrierte seine methodischen Arbeiten auf Probleme wie das Verstehen der Kulturproblematik (in der Auseinandersetzung mit dem historischen Materialismus der II. Internationale und Franz Mehring), auf die Problematik der Idealtypisierung, auf die Wertungsfreiheit, etc., die ja direkt mit den grundsätzlichen Rationalisierungsproblemen nicht identifiziert werden dürften. Dies ergibt, dass er beispielsweise über das logische Wesen der historischen Begriffsbildung die folgende prächtige Beschreibung geben kann, ohne selber zu dieser Schule gehört zu haben: "...eine AUSLESE aus der Mannigfaltigkeit des anschaulich Gegebenen (hat) in der Richtung nicht des GATTUNGSMÄSSIGEN, sondern des 'historisch' WESENTLICHEN ihre Voraussetzung..." (Weber, 1968, 11 - Sperrungen im Original).

Karl Mannheim entdeckt nicht gerade "Neuland", konkretisiert und detailliert jedoch die Weberschen Ansätze durch seine "sozialontologische" Begründung der Rationalität. Ohne die sozialontologische Dimension absolut zu setzen und auf diesem Wege ungewollt zu einer neuen Metaphysik zu gelangen, besteht die hervorragende Relevanz der sozialontologischen Begründung darin, dass sie Klarheit schafft zwischen (relativ) konstanten und (relativ) veränderlichen Komponenten. Die spezifisch sozialontologische Einbettung der Rationalität in einer konkreten Zeit schafft Klarheit in der Relation dieser beiden Typen der Komponenten und macht damit den historisch handelnden Menschen frei für die Bestimmung seiner historischen Aktivität. Die (relativen) Unterschiede zwischen den soziologischen, historischen, pragmatischen und auf der anderen Seite der sozialontologischen Dimensionen sind theoretisch selber immer relativ, befreien aber den engagierten Intellektuellen von den Fesseln der "Objektivität" im Falle des Rationalen einer Epoche überhaupt, dieser Akt ist immer aufklärerisch.

"Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Im Umfeld dieser allgemeinen Bestimmung scheint vielleicht überraschend, dass wir in Friedrich Nietzsche den eigentlichen Bahnbrecher der praesentistischen Rationalität erblicken. Die Überraschung wird dadurch überhaupt nicht kleiner, dass das Aufklärerische in Nietzsche auch nicht vor allen eindeutig ist, während das wissenschaftslogisch Praesentistische bis vor kurzem nur als

eine Geheimwissenschaft unternehmungslustiger und den Philosophen sehr eng lesender ("close-reading") Philosophen existierte. Nietzsche, dessen Philosophie sowohl für den real existierenden Nationalsozialismus, wie auch für den real existierenden Sozialismus eine merkwürdige legitimierende Funktion erfüllte, steht für viele von der Aufklärung nicht einfach fern, er steht vielmehr oft für eine Gegenaufklärung.

Seit zweihundert Jahren gehört es zur Seriosität eines philosophischen Ansatzes, die philosophische Definition der Aufklärung mit derjenigen Kants in Angriff zu nehmen, die folgendermassen lautet: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit" (Kant, 1968, 53). Wie es aber auch im Falle anderer Definitionen von ähnlich grosser Tragweite nicht selten der Fall ist, macht auch Kants Definition der Aufklärung es nicht wirklich leicht, dieses Phänomen zu bestimmen. Problematisch scheint zunächst, dass der zu erreichende Stand der Mündigkeit trotz ihren annehmbaren positiven Werten nicht identisch mit einem PROZESS der Aufklärung sein dürfte. Damit hängt auch zusammen, dass beispielsweise der Zustand der "Unmündigkeit" nicht restlos mit demselben des "Unaufgeklärtseins" zusammenfällt. Nicht zuletzt haben wir unsere Probleme auch mit dem Element des ausdrücklichen "Selbstverschuldetseins" im Zustand der Unmündigkeit, da diese Attribution schon ein klares Werturteil in sich enthält, welches sich von anderen Definitionsversuchen der Aufklärung bei der Beurteilung eines hypothetisch angenommenen Urzustandes der Menschheit deutlich unterscheidet. Es ist hier nicht möglich, Kants Kritizismus auf eine restlose Weise im Kontext der präsentistischen Rationalität zu definieren, denn einerseits kann er zu den grössten Bahnbrechern dieser Denkweise gerechnet werden, während andererseits sowohl die kritizistische Gesamtstruktur, wie auch inhaltliche, aber auch strategische Momente seines Denkens den Ausbau des kohärenten Stranges zwischen Kognition und Praxis verhindert haben. Ohne eine längere Ausführung dieser Dualität erinnern wir an dieser Stelle nur daran, dass selbst bei seinem Aufklärungsbegriff bei ihm DIESER Strang - wie das gerade vorhergehende Beispiel zeigt - fehlt.

Aufklärung ist in positivem Sinne eine Praxis, und zwar eine sehr konkrete und vielschichtige. Aufklärung ist keine selbständige Philosophie, weder eine philosophische Konzeption noch ein philosophisches System, auch wenn ihre Inhalte wegen im breitesten Sinne formulierter historischer Gründe meistens auf eine gewisse philosophische Richtung hinweisen. Aufklärung ist aber auch keine selbständige, autochthone Ideologie, auch wenn sie ebenfalls wegen historischen und vor allem sozialen Gründen ideologische Formen annimmt. Aufklärung ist somit eine sehr seltene und eigenartige, gleichzeitig intellektuell-geistige und soziale Praxis. Im weiteren werden wir die Existenz der präsentistischen Rationalität auch zu den wichtigsten Bestandteilen der Aufklärung rechnen, was sowohl in Hinsicht auf die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, wie auch auf Kant, Nietzsche oder die präsentistische Rationalität selber sachlich leicht nachgewiesen werden kann.

Niemand kann sich selber aufklären. Man wird aufgeklärt, indem er dieser Praxis von anderen teilhaftig gemacht wird. Eine der allerwesentlichsten Voraussetzungen jeder Aufklärung im engeren Sinne ist die Annahme, dass der Mensch ein Wesen ist, der von seinen Einsichten, Meinungen, Überzeugungen geleitet wird. Nur beim Bestehen dieser Annahme kann über Aufklärung im engeren Sinne die Rede sein. Ein anderer Ausgangspunkt mit anderen anthropologischen Voraussetzungen würde Aufklärung überhaupt nicht zulassen. Kein Zufall, der der klassische Aufklärer, Voltaire, in einem seiner aufklärerischen Hauptwerke die folgende Definition darüber formuliert: "...l'opinion est la

reine des hommes" (Voltaire, 1967, 347). Erst auf dieser Grundlage wird die Aufklärung zur Umwertung (wobei die kritizistischen und anti-metaphysischen Velleitäten der praesentistischen Rationalität gleich zum Zuge kommen können).

Aufklärung ist also eine spezifische Praxis, die von bewussten Protagonisten willentlich ausgeführt wird, die die Meinungen, Ansichten, Urteile der anderen veraendern wollen. Dies ist aber beinahe das genau Kontraere dessen, was Kant in seiner Definition vertreten hat. Es geht hier nicht darum, dass der Mensch aus eigener Kraft aus seiner Unmündigkeit heraustritt, es heisst, dass der Mensch in einen breiten sozialen und intellektuellen Prozess aufgenommen wird. Selbstverstaendlich kann in diesem Zusammenhang auch über kein "Selbstverschuldetein" die Rede sein. Eine Aufklärung ist also eine umfassende soziale Praxis, die letztlich auf die Veraenderung der ganzen bisherigen Praxis grundsatzlich gerichtet ist. Aufklärung ist Einsicht in die Notwendigkeit, dass eine Veraenderung der ganzen sozialen Praxis durch die Veraenderung der "Meinungen", Einstellungen, Werturteile etc. nicht nur herbeigeführt werden kann, sondern so auch herbeigeführt werden muss. Man muss also die vorherrschenden Werte im Laufe einer zielbewussten Praxis veraendern. Man muss das Bewusstsein generell veraendern und anstatt des "falschen" das "richtige" Bewusstsein zu setzen. Dass die Setzung eines "richtigen" Bewusstsein ohne die praesentistische Rationalität nicht zu denken ist, versteht sich nicht nur aus allgemeinen Gründen, sondern laesst sich auch aufgrund der Wissenschaftstheorie Nietzsches in aller Konkretheit nachweisen.

Jede Aufklärung sieht im Bewusstsein ihrer Zeit das fleischgewordene "falsche" Bewusstsein und steckt sich dementsprechend das Ziel, dieses Bewusstsein zu veraendern. Handelt man so, ist man in jeder historischen Epoche ein Aufklaerer.

In dieser ihrer grundsatzlichen Einstellung, die ja vorwiegend gesellschaftsontologisch begründet ist, geraet die Aufklärung, bzw. der Aufklaerer in eine eigenartige philosophische Situation. Sie wollte zwar ursprünglich keine genuin philosophischen Probleme lösen, sie wollte ursprünglich die Meinungen, Urteile von Menschen veraendern, sie kann sich aber vor der Lösung gewisser philosophischer Probleme nicht verschliessen. Darin ist Aufklärung der praesentistischen Rationalität auch aehnlich, sie ist auch keine selbstaendige Philosophie, sie ist aber auch eine spezifische Kohaerenz zwischen Kognition und Praxis.

Der Aufklaerer muss als Kritiker des Alltagsbewusstseins auftreten. Eben als Kritiker des FALSCHEN Bewusstseins im Alltagsbewusstsein tritt er aber auch als Kritiker der Metaphysik auf. Dies ergibt die vorhin angesprochene Eigenart der aufklaererischen philosophischen Problematik, einer Problematik, die in anderem Kontext überhaupt nicht entstehen kann. Die Kritik der Metaphysik waechst auf diesem Wege aus den Grundbestimmungen der Aufklärung selber heraus und es ist mit der praesentistischen Rationalität auch nicht anders.

Bei der Kategorisierung Friedrich Nietzsches als Aufklaerer muss gleich ins Bewusstsein gerufen werden, dass bei weitem nicht ein Phaenomen wie Nietzsche allein als neuer Aufklaerer genannt sein soll. Immer neuere, kleinere, aber auch grössere Wellen der Aufklärung traten auf, wie beispielsweise die mit Josef Popper-Lynkeus und Ernst Mach zu charakterisierenden Welle der sogenannten "zweiten" Aufklärung Österreich-Ungarns, die als eine Welle in Ganzheit betrachtet, mit der Traegering der praesentistischen Rationalität PAR EXCELLENCE ist. Der aufklaererische Ansatz ist auch bei Nietzsche zwar immer konkret, er ist aber auch immer gesamt menschlich-ökumenisch, er betrachtet den Menschen

als einen Teil dieser Gesamtmenschlichkeit, haelt aber auch einen positiven Zustand, den Zustand eben des "richtigen" Bewusstseins vor Augen, der eine gesamtmenschliche Option darstellt. Dies zu betonen ist nicht nur wichtig, damit Friedrich Nietzsches ökumenischer Ansatz klar wird, sondern auch aus dem Grunde, weil viele spaeteren Ansaezte, die zwar aufklaererisch scheinen, mangels dieses ökumenischen Bezuges doch nicht vollgültig aufklaererisch angesehen werden können. So beispielsweise kann das Phaenomen des KULTURKAMPFES, welches zwar in buchstaeblichem Sinne gegen die Kirche gerichtet worden ist und sich auf die Umwertung der Werte und die Veraenderung der Meinungen richtet, aus dem besagten Grunde nicht als aufklaererisch angesehen werden. Ebenfalls sind bei weitem nicht alle radikale politische Ansaezte aufklaererisch, deren Gegner ihrerseits "Gegner der Aufklaerung" sind.

Sollte es um die "Entzauberung der Welt" Max Webers, die "Dialektik der Aufklaerung" Horkheimer-Adornos oder das "Projekt der Moderne" Jürgen Habermas' gehen, so steht fest, dass all diese Konzeptionen (und auch diejenigen, die jetzt nicht erwaeht worden sind) selbstaendige Konstruktionen darstellen, die unabhængig von ihrer möglichen positiven oder negativen Beurteilung keine Alternative zu dem von uns vorhin umrissenen Bild der Aufklaerung als einer spezifischen PRAXIS (auf der Basis einer praesentistischen Rationalitaet) stellen können. Aus diesem Grunde ist es verfehlt, die Aufklaerung (oder die praesentistische Rationalitaet) als Praxisphilosophie herauszustellen oder in ihr eine zusaetzliche Praxisphilosophie zu reklamieren. Denn die wohl verstandene Aufklaerung (und praesentistische Rationalitaet) ist die Praxis selber.

Das Denken Friedrich Nietzsches ist ferner ein praechtiges Beispiel dafür, wie bei ihm ein theoretisch-kognitives Moment wie ohne Übergang zu einem praktischen wird, aber auch umgekehrt, wie ein neu entdecktes praktisches Moment (etwa auf dem Wege der bei Nietzsche auf einer sehr breiten Linie praktizierten Wissenssoziologie oder Ideologiekritik) die Kognition rückwirkend modifizieren kann. Dies ist genau die Exisnetzweise der praesentistischen Rationalitaet.

Friedrich Nietzsches Philosophie ist im ganzen eine Philosophie des Perspektivismus. Dieser bestimmende Zug bezieht sich auch auf seinen Aufklaerismus. Auch sein Aufklaerismus besteht also aus einer langen Reihe von wichtigen und philosophisch wie pragmatisch relevanten Perspektiven. Aus diesem Grunde ist es uns in diesem Versuch nur möglich, allein jene Perspektiven von Friedrich Nietzsches Aufklaerung in den Mittelpunkt zu stellen, die wir für das Grundsaeztliche halten. Dies bedeutet nicht, dass wir nicht auch eine weitere ganze Reihe von Perspektiven von eminenter Bedeutung halten würden. Um nur ein Beispiel zu nennen, waere es eine völlig andere Aufgabe, Nietzsches Aufklaerung zu rekonstruieren, wenn wir die Linien in seinem Lebenswerk systematisch verfolgen würden, welche wie eine kritische Fortsetzung der aufklaererischen Diskussion zwischen Voltaire und Rousseau interpretiert werden können. Aufgrund dieses Materials, als Rekonstruktion der mit ihm zusammenhaengenden Perspektiven kommen wir zu einem Nietzsche-Bild, welches Nietzsche zwar auch einen "Aufklaerer", nichtsdestoweniger aber als einen völlig anders denkenden Aufklaerer erscheinen laesst, wie er in unserem Versuch erscheinen wird. Und wir interpretieren Nietzsche als einen anders aufgebauten Aufklaerer so, dass wir die Legitimitaet dieser Interpretation (Fortsetzer der Voltaire-Rousseau-Kontroverse) nicht nur einfach anerkennen, sondern sie in einer unserer Arbeiten definitiv schon einmal in den Mittelpunkt gestellt hatten (Kiss, 1991, 83-90).

Im Mittelpunkt der Nietzscheschen Aufklärung steht eine Neudefinition der ökumenischen Situation des Menschen in einer Zeit, in der "Gott tot ist". Dass Nietzsches Ausgangspunkt auch schon hier von dem der klassischen Aufklärung unterschiedlich ist, zeigt seine wichtige Bemerkung, die geeignet ist, seine Position auch noch in anderen möglichen Vergleichen klar zu umreißen: "In der Periode der Aufklärung war man der Bedeutung der Religion nicht gerecht geworden, daran ist nicht zu zweifeln: aber ebenso steht fest, dass man, in dem darauffolgenden Widerspiel der Aufklärung, wiederum um ein gutes Stück über die Gerechtigkeit hinausging, indem man die Religionen mit Liebe, selbst mit Verliebtheit behandelte..." (Nietzsche, 1980, 110).

Die neue "condition humaine" des "Gott ist tot" bringt die als Gattung universal und einheitlich vorgestellte Menschheit in zweierlei unmittelbar bedrohende Gefahren. Es geht sogar um Gefahren, die nicht unabhängig von einander auftreten, vielmehr weitgehend aufeinander abgestimmt, nach dem Muster der Reflexionsbegriffe stets wechselseitig voneinander abhängig sind. Im Laufe der Formulierung dieser beiden, gleichzeitigen und sich wechselseitig aufeinander beziehenden Gefahren entstehen die Umrisse jenes Begriffs der Aufklärung, der von Nietzsche formuliert und vertreten worden ist.

Die ERSTE grosse Gefahr für die Gattung Mensch ist eine, die man mit dem Begriff des "nicht-adaequaten", nicht "wirklichkeitstreuen" Bewusstseins umschreiben könnte. Denn das Festhalten an falschen Bewusstseinsformen ist nach Nietzsche seit seiner frühen Jugend eine unmittelbare und drohende mentale Gefahr. Selbstverständlich kann man, wie es in der Geschichte der grossen philosophischen Tradition tatsächlich auch oft der Fall gewesen ist, über diese Grundvoraussetzung der ganzen Nietzscheschen Aufklärungskonzeption völlig anderer Meinung sein. Es ist jedoch nicht unser Amt, an dieser Stelle diese Alternative positiv in dieser oder jener Richtung zu entscheiden. Mit anderen Worten könnte man es auch so ausdrücken, dass diese erste grosse Gefahr aus dem Mangel an der Vertretung der praesentistischen Rationalität besteht. Das falsche Bewusstsein ist das Fehlen jener praesentistischen Rationalität, die im Mittelpunkt unserer ganzen Untersuchung ist.

Nietzsches Einschätzung der Gefahr eines falschen Bewusstseins ergibt aber auch eine vielsagende Parallele zu den Konzepten der grossen Aufklärung. Dem Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts ging es nämlich noch überhaupt nicht um eine Gefahr des "falschen" Bewusstseins, ihm ging es vielmehr um das Zurückgehaltenwerden, bzw. das Ausgeschlossensein des "noch falschen" Bewusstseins von jenen emanzipativen Inhalten, die zu einem richtigen Bewusstsein führen sollten. Es ging noch also nicht um eine mit Sicherheit zu prognostizierende mentale Gefährdung, vielmehr ging es noch um seine illegitim aufgezwungene "Unmündigkeit". Mit anderen Worten, ihre Vision, ob geschichtsbedingt oder nicht, von der Konkurrenz der zahlreichen Rationalitäten ("alle gegen alle") war den Aufklärern noch kein richtiges Problem, das Bild des richtigen Bewusstseins kam philosophisch-wissenschaftssoziologisch relativ einfach und eindimensional vor.

Besteht also die eine die Aufklärungskonzeption Nietzsches motivierende grosse Gefahr darin, dass eine nicht aufgeklärte Menschheit durch ihr falsches Bewusstsein unmittelbar mental beschädigt wird, entsteht die andere, ebenso grosse Gefahr in einem - in historischen Massstäben gesehenen - plötzlichen Verlust der Kontinuität der eigenen individuellen oder kollektiven Existenz, mit anderem und aktuellerem Terminus ausgedrückt, der Identität. Einerseits ist es so, dass wir nicht nur können, wir müssen sogar diejenigen Inhalte hinter uns lassen, die ihre Wahrheit bereits eingebüsst haben. Diejenigen Inhalte und Werte aber, die wir hinter uns lassen müssen, sind andererseits unveräusserlicher Teil unserer Identität. Ein

plötzlicher Verlust derselben gefährdet uns nicht weniger als es das falsche Bewusstsein - von gerade der entgegengesetzten Richtung aus - tut. Es ist unschwer, an dieser Stelle wieder an den vorher angeführten Begriff der praesentistischen Rationalität hinzuweisen. Durch diese zweite Gefahr beschreibt Nietzsche

eine Rationalität, die zwar in scientistischem Sinne praesentistisch oder funktional sind, der aber jene emanzipativen Züge fehlen, die bei der richtig definierten praesentistischen Rationalität vorhanden sein sollten.

Es ist sinnvoll, auch diese Grundvoraussetzung des Nietzscheschen Aufklärungsbegriffes mit den Grundvoraussetzungen der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in Verbindung zu bringen. In einem Vergleich dieser Art wird es schnell klar, dass auch diese Voraussetzung im Kontext der grossen Aufklärung so gut wie ganz unbekannt war. Diese Aufklärung machte sich - ausser der sehr gewichtigen Ausnahme, Rousseau, selbstverständlich - keine Gedanken von einem möglichen Verlust der Identität, ja, sie betrachtete ihn, sofern er überhaupt in sein Blickfeld kam, als eine eindeutige Verbesserung. Daraus folgt aber auch, dass dieser Punkt für eine wirklich adäquate Rousseau-Interpretation den einzig möglichen Ausgangspunkt bildet. Die Relation zwischen Rationalität und Identität ist stets als konfliktuös zu denken, wobei einzig die Tatsache qualifiziert, in welcher Richtung in einem bestimmten Typus der Rationalität aufgearbeitet, bzw. gelöst ist. Als pauschale Feststellung lässt sich in einer Vision des langen Schnittes über die Aufklärung aussagen, dass je mehr wir uns der Gegenwart nähern, desto schärfer dieser Konflikt erlebt und aktualisiert wird. In einer anders gewählten Formulierung könnte man sagen, der durch Rousseau detektierte Konflikt wird immer breiter erlebt und erlitten, denn gerade dieser ist letztlich hinter jeder Problematisierung der "Entzauberung", des "Zerfalls", des "Umsturzes" oder aber der "Dialektik der Aufklärung" aufzufinden. Rousseau hat somit tatsächlich gesiegt, ohne dass die philosophische Diskussion darüber öffentlich viel Notiz genommen hätte. Gerade in dieser Beleuchtung erscheinen die Lösungen sowohl Nietzsches wie auch der späteren Formen der praesentistischen Rationalität als extrem produktiv und adäquat, denn bei ihnen wird jeder neue Schritt im Vordringen der Rationalität auf eine kreative Weise auf das Feld der notwendigen neuen Identitätsbildung projiziert. Um hier uns nähere Ausführungen zu ersparen, soll einzig auf den stets nachweisbaren EMANZIPATIVEN Charakter dieser notwendig werdenden steten Erneuerung der Identität hingewiesen, welche ihrerseits einen der wichtigsten konkreten Bestandteile dieser für die praesentistische Rationalität so bestimmende Verbindung zwischen Kognition und Praxis ausmacht.

Zwischen diesen beiden Gefahren kann das Individuum wie die Gattung nur weiterleben, wenn sie eine neue und bewusste Praxis in Angriff nimmt. Diese beiden Voraussetzungen markieren die Grenzen der Aufklärungskonzeption Friedrich Nietzsches. Diese Aufklärung besteht aus den beiden Elementen, die sich aus der verdoppelten und gleichzeitigen, miteinander stets verbundenen Gefahren ergeben. Einerseits muss Individuum wie Gattung sich von jedem falschen Bewusstsein frei machen (darin - etwa auch in der Formulierung, dass es hier um eine stete Kritik jeder Metaphysik geht - ist Nietzsches Aufklärung der grossen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts nicht unaehnlich). Andererseits muss Individuum wie Gattung in ihrer bewussten, in diesem Sinne genommenen "aufklärerischen" Praxis auch bewusst um ihre Identität kämpfen. Dadurch entsteht eine Aufklärung, die in ihrem Wesen ebenfalls eine bewusste Praxis ist, die dieses doppelte Ziel vor sich hat.

Diese neue Aufklärung hat ursprünglich kein Feindbild, denn ihre Zielsetzungen werden als so weitgehend gemeinnützig verstanden, dass der Begriff des Feindbildes wie sich selbst

aufhebt. Kontraere Positionen entstehen bei Nietzsche dann, wenn er Attitüden zu entdecken meint, die sich bewusst am falschen Bewusstsein festhalten wollen.

Nietzsches Aufklärung geht über die klassische Aufklärung auch an jenem Punkt hinaus, dass sie nicht nur die Inhalte und die Attitüden von falschen Bewusstseinsformationen attackiert, sondern all die sogenannten "Bedürfnisse" in seine Reflexion mit hineinbezieht, die nach der "Metaphysik", d.h. nach falschen Bewusstseinsformationen besteht. Dies erweckt den Eindruck, dass Nietzsche diese Einstellung mehr verzeiht, nach dem Aufweisen der Motive und Bedürfnisse erhält auch die Notwendigkeit eines richtigen Bewusstseins eine unteilbare Überzeugungskraft. Denn die Analyse der "Bedürfnisse" nach Metaphysik nach ihrer erfolgten Durchführung löschen sich selber aus.

Ein paradoxer Zug der Nietzscheschen Aufklärung ist es ferner, dass nach ihrer Durchführung das Alltagsbewusstsein etwa aufhören muss, Alltagsbewusstsein zu sein, jeder Mensch soll sich dem richtigen Bewusstsein nähern. Dies ist tatsächlich ein Paradoxon, ein unumgänglicher und für jeden notwendig zu bewerkstelliger Paradoxon. Mit anderen Worten heisst es, dass jeder sich selber, seine Persönlichkeit allein ausarbeiten muss. Dass dies auch so viel heisst, dass das Alltagsbewusstsein aufhört, es zu sein, ist klar, es heisst aber auch, dass JEDER Mensch ein Übermensch sein muss. Es ist vielleicht schwierig, vielleicht paradox, vielleicht sogar unmöglich. Aber anders geht es nicht. Im anderen Fall werden die von Nietzsche heraufbeschwörten Gefahren über dem Menschen siegen. Derselbe paradoxe Zug entsteht auch im engeren Kontext der präsentistischen mittel-europäischen Rationalität, dort allerdings so, dass diese Rationalität dynamisch auch auf dem Wege ist, das Alltagsbewusstsein durchzudringen, allerdings lässt es sich prinzipiell aussagen, dass selbst diese Rationalität es nicht zuwege bringen kann, das Alltagsbewusstsein ALS Alltagsbewusstsein aufzuheben, denn es ginge schon gegen die Definition.

Die Entfaltung der mittel-europäischen präsentistischen Rationalität ging aber nicht nur mit derselben der Aufklärung, sondern auch des Positivismus zusammen. Deshalb kann nicht nur entwicklungsgeschichtlich, sondern auch systematisch von grossem Nutzen sein, wenn Franz Brentano's "Positivismus" näher untersucht wird, denn er ist nicht ohne Konsequenzen für die von uns anvisierte Rationalität.

Die in den Augen der späteren Normalbeurteilung problematischste Seite in dieser Philosophie, auf eine einfache Formel gebracht: das Nebeneinander von positivistisch-scientistischem UND universalistischem Ansatz, vor dem Hintergrund der umfassenden philosophischen Diskussionen der 50-er und 60-er Jahre des vorigen Jahrhunderts erklären lässt. Diese These will weder die aristotelischen Wurzeln relativieren, noch als Werturteil über Brentanos Philosophie gelten. Sie will nur besagen, dass dieses Nebeneinander als AKTUELLES (man könnte in historischem Sinne sogar sagen: MODERNES) Phänomen genau ein Produkt dieser beiden Jahrzehnte ist, in dem Sinne ist die von späteren leitenden TRENDS festgestellte Anomalie also keine Anomalie, sondern Normalfall.

Die philosophischen Vorgänge der 50er und 60er Jahre sind für die moderne Philosophie überhaupt von fundamentaler Bedeutung. In dem sich sehr kompliziert gestaltenden Kampf von diversen "Possibilitäten" und "Plausibilitäten" artikulierten sich die neuen Richtungen. Im nach der Verdrängung Hegels aus dem philosophischen Universum einsetzenden Vakuum profilieren sich zunächst zwei grosse Gruppen. Die eine stützt sich auf die sprunghaft vergrösserte Plausibilität von Naturwissenschaften und wird stark empiristisch-scientistisch. Dies tun die zu dieser Gruppe gehörenden Richtungen aber nicht im Sinne der

späteren, philosophisch reflektierten szientistischen Richtungen, sondern so, dass sie das Gebiet des eigentlich Philosophischen - metaphorisch gesagt - NEBEN dem methodisch wie positiv Wissenschaftlichen neu situieren. Damit wollen sie - mit unserem Sprachgebrauch - die praesentistische Rationalität zunächst im engeren szientistischen Bereich rekonstruieren, die Produkte dieser Rekonstruktionsarbeit absichern und NEBEN diesem Bereich jene Bereiche andeuten, auf welche sich die Geltung der praesentistischen Rationalität noch nicht ausdehnt. Wie diese Positionierung des Nebeneinanders sich weiter entwickelt wird, welche Formen des Monismus und wann sie einsetzen, bleibt einer späteren Entwicklung vorbehalten.

Hier liegt der grundlegende Unterschied auch zum Neopositivismus des Wiener Kreises (die die führenden Eigenschaften der praesentistischen Rationalität in einer anderen Selektion realisieren): die Ansätze der 50er und 60er Jahre "suchen" und "finden auf" das Philosophische "neben" dem auch in seinem positiven Inhalt anerkannten Wissenschaftlichen. Was sie damals suchten, erklären Mitglieder des Wiener Kreises als Metaphysik. Diese Position des Philosophischen als Nebeneinanderstellung erscheint in dem naturwissenschaftlichen Materialismus eines Louis Büchner ebenso wie in den in den sechziger Jahren besonders ernstzunehmenden und schon eindeutig in der praesentistischen Rationalität weisenden positivistischen Ansätzen eines Eugen Dühring, ihre Struktur schimmert aber auch durch die Grundlinien des in jener Zeit neu gegründeten Neukantianismus (wie etwa bei Rickert) durch. So problematisch die Einordnung Arthur Schopenhauers in diese Wechselverhältnisse auch ist, sind die Schatten dieses Nebeneinanders auch noch in seiner Willensmetaphysik nachweisbar. Die andere große Gruppe nimmt in derselben Zeit die Herausforderung der modernen Wissenschaftlichkeit (was die Plausibilität anlangt) sowie der veränderten politisch-sozialen Dimensionen (was die Possibilität betrifft) zwar auch an, beantwortet sie aber nicht durch eine Position des Nebeneinanders, sondern mit einem neuartig konzipierten philosophischen Ganzen, mit einem Absoluten also, welches jedoch die philosophische Bearbeitung der szientistischen Herausforderung zulässt, sie sozusagen integriert (Lotze, Fechner, Eduard von Hartmann). Uns scheint, die beiden systematisch einander gegenübergestellten Gruppen repräsentieren die Gesamtheit der philosophischen Diskussion auch historisch adäquat. Franz Brentano wächst sozusagen im Strom dieser Diskussion auf.

In den konstitutiven Zügen seiner Philosophie lassen sich Elemente aus beiden Gruppen identifizieren. Bis zu einem gewissen Grade nimmt er die empirisch-szientistische Herausforderung wahr, ebenso operiert er mit dem Absoluten. Seine Vereinigung des Positivistischen mit dem Universalistischen erklärt sich restlos erst aus dieser Diskussion, das Anomale erscheint vor diesem Zeithintergrund als Normales. Wir wiesen auf die Tatsache hin, in welchem Masse diese Zweiheit, bzw. die Möglichkeit, die eine oder die andere "Philosophie" Brentanos als die einzige zu deklarieren, das Nachleben Brentanos nachhaltig bestimmt hat. Oskar Kraus schreibt: "KÜLPE, in seiner 'Philosophie der Gegenwart in Deutschland' erwähnt Brentano einmal...als Vertreter einer Art Positivismus...In Wahrheit hat Brentano als Philosophie im höchsten Sinne stets NUR die Metaphysik gelten lassen..." (Kraus, 1919, 2).

Wir deuteten an, dass die reife Form Brentano'schen Philosophierens (etwa in Gestalt der "Psychologie vom empirischen Standpunkt") in ihren Lösungen Elemente beider großen Gruppe philosophischer Konzeptualisierung aufweist. Er bringt die beiden großen philosophischen Bereiche nicht in eine Position des Nebeneinanders, er lässt auch das Konkrete im Universalen nicht aufgehen. Er bringt die beiden Bereiche in kausale Beziehung



zueinander. Er laesst das Absolute - wenn auch nicht unmittelbar - als kausale Konsequenz des Szientistisch-Empirischen erscheinen. Er waehlt demnach im Vergleich der angeführten beiden grossen Gruppen der 50er und 60er Jahre einen dritten Weg. Die einen lassen das Wissenschaftliche gelten und suchen erst nach diesem Akt nach neuer Möglichkeit, Funktion und Inhalt des Philosophischen. Die anderen lassen ein Absolutes herrschen und suchen innerhalb desselben nach dem spezifisch philosophischen Stellenwert des Empirisch-Szientistischen. Beide Möglichkeiten sind direkte Realisationen von einem Spannungsverhaeltnis zwischen Philosophisch-Absolutem und Empirisch-Positivem, wiewohl die beiden dieses auf unterschiedliche Art auflösen, bzw. aufzulösen suchen. Brentano nimmt dieses Spannungsverhaeltnis in expliziter Form nicht zur Kenntnis. Dies macht es diskursmaessig möglich, dass er letzten Endes das Absolute in kausale Relation mit dem Empiristisch-Konkreten bringen kann.

Eine besonders gute Möglichkeit für diese Untersuchung verspricht Brentano's Auffassung über die "innere Wahrnehmung". Sie verkörpert geradezu das Wissenschaftliche, sogar Naturwissenschaftliche in seiner Anschauung (und markiert die Arbeit der praesentistischen Rationalitaet), macht aber gleichzeitig auch die Eigentümlichkeiten, die Grenzen derselben deutlich. Zwar beziehen sich auf die innere Wahrnehmung strenge Vorschriften, die die Forderungen der Wissenschaftlichkeit thematisieren, wird es besonders vor dem mehrfach angesprochenen philosophischen Zeithintergrund sichtbar, dass Brentano den GEGENSTAND dieser Wahrnehmung letztlich völlig anders definiert als diejenigen Richtungen, die die naturwissenschaftliche Methodik in ihre philosophischen Fundamente aufnehmen wollten. Ginge es um den naturwissenschaftlichen Materialismus oder den Positivismus (mutatis mutandis: auch den Neokantianismus), so wird bei jedem die naturwissenschaftliche Methodik auf NATURGEGENSTAENDE bezogen. Brentano waehlt einen neuen philosophischen GEGENSTAND - es mag an dieser Stelle vielleicht noch ein ad hoc-Hinweis scheinen, wenn wir gerade das spezifische gegenstandstheoretische Interesse der Brentano-Schule ansprechen - er richtet sozusagen die (innere) Wahrnehmung auf "die eigenen intellektuellen Phaenome", mit anderen Worten spricht er über die "innere Wahrnehmung der eigenen psychischen Phaenome" als über die "erste Quelle der Erfahrungen" (Brentano, 1924, 48). Die innere Wahrnehmung hat also unsere intellektuellen Phaenome, unsere eigenen psychischen Akte zu ihrem Gegenstand. So haben wir es mit einer naturwissenschaftlichen Methode, aber mit einer ohne Natur zu tun, welche Formulierung schon etwas zur Vermittlung der eingangs formulierten Dualitaet in der Beurteilung von Brentano's Philosophie beitragen. Brentano unterscheidet mit grosser Sorgfalt die innere Wahrnehmung von der "inneren Beobachtung", weil eine "innere Beobachtung der in uns bestehenden Zustaende...unmöglich ist" (Brentano, 1924, 48). Damit bringt er eine schicksalhafte Entscheidung. Die innere Beobachtung ist also "unmöglich" und die "innere Wahrnehmung" ist sowieso die "erste Quelle" der Erfahrungen, so dass wir über "aessere Beobachtung" eigentlich kaum relevant reden könnten. Dadurch, dass wir also weder "innen" noch "ausen" etwas "beobachten" können, stukturiert sich der Gegenstandsbereich nochmals um: eine Ausklammerung der Objektwelt (sei es naturwissenschaftlich-materialistisch, positivistisch oder neokantianisch aufgefasst) setzt ein, die naturwissenschaftliche Methode sucht sich eine gegenstaendliche Sphaere aus, in der sie frei und gleichzeitig (im wissenschaftlichen Sinne) kontrolliert walten kann, auf die Existenz der Aussenwelt kann man aber aus ihren Ergebnissen nicht schliessen. Die tiefe Dualitaet in Brentano's Philosophie ist in diesem Zusammenhang geklaert: die szientistisch-empiristische Methodik richtet sich NICHT auf den üblichen (und selbstverstaendlichen) Gegenstandsbereich derselben, sondern sucht sich, sozusagen produziert ein neues Gegenstandsfeld: Empirismus und Universalismus existieren auf diese Art nebeneinander. Es

ist eine weitere Frage, wie die Evidenz der inneren Wahrnehmung auch als letzte Instanz des Fürwahrhaltens fungieren kann. Auf der Sprache des Konzeptes der praesentistischen Rationalitaet heisst es, dass die Kohärenz des Ausgangs aus den experimentierend-empirischen Wissenschaften verletzt wird. Auf eine einmalige Weise wird aber nicht die Kohärenz als solche verletzt, anstatt dessen wird "Empirie" anders als üblich definiert.

Brentano versteht die innere Wahrnehmung mit verschiedenen Attributen. Ausser der sachlichen Berechtigung derer lohnt es sich, auch ihre philosophisch-systematische Funktion zum Gegenstand unserer Fragestellung zu machen. Das Ergebnis dieses Fragens ist, dass saemtliche Attribute der inneren Wahrnehmung gegen einen Gegenstandsbegriff gerichtet sind, welcher sozusagen "ausserhalb unseres Bewusstseins" liegen würden. Uns scheint, dies beweist am besten den Tatbestand von Brentano's "naturwissenschaftlicher Methodik OHNE Natur". So haben die Anschauungen der inneren Wahrnehmung den Charakter der "Allgemeinheit". Er betrachtet die innere Wahrnehmung in dem Masse als letzte Instanz, dass er eigentlich keine Kriterien mehr erarbeiten kann, um sie allseitig zu bestimmen, weil er sich - um diese Kriterien haben zu können - auch auf andere Momente haette stützen müssen. Ein Beispiel: "Wenn die innere Wahrnehmung evident ist, so gibt dies uns einen Anhalt, darüber zu entscheiden, worauf sie sich erstreckt" (Brentano, 1924, III, 107). Kein Wunder, dass bei den Schülern auch über den "universellen Charakter" der inneren Wahrnehmung die Rede ist. Eher waehlt er aber die Lösung der Evidenz (in einem so prononciert "naturwissenschaftlichen Zusammenhang", als dass er Aussagen über die Relation des ausserhalb des Bewusstseins liegenden Gegenstandsbereichs zur inneren Wahrnehmung machen würde). So erhaelt seine Philosophie einen merkwürdig Fichteanischen Charakter, in dem das Ich das Nicht-Ich in sich aufnimmt. So führt die Brentanosche Auffassung der "inneren Wahrnehmung" zum Wahrheitsbegriff und zum Objektbegriff über.

Brentanos Philosophie ging von Aristoteles aus, dessen Begriff vom Seienden sich als geeignet erwies, die sich in der neuesten Zeit auftuende Kluft zwischen empirisch-materiell und intellektuell Seiendem zu überbrücken. Um aber diesen Aristotelischen Standpunkt in der aeusserst wichtigen Diskussion der 50er und 60er Jahre neuformulieren zu können, griff er zur Konzeption der inneren Wahrnehmung. Diese Konzeption entsprach den Anforderungen der naturwissenschaftlichen Annaeherungsweise (die Brentano strategisch durchaus effektiv sogar sowohl gegen Kants Kritizismus wie auch gegen die Fichte-Schelling-Hegel-Linie einsetzte), aber so, dass Brentano den evidenten Konsequenzen dieser szientistisch-empiristischen Konzeption NICHT zu folgen brauchte. Sowohl für seine Philosophie überhaupt, wie auch für den zu besprechenden Zeithintergrund ist es durchaus wichtig, dass (und wie) er gegen die induktive Logik vorgeht (etwa: Brentano, 1925, 77).

Unter dem Aspekt der praesentistischen Rationalitaet erscheint Brentano vor allem als ein Mann der selektiv eingesetzten praesentistischen Rationalitaet. Die Art und Weise seiner Selektivitaet ist unter unserem Gesichtspunkt der praesentistischen Rationalitaet jedoch gewiss eine einmalige und singulaere, denn seine Selektion waehlt keine Umwege, überwundene universalistische Momente auf Umwegen wieder in ihre philosophisch-systematische Rechte einzusetzen, seine Art der Selektivitaet anstatt dessen besteht darin, das bis dahin als problemlos angesehene und akzeptierte gegenstaendliche Feld selektiv neu zu interpretieren und das Positive und das Gegenstaendliche auf solche Weise neu zu bestimmen. Sein Verfahren zeigt jedenfalls die Kraft der vorwaertsdraengenden praesentistischen Rationalitaet.

Die grosse Aufklaerung des achtzehnten Jahrhunderts, Kant, Nietzsche und Brentano sind Krystallisationspunkte, die sowohl historisch, wie auch systematisch und disziplinaer wahre Meilensteine auf dem Wege der praesentistischen Rationalitaet sind. Die Zeit des direkten Durchbruchs dieser Rationalitaet kam aber erst in der zweiten Haelfte des neunzehnten Jahrhunderts. In dieser Zeitbestimmung zeigt sich die gewaltige Bedeutung der Veraenderung des Status der positiven Wissenschaften. Hier wiederholen wir dieses wohl erstaunliches historisches Ereignis. Nicht die konzeptuelle oder die weltanschauliche Aenderung erwies sich als die effektivste (alle Momente dieser Art waren in der europaeischen Philosophie seit Jahrhunderten anwesend), den grossen Durchbruch brachte der damals plötzlich einsetzende Status der vollkommenen BEWEISBARKEIT der wichtigsten (Natur)Wissenschaften, die zu einer wahren positiven Kette des Wissens führte, die auf eine implizite Weise schon eine vollstaendige Kette der praesentistischen Rationalitaet (zwischen Kognition und Praxis) effektiv vorweggenommen hat. Wohl die ganze Geschichte des Denkens liesse sich von diesem Zeitpunkt an als eine Geschichte der Entstehung, der Eroberungen und der Vervollkommnung der praesentistischen Rationalitaet schreiben. Denn: "Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Von diesem Zeitpunkt an war es eine Binsenwahrheit, dass jede relevante und legitime Rationalisierung vom Zentrum der experimentierenden empirischen Wissenschaften ausgehen muss.

Eines der wichtigsten und folgenreichsten Kapitel dieser Auseinandersetzung war das Nebeneinander und die Rivalitaet jener Bestrebungen, die man mit den beiden Metropolen als ein Nebeneinander und eine Rivalitaet zwischen Berlin und Wien bezeichnen könnte, in welchem(r) übrigens die anfangs in dieser Arbeit in den Mittelpunkt gestellte Auseinandersetzung zwischen "praesentistischer" und "historizistischer" Rationalitaet restlos rekapitulieren laesst.

So ist uns die Herausforderung, die Berliner Moderne mit der Wiener Moderne zu vergleichen, sowie diesen Vergleich historisch, analytisch, ideengeschichtlich und methodisch auszubauen, ein besonders wichtiger strategischer Schritt, um die Prozesse dieser beiden Moderne(n) und dadurch auch den Gesamtprozess der europaeischen Entwicklung der praesentistischen Rationalitaet deuten zu können. Man kann in der Geschichte nicht zurückgehen. Eine bewusste und allseitige Reflexion dieser Moderne der Vorkriegszeit im Kontext der mittel-europaeischen praesentistischen Rationalitaet kann trotzdem dazu beitragen, dass unsere post-moderne Moderne ihre wahre Identitaet findet.

Unsere ERSTE sich auf die entscheidenden Rahmenbedingungen der Moderne(n) beziehende These bezieht sich auf die grundlegende Differenz der beiden politischen MACHTKOMPLEXE. Hinter der deutlichen Differenz der beiden, der deutschen und der österreichisch-ungarischen "Machtkomplexe" steht eine lange Reihe, zum Teil langatmiger historischer Entwicklungen, aus der hier einzig nur das Schicksalsjahr 1848 genannt werden sollte. Das Jahr 1848 brachte naemlich den beiden, d.h. den preussisch-deutschen und den österreichischen Eliten zwei kritisch verschiedene Grunderfahrungen. Für die preussische Elite verstaerkten diese Erfahrungen die "Richtigkeit" der damals schon seit Jahrhunderten gehegten Zielvorstellung, die deutsche Einheit und in dem Masse, wie es möglich werden kann, auch die Modernisierung des Landes mit dem Instrumentarium der politischen Macht von oben und unter konsequenter Ausschliessung der Machtansprüche von neuen aufstrebenden Klassen unter Hohenzollern-Hegemonie herbeizuführen. Für die habsburgisch-österreichische Elite machte das Jahr 1848 - in striktem Gegensatz dazu und überhaupt nicht schon direkt nach den Revolutionsjahren - deutlich, dass diese Elite selber sich an die Spitze

der möglichen Modernisierung LIBERALEN ZUSCHNITTS stellen muss. Für die 70-er und 80-er Jahre entstand somit in Deutschland ein NATIONAL-ETATISTISCHER Machtkomplex, der sich mit der Monarchie im Zentrum gegen einen sich auf die Kräfte der Gesellschaft stützenden Liberalismus westlicher Prägung von Anfang an energisch auftrat. Dieser national-etatistische Machtkomplex bekaempft auf autoritativ-etatistische Weise ausser den zu hohen Forderungen der tatsaechlich bestehenden liberalen Ideen westlichen Typs auch seine weiteren Haupttrivalen, die Sozialdemokratie und die Kirche. Das Sozialistengesetz marginalisierte und kriminalisierte die Sozialdemokraten, und zwar genau in einer Zeit, in welcher die Industrialisierung in rasendem Tempo voranging, waehrend der "Kulturkampf" von der klaren Annahme ausging, dass der neue national-etatistische Machtkomplex die kulturelle Dominanz durch einen effektiven Kampf aus den Haenden der Kirche herausreissen muss (und es auch kann). Und es ist nur eine Frage der Zeit, wann aus diesem national-etatistischen Machtkomplex auch noch ein wirtschaftlich-militaerischer Machtkomplex wird.

Im Habsburgerreich, im spaeteren Oesterreich-Ungarn entstand nach 1848 ein multinationaler Machtkomplex, der das Prinzip des monarchischen Absolutismus mit einem mehr oder weniger funktionierenden parlamentaristischen Liberalismus zu vereinigen wusste. Eine ganz besondere Bedeutung hatte dabei die Tatsache, dass das absolutistische Prinzip aus seinen verbrieften Vorrechten nur ganz selten Gebrauch gemacht hatte, d.h. dass der parlamentaristische Liberalismus in weiten Strecken als ungestoert funktionierendes System gedacht werden konnte. Dies heisst aber selbstverstaendlich auch nicht, dass dieser Absolutismus nicht wirksam gewesen waere oder dass er sich seiner historischen Verantwortung entziehen koennte. Denn es ergab sich aus der Logik dieser Konstruktion, dass der Absolutismus erst in den allerwichtigsten Entscheidungen seinen Willen zur Geltung gebracht hat. Von unmittelbarem theoretischem Interesse ist diejenige Anekdote, erzaehlt von Koloman Tisza an Albert Apponyi, dass er, lange Zeit Ministerpraesident Ungarns, manchmal sogar vergessen habe, dass er noch einen Vorgesetzten, d.h. eben den Kaiser Franz Joseph ueber sich gehabt habe. Der Unterschied ist transparent: Es war so gut wie unmöglich, Kaiser Wilhelm in Deutschland fuer laengere Zeit vergessen zu koennen. Damit sei ueberhaupt nicht gesagt, dass in Oesterreich-Ungarn das absolutistische Prinzip ueberhaupt nicht am Werke war, seine Rolle war hier, wie kuertzlich kurz angedeutet, in den wenigen Aeusserungen, wie beispielsweise in der Frage der Kriegserklaerung, um so entscheidender. Trotz diesem naeherte sich aber die politische Realitaet Oesterreich-Ungarns einem Modell, fuer welches eine merkwuendige Gewaltenteilung charakteristisch war, eine Gewaltenteilung, in der der parlamentarische Liberalismus freie Entfaltung geniessen konnte.

Die ZWEITE These ueber die beiden Moderne(n) versucht, aus den siegreich gewordenen Paradigmen von relevanten Wissenschaften, bzw. Denkrichtungen die entsprechenden Konsequenzen fuer beiden Metropole des modernen Geistes zu ziehen. So laesst sich aussagen, dass in Berlin (Deutschland) in der Periode der Moderne Paradigmen gesiegt haben, die (1) mit der Existenz, aber auch mit den expliziten Erwartungen des national-etatistischen Machtkomplexes kompatibel waren und daher (2) eine entsprechende konkrete Vermittlung zwischen Existenz (Erwartungen) des national-etatistischen Machtkomplexes und der Modernisierung des Landes herstellen konnten. Diese These will NICHT besagen, dass die sich als siegreich erweisenden Paradigmen unmittelbare ideologische Beduerfnisse befriedigt haetten. Sie will den keineswegs simplen Tatbestand zum Ausdruck bringen, dass die hegemon werdenden Paradigmen in ihrer Konstitution mit der Realitaet, sowie den Forderungen des national - etatistischen Machtkomplexes durchaus Rechnung trugen, was unvermeidlich dazu fuehren musste, dass die Kohaerenz und Konsequenz der Vertretung der

ideologischen und mentalen Modernisierung schwere Verluste erlitt. Die hauptsächlich hier gemeinten Paradigmen sind der philosophische Neukantianismus, der Historismus im öffentlichen Denken, aber auch in der positiven Geschichtswissenschaft mit konzeptualisierenden Ansprüchen, sowie der Kathedersozialismus.

Dass der Neukantianismus, weitgehend unabhängig davon, wie man ihn immanent-philosophisch beurteilen sollte, eine Philosophie der Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion, und dementsprechend (aber auch aus anderen Gründen) zwischen philosophischer Modernisation und national-etatistischem Machtkomplex gewesen ist, lässt sich unschwer einsehen. Der Historismus (mitsamt der "historistischen Rationalität" der nachachtundvierziger Zeit) macht nicht nur die Frage der deutschen Einheit von strukturellen, politischen und sozialen Komplexen und Kriterien unabhängig. Die Tatsache, dass eben der Historismus als umfassende, wenn nicht integrative Ideologie der Modernisation auftritt, heißt, dass dadurch nicht das revolutionäre Neue das Althergebrachte unter gegebenen Umständen sogar "revolutionär" ablösen soll, vielmehr garantiert der Sieg des Historismus die jeweiligen und allseitigen Interessen des Althergebrachten. So kann das Neue nur als Verlängerung, Zusatz oder als Fortsetzung des Alten erscheinen. Dieser (auch ins Gebiet der Rationalität hinübergreifende) Primat des Historischen erweist sich im aktuellen politischen Kontext als eine UNMITTELBARE Legitimation des national-etatistischen Machtkomplexes. Ebenfalls gilt der hegemon gewordene Kathedersozialismus als eine Richtung, welche zwischen national-etatistischen und modernisierenden Ansprüchen bewusst vermitteln will.

Unsere These von der spezifischen und in derselben Richtung weisenden Beschaffenheit der siegreich gewordenen Paradigmen formuliert sich selbstverständlich vor dem Horizont unserer von uns bewusst gewählten historisch-hermeneutischen VOGELPERSPEKTIVE. Dies bedeutet auch, dass ihr Wahrheitsanspruch auch einzig nur vor diesem Horizont gültig sein kann. Aus dieser Perspektive heraus zeichnet sich als konstitutiver gemeinsamer Zug dieser Paradigmen die charakteristische Versöhnung zwischen (historischen, philosophischen, ökonomischen etc.) MODERNISIERENDEN und TRADITIONALISTISCHEN Elementen, wobei die konkrete Auswahl und Gestaltung der traditionalistischen Momente in unverkennbarer Form auf ein Kompromiss mit dem national-etatistischen Machtkomplex des neuen deutschen Staates hinweist. Einen ganz besonderen Stellenwert hat dabei in ideologiekritischer-kultursoziologischer Sicht das Phänomen jener BILDUNG, die vor allem in Thomas Manns Essayistik und Belletristik zu einer repräsentativen Bedeutung gekommen ist. Von unserer Perspektive aus erscheint dieser so verbreitete Begriff der Bildung, aber auch das soziale Gebilde des Bildungsbürgertums in der Thomas Mannschen Form überhaupt eher als eine methodisch durchgeführte Idealisierung, der eine mehr oder weniger direkte (oder als direkt ERLEBTE) Abhängigkeit von den Inhalten und Erwartungen des national-etatistischen Machtkomplexes gegenübersteht.

Den in Deutschland hegemon gewordenen Paradigmen des Neokantianismus, Historismus und Kathedersozialismus stehen in Österreich-Ungarn der POSITIVISMUS, der (positivistische) PRAESENTISMUS und die ÖSTERREICHISCHE SCHULE DER NATIONALÖKONOMIE gegenüber. Es handelt sich bei all diesen Alternativen um Richtungen, die miteinander in BEIDEN Ländern für die Hegemonie gekämpft haben. Aus diesem Grunde soll der Sieg der einen in Deutschland, sowie der Sieg der anderen in Österreich-Ungarn einen weitreichenden Signalwert haben. Keine und noch so korrekte historische Interpretation vermag die Bedeutung jener Tatsache zu relativieren, dass während sich im Neokantianismus ein Prinzip der Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion und dadurch (aber NICHT NUR dadurch!) zwischen Wissenschaft und dem

national-etatistischen Machtkomplex immanent enthalten ist, lässt sich im philosophischen Positivismus weder die eine, noch die andere Art der Versöhnung ausweisen, darüber ganz zu schweigen, dass gerade wegen der prinzipiellen Eindeutigkeit und Kohärenz der positivistischen Denkweise dieser Positivismus in Österreich-Ungarn noch zusätzliche AUFKLAERERISCHE und SOZIALREFORMERISCHE Funktionen übernimmt, so dass es am Ende zur Entstehung der klassischen Formen der praesentistischen-mitteleuropäischen Rationalität kommen kann.

Die Kontroverse zwischen Neukantianismus und Positivismus war nicht nur für die Polarität Deutschland-Österreich charakteristisch, sie galt mit vollem Recht auch als eine im wörtlichen Sinne genommene schicksalhafte Entscheidung des europäischen Denkens. Schon als nicht mehr so bekannt darf die zweite Gegenüberstellung unseres Vergleichs angesehen werden. Dem Historismus auf der österreichisch-ungarischen Seite gegenüberstehende umfassende Begriff eines PRAESENTISMUS ist ein terminologischer Versuch auch des Verfassers dieser Zeilen, jenen gemeinsamen Zug der politischen und geistigen Objektivationen namhaft zu machen, der durch die einzelnen Objektivationen wie Kunst, Denken, Recht, etc. hindurch die generelle Perspektive, wenn nicht gar das VORRECHT der Gegenwart jedem Historischen gegenüber zum Ausdruck zu bringen suchte. Während sich in Deutschland der Historismus als integrative Ideologie der Moderne durchsetzen konnte, erwies sich ebenfalls als integrative Ideologie der Modernisation in Österreich-Ungarn der "Praesentismus". Während also die Moderne der Gegenwart oder die Gegenwart der Moderne in Deutschland zwangsläufig als organische Verlängerung der historischen (Vor)Geschichte erscheinen musste, warf der österreichische Praesentismus im Prinzip jede Institution kritisch auf die Waagschale der Gegenwart. Diese Einstellung war mit eine Komponente der aufklaererisch-kritischen Impulse, die aus diesem Praesentismus ausgingen. In der Bestrebung, im Praesentismus eine durch die einzelnen Objektivationen durchziehende, nichtsdestoweniger aber entscheidende und generell wahrgenommene allgemeine "Richtung" zu identifizieren, artikuliert sich somit nicht so sehr die rekonstruktive Vision eines heutigen Forschers, der diesen umfassenden Zug in die gegebene historische Zeit zurückzuprojizieren suchte. Hinter dieser Idee steht vielmehr ein Versuch, ein umfassendes, wenn nicht eben das umfassendste Moment der zur Untersuchung gewählten Zeit zu erschliessen. Es war eben der HISTORISMUS und der PRAESENTISMUS, die einander wechselseitig gegenüberstanden. Der Hinweis auf die Historizität betreffender Gegenstände, bzw. der Hinweis auf die ausschliesslich nur in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, in ihrem HIC ET NUNC interpretierbaren Gegenstände polarisierten die Gesellschaft tief bis in die Politik und Gesellschaft hinein. Mit der Gegenüberstellung (deutscher) Historismus - (österreichischer) Praesentismus erschien in unserem Gedankengang also keine erst im nachhinein angenommene interpretatorische Option, mit dieser Gegenüberstellung erschien der WAHRE GRUNDKONFLIKT der Zeit, ein Konflikt, in welchem auch die grösste Antinomie der Zeit ihren Ausdruck gefunden hat.

Im Vergleich der hegemonen Paradigmen in Deutschland, bzw. in Österreich-Ungarn erscheint als Antipode des Kathedersozialismus die Österreichische Schule der Nationalökonomie. In der Gegenüberstellung von Kathedersozialismus und Österreichischer Schule der Nationalökonomie lässt sich sowohl der Gegensatz "Historismus" - "Praesentismus", wie auch derselbe von "Versöhnung", bzw. "Kompromiss" mit dem national-etatistischen Machtkomplex UND der jedes Kompromiss ablehnenden Radikalität des Positivismus nachweisen.

Worin besteht also demnach der grösste Unterschied zwischen der rekonstruierten Form der siegreichen Paradigmen in Deutschland und in Österreich? Zusammenfassend lässt sich darauf folgendes sagen: Die Summe der Unterschiede erscheint vor allem in der Einstellung zur grossen Aufgabe, wenn nicht eben zur grossen und historischen Verpflichtung zur Moderne. Die Anerkennung sowohl der Existenz des national-etatistischen Machtkomplexes, wie auch die der Erwartungen desselben führten nämlich in Deutschland zu einer SELEKTIVEN Einstellung sowohl zu den konkret-besonderen, wie auch zu den generell-universalen Aufgaben der Moderne. Selbst der national-etatistische Machtkomplex war nämlich (und selbstverständlich!) an einer "selektiven" Modernisation sämtlicher sozialer Bereiche interessiert. So vielfältig die Prinzipien dieser Selektion im einzelnen auch gewesen sein mochten, ist es klar, dass hinter dieser Vorstellung der selektiven Moderne die (wie immer auch motivierte) Kompromissbereitschaft mit dem national-etatistischen Machtkomplex gestanden hat. Selektive Modernität und Kompromissbereitschaft mit dem national-etatistischen Machtkomplex bedingen einander auf diese Weise gegenseitig. Sie bezeichnen in diesem Zusammenhang dieselben Phänomene.

Hinter dieser Selektion der Moderne seitens der verschieden gearteten Machtkomplexe stand aber nicht unbedingt ein wahlloses und mechanisch auswirkendes Prinzip der politischen und sozialen Anpassung. Die konkrete Selektion aus den Möglichkeiten und Fassungen der Moderne erfolgte in vielen Fällen ohne bewusst gewordene versöhnlerische Motivationen, auch wenn die Entscheidung je eines konkreten Falles jederzeit mit sehr konkreten Einzelstudien verbunden und einzeln entschieden sein muss.

Diese Selektivität in der Moderne lässt sich in Österreich-Ungarn auch in hegemon werdenden Paradigmen nicht nachweisen. Weder der PAR EXCELLENCE österreichische Positivismus in Philosophie und Fachwissenschaften, noch die transdisziplinäre Einstellung des Praesentismus oder eben die österreichische Schule der Nationalökonomie fasste ihre in der Richtung der Modernisierung weisenden sachlichen Aufgaben, bzw. Konzeptionen selektiv auf. Dies zeigt auch, dass es ihnen auch politisch-sozial möglich gewesen ist, die in der Richtung der Modernisierung auswirkenden Potenzen ihrer Methodik und ihrer sachlichen Resultate kohärent und konsequent zu verwirklichen. Diese Konsequenz machte unter anderen auch möglich, dass die hegemon gewordenen Paradigmen in Österreich-Ungarn ihre direkten zivilisatorisch-aufklärerischen Aufgaben optimal wahrnehmen konnten.

Es bedeutet aber wiederum nicht, dass der Mangel an Selektivität mit einem allseitigen Triumph des Praesentismus oder der durch ihn verbundenen zahlreichen neuen geistigen Bewegungen, bzw. Inhalte gleich gewesen wäre. Die der immanenten Selektivität gegenübergestellte Kohärenz und Kompromisslosigkeit des (österreichischen) Praesentismus (der ja nur ein anderer Name der in unserer Arbeit im Mittelpunkt stehenden Rationalität ist) polarisierte die Gesellschaft und ermöglichte eine direkte Auseinandersetzung zwischen Vertretern des "Alten" und des "Neuen", wobei hinter dieser Polarisierung in jedem Fall die Pole "Historismus" und "Praesentismus" nachgewiesen werden könnten. Trotz also den vielen Erfolgen wollen wir nicht ohne weitere Ergänzungen den SIEG des Praesentismus als unsere These über Österreich-Ungarn in den Mittelpunkt stellen. Der Sieg der Moderne auf jedem Gebiet besteht in ihrer Fähigkeit, die Gesellschaft öffentlich zu polarisieren und einen öffentlichen Kampf zwischen den Vertretern des "Alten" und des "Neuen" einzuleiten.

An dieser Stelle eröffnet sich auch der Weg, die aus unserer Perspektive soeben rekonstruierte Differenz zwischen den hegemonen Paradigmen in Deutschland, bzw. in Österreich-Ungarn AUCH auf diesem Wege als die zwei Arten der modernen RATIONALITÄT zu

interpretieren. Die Kohärenz und Konsequenz des transdisziplinären Praesentismus induziert auf eine selbstverständliche Weise auch eine Art kohärente RATIONALITÄT, während es auch auf der Hand liegt, die selektive (geistige) Modernisation auch als eine selektive Rationalität zu interpretieren.

Die Selektivität bei der Konstitution der modernen Inhalte, aber auch der modernen RATIONALITÄT selber führte mit Notwendigkeit auch zur Situation, dass die deutsche Moderne unter mehrfache ideologische Kontrolle geraten ist. Eine selektive Kontrolle über die Inhalte jeder möglichen Modernität übte vor allem der national-etatistische Machtkomplex aus, ebenso taten aber auch die Kirche und (nur scheinbar erstaunlicherweise) die ideologischen Wortführer der Sozialdemokratie. Ein wesentlicher Bestandteil dieser selektiven Kontrolle war eben die bewusste Auflösung der PAR EXCELLENCE modernen Inhalte in der Geschichte, das Vorherrschen historistischer Interpretationsmuster. Ein kaum zu überbietbares Beispiel liefert dafür Franz Mehrings Option, in der er anstatt soziologisch-authentisch artikulierbarer Inhalte der Existenz der Arbeiterklasse oder anstatt einer Assimilierung der Inhalte der europäischen "bürgerlichen" Moderne durch die Kultur der Arbeiterklasse einem Kultus der deutschen Klassik inmitten der geistigen Bewegung der Arbeiterklasse das Wort geredet hat. Auf diese Weise kam die Moderne in Deutschland nicht ins Zentrum einer möglichen Auseinandersetzung, um die Wertvorstellungen der Gesellschaft verändern zu können. Sie konnte nicht, wie es in Österreich-Ungarn der Fall gewesen ist, polarisieren. Das Alte und das Neue trennten sich nicht auf eine diskursbildende Weise. Die umfassende Praxis der Selektion nahm der Gesellschaft die Möglichkeit, das Neue einheitlich wahrzunehmen, es mit dem Alten auf explizite Weise gegenüberzustellen, für das Neue öffentlich zu kämpfen und im Laufe dieses Kampfes neue und bis dahin unkalkulierbare qualitative geistige Mutationen zu erleben. Die Selektivität in der Wahrnehmung der Moderne hat es verhindert, sich mit der Moderne identifiziert zu haben. Mit selektierten modernen Inhalten kann man sich nämlich nicht eindeutig identifizieren. Die Konsequenzen dieses Tatbestandes lassen sich noch lange nicht adäquat genug ermessen. So konnte die Moderne auch nicht in der Masse und nicht auf dieselbe Weise zur existenziellen Erfahrung innerhalb der deutschen Gesellschaft werden.

Der wohl wichtigste österreichische Vertreter der praesentistischen mittel-europäischen Rationalität war Ernst Mach. Aus seinem Lebenswerk waren sogar mehrere Inhalte hervorzuheben, die alle intensiv in dieser Richtung weisen würden. Für uns ist der wichtigste diesbezügliche Zug seiner Methodik eben die Eröffnung der kritizistisch-szientistischen Rationalität der Idee der Interpretation und umgekehrt, eine Auffassung der Interpretation, die in eine bisher nie erreichte Nähe zur szientistisch-kritistischen Methodik kommt. Liest man Karl Mannheims folgende Definition mit diesen Augen, so gewinnt sie bald neue Dimensionen: "Jede Rationalisierung ist die kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198).

Es ist nicht schwierig, den bedeutendsten Budapester Beitrag der mehr oder weniger zeitgenössischen mittel-europäischen Mach-Rezeption in historischer Perspektive auszuwählen. Károly Polányi's Einleitung zu Ernst Machs erstem ungarischem Band (Polányi, 1910), aber auch seine kleinere, meistens in publizistischer Form erschienenen Arbeiten, ferner die zahlreichen zerstreuten Bemerkungen und Hinweise repräsentieren nicht nur einen enthusiastischen Mach-Kenner, sie ergeben darüber hinaus auch in ihrer Summe eine kohärente Konzeption, die ihre berechtigte Stellung innerhalb der ins Soziale und Politische hinüberschlagenden Rezeptionsvariante des Machschen Positivismus (und etwas allgemeiner: des modernen Positivismus und der modernen praesentistischen Rationalität



überhaupt) erhalten sollte. So erscheint uns Károly Polányi's Mach-Rezeption als ein Glied in einer Kette, in welcher Bogdanow's Empiriokritizismus oder die Mach nahestehenden Fassungen des Austromarxismus auf legitime Weise schon ihren Platz haben. Lenins berühmt-berüchtigte Attacken gegen Mach, Bogdanow und die russischen Machisten kann eine erste Vision auch von der direkten historischen Wichtigkeit und Relevanz dieser Problematik liefern, einer Problematik, die wir - unserer Thematik treu - als die historisch letztlich mögliche Berührung der modernen praesentistischen Rationalitaet und der real existierenden russischen und internationalen Arbeiterbewegung identifizieren würden.

Die Umrisse des Grundmodells der Budapester intellektuellen Geschichte dieser Zeit sind durch das Ineinanderspielen von zwei Komponenten gezeichnet worden. Die eine Komponente war soziologisch. Die intensive Industrialisierung, die Modernisierung der sozialen Verhaeltnisse erzeugte einen immer grösseren Kreis von soziokulturell durchaus unterschiedlichen Gruppen, die sich sehr dynamisch auch geistig zu artikulieren suchten. Die andere Komponente ergab sich aus der Tatsache, dass in Ungarn - wie im wesentlichen auch in ganz Europa - die verschiedensten Impulse der politischen, aesthetischen, lebensreformatorischen und allen anderen Variationen des Erneuerungsdenkens GLEICHZEITIG angekommen sind. Trotz der unvermeidlichen Vereinfachung laesst sich die folgende These vertreten: Die an sich ursprünglich "UNGLEICHZEITIGEN" Inhalte der drei grossen Wellen der europaeischen Moderne (s. etwa. Kiss, 1984) in Politik, Wissenschaft und Aesthetik erwiesen sich (auch) im Budapester Kontext als "GLEICHZEITIGE" Phaenomene. Das Aufeinanderwirken dieser beiden erwahnten Komponenten führte dazu, dass die in rasendem Tempo entstehenden und sich ebenso rasend artikulierenden soziokulturellen Gruppen eine grosse Auswahl aus den gleichzeitig angekommenen, in ihrem Ursprung aber ungleichzeitigen modernisierenden Strömungen und Inhalten vorfanden und sich deshalb sehr leicht mit einer dieser Strömungen gruppenmaessig identifizieren konnten. So war in Budapest beispielsweise der Herbert Spencersche Positivismus durch den Kreis der Zeitschrift HUSZADIK SZÁZAD, die symbolistische französische Poesie seit Baulelaire durch die Zeitschrift NYUGAT, die Umwertung Friedrich Nietzsches durch die Umwertungsprogrammatik gleich mehrerer Intellektuellengruppen, der Wiener Impressionismus und dessen zahlreiche Überwindungsmodi durch den jungen Lukács und seinen Kreis sowie eben - und hier war keine Vollstaendigkeit dieser Bewegungen angestrebt - der Positivismus Ernst Machs durch eine weitere, noch jüngere Gruppe von Intellektuellen vertreten. Es versteht sich von selbst, dass durch diese mehreren Kanäle und ferner durch diese Gleichzeitigkeit und Konkurrenz der verschiedenen Optionen auch die neuzeitliche praesentistische Rationalitaet in einer selektiven Gebrochenheit nach einem solchen Land (wie im konkreten Fall nach Ungarn) ankam, so dass das weitere Schicksal dieser Rationalitaet in grossem Ausmass von den Diskussionen und Rivalitaeten der einzelnen Strömungen abhaengig war aber auch, dass dieser Reichtum an Schulen, Gruppen, Kreisen und Richtungen eine intellektuelle Situation schuf, die auch noch weitere, unter anderen soziologische Folgen nach sich gezogen hat. Einerseits entstand ein geistiges Tempo, in welchem sich der mündliche oft wichtiger als der schriftliche Austausch erwiesen hat, so dass ein grosses Material an geistigen Auseinandersetzungen heute aus diesem Grunde nicht in direkter schriftlicher Form vorliegt. Damit haengt andererseits auch zusammen, dass in diesem Umfeld selbst noch die Übersetzungsliteratur zweitrangig geworden ist. Die Beteiligten dieser Diskussionen konnten auf hohem Niveau zumindest deutsch, kaum weniger aber auch französisch und ebenfalls kaum weniger englisch. Dies führt zur merkwürdigen kultursoziologischen Tatsache (die bei der Rekonstruktion der neuzeitlichen praesentistischen Rationalitaet nicht aus den Augen verloren werden kann), dass man beispielsweise aus Umfang und Verteilung der Übersetzungsliteratur allein noch keine allzuweit führenden

Feststellungen über das Ausmass und den Charakter eines konkreten Rezeptionsvorganges machen kann. Einer der am meisten diskutierten und tatsächlich am meisten wirkenden Denker jener Zeit war Friedrich Nietzsche, der wie es aus dieser Arbeit schon hervorkam, auch im Kontext der Rationalisierung eine wesentliche Rolle gespielt hat. Es erschienen aber aus vielen Werken Nietzsches nicht einmal in den Jahren der über ihn geführten intensivsten Diskussionen solide Übersetzungen, und zwar aus dem Grunde, weil die Diskussion im wesentlichen auch ohne ungarische Fassungen optimal über die Bühne gehen konnte.

Sowohl der typologische, wie auch der intellektuelle Wert von der Mach-Rezeption Károly Polányi's wird durch die Tatsache nur noch erhöht, dass Polányi einer der intellektuell prominentesten Familie der damaligen Stadt Budapest entstammte. Geboren 1886 in Wien, war Károly Polányi wie Ludwig Wittgenstein, Sohn eines erfolgreichen Unternehmers, der für den Ausbau des Eisenbahnnetzes Österreich-Ungarns mit seiner Familie von Wien nach Budapest gezogen ist. Durch die drei Schwestern des Vaters, sowie später durch deren Familien errang die Familie Pollacsek-Polányi den Rang einer bürgerlichen und geistigen Dynastie, einer ganzen soziokulturellen Sphäre, die schon durch Herkunft aber auch Wertvorstellungen am nächsten zur sozialen, wie auch intellektuellen "Gleichzeitigkeit" der modernsten Strömungen stand. Ein Neffe Károly Polányi's war beispielsweise jener Ervin Szabó, der der berühmteste ungarische Sozialist und Syndikalist, ferner auch der Erzieher mehrerer Generationen ungarischer Radikaler und Sozialisten.

Károly Polányi studierte vor allem beim positivistischen Aufklärer Gyula Pikler Jus, der durch seine ursprünglich streng juristisch-sachliche "Einsichtstheorie" zum Objekt von Attacken konservativer Studentengruppen geworden ist. Diese Theorie war und ist schon ein Musterbeispiel der mittel-europäischen präsentistischen Rationalität, denn die "Einsicht", d.h. das rationale Erkennen der Rationalität der einzelnen Handlungen das wahre Motiv der gesellschaftlichen Handlungsorientierung ist. Kein Wunder, dass die breite politische Protest gegen diese Theorie nicht wegen ihrer Vernünftigkeit, vielmehr wegen des messerscharfen Präsentismus derselben entstand, denn die "Einsicht" ist die eine mögliche Versinnbildlichung des Präsentismus gegen jegliche andere Handlungstheorien, vor allem gegen die expliziten und nicht-expliziten rivalen Theorien, die in dieser oder jener Form un Ungarn stets eine HISTORISCHE Erklärung der Handlungsorientierung vertrat. Weil auch Polányi an der Verteidigung seines Meisters teilnahm, wurde er von der Universität entfernt. Dieser Streit um Pikler führte geradlinig zur Gründung des radikal-freiheitlichen Galilei-Kreises, dessen erste führende Gestalt Károly Polányi geworden ist und in dessen Geist unter anderen, nicht zuletzt wegen Polányi, auch die antimetaphysische Attitüde Ernst Machs eine bedeutende Rolle spielte. 1912 wird Károly Polányi, nach einem Abschluss seiner Studien an einer Provinzuniversität, Advokat. Diese Jahre sind die Zeit, in der Károly Polányi's tiefe Beschäftigung mit Ernst Mach vor sich geht, eine Arbeit, die sowohl mit der geistigen wie auch mit der politischen Szene des damaligen Ungarn untrennbar verbunden ist und ihre einmalige Qualität auch dieser Dimension verdanken kann.

Károly Polányi's Grundintention in seiner Rezeption von "Ernö Mach" ist die volle und bedingungslose Übernahme des metaphysik-kritischen Ansatzes. Dieser Ansatz stellt kultursoziologisch übrigens auch eine relevante Vermittlung unter den zahlreichen, vital wirkenden Denkrichtungen im damaligen Ungarn dar (und muss daher allein aus diesem Grunde auch in Hinsicht auf die allgemeine Durchsetzungsfähigkeit der präsentistischen Rationalität als ein konkretes Beispiel gelten). In relativer Unabhängigkeit von den einzelnen konkreten Bestimmungen dieser Strömungen erschien diese Gegenüberstellung von absolut gesetzten, "metaphysischen" und relativierenden, anti-metaphysischen Wertvorstellungen von dem Kult Herbert Spencers bis zu demselben Friedrich Nietzsches in

fast jedem Rezeptionsvorgang und selbstverstaendlich auch in jenen selbstaendigen intellektuellen Prozessen, die diesen Rezeptionsvorgaengen entwachsen sind. Polányi's Mach-Deutung unterscheidet sich im wesentlichen von dieser beherrschenden Haupttendenz der damaligen ungarischen intellektuellen Szene nur in dem Anspruch, durch Ernst Mach einen Antimetaphysiker von neuer Qualitaet zu haben, der den "gleichzeitigen" exakten wissenschaftlichen und logischen Anforderungen am weitesten entsprochen hat.

An einer Stelle thematisiert Polányi auch unmittelbar die Differenz zwischen dem neuen Stand des antimetaphysischen Positivismus, verkörpert durch Ernst Mach, sowie dem früheren Monismus, der zwar nicht direkt mit Haeckel, vielmehr mit seinem damaligen ungarischen Schüler und geistigen Vertreter, Samu Fényes assoziiert wird. Dieses allertiefste Motiv von Polányi's Identifikation mit Ernst Mach (dessen Namen er gemäss den damaligen ungarischen Schreibgewohnheiten in intimistisch-magyarisierter Form als "Mach Ernő" schrieb) wird mit grosser Selbstverstaendlichkeit schon von ihm selber als direkter politischer Anspruch formuliert. So wird Ernst Mach bei Polányi ein unmittelbarer weltanschaulicher und dadurch politischer Faktor. Ein Beispiel: "Ernst Mach hat nicht nur die Luft des Denkens gesäubert, indem er die Wissenschaft aus dem Nebel der Metaphysik auf eine klare und handgreifliche Weise herausgehoben hat, er hat dadurch auch für das Handeln den Horizont befreit...IN DER TRANSPARENTEN AURA KÖNNEN DIE WAFFEN DER WISSENSCHAFT IHRE ZIELE VERFEHLEN." (Polányi, 1986, 384. Sperrung im Original). An einer anderen Stelle formuliert Károly Polányi die politische Umsetzung von Ernst Machs Denken so: "Im Gegensatz zum im Sozialismus vorherrschenden deterministischen Materialismus haben wir den damals grundsatzlich neuen - in ganz Europa war es neu - aktivistischen Idealismus vertreten" (Polányi, 1986,189). Als also Károly Polányi Ernst Mach den "wichtigsten und den hervorragendsten Denker der Jahrhundertwende" nennt (Polányi, 1986, 385), wird in dieser Charakterisierung die soziale und die politische Fortsetzbarkeit der antimetaphysischen Einstellung Ernst Machs stets mitgemeint. Zum antimetaphysischen Ansatz gehört ferner, dass Károly Polányi eine deutliche Unterscheidung zwischen Religion und Metaphysik, diesen beiden vor-kritischen und nicht-kritischen Denkweisen trifft. Direkt strategisch betont er dabei in genealogischer Hinsicht folgendes: "Die höchste Gefahr der Religion besteht nicht darin, dass sie Lügen enthaelt, sie besteht darin, dass sie auch etliche Wahrheiten enthaelt und deshalb es schwierig war, sie von den Wissenschaften zu trennen (Polányi, 1986, 380). Zu dieser strategischen und pragmatischen Unterscheidung gehört aber auch, dass er die Metaphysik aktuell gefaehrlicher als die Religion ist, weil man in der aufgeklaerten Gegenwart die Wissenschaft und die Religion voneinander schon deutlich zu unterscheiden sind, waehrend die Metaphysik "eine gefaehrliche und irrefuehrende Übergangsform" darstellt, weil sie Worte wie "Idee", "das Unbekannte", "das Ideal", "das Ziel", "die Endursache" etc. (Polányi, 1986, 382) legitimiert, deren Sinn wir nicht kennen und die trotzdem von der Spekulation für wichtig gehalten werden. Daraus folgt auch die ebenfalls strategische Konsequenz, dass der einst gegen die Religion ausgefochtene aufklaererische Kampf jetzt gegen die Metaphysik ausgefochten werden muss (Polányi, 1986, 382).

An einer wichtigen Stelle, gleichzeitig auch auf eine wichtige Herausforderung definiert Ernst Mach die Denkökonomie auf zweierlei Weise: "Wenn man die Denkökonomie auch als blosses teleologisches, also provisorisches Leitmotiv auffasst, so ist hiermit die Zurückführung desselben auf tiefere Grundlagen nicht ... ausgeschlossen worden..." (Heller-Mach, 1964, 60). Damit zeichnet Mach zwei Deutungsvarianten der Denkökonomie vor: Einerseits beharrt er darauf, dass die Denkökonomie "ein sehr klares logisches Ideal" ist - dadurch wehrt er die von seiten Husserls kommende Herausforderung gleichzeitig auch ab.

Andererseits formuliert er den Anspruch der Denkökonomie, "die biologisch-psychologische Untersuchung ihres (der Wissenschaften - E.K.) Werdens" auch weiterhin zu erschliessen (Heller-Mach, 1964, 60). Für uns ist an dieser Stelle nicht die wissenschaftslogische Bedeutung dieser Aussage von besonderer Wichtigkeit, in welcher eine Harmonisierung des logischen Ideals und der historisch-genealogischen Perspektive formuliert wird. Diese Selbstbestimmung Ernst Machs ist für die Rezeption Károly Polányi's in diesem Kontext vor allem von erheblicher Bedeutung, weil er darin diejenige konkrete Richtung der Ausdehnung des denkökonomischen Prinzips nicht in Sicht hat, die bei Polányi Wirklichkeit wird.

Eine Weiterentwicklung des denkökonomischen Ansatzes Ernst Machs erscheint in Károly Polányi's Konzeption über die Verteilung des Bewusstseins. Dabei erscheint das Denken zunaechst in positivistisch-genealogischer Sicht als ein Element der menschlichen Selbsterhaltung nebst der Nahrung und der Arbeit (Polányi, 1986, 386). Diese pragmatisch-vitale Funktion des Denkens, so interpretiert Polányi im weiteren Mach, richtet sich auf die Vermeidung des Leidens und der Sorge, sowie auf die Suche nach Freude. Auf diese, sozusagen primaere Sphaere der Selbsterhaltung erscheint aber das Denken auch auf einer sekundaeren Ebene. Ob und wie wir unsere Gedanken am zweckmaessigsten brauchen und gebrauchen können, entscheidet auf eine sensiblere Weise über unsere Selbsterhaltung.

Durch die Analyse der Gewöhnung, des Lernens, bzw. der Erklarung und der Interpretation gelangt Polányi dann zum Begriff einer Quantitaet des Bewusstseins. Bei Mach dient dieser Begriff zu einer funktionalen Neudefinierung des Denkens. Haetten wir naemlich ein Bewusstsein von unendlichem Umfang, so würde unser Denken auch keine festen Gebilde haben. Von dieser Perspektive aus kann auch die Wissenschaft neu definiert werden, sie ist naemlich ein "Denken über unser Denken selber", welches unter anderen auch unser zur Verfügung stehendes Bewusstsein am ökonomischsten "verteilt" (Polányi, 1986, 389).

Diese Konzeption über ein als Kontinuum aufgefasstes Bewusstsein, welches in seinem Kampf um die Selbsterhaltung nach grösstmöglicher Ökonomie streben muss, führt bei Károly Polányi selbst über Ernst Mach hinaus. Einerseits versucht Polányi, diese Theorie über Umfang und Verteilung des Bewusstseins in seiner Analyse des modernen Kapitalismus in historischer Sicht zur Geltung zu bringen. Andererseits versucht er es ebenfalls, dieselbe Theorie bei Konzipierung einer idealen Gesellschaft produktiv in Anwendung zu bringen.

In seiner Analyse des kapitalistischen Systems setzt sich Polányi mit den Anforderungen dieser Gesellschaft an das "Bewusstsein" (im vorhin angeführten, Machschen Sinne) auseinander. Für diese Periode ist nach Polányi eine hohe Einschätzung des Bewusstseins charakteristisch. Sie praefert die Bewusstseinskultur und richtet die moralische Wertschaetzung nach der "GRÖSSE DES ICH-BEWUSSTSEINS DES EINZELNEN" (Polányi, 1986, 367 - Sperrung im Original) ein. Diese Periode der kapitalistischen Ordnung schaetzt die "Persönlichkeit" auch sehr hoch ein und misst jedes menschliche Tun und Handeln an der Bewusstheit des Einzelnen. Dasselbe ist auch auf dem Gebiet der Künste in dieser Phase des Kapitalismus der Fall. Polányi fasst die Eigentümlichkeiten dieser Phase mit seiner neuen, hauptsaechlich Mach entliehenen Sprache so zusammen: "Das kulturelle Ideal der kapitalistischen Gesellschaft ist diejenige Persönlichkeit, deren Bewusstsein AM LABILSTEN ist und die IN JEDEM GEGEBENEN FALL ALLES ERLEBEN KANN" (Polányi, 1986, 358. - Sperrung im Original). Für diese Phase ist aber eine Allgemeinheit von "grossen Bewusstseinsquanten" kennzeichnend, die im wesentlichen bei jedem Individuum vorhanden sein sollten (Polányi, 1986, 368).

In der zweiten, konsolidierten (bei Polányi wörtlich: "arrivierten") Phase des Kapitalismus verliert das Ich-Bewusstsein und dementsprechend auch das extrem hohe Ausmass von Bewusstseinsquanten seine Bedeutung. Das individuelle Eigentum, das persönlich motivierte Unternehmen löst sich in der neuen Entwicklung auf. Das Niveau der Organisation waechst, die Einförmigkeit der einzelnen Bewusstseinsgebilde wird direkt befördert, die geordneten Verhaeltnisse entziehen den Individuen den Boden. Die Unbefangenheit, welche Attitüde PAR EXCELLENCE mit "viel" Bewusstsein zusammengeht, verschwindet. Die "nützlichen" Vorurteile der Wissenschaft werden sie ablösen, damit auch die Machsche Denkökonomie wieder explizit genannt wird (Polányi, 1986, 368-369). Polányi's heuristische Perspektive, mit welcher er die aktuelle Weltgeschichte, den modernen Kapitalismus mit Hilfe der Kategorien der Machschen Denkökonomie erschliesst, führt zu einer erstaunlichen, keineswegs aber unbegründeten Identifizierung: Polányi kommt in seiner Analyse der zweiten Phase zum Schluss, dass jenes Bewusstsein, welches die zweite, konsolidierte Phase des Kapitalismus hervorruft, eben ein "sozialistisches" Bewusstsein sein wird. Die Ausführung dieser Idee lautet so: Die unterschiedlichen Gebilde, die ein Bewusstseinsmaximum darstellen, werden nicht mehr befördert, bzw. anerkannt, der konsolidierte Kapitalismus entwickelt Werte, an die sich das ideale Individuum mit einem Bewusstseinsminimum anschliessen kann. So führt diese Phase des Kapitalismus bei Károly Polányi wie selbstverstaendlich zum Sozialismus oder wie er es selber formuliert: "IN DER KONSOLIDierten PHASE DER KAPITALISTISCHEN ORDNUNG WERDEN SOZIALISTISCHE ANSICHTEN VORHERRSCHEND" (Polányi, 1986, 369 - Sperrung im Original) .

Der zweite und nicht weniger originelle Beitrag Károly Polányi's in der sozialen und politischen Umsetzung von dem Denkökonomie-Ansatz Ernst Machs ist seine Konzeption des Gilde-Sozialismus. Diese ebenfalls aus der Vorkriegszeit stammende Idee versucht naemlich gerade mithilfe des Machschen Ansatzes der Denkökonomie eine Alternative sowohl zum kollektivistisch-kommunistischen wie auch sindikalistischen Sozialismus. Die politologischen Dimensionen dieser Konzeption sind für unsere Betrachtung jetzt von geringerer Bedeutung. Die neue Organisation der Produzenten, die praktisch auch mit den existierenden Gewerkschaften zusammenfallen kann, könnte faehig werden, sowohl die Interessen der Konsumenten, wie auch diejenigen der Produzenten zu vertreten. Die Ernst Mach heraufbeschwörende Dimension dieser Idee besteht in der neuen ÖKONOMIE dieser Struktur. Durch die Gilden kann es naemlich möglich werden, dass die ganze Gesellschaft am ökonomischsten aufgebaut wird. So entsteht eine neue Gesellschaft, die auch Menenius Agrippa's Maerchen in neuem Licht aufscheinen laesst (Polányi, 1986, 377-378). So entsteht eine Gesellschaft, die auch als eine "harmonische Kooperation von funktionalen Organisationen" aufgefasst werden kann (Polányi, 1986, 374). Polányi's einmalige Bedeutung sowohl in der praesentistischen, mitteleuropaeischen Rationalitaet wie auch in dem Aufgreifen und in der vielfachen Weiterentwicklung von Ernst Mach's Initativen für diese Rationalitaet kann in dieser Arbeit nicht ausführlich wiedergegeben werden. Polányi demonstriert jedoch auf eine exemplarische Weise, in welchem Ausmass eben die praktischen, pragmatischen und aufklaererischen Potenzen in dieser Rationalitaet enthalten waren. In seinem Werk wird die praesentistische Rationalitaet Mittel-Europas zum Politikum, zu einer Konzeption über den Sozialismus. Bei ihm wird die Praxis dieser Rationalitaet zur politischen Praxis, in seinem Werk "revolutioniert sich" die praesentistische Rationalitaet Mittel-Europas. Und es ist eine höchst bedeutende Tatsache, völlig unabhaengig davon, ob jemand mit dieser Politisierung ALS mit Politisierung einverstanden sein will oder nicht. Kein Zweifel, aus diesem Grunde ist Károly Polányi der Michail Bogdanow von Mittel-Europa, der genau aufgrund dieser Logik aus Machs kritizistischem Positivismus (und der praesentistischer Rationalitaet) unmittelbar eine revolutionaere Praxis entwickelt hatte.

In diesem Sinne redet Polányi über eine "bewusste Reform", die die Gesellschaft an sich "unter der Leitung der geistigen Arbeit" durchführen muss (Polányi, 1986/b,1,127). Es ist konsequent, dass im Falle einer vollzogenen Revolutionierung der praesentistischen Rationalität Polányi konsequent über eine "Klasse der intellektuellen Arbeit" redet (man könnte höchstens sich darüber wundern, wie und warum die orthodoxen und die real existierenden Sozialisten diese scheinbar so logische Idee so tief vergessen oder gar verdrängt haben). Dadurch ist nämlich auch ein neuer Begriff der geistigen Arbeit angedeutet, der sich am engsten auf den Begriff der hier namentlich behandelten praesentistischen Rationalität aufbaut. Darin weist Polányi einen Beispielcharakter auf, denn er ist es, der die in der Praxis weisenden und in dieser Arbeit mehrfach und unter mehreren Perspektiven ausgewiesenen pragmatischen und handlungsorientierenden Potenzen folgerichtig ausarbeitet. An dieser Stelle wird der spezifische monistische Charakter der praesentistischen Rationalität besonders einsichtig, denn hier geht es nicht nur um einen Monismus der Natur- und der Sozialwissenschaften, sondern auch um einen zwischen "Theorie" und "Praxis", ohne dass, wie anderswo erörtert, wir hier im Falle der Rationalität an den üblichen Begriff der "Theorie" und der "Praxis" denken würden. Die klar identifizierte praesentistische Rationalität ist es auch, die zu folgender politischer Stellungnahme führt: "Nicht der Kampf der Arbeiterschaft soll mit bürgerlichen Kräften, vielmehr der Kampf des radikalen Bürgertums mit der Kraft der Arbeiterschaft unterstützt werden" (Polányi, 1986/b,1,85), wobei es sich klar zeigt, dass die Klassenkategorien durch die der Rationalität ersetzt werden. Wegen seines Ausgangs von der praesentistischen Rationalität als einem Etalon des richtigen Bewusstseins und des adäquaten Denkens verändern sich bei Polányi die Vorzeichen des Politischen. Aus diesem Grunde plädiert er beispielsweise dagegen (Polányi, 1986/b, 1, 132), dass seine Politik, eine Politik der Rationalität, die Politik einer Klasse sei, nicht weil er eine solche Solidarität verweigern würde, sondern weil eine solche Fixierung früher oder später Einbrüche an der Kohärenz dieser Rationalität verursachen würde.

Georg Simmel gehörte auch zu jenen Denkern, die sehr energisch auf das Aufkommen der praesentistischen Rationalität reagierten und es zum Teil auch selber qualitativ weiter vorangetrieben haben. In diesem Sinne gilt er als ein philosophischer, soziologischer und methodologischer Fortsetzer Friedrich Nietzsches. Allein diese Dreierheit verrät es jedoch, dass er auch auf eine mehrfache Weise auf dieses Aufkommen reagierte, was angesichts dieser Rationalität eher eine normale als eine illegitime Konsequenz ist. (In der Chronologie hätte Simmels "Wirklichkeitsphilosophie" gewiss vor Polányi angeführt werden sollen, dies ist aber in einem Vergleich mit Mach nicht der Fall gewesen.)

Der Termin "Wirklichkeitsphilosophie" taucht in der systematischen Diskussion, sowie in der philosophischen Geschichtsschreibung der Jahrhundertwende auf, im wesentlichen immer in Zusammenhängen, in welchen sie mit den möglichen Bedeutungsvarianten der praesentistisch-mitteleuropäischen Rationalität weitgehend identisch ist.

Für jede Version der Simmelschen Wirklichkeitsphilosophie ist weitgehend charakteristisch, dass sie in ihrer Einstellung AHISTORISCH sind. "Wirklichkeit" bedeutet in diesem Sinne "Gegenwart", "Wirklichkeitsphilosophie" in diesem Sinne eine Art "Praesentismus". Um in die Bedeutung dieser Tatsache einzusehen, muss man sich wieder das Ausmass des auch politisch und sozial motivierten Kampfes zwischen "Geschichte" und "Gegenwart" vergegenwärtigen. Die Vorherrschaft der Geschichte über der Gegenwart beherrschte das Gesamtleben der Zeit. Zwischen "Geschichte" und "Gegenwart" als jeweils primäre

Bezugsfeldes aller Erkenntnis bestand ein wahrhaft gigantischer Kampf, dessen Dimensionen heute noch weitgehend unerschlossen ist. Geschichte und Gegenwart in ihrer Qualitaet als wichtigste Referenz jeglicher Erkenntnis kaempften gegeneinander in der Legitimation politischer Kraefte, bei der Begründung von politischen Aspirationen, sie kaempften gegeneinander für die Besetzung der Inhalte des Alltagsbewusstseins, der Bildung, der höheren Kultur. Soziale Klassen und Schichten identifizierten und kategorisierten sich auf der Grundlage, ob sie die Prioritaet der Geschichte oder der Gegenwart geben.

Es ist deshalb kein Wunder, dass die drei allerwesentlichsten Bestimmungen der Wirklichkeitsphilosophie eine logisch-systematische Beziehung zu der vorhin erörterten praesentistischen Einstellung aufweisen. Dieser Praesentismus hat einen wesentlichen Anteil sowohl an der bewussten und konsequenten ANTI-METAPHYSISCHEN Einstellung der Wirklichkeitsphilosophie, indem, etwas verallgemeinert gesagt, die theoretische "Diesseitigkeit" des Hier und Jetzt gegen die jeweils verschiedentlich artikulierte "Jenseitigkeit" der verschiedenen metaphysischen Ansaetze ins Feld geführt wird.

Aber auch der zweite, leitende Charakterzug der Wirklichkeitsphilosophie, ihre Differenz zu der früheren Hauptlinie des Positivismus, weist eine gegenwartsbezogene, praesentistische Dimension auf. Im Gegensatz zu den früheren Spielarten des Positivismus baut sich Wirklichkeitsphilosophie nicht so sehr auf ein neues szientistisches Weltbild, wie viel eher auf einen qualitativ neuen Stand der Beweisbarkeit der wichtigsten wissenschaftlichen Thesen, bzw. Gesetze.

Letztlich spielt die angesprochene gegenwartsbezogene Einstellung auch bei der Konstitution der dritten führenden Eigenschaft der Wirklichkeitsphilosophie eine beträchtliche Rolle, und zwar bei ihrer Position dem damals eben neu entstehenden philosophischen Kritizismus gegenüber. Ganz allgemein formuliert: Die Wirklichkeitsphilosophie ist in dem Sinne überhaupt nicht dogmatisch, dass sie den kritizistischen Ansatz in sich nicht aufnehmen könnte. Sie ist aber GEGEN einen Kritizismus, der die Umrisse entweder der gegenstaendlichen oder der szientistischen Sphaere auflösen will. Die Berufung auf die Gegenwart, beispielsweise in der Form einer Berufung auf die "Interessen" der aktuellen Erkenntnis steht gewiss als eines der Hauptmomente hinter dieser Position.

Die relevante Zugehörigkeit Simmels und der PHILOSOPHIE DES GELDES zum wirklichkeitsphilosophischen Ansatz erscheint bereits in einigen sehr bekannten und allgemeinen Zügen von ihm. Sein stetes Schwanken beispielsweise zwischen Philosophie und Soziologie erscheint unter diesem Aspekt der Wirklichkeitsphilosophie beinahe wie eine innere Selbstverstaendlichkeit. Bedenke man nur, selbst der Titel des grossen Opus der PHILOSOPHIE des Geldes, könnte ebenso wohl SOZIOLOGIE, PSYCHOLOGIE oder eben (was für unsere Konzeption von hervorragender Bedeutung ist) GENEALOGIE des Geldes gewesen sein. Es ist ebenfalls keine Überraschung, dass in zahlreichen Gedankengaengen Simmels diese Aspekte fast untrennbar ineinander auch übergehen (Simmel, 1986, 468). Niemand würde und könnte beim Anblick dieses oder jenes anderen Titels von Simmels Werk Anstoss nehmen. Daher erklæren sich auch Simmels Schwierigkeiten, ein grosses systematisches Werk zu schaffen. Und letztlich hierher gehört es auch, wie Simmel die existentielle Problematik in seine Philosophie aufnimmt.

Eine klare Formulierung dieser praesentistischen Einstellung ist im folgenden Zitat explizit gemacht: "Das Entfernte erregt sehr viele, lebhaft auf- und abschwingende Vorstellungen und genügt damit unserem vielseitigen Anregungsbedürfnis; doch klingt jede dieser fremden und

fernen Vorstellungen wegen ihrer Beziehungslosigkeit zu unseren persönlichsten und unmittelbaren Interessen nur leise an...Was wir den 'historischen Geist' in unserer Zeit nennen, ist vielleicht nicht nur eine begünstigende Veranlassung dieser Erscheinung, sondern quillt mit ihr aus der gleichen Ursache. Und wechselwirkend macht er, mit der Fülle der inneren Beziehungen, die er uns zu räumlich und zeitlich weit abstehenden Interessen gewährt, uns immer empfindlicher gegen die Chochs und Wirrnisse, die uns aus der unmittelbaren Nähe und Berührung mit Menschen und Dingen kommen" (Simmel, 1986, 660).

Die ihre Gegenständlichkeit in verschiedenen gegenständlichen Komplexen identifizierende Wirklichkeitsphilosophie kann auch an der Grenze des Ich keinen Halt machen und beschreibt das Ich auch als einen Komplex, einen Komplex sogar, der auch bei der Konstituierung des Objektes sich selber konstituiert: "Wie uns die Einheit eines Objekts überhaupt so zustande kommt, dass wir die Art, wie wir unser 'Ich' fühlen, in das Objekt hineinbringen, es nach unserem Bild formen, in welchem die Vielheit der Bestimmungen zu der Einheit des 'Ich' zusammenwächst..." (Simmel, 1986, 629.)

Ebenfalls mit Notwendigkeit ergeben sich aus wirklichkeitsphilosophischen Analysen die Ansätze einer Handlungstheorie bei Simmel: "Unsere gesamten Betätigungen werden einerseits durch zentrale, aus unserem innerlichsten Ich entspringenden Kräfte, andererseits durch die Zufälligkeiten von Sinneseindrücken, Launen, äusseren Anregungen und Bedingtheiten gelenkt, und zwar in sehr mannigfaltigen Mischungen beider. Unser Handeln ist in demselben Mass zweckmässiger, in dem der erstere Faktor überwiegt, in dem sie aus dem geistigen Ich im engeren Sinne stammenden Energien alles mannigfaltig Gegebene in ihre eigene Richtung lenken" (Simmel, 1986, 295). Nach der Lektüre der PHILOSOPHIE DES GELDES lässt sich sogar thesenhaft formulieren, dass für Georg Simmel die Problematik des Geldes erst im Rahmen einer in Grundrissen voll und ganz ausgebauten Handlungstheorie formuliert werden kann. Ein Beispiel: "...man kann für den Endzweck nichts Besseres tun, als das Mittel zu ihm so zu behandeln, als wäre es er selbst" (Simmel, 1986, 297).

Der typisch wirklichkeitsphilosophische Ansatz, die Objekte der Untersuchung, bzw. der Analyse als Komplexe aufzufassen, führt auch in der PHILOSOPHIE DES GELDES zu einer Reflektierung der philosophischen Kategorisierung, zur steten Bewusstmachung dessen, dass die philosophische Objektivation, im Rahmen derer der Gegenstand jeweils aktuell gesehen wird, keine absolute, vielmehr eine relative ist. Simmel formuliert es auf explizite Weise so: "Die übliche Aufteilung unserer objektiven Schätzungsnormen in logische, ethische und ästhetische ist, auf unser wirkliches Urteilen hin angesehen, ganz unvollständig" (Simmel, 1986, 534). Simmel sagt jedoch nicht nur die in der Richtung einer Vereinheitlichung weisende Reflexion der philosophischen Objektivation und die Wichtigkeit ihrer Relativität aus, er behauptet auch die prinzipielle Nicht-Abschliessbarkeit dieser philosophischen Kategorisierungen und der ihnen folgenden Objektivationen: "(Es handelt sich darum), dass das systematische Abschliessen als solches hier ebenso irrig ist, wie bei den fünf Sinnen oder den fünf Kantischen Verstandeskategorien" (Simmel, 1986, 534). Ebenfalls positivistisch-wirklichkeitsphilosophisch ist seine Begründung der prinzipiellen Nicht-Abschliessbarkeit der philosophischen Objektivationen: "Die Entwicklung unserer Art bildet fortwährend neue Möglichkeiten, die Welt sinnlich und intellektuell aufzunehmen, und ebenso fortwährend neue Kategorien, sie zu werten" (Simmel, 1986, 534).



Auf eine hervorragende Weise erscheint aber diese Grundproblematik der Kategorisierung der einzelnen dem Denken der praesentistischen Rationalitaet voll entsprechenden Wirklichkeitskomplexe (im folgenden Zitat: "Lebensinhalte") in der reflektiertesten Form: "Freilich ist in der Entwicklung des einzelnen Lebensinhaltes die Grenze, an der seine Naturform (als Wirklichkeitskomplex - E.K.) in seine Kulturform (als kategorisierte Erscheinung - E.K.) übergeht, eine fließende und es wird sich über sie keine Einstimmigkeit erzielen lassen. Es meldet sich damit aber nur eine der allgemeinsten Schwierigkeiten des Denkens. Die Kategorien, unter die die einzelnen Erscheinungen gebracht werden, um damit der Erkenntnis, ihren Normen und Zusammenhängen, anzugehören, sind mit Entschiedenheit gegeneinander abgegrenzt, geben sich oft erst an diesem Gegensatz wechselseitig ihren Sinn, bilden Reihen mit diskontinuierlichen Stufen. Die Einzelheiten aber, deren Rangierung unter diese Begriffe gefordert wird, pflegen ihre Stellen hier durchaus nicht mit der entsprechenden Eindeutigkeit zu finden; vielmehr sind es oft quantitative Bestimmungen an ihnen, die über die Zugehörigkeit zu dem einen oder zu dem anderen Begriff entscheiden, so dass angesichts der Kontinuität alles Quantitativen, der immer möglichen MITTE zwischen zwei Massen, deren jedes einer entscheidenden Kategorie entspricht, die singuläre Erscheinung bald der einen, bald der anderen zugeteilt werden kann..." (Simmel, 1986, 619-620).

Vom legitimen Gebrauch der wirklichkeitsphilosophischen Methode stammt auch Simmels explizite (wirklichkeitsphilosophische) Kritik an der Unterscheidung von Substanz und Akzidenzen. Er nennt sie ein "altes Schema", das "Gewiss (...) von historischer Bedeutung war". Dass "man jede Erscheinung in einen substanziellen Kern und relative, bewegliche Aeusserungsweisen und Eigenschaften zerlegte, war eine erste Orientierung, ein erster fester Leitfaden durch die rätselhafte Formlosigkeit der Dinge, ein Gestalten und Unterwerfen ihrer unter eine durchgehende, unserem Geiste adäquate Kategorie; die bloss sinnlichen Unterschiede des ersten Anblicks gewinnen so eine Organisation und Bestimmtheit des gegenseitigen Verhältnisses" (Simmel, 1986, 201). Simmel erklärt die Veraenderung der Plausibilität dieses Schemas historisch und was das Sachliche angeht, spricht er von dem Übergang der Substantialität in Funktionalität (Simmel, 1986, 201-202).

Zu diesen selbstbewussten Gesten der Wirklichkeitsphilosophie gehört Simmels explizite Lösung des Problems des Absoluten und des Relativen (Simmel, 1986, 367), des Ganzen und des Teils (Simmel, 1986, 630), der Kausalität und der Teleologie (Simmel, 1986, 254), des Faktischen und des Wertes (Simmel, 1986, 293). Ebenso gern und selbstbewusst formuliert Simmel "soziale Gesetze, bzw. Gesetzmaessigkeiten": "Es ist eine der durchgehendsten soziologischen Erscheinungen, dass der Gegensatz zwischen zwei Elementen nie staerker hervortritt, als wenn dieselbe sich von einem gemeinsamen Boden aus entwickelt....Diese Steigerung des Antagonismus, der sich gleichsam von dem Hintergrund einer Gemeinsamkeit abhebt, scheint in manchen Faellen dann ein Maximum zu erreichen, wenn die Gemeinsamkeit oder Aehnlichkeit in der Zunahme begriffen ist und damit die Gefahr droht, dass der Unterschied und Gegensatz überhaupt verwischt werde..." (Simmel, 1986, 561).

Aufgrund dieser Überlegungen scheint es uns geboten, die Simmelsche PHILOSOPHIE DES GELDES als "Wirklichkeitsphilosophie" und als solche als Realisierung der praesentistischen Rationalitaet zu definieren. Diese Option kann bewirken, dass zahlreiche bisherige Definitionsversuche unter diesem Aspekt noch einmal durchdacht werden. Die Etiketten "Relativismus", "Impressionismus", "Systemlosigkeit", "Lebensphilosophie" beziehen sich alle auf legitime Weise auf tatsaechlich wichtige Dimensionen der Philosophie Simmels. Uns scheint, dass der Begriff der "Wirklichkeitsphilosophie" aufgrund der in dieser

Arbeit empfohlenen Kriterien der praesentistischen Rationalitaet (Einstellung gegen jegliche Metaphysik, neuer Stand der Beweisbarkeit der entscheidenden wissenschaftlichen Gesetze, Offenheit dem Kritizismus gegenüber, ohne ihn jedoch als uferlose Relativierung der wissenschaftlichen Erkenntnis zu akzeptieren, etc.) den "Geist" der PHILOSOPHIE DES GELDES adaequater ausdrückt. Darüber hinaus laesst sich unschwer einsehen, dass in der uns vorschwebenden Kategorie der Wirklichkeitsphilosophie die Attribute des Relativismus, des Impressionismus und die viele andere noch recht wohl aufgehoben werden können. Die bestimmenden Grundinhalte dieser Auffassung der Wirklichkeitsphilosophie ist die Anschauung der Wirklichkeit in Wirklichkeitskomplexen, das Reflektieren der Problematik der Interpretation bei der Beschreibung der verschiedenen Wirklichkeitskomplexe, sowie ihre Faehigkeit, durch Wahrnehmung immer neuerer Wirklichkeitskomplexe die Grundlage für weitere philosophische und nicht-philosophische Wissenschaften legt (d.h. die führenden Kriterien der praesentistischen Rationalitaet werden erfüllt).

Die These, dass DIE PHILOSOPHIE DES GELDES einen wirklichkeitsphilosophischen Konzept darstellt, zeigt sich von einer anderen, nunmehr soziologischen Seite, wenn man bedenkt, dass das philosophische Schicksal der Wirklichkeitsphilosophie generell sich am philosophischen Schicksal weitgehend zusammenfiel. Das philosophische Schicksal Georg Simmels ist geradezu ein Modell auch der sozialen Situation der Wirklichkeitsphilosophie selber. Die AKADEMISCHE Philosophie ist aus mehreren Gründen gegen sie (die Wirklichkeitsphilosophie), vor allem deshalb, weil die philosophische Anschauung der Wirklichkeitsphilosophie einen Wahrheitsanspruch erhebt, der die überwiegende Mehrzahl der akademisch-philosophischen Richtungen in die philosophische Geschichte oder die philosophische Peripherie verdraengt. Aber auch die positive Forschung, die Vertreter der Normalwissenschaften sind gegen die Wirklichkeitsphilosophie. Indem naemlich die Wirklichkeitsphilosophie die Gegenstaendlichkeit jeder Wissenschaft als Wirklichkeitskomplexe anschaut und dabei die Bedeutung der Interpretation unterstreicht, formuliert sie einen mehr oder weniger offenen Angriff auf die Begrifflichkeit und das Selbst-Bild einer jeden Normalwissenschaft, die unter anderen auch aus soziologischen und pragmatischen Gründen kein Interesse daran hat, sich selber, ihre eigenen Grundlagen stets zu relativieren. Und drittens ist es ebenso klar, dass jede traditionelle idealistische Metaphysik, jede idealistische Philosophie AB OVO gegen die Wirklichkeitsphilosophie Stellung bezieht, denn ihre elementaren Ansprüche eine resolute Infragestellung jeder traditionellen idealistischen Metaphysik darstellen. Georg Simmels soziologisch-historische Position, diejenige seiner Philosophie stellt diese Beziehungen ebenso klar dar - zwischen akademischer Philosophie, positiver Forschung und traditioneller Metaphysik musste er seinen philosophischen und sozialen Weg finden.

Die philosophische und die aesthetische Diskussion hat in unseren Tagen das allseitige Interesse wieder auf die Moderne gelenkt, allerdings unter bereits ganz neuen Aspekten. Heute vereinheitlicht sich ein Begriff der Moderne, der vor allem von der postmodernen Perspektive aus gesehen wird, was schon allein ein Grund vielseitiger Reflexion, wenn nicht gar Kritik werden kann. Abgesehen von dieser Kritik an einer fraglichen "Vereinheitlichung" der Moderne vor dem aktuell ausgezeichneten Horizont der Postmoderne macht die so geartete Diskussion die Vielfalt und die Komplexitaet der Moderne schlagartig sichtbar.

Über die Moderne gibt es aufgrund einer konkreten Klassifikation drei Arten der Konzeptionen. Die erste Diskussion betrachtet die Moderne ausschliesslich als intellektuelles (künstlerisches, philosophisches, wertphilosophisches) Phaenomen. Es ist durchaus möglich,

dass Vertreter späterer Generationen sich darüber einmal wundern werden, trotzdem erschien diese Art der Diskussion als die bisher breiteste und bestimmendste. Die zweite Art der Moderne-Diskussionen konstituierte sich mit der gleichen Ausschliesslichkeit um die sozialtheoretische, bzw. technisch-wirtschaftliche Problematik herum und erscheint in exemplarischer Fokussierung in Max Webers Konstruktion der "Entzauberung" der Welt. Schliesslich haben wir die dritte Art der Moderne-Diskussion, in welcher die strukturell-sozialen (wirtschaftlichen, technischen, etc.) Fragestellungen zusammen und in einer Einheit mit den intellektuellen (künstlerischen, wertphilosophischen) thematisiert werden. Max Schelers Reflexion und Kritik der Moderne gehört eindeutig in diese dritte Gruppe, sie liefert einen hervorragenden Beitrag zur Moderne-Diskussion seiner Zeit, der die Moderne gerade als einen Komplex von (in jeder Hinsicht) "intellektuellen" und (in jeder Hinsicht) "sozial relevanten" Momenten, d.h. als eine "Einheit" auffasst und interpretiert.

Aehnlich Simmel, setzte sich auch Max Scheler mit der praesentistischen Rationalitaet eingehend auseinander. Seine erreichte Komplexitaet in der Auffassung der Moderne ist zum Teil aber auch Produkt der grossen Diskussion seiner Zeit, einer Diskussion, deren exakte und praezise Auswertung im wesentlichen bis heute aussteht. Sie ist identisch mit der national-ökonomischen Diskussion der Jahrhundertwende über die Klaerung der Genese und des Inhaltes der wichtigsten Begriffe des Phaenomens "Kapitalismus" (dies jetzt nur als ein Hinweis, ansonsten sollte es in aller Ausführlichkeit erörtert werden, dass sowohl die Problematik der praesentistischen-mitteuropaeischen Rationalitaet wie auch die ihrer Auseinandersetzung mit der historizistischen Rationalitaet am unmittelbarsten und auf dieser Linie mit dieser grössten Frage der Zeit liiert war, einer Frage, die wir mit edler Zurückhaltung als die Frage nach der Beschaffenheit des Kapitalismus nennen sollten). Unter anderen nahmen Max Weber, Werner Sombart, die Kathedersozialisten und die Sozialdemokraten, die Neukantianer und die österreiche Schule der Nationalökonomie (mit Carl Menger an der Spitze) an dieser Diskussion teil. Sowohl die wissenschaftstheoretische wie auch die historische, geschweige denn die politische Wichtigkeit dieser Diskussion steht ausser Zweifel, waehrend die Einmaligkeit dieser Diskussion gerade in ihrer Aufnahmefahigkeit bestand, mit welcher jede wichtige Dimension in ihr integriert werden konnte. In dem Masse, wie diese Diskussion jede wichtige Facette vereinen konnte, so konnte der Philosoph Max Scheler die verschiedensten Facetten dieser Diskussion in einer einheitlichen Konzeption zusammenfassen und artikulieren. Scheler gehört also mit zu denjenigen Teilnehmern der grossen Diskussion, die den zugrundeliegenden Gegenstand in einem möglichst breiten Bogen und vor einem möglichst breiten Horizont erlebt und untersucht haben, bei denen also die ursprüngliche NATIONALÖKONOMISCHE Fragestellung mit der POLITISCHEN, der enorm wichtigen und stets verdeckten SOZIALEN, der am meisten thematisch gemachten WERTPHILOSOPHISCHEN Fragestellung in einer ungebrochenen Einheit erschien, wobei aus der wertphilosophischen Problematisierung wieder eine ganze Reihe neuer Fragestellungen wie eben die KULTURKRITISCHE, die KULTURPHILOSOPHISCHE, die RELIGIONSHISTORISCHE und die RELIGIONSSOZIOLOGISCHE und ans Ende dieser einmaligen Reihe der theoretischen Fragestellungen die WISSENSOZIOLOGISCHE und die IDEOLOGIEKRITISCHE Problematisierung herauswachsen. Ein ganz einmaliges Verdienst leistete diese grosse Diskussion aber auch in jener Hinsicht, dass diese Reihe neuer Fragestellungen den Sinn und das Interesse für jegliche METHODOLOGISCHE Fragestellung verschaeften. Dass diese "Ordnung" der philosophischen Fragestellungen und deshalb auch der philosophischen Wissenschaften eine kohärente Einheit abgibt und auch als solche untersucht werden sollte, steht fest. Max Schelers VOM UMSTURZ DER WERTE

erscheint vor diesem Horizont als eine bis zum Letzten durchdachte und komplexe Antwort auf eine komplexe und einmalige theoretische Fragestellung. Es geht um die Moderne, aber so, dass all die vorhin erwähnten Facetten des Gegenstandskomplexes in der theoretischen Aufarbeitung mitreflektiert sind. Insbesondere folgenreich erscheint Schelers philosophische Betonung der notwendigen Anerkennung der Relevanz der einzelnen Gegenstandsbereiche, denn gerade sein methodologisch und kritizistisch einmalig bewusster phänomenologischer Ansatz wäre überhaupt nicht verpflichtet gewesen, so fundamentales Interesse für die Geltung der einzelnen Gegenstandsbereiche aufzubringen: "...alle Systemeinheit und alle Architektur des Gedankens (hat) aus der Tiefe jedes behandelten Sachgebiets neu zu entquellen..., darf keinem Gebiete also konstruktiv und von oben her aufgepresst werden" (Scheler, 1957, 3). Fasst man diese einmalige Vollständigkeit und Komplexität der ganzen Fragestellung ins Auge, so ist es geboten, auch den ganzen Komplex der Moderne ebenfalls in ihrer wirklichen Vollständigkeit und Komplexität wahrzunehmen. Aus den vielen möglichen Ansätzen wählen wir diejenige Definition der Moderne aus, in welcher sie als Produkt einer tiefgreifenden epistemologischen Wende aufgefasst wird, die zunächst die inneren Bereiche der Episteme und der Wissenschaften und dann Schritt für Schritt alle Perspektiven der sozialen und künstlerischen Wahrnehmung verändert haben. Es versteht sich von selber, dass es bei einem generellen interpretatorischen Ansatz der Moderne auch noch andere Grundkonzeptionen möglich sind, nichtsdestoweniger legen wir auch einigen Wert darauf, dass dieser Ansatz als legitime Konsequenz von früheren Forschungen und Überlegungen formuliert wird.

Max Schelers Kritik der Moderne unterscheidet sich jedoch von der überwiegenden Mehrheit der prinzipiell kritischen Einstellungen gegenüber der Moderne darin, dass er die - zusammenfassend formuliert - "positivistisch" gefärbte epistemologische Wende nicht nur versteht, sondern auch - wie es auch aus unserem Hinweis auf seine Hochschätzung der einzelnen konkreten Sachkomplexe bereits hervorgehen dürfte - partiell mitvollzieht, ohne dass er alle Konsequenzen und Überzeugungen dieser Einstellung ziehen wollte. Mit anderen Worten, er hat kristallklare Begriffe und Vorstellungen davon, was wir als präsensistische Rationalität bestimmt haben, er will sie akzeptieren, um sie auf einer Basis der Akzeptanz zu bekämpfen und zu überwinden.

Ausser dieser puren Einstellung erhebt sich Schelers Kritik der Moderne auch noch durch ihre vielfachen Qualitäten über den Durchschnitt ihrer Konkurrenten. Um es auf eine etwas vereinfachte Formel zu bringen, versucht Max Scheler nach seiner vollen und expliziten Einsicht in das Wesen dieser "positivistischen" epistemologischen Wende die phänomenologische Methode so umzuformen, dass sie fähig werden kann, die "philosophische" Lösung in einer Periode NACH der besagten "positivistischen" epistemologischen Wende zu bieten. Kein Wunder, dass er einer der Allerersten ist, der diese Methode direkt und vielschichtig, man müsste heute sogar noch hinzufügen, "aktualisierend" auf die Analyse der sozialen Wirklichkeit anwendet.

Schelers bewusst gewählter philosophischer Weg zwischen relativistisch-kritizistischem Positivismus und der auf die "letzten und wesensmässigen Erlebnisgrundlagen zurückgehenden" Phänomenologie sichert für ihn eine komplexe, nichtsdestoweniger jedoch singuläre methodische Perspektive für seine Analyse der Moderne. Während also Scheler nicht hinter die entscheidende epistemologische Wende zurückgehen will, wendet er die phänomenologische Methode zum ersten Mal an die Analyse diverser Wirklichkeitskomplexe, aber auch an die der Werte und der Wertgegenstände an. Damit

berührt er aber ein Feld, welches von dem relativistisch-kritizistischen Positivismus wegen seiner eigenen Prinzipien wie automatisch vernachlässigt worden war, denn die "Wertfreiheit" (exakter ausgedrückt: der "Wertungsfreiheit") galt als begründendes Prinzip gerade dieses Positivismus. Die prinzipielle Differenz des relativistisch-kritizistischen Positivismus und des diesen Positivismus bewusst reflektierenden und sich der Phänomenologie annehmenden Schelers darf jedoch nicht vergessen machen, dass zwischen einer phänomenologischen und einer kritizistisch-positivistischen Analyse nicht unbedingt in jedem Fall der unbarmherzige "Krieg der Schulen" ausbrechen muss, denn bei bestimmten Gegenstandsbereichen können beide Methoden nicht nur die selben Ergebnisse aufbringen, sie können auch in ihren gedanklichen Bahnen miteinander ähnlich strukturiert sein.

Von nicht geringerer Komplexität ist aber auch Max Schelers Kritik der Moderne als inhaltlich bestimmter Ansatz. Denn wiederum im Gegensatz zu zahlreichen anderen kritischen Konzeptionen über die Moderne kann Schelers Konzeption nicht als eine IDEOLOGISCHE, aber auch nicht als POLITISCHE (s. etwa Scheler, 1957, 385) oder SOZIALE (im Sinne der aktuellen Sozialpolitik) Kritik aufgefasst werden. Seine Kritik ist ganzheitlich strukturiert, die sich nur äusserst schwer nach den einzelnen Subsystemen hin zu differenzieren sind. Der erste identifizierbare positive Bezugspunkt dieser Kritik ist Schelers Fixierung an dem Reichtum einer Vorstellung über Persönlichkeit und Kultur von der einmalig erreichten zivilisatorischen Höhe, die nicht nur absolute Werte hervorgebracht hatte, sondern auch als ein realisiertes Optimum dieser ewigen Werte charakterisiert werden kann. Die Grundlage seiner Kritik ist zunächst und vordergründig ein Insistieren auf einer objektivierten Kultur und Geistigkeit, die sich in der Moderne plötzlich von den funktionalen Mechanismen der Moderne bedroht sehen muss. Durch das Insistieren auf ein Bild von Individuum, Kultur und Persönlichkeit verteidigt Scheler aber auch eine Gesellschaft, die keine ursprünglich "ideologisch", "politisch" oder "sozial" aufgefasste Gesellschaft ist (und somit kein problemloser Teil der betreffenden Subsysteme "Ideologie", "Politik" und "Gesellschaftswissenschaft"). Die Geltung eines Systems der Werte fasziniert Scheler und veranlasst ihn, so einen Zustand der Wertgeltung philosophisch wieder neu aufzubauen. Seine Sprache ist eindeutig: den "Umsturz" der Werte möchte er nicht nur diagnostizieren, sondern auch durch Rekonstruktionsarbeit überwinden (s. Scheler, 1957, 17 und 63).

Vor diesem Hintergrund erscheint Schelers Kritik der Moderne also als eine wert- und gesellschaftsorientierte Kritik, die sich ja, wie wir gesehen haben, in sich die einzelnen Subsysteme ohne weiteres nicht aufheben lässt. Die genaue positive Referenz für diese Eigenschaft der Schelerschen Kritik der Moderne erhalten wir, indem wir auf ihre UNIVERSALHISTORISCHE Dimension hinweisen. Die Schwierigkeiten, diese Kritik der Moderne unter den einzelnen Subsystemen adäquat zu definieren, rühren nämlich grösstenteils daher, dass sie deutliche universalhistorische Züge aufweist. Darin ist Scheler einer der wenigen, die in der grossen deutschen Diskussion über die Moderne Nietzsches universalhistorisch motivierte Analyse der Moderne weiter verfolgt und zum Teil auch ausbaut (s. Scheler, 1957, 48, 115, 52 und 58). Diese Analogie besteht auch in jenem Zusammenhang, dass gerade die universalgeschichtliche Perspektive der Kritik an der Moderne es ist, die die "ideologische", "politische" und "soziale" Kategorisierung der Nietzscheschen Positionen so unermesslich schwierig macht. Scheler expliziert diesen Charakter seiner Kritik unter anderen auch in der folgenden Formulierung, in welcher er sein eigenes Vorhaben als "Gewinnung einer zusammenhängenden Geschichtsphilosophie des bürgerlichen Zeitalters" nennt (Scheler, 1957, 116). Die Kritik der Moderne erscheint als eine Geschichtsphilosophie der Gegenwart.

Die Moderne bedeutet für Scheler vor allem einen Wertewandel von ungeheurem Ausmass, durch welchen die ursprünglich christlich bestimmten Werte der Zivilisation und des richtigen Lebens von dem spezifischen Prozess des destruktiven Ressentiments zerstört werden. Die Gefahr der Entfremdung, sogar auch die des expliziten Identitätsverlustes wird greifbar.

Der ungeheure Wertewandel erscheint in seiner Konzentrierung in Gott und Religion, ohne dass dabei die theologisch und doktrinal richtige Religion gemeint gewesen wäre. In der Moderne erscheint eine aus den Fugen geratene Welt von Ressentiment, das der wichtigste Mangel ist, dass die historisch akkumulierten wahren Werte mehr oder weniger bewusst destruiert werden. Bevor wir aber noch über diesen bei Scheler als universalhistorisch aufgebaute und in kausale Zusammenhänge gestellte Gefühl des Ressentiments weiter nachdenken würden, müssen wir auch erwähnen, dass Scheler durch das tragische historische Schicksal der Werte so ergriffen wird, dass dieses Schicksal bei ihm auch in ontologischem und metaphysischem Zusammenhang formuliert wird. In sozialontologischem Zusammenhang artikuliert Scheler diese traumatische Erfahrung so: "Es ist ein Wesensmerkmal unserer Welt - und da ein =Wesensmerkmal=, auch JEDER Welt-, dass der kausale Verlauf der Dinge auf die in ihm erscheinenden Werte keine Rücksicht nimmt, dass die Forderungen, welche die Werte aus sich heraus stellen an Einheitsbildungen oder an Fortgang einer Entfaltung und Entwicklung des Geschehens in der Richtung auf ein =Ideal=, dem Kausalverlauf gegenüber - wie nicht vorhanden sind" (Scheler, 1957, 159. Sperrung im Original). Dieselbe Idee in daseinsmetaphysischer Fassung lautet so: "Ein Wert muss auf alle Fälle vernichtet werden, wenn es zum Phänomen des Tragischen kommen soll. Darum - innerhalb des Menschlichen - nicht auch notwendig der Mensch seinem Dasein und Leben nach. Aber IN ihm wenigstens muss etwas vernichtet werden: ein Plan, ein Wille, eine Kraft, ein Gut, ein Glaube. Aber nicht diese Vernichtung als solche, sondern die Richtung des Wirkens auf sie durch Träger irgendwelcher niedrigerer oder gleicher positiver Werte - niemals aber höherer Werte - ist tragisch" (Scheler, 1957, 154. Sperrung im Original).

Der neue Relativismus und die neue Welt funktionaler Zusammenhänge erscheint vor Scheler als eine Realität, hervorgerufen durch die umfassende neue universalhistorische Arttude, diejenige des Ressentiments. Die auf diese Weise sich artikulierenden neuen Momente drohen, der Einheit des Menschen ein Ende zu machen. Der Schock geht ins Unermessliche. Lebensordnung und Typus Mensch werden in der und durch die Moderne kritisch gefährdet: "Die Entfremdung geht darum auch nicht auf diese oder jene einzelne Seite oder Erscheinungsgruppe unserer Lebensordnung, sondern auf die TOTALITÄT und sie muss dies, da sie in letzter Linie gegen den TYPUS MENSCH selbst gerichtet ist, der die Existenz und Fortdauer dieser Lebensordnung letztlich verbürgt" (Scheler, 1957, 343-344. Sperrung im Original). Die eindeutige und energische Stellungnahme ist schon aus dem Grunde begründet, weil Scheler durch die Moderne unmittelbar die der Lebensordnung des Individuums und der Kultur zugrundeliegenden Werte als gefährdet ansieht: "...die Gesamtheit der Kräfte, die das Charakteristische des Ganzen unserer gegenwärtigen Lebensordnung aufgebaut haben, (können) nur auf einer tiefen Perversion aller geistigen Wesenskräfte, auf einem wahnbedingten UMSTURZ ALLER SINNVOLLEN ORDNUNG DER WERTE beruhen..., nicht also auf geistigen Kräften, die der normalen =Natur des Menschen= angehörig, nur Auswirkungen wären, die noch in den üblichen Veränderungsweiten der uns bekannten Geschichte liegen" (Scheler, 1957, 343. Sperrung im Original).

Die weitere Analyse des Relativismus und des Ressentiments führt zur Rekonstruktion eines "Geistes des Kapitalismus", der als historischer Realprozess hinter dieser Verschiebung steht, auf diese Weise knüpft sich Schelers Gedankengang in den Hauptstrom der grossen Diskussion seiner Zeit und seines Landes an (Scheler, 1957, 381. Sperrung im Original).

Eine der wichtigsten und die Komplexität der eigenen Position annähernd andeutenden Aussagen Schelers ist die folgende: "Der Kapitalismus ist an erster Stelle KEIN ökonomisches System der Besitzverteilung, sondern ein ganzes LEBENS- UND KULTURSYSTEM. Dieses System ist entsprungen aus den Zielsetzungen und Wertschaetzungen eines bestimmte BIOGRAPHISCHEN TYPUS MENSCH, eben des Bourgeois, und wird von deren Tradition geleitet" (Scheler, 1957, 383. Sperrung im Original). Liest man diese Feststellung vor dem Horizont unserer Terminologie, so sagt Scheler mit anderen Worten, dass der Kapitalismus ein Produkt der praesentistischen Rationalität ist, welche These uns auch in jenem Fall als eine Bestätigung unserer Rekonstruktion vorkommt, wenn wir mit ihr in den expliziten Inhalten nicht einverstanden sind.

Der strukturelle Aufbau von Schelers Kritik der Moderne zeugt ebenfalls neuen methodischen Einstellungen. Wir vertreten generell die Auffassung, dass Max Scheler viele Elemente des von ihm kulturkritisch und geschichtsphilosophisch bekaempften kritizistischen und relativistischen Positivismus in seine philosophische Methodik aufnimmt und sein Gebrauch der phaenomenologischen Methode laesst sich mit dieser Integration des neuen Positivismus unschwer vereinen. Über diese methodische Qualität von Schelers Denken wird noch in dieser Arbeit die Rede sein (s. etwa Scheler, 1957, 348). Damit haengt die in der Kulturkritik vorwiegend gebrauchte philosophische Methode einer frühen und in vielem unkonventionellen philosophischen Systemtheorie zusammen. Dass diese frühe Systemtheorie, die mit spaeterer Terminologie als "wertsoziologischer Strukturalismus" mit annaehrender Genauigkeit charakterisiert werden dürfte, genetisch sowohl mit der kritizistischen Positivismus, wie auch mit der Phaenomenologie in nahe Verbindung gebracht werden kann, ist eine sehr wichtige und in methodischer Sicht noch vielfach weiter auszubauende Frage. Scheler nimmt aus dieser Methode jedenfalls reichlich Gebrauch, indem er die "Einheit" des ganzen Kultursystems durchaus oft als eine dynamische Summe ihrer Teilsysteme beschreibt. Ein sehr vielsagendes Beispiel: "Ist diese Lösungsart der Frage darum eine unmögliche, da sie aus der Einheit des kapitalistischen Kultursystems das Teilsystem der Wirtschaft - der blossen Industrie - herausreisst und von SEINER primaeren Aenderung eine solche des Ganzen, auch des =Überbaus= erhofft (materialistische Geschichtsauffassung), da sie zweitens auf dem kausalen Irrtum beruht, es sei der Bürgertypus eine Folgeerscheinung der kapitalistischen =Ordnung= (und nicht umgekehrt, wie wir behaupten, diese Ordnung eine Folge des =Bürgergeistes=), so ist andererseits klar, dass jede solche Aenderung, selbst nur in dem Masse möglich werden kann, als jener Menschentypus samt seinem =Geiste= SEINE HERRSCHAFT VERLIERT" (Scheler, 1957, 383. Sperrung im Original).

Die Moderne setzt sich aus zahlreichen Elementen zusammen, sie vereint sich jedoch (auch) in Schelers Augen zu einem einheitlichen grossen Strom (zu einem einheitlichen ganzen System), den man nicht nur in dieser Einheitlichkeit wahrnehmen, sondern dem man auch in der dieser Einheitlichkeit Widerstand leisten sollte. Dieser Charakter macht die Schelersche Kritik der Moderne so singulaer in der kritischen Reflexion der Moderne in Europa, denn in ihr erscheint methodisch eine philosophische Anschauungsweise, die die Gesellschaft, samt ihren saemtlichen Subsystemen als eine Einheit erscheint und womit

Scheler auch als Inaugurator einer neuen Weise der Geschichtsphilosophie in unseren Augen erscheinen muss. Und es ist auch der Punkt, wo die methodische Frage bei Scheler wieder gestellt werden muss. Denn hier erscheint auch die spezifische und einmalige Dualitaet von Schelers philosophischer Grundanschauung zwischen kritisch-relativistischem Positivismus (den er ja - wie wir es am Beispiel seiner Beurteilung Ernst Machs sehen konnten - unter geschichtsphilosophischem und kulturkritischem Aspekt verurteilt, vor dem er sich aber methodisch doch nicht verschliessen kann) und der Phaenomenologie in neuem Kontext, aber auch in neuer Beleuchtung. Denn die neue und unkonventionelle Fragestellung eroeffnet ein spezifisches gegenstaendliches Feld, welches Feld weder eines des kritizistisch-relativistischem Positivismus, noch eines der Phaenomenologie ist und auch nicht sein kann. Scheler arbeitet hier eine neue philosophische Disziplin aus, die gerade durch ihre bestimmende Gegenstaendlichkeit jenseits der Reichweite der genannten Methoden steht. Diese neue Disziplin koennte man am besten eine "Geschichtsphilosophie aufgebaut auf Werte" oder eine "auf den Wertwandel aufgebaute Geschichtsphilosophie" nennen, die ja in der Kritik der Moderne exemplarisch zum Ausdruck kommt. Bereits im Begriff des "Wertewandels" liegt jedoch eine disziplinaere Ausdehnung, indem hier eine theoretische Reflexion ueber die Werte dynamisiert und zur wesentlichen Grundlage der Rekonstruktion gemacht wird. Zwischen einer deskriptiv-praesentistischen und einer dynamisierten Analyse der Werte ergibt schon eine disziplinaere Verschiebung, die auch mit ernstzunehmenden methodischen Konsequenzen zusammengehen muss (obwohl in legitimem Gebrauch beide methodischen Wege auch im einzelnen durchaus korrekt sein koennen). Indem jedoch diese einmal schon dynamisierte Wertphilosophie auf ihre Analyse der Werte hin die einzelnen Subsysteme aufarbeitet und die Ergebnisse dieser Aufarbeitung zur Grundlage einer geschichtsphilosophischen Konzeption macht, entsteht die bereits genannte Konzeption der "Geschichtsphilosophie auf wertphilosophischer Grundlage" oder einer "empirischen Wertphilosophie, die zur Geschichtsphilosophie" dynamisch ausgedehnt wird. Tatsaechlich entsteht dadurch eine neue philosophische Wissenschaft, die einerseits von den "statischen" und deskriptiven wertphilosophischen Konzeptionen, andererseits aber von den NICHT direkt auf Werte aufgebauten anderen geschichtsphilosophischen Konzeptionen strikt getrennt werden muss. Die eigenartige Faszination dieser Disziplin kommt vor allem aus der Tatsache, dass durch diese Anschauungsweise das Alltagsbewusstsein und die nicht unbedingt philosophisch geschulte theoretische oder quasitheoretische ebenfalls zu ihren Rechten kommen, denn sie arbeiten die historische Veraenderungen, die Geschichte ebenso als Werteverchiebung, mit einem etwas modischeren Ausdruck, als "Wertewandel" auf. Es sollte dazu nur noch hinzugefuegt werden, dass dadurch auch die von Nietzsche gebrochenen philosophischen Wege ihre weitere Ausarbeitung erfahren haben, denn seit Nietzsche IST der Mensch nicht nur ein von den Werten gepraeftes, vielmehr aber auch ein von dem Bewusstsein der Relativitaet und der historischen Dynamik der Werte gepraeftes Wesen. In Schelers auf den Wertewandel aufgebaute Geschichtsphilosophie (oder geschichtlich gemachten Wertphilosophie) verwirklicht sich dieser Neuansatz Nietzsches auch. Dabei muss man zwischen der strukturellen Ausdehnung des Nietzscheschen Ansatzes, bzw. des in vielen anderen Inhalten der zwei geschichtsphilosophischen Konzeptionen (d.h. zwischen der Nietzsches und Schelers) unterscheiden. Denn Scheler baut die in Nietzsches neuer Sicht auf den Wertewandel latent steckenden systematischen Moeglichkeiten auf eine Weise erfolgreich und legitim aus, dass er in den Inhalten mit Nietzsche kaum uebereinstimmt. Abgesehen jetzt von zahlreichen inhaltlichen Differenzen gilt als der wesentlichste Unterschied fuer uns, dass waehrend Nietzsche auf einem ausgezeichneten historischen Punkt stehend eine univesalgeschichtlich durchdachte Analyse ueber die "Umwertung der Werte" entwirft, verbindet und ergaenzt Scheler manche der Nietzscheschen Ansatzes zu einer im Prinzip vollstaendigen und im Prinzip ebenfalls ausgearbeiteten



## Geschichtsphilosophie (auf Werte aufgebaut).

Schellers Kritik der Moderne hat - in expliziter Weise durch ihre wertphilosophische Vermittlung - auch klare geschichtsphilosophische Linienführung, und zwar gleich eine sehr besondere, wenn nicht eben direkt singuläre. Diese Linienführung vereint zwei Zeitbögen. Der erste, lange historische Bogen zieht vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart und lässt sich durch den Verlust des zentralen religiösen Wertezentrums charakterisieren. Der kürzere Bogen fällt mit der eigentlichen Moderne, der Modernisierung Deutschlands überein. Die beiden historischen Bögen ergeben selbstverständlich auch zwei gedankliche Linien, die sich ebenfalls zusammenfallen. Dadurch gelingt es Scheler, diese gegenseitige Intensivierung der beiden historischen Linien, die ja die ganze deutsche Gesellschaft unglaublich intensiviert, in die Philosophie aufheben. Die beiden "Wellen" der europaischen Entwicklung fallen also zusammen und intensivieren jede mögliche Interferenz auf eine einmalige Weise. Es ist sehr vielsagend, dass in dem "Vorwort zur Dritten Auflage" auf explizite darauf hinweist, dass sein "Umsturz" direkt nichts mit dem so katastrophalen Krieg zu tun hat und dadurch weist er implizit auf die Vereinigung der beiden Zeitlinien hin: "Was die Substanz der Ausführungen dieses lange vor der tiefgehenden Veränderung der äusseren Lebensordnungen Europas (d.h. des Krieges - E.K.) geschriebenen Buches betrifft, so fand der Verfasser so wenig Gründe, seine Ansichten zu ändern, dass er in dem radikalen Umsturz dieser Ordnungen vielmehr nur die explosive Auswirkung des stillen und gerauschten Seelen- und Geistesprozesses JENER Art des =Umsturzes der Werte= erblicken darf, die er mit den Titelworten dieses Buches gemeint hatte" (Scheler, 1957, 10. Sperrung im Original). Die soeben rekonstruierte und dadurch als eine Einheit vor aus aufscheinende lange historische Entwicklungslinie (laut Scheler. "Umsturz der Werte") intensiviert die kürzere Entwicklungslinie der Modernisierung und der Industrialisierung auf eine kaum noch weiter zu steigernden Weise. In der Krisen und schmerzlichen Prozessen der Modernisierung erscheinen die Schatten der ganzen neuzeitlichen Entwicklungslinie, während diese neuzeitlichen Entwicklungslinien ihre wahre Manifestation in den allerneuesten Prozessen der Moderne erleben. Der "Umsturz der Werte" realisiert sich in der dramatischen Veränderung selbst der kleinen Lebensumstände und der winzigsten Elemente des Lebens- und des Denkstils. Das Ganze und das Detail, die Weltgeschichte und die allseitigen Präferenzen des Einzelnen fallen zusammen. Die Weltgeschichte erscheint in dem kleinsten Sektor des geistigen Universums des Einzelnen, der Einzelne kann seine Probleme nicht bemeistern, wenn er sie nicht in den Kontext der historisch langfristigen Linie des "Umsturzes der Werte" stellt. Die Weltgeschichte wird existentiell, allerdings nicht unmittelbar, sondern allein nur durch den Vollzug der auf die Werte, mit heutigem Sprachgebrauch, auf den Wertewandel bezogenen geschichtsphilosophischen Reflexion. Die Fragestellung totalisiert sich auf eine sehr konkrete und spezifische Weise. Daher unter anderen auch die im wahren Sinne "ungeheure" Intensität der Schellerschen Kritik der Moderne. Daher auch die Zugespitztheit der Grundbestimmungen. "...(Umsturz), der nicht in Form von Ereignis und Tat, sondern in Form eines lautlosen Prozesses der Weltanschauung und das Ethos des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters in immer reinerer Ausprägung aus einer vom Geiste der christlichen Religion und Kirche geleiteten Lebens- und Weltordnung hervorgehen liess. Die genannten Weltereignisse mit den gigantischen Gewaltexplosionen oder kumulierten schleichenden Seelengiften...KÖNNEN im Sinnzusammenhang jener inneren geschichtlichen Bewegung der Wertschaetzungsformen (die immer und überall die wahrhaftige Seele aller äusseren Ereignis- und Begebenheitsgeschichte zu sein pflegen) aber auch gleichzeitig mit der höchsten Auswirkung des bürgerlichen Geistes sein: die erhabene Peripetie, in der sich eine Wiederaufrichtung der durch den bürgerlich-kapitalistischen Geist

umgestürzten ewigen Ordnung des Menschenherzens sich vorzubereiten anschickt" (Scheler, 1957, 9-10. Sperrung im Original).

Wir konnten in diesem Versuch Schelers inhaltlich komplexe, über den Disziplinen stehende und methodisch bewusste Kritik der Moderne auf der Basis und letztlich gegen der (die) praesentistischen Rationalitaet nicht in allen ihrer Einzelheiten erschliessen. Trotzdem sind wir überzeugt, dass dieser Kritik noch viel Aufmerksamkeit zuteil werden wird, vor allem aus dem Grunde, weil er nicht einmal durch seine Kritik des Ressentiments die neue kritizistisch-relativistische Kultur ganzheitlich verwirft und auf diese Weise diese Kritik an der Moderne eine neue und kreative Selektivitaet erfahrt.

Dass Karl Mannheim ein paradigmengestaltender, normgebender Klassiker der Disziplin der SOZIOLOGIE DES WISSENS war, ist weitgehend bekannt. Dass aber alle Forscher auf dem engeren oder dem breiteren Feld der Soziologie des Wissens von unseren Jahren an mit dieser Aussage auch ganz neue Inhalte und Motive assoziieren müssen, scheint ebenso gesichert zu sein. Der Grossmeister der Wissenssoziologie, dessen Meisterschaft auf dem klassischen Werke IDEOLOGIE UND UTOPIE beruht, muss einem anderen Grossmeister der Wissenssoziologie Karl Mannheim weichen, dessen Ruhm und Bedeutung mit demselben Recht auf seine erst 1980 aufgefundenen KONSERVATISMUS-Arbeit aufgebaut werden soll. Wie bereits angedeutet, steht diese neu gewonnene theoretische Legitimitaet Mannheims mit ihrer einmaligen Aufmerksamkeit auf die Problematik der neuzeitlichen Rationalitaet in enger Verbindung.

Die Gemeinde der Wissenssoziologen kannte die 1927 erschienene Fassung der KONSERVATISMUS-Studie (ARCHIV FÜR SOZIALWISSENSCHAFT UND SOZIALPOLITIK, Band 57), ein kaum geringeres Aufsehen erwarb sich die posthum erschienene Detailfassung des "Conservative Thought". Es war auch allgemein bekannt, dass beide Fassungen auf ein laengeres Original zurückgingen, und zwar auf die Habilitationsschrift Karl Mannheims, die er unter dem Titel ALTKONSERVATISMUS: EIN BEITRAG ZUR SOZIOLOGIE DES WISSENS 1925 an die Philosophische Fakultaet der Karl-Ruprecht-Universitaet in Heidelberg eingereicht hatte.

Es besteht überhaupt kein Zweifel darüber, dass die Habilschrift auch im Falle Karl Mannheims der pragmatischen Zielsetzung jeder Habilitation untergeordnet war. Der ungarische Emigrant der historischen Jahre 1918-1919 wollte wie viele andere habilitieren, um an einer Universitaet die VENIA LEGENDI zu erhalten und wenn möglich, eine weitere akademische Karriere anzutreten, für welche er - und dies durfte er mit vollem Recht von sich denken - wie professionell geeignet war. Gleichzeitig benutzte aber Karl Mannheim die eher aeusserliche und wie erwahnt, zweifellos "pragmatische" Gelegenheit, durch seine Habilitationsschrift auch eine DREIFACHE höchst komplexe Zielsetzung zu verwirklichen. Erstens entwarf er eine der ersten Fundierungen der Disziplin einer "Soziologie des Wissens", welche in vielen Einzelheiten über die darauf folgenden Fundierungen weit hinausging. Zweitens exemplifizierte er diese Fundierung der Disziplin der "Wissenssoziologie" am Beispiel des KONSERVATIVEN DENKENS in Deutschland bis etwa zu den vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts. Dies heisst, dass Karl Mannheim nicht nur eine normbildende und paradigmatische Arbeit der Disziplin "Wissenssoziologie", sondern auch eine der etwas engeren Disziplin der Konservativismus-Forschung geschaffen hat. Drittens, er benutzte diese aeusserliche Gelegenheit der Habilitation (nicht zuletzt gerade DURCH den Entwurf eines Paradigmas der Wissenssoziologie, bzw. Konservativismus-Forschung) dazu,

um eine geschichtsphilosophische Bilanz zu ziehen, die in einem engeren Sinne die Problemkreise des Ersten Weltkrieges und der darauf folgenden Revolutionen und in einem etwas breiteren Sinne die Horizonte der neuzeitlichen Rationalisierung reflektiert. Mannheims Konzeption ist also alles andere als "konventionell" oder nur durch existentielle Motivation geleitet. In der Form einer Habilitation will er also eine historische Bilanz aufstellen, er glaubt es aber nur ausführen zu können, wenn er dazu im wesentlichen zwei neue Paradigmen aufstellt. Wie es in seinen wissenssoziologischen Werken oft auch thematisch wird, geht es nicht immer um den Gebrauch von bereits bestehenden "ideologischen" Elementen, man kann im Laufe einer historischen Diskussion oder einer Rekonstruktion gleich neue, bis dahin nicht erarbeitete theoretische Schichten einsetzen, die dann das positive Material schon inmitten der Diskussion anders als gewohnt organisieren.

Karl Mannheims geschichtsphilosophische Bilanz ist durch die "ungarische Erfahrung" motiviert. Diese auf eine erstaunliche Weise bis heute kaum noch adaequat aufgearbeitete Erfahrung bestand in der notwendigen Reflexion eines rasend schnellen Nacheinanders von drei Revolutionen, bzw. Gegenrevolutionen. Nach dem Zusammenbruch Österreich-Ungarns trat zunächst die bürgerlich-demokratische politische Einrichtung, die im westlichen Sinne klassische ungarische Republik von Mihály Károlyi und Oszkár Jászi auf. Ihr folgte die ungarische Raeterepublik von Béla Kun und Tibor Szamuely, eine zeitgemässe Form der Kommüne, d.h. der frühen realen Proletardiktatur. Diese löste nach 133 Tagen der "weisse" Terror des Admirals Horthy ab. Das soeben untergegangene Österreich-Ungarn war von vielen Zeitgenossen als "Versuchstation der Zukunft" (die Formulierung stammt von Karl Kraus) anvisiert. Es besteht kein Zweifel, dass gerade die soeben aufkommende ungarische Erfahrung es war, die ebenfalls und mit dem gleichen Recht als "Versuchstation" alles antizipierte, was man spaeter als die Essenz des zwanzigsten Jahrhunderts anzusehen gewillt oder gezwungen war. Und es war auch diese ungarische Erfahrung, die hinter jener geschichtsphilosophischen Bilanz stand, die sich in Mannheims Habilitationsschrift durch die Konstitution von zwei neuen Paradigmen Bahn gebrochen hat und die Stellung der Frage nach der Rationalitaet wieder neu motivierte.

Die Habilitationsschrift **ALTKONSERVATISMUS: EIN BEITRAG ZUR SOZIOLOGIE DES WISSENS** wurde seitens der Heidelberger Philosophischen Fakultät von Emil Lederer, Alfred Weber und Carl Brinkmann mehrheitlich positiv begutachtet. Manche weitere Schwierigkeiten blieben Mannheim trotzdem nicht erspart, wobei der nicht ganz unwirksame Einwand der ungarischen Staatsbürgerschaft Mannheims durch die Tatsache der deutschen Herkunft seiner Mutter wieder ausgeglichen werden konnte. Der Habilitationsprozess nahm letztlich doch ein glückliches Ende, an dem ausser der ins Auge springend überzeugenden Qualitaet der Dissertation auch die einflussreichen Beförderer Mannheims, sowie Mannheims professionelles, zielbewusstes und diszipliniertes Verhalten beigetragen haben. Karl Mannheim erhielt seine Ernennung zum Privatdozenten der Fakultät am 12. Juni 1926 und hielt seinen ersten Vortrag schon an demselben Tag mit dem Titel "Über den gegenwaertigen Stand der Soziologie in Deutschland".

Der Gesamtkorpus der Habilitationsschrift konnte seine Wirkung in Karl Mannheims ganzer Laufbahn nicht genügend ausüben. Er blieb in jeder Hinsicht unbekannt. Für die Geschichte der Disziplin der Wissenssoziologie hat es eine vielleicht noch grössere Bedeutung, dass es ebenfalls unmöglich war, aus den anderen prinzipiellen Texten über die Fundamente oder die Methodologie der Wissenssoziologie auf den Inhalt des Gesamtkorpus der **KONSERVATISMUS**-Arbeit zu schliessen. Warum sich Mannheim selber zu seinem Manuskript auf diese Weise verhielt, können wir heute vorlaeufig noch intuitiv einschätzen.

Uns scheint, dass Mannheim den Text der Habilitationsschrift auf der einen Seite für noch nicht ganz reif, während auf der anderen Seite für zu "abstrakt" und noch dazu vielleicht nicht ganz verständlich gehalten haben mochte. Für die erste Seite der These sprechen manche sprachliche Eigenschaften des Korpus, die von den Redakteuren der ersten Ausgabe auch entsprechend aufgebessert worden sind. Für die zweite Seite der These spricht vor allem die Tatsache, dass Mannheims spätere, prinzipielle Texte an Komplexität und Abstraktionsfähigkeit (und philosophischer Abstraktionslust) deutlich hinter der KONSERVATISMUS-Arbeit zurückbleiben. So konnte es geschehen, dass erst 1980, aus dem Nachlass Pál Kecskeméti's, die vollständige Schreibmaschinenfassung der Habilitationsarbeit auftauchte.

Die Erforschung des spezifischen "konservativen" Denkens wirft spezifische Probleme auf. Das schwerwiegendste ist vielleicht, dass das konservative Denken, die konservative Ideologie in den verschiedensten historischen Kontexten auftreten kann. Bald sehen wir einen "Konservativismus", der sich als "reaktionärer Quasitotalitarismus" stilisiert (oder von anderen in dieser Stilisation gesehen wird). Bald erscheint ein Konservativismus, der für ein unentbehrliches Korrektiv jedes denkbaren Fortschritts erlebt wird. Bald entrüsten sich die siegreichen rechten Totalitaristen über die "ewig Gestrigen" der konservativen Lebens- und Denkhaltung, bald sucht die saturierte Elite eines real existierenden Sozialismus Kontakte und Ideen bei neuen und "modernen" Konservativen, höchstwahrscheinlich, weil sie in den Besitz von Verhaltens- und Denkmustern kommen will, die ihren wirklichen, d.h. nicht ideologischen "existentiellen" Lebensbedingungen entspricht.

Unter dem Aspekt einer Mannheim-Interpretation ist es aus diesem Grunde von besonderer Bedeutung, dass die Originalfassung der KONSERVATISMUS-Arbeit endlich erschienen ist. Die früher publizierten Teile mochten selbst über die eigene Einstellung Mannheims und gleichzeitig über die wesentlichen Intentionen seiner theoretischen Konzeption gewisse Beurteilungen erstehen lassen, die sich angesichts des vollständigen Korpus des Werkes nicht mehr bewahrheiten können. Die früheren Fassungen könnten beispielsweise den Eindruck erwecken, dass Karl Mannheim auch persönlich bis zu einem schwer definierbaren Grade konservativ eingestellt ist oder zumindest den anderen Eindruck nahelegen, dass er in einem im voraus schon wie selbstverständlich vorausgesetzten "Weimarer" Kontext auf der Suche nach einem "ernsthaften", soliden und begründeten Konservativismus ist (Kiss, 1984). Vollkommen unabhängig also davon, welche konkreten Hypothesen aufgrund der ARCHIV-Publikationen entstehen mochten, eröffnet die endgültige Fassung den Weg sowohl zur Rekonstruktion Mannheims eigener Einstellung, wie auch zu derselben der theoretischen Konzeption des Werkes.

Für unsere Themenstellung wird es von der grössten Wichtigkeit, denn - wie uns scheint - in keinem anderen relevanten Werk der paradigmatischen Wissenssoziologie steht die moderne praesentistische Rationalität, die "mittel-europäische" und bei Mannheim schon legitimerweise "österreichisch-ungarische" Rationalität in so bestimmendem Masse im Mittelpunkt wie hier.

Kurt Lenk unterscheidet drei grundsätzliche Paradigmen in der bisherigen Geschichte der Konservatismus-Forschung (auch wenn man um der ganzen Vollständigkeit willen bemerken muss, dass auch er seine Typologie ohne Kenntnis der vollständigen Fassung von Mannheims Werk aufstellen musste), und zwar die "historisch-spezifisierende", die "universalistisch-anthropologische" und die "situationsspezifische" Konservativismus-Deutung, die auch als Interpretationsparadigmen aufgefasst werden dürften (K. Lenk, 1989,

13-15). Nach der "historisch-spezifisierenden" Fassung erscheint der Konservatismus als eine Reaktion auf die Französische Revolution seitens jener sozialen Schichten, GEGEN welche diese Revolution in Wort und Tat gerichtet war. Die "universalistisch-anthropologische" Interpretation gründet die konservativen Grundattitüden auf die immanent-anthropologischen Züge der menschlichen Natur. Und die Auffassung der "situationspezifischen" Interpretation formuliert die ständige Wiederersterung des Konservatismus in stets anderen konkreten historischen Situationen. Es gehört jedoch zur Natur jedes konservativen Denkgebildes, dass sie die Elemente aller drei Paradigmen mit Notwendigkeit gleichzeitig tragen. Da der Konservatismus in seiner definitiven Form durch die Französische Revolution ins Leben gerufen worden ist, lässt sich wohl kein Konservatismus denken, der seinen wesentlichsten Bezugspunkt nicht in dieser Revolution hätte. Ebenso bekannt ist das Rekurren jedes konservativen Denkens auf die "wahre" menschliche Natur (im gewissen Sinne ist jeder Konservatismus nichts anderes als eben eine Konzeption der menschlichen Natur). Und zuletzt ist die Reaktivität eine ebenso deutlich ins Auge springende Eigenschaft jedes Konservatismus, schon einfach aus der Tatsache heraus, dass die Gesellschaft im steten Prozess der Modernisierung und der Rationalisierung die alten Lebensformen stets relativiert und gefährdet. Es muss gleich ins Auge springen, dass sich Karl Mannheim in ihrer ganzen Konservatismus-Interpretation von derselben von Kurt Lenk allein schon deshalb grundsätzlich unterscheidet, weil sein Ausgangspunkt einer aus der präsentistischen Rationalität, bzw. aus einer sozialontologischen Analyse derselben ausgeht.

Mit grosser methodischer Erudition und theoretischer Bewusstheit weicht Karl Mannheim jenen (im historischen Nachher diagnostizierten) typologiebedingten Schwierigkeiten aus, die sich aus der Verflochtenheit dieser drei Eigenschaftskomplexe für eine Rekonstruktion des Konservatismus bedeutete. Einerseits wählt er zum Gegenstand seiner Analyse den DEUTSCHEN Konservatismus der postrevolutionären Ära, womit er die Fixation der Problematik auf die Französische Revolution gleich thematisch macht. Darüber hinaus "idealtypisiert" er die ausgewählte konkrete historische Periode, und zwar so, dass er führende Gesichtspunkte in dieser konkreteren historischen Epoche gelten lässt, die theoretisch auch erst etwas später entstanden sind. Durch dieses Verfahren macht er sein Verfahren auch gegenüber den bei Lenk aufgezählten Paradigmen offen. Er sucht ferner zwischen einer "metaphysischen" und einer sich in der steten "Reaktivität" erschöpfenden Auffassung durch seine theoretische Option des "Strukturzusammenhanges" eine Brücke zu bauen.

Vor allem war es das Hintergrundmotiv, der Anspruch auf geschichtsphilosophische Bilanz, welches bei diesem Werk von Karl Mannheim sowohl die Fundierung der Wissenssoziologie, wie auch die Rekonstruktion des Konservatismus untrennbar mit der Problematik der modernen neuzeitlichen RATIONALITÄT untrennbar verwachsen liess. Es war auch die heuristische Perspektive, die ebenfalls ganz neu war. Die Generation Mittel-Europas, in deren Reflexion hier dieser welthistorische Ablauf sich artikuliert, war eine, die zum ersten Mal in der mittel-europäischen Region moderne europäische Kultur und Identität als Selbstverständlichkeit erlebt und genossen hatte. Kein Wunder, dass der Untergang dieser triumphalen Modernisation nicht nur ihr grösstes existentielles Erlebnis, sondern auch ihre vitalste theoretische Motivation war. Dieser Tatbestand liesse sich auch noch in der Richtung weiter ausarbeiten, dass sich das historische Schicksal der präsentistischen Rationalität, seine Fortschritte und Rückfälle auch im Schicksal der einzelnen Generationen niederschlägt (niederschlagen), so dass in eine soziologisch orientierte Untersuchung auch noch diese Aspekte in sich aufnehmen muss.

Unter solchen Voraussetzungen kristallisierte sich die spezifische Fragestellung der KONSERVATISMUS-Arbeit. Die Begründung der Wissenssoziologie erscheint im Kontext einer geschichtsphilosophischen Bilanzziehung. Diese, ihrerseits ist SUI GENERIS eine Bilanz des historischen Schicksals der Rationalität. Die spezifisch sozialontologische Ausrichtung der Mannheimschen Arbeit generiert somit eine Dimension, die einerseits eine Sozialontologie der Wissenssoziologie (etwas einfacher: der "Ideologie") und andererseits eine Sozialontologie der Rationalität beinhaltet.

An dieser Stelle unserer Arbeit sollte nur noch als These wiederholt werden, dass diese spezifische sozialontologische Fragestellung, die mit der Renaissance der philosophischen Ontologien (von Nicolai Hartmann zu Martin Heidegger) in den zwanziger Jahren mit tausend Fäden zusammenhängt, eine notwendige Reaktion auf die "ungarische Erfahrung", auf das unerwartete Auftauchen von neuen Gegnern, Hindernissen und Krisen der Ausdehnung der Rationalität war.

Sehr deutlich ist diese ontologisierende Tendenz bei der Bestimmung der Ideologien bei Karl Mannheim. Das Sozialontologische ersetzt das Politische, das Alltägliche. In beinahe ironischer Abkürzung lässt sich die neue, sozialontologische Richtung durch die Verschiebung charakterisieren, die ja zwischen den Begriffen "WELTBILD" und "WERTBILD" auszuweisen ist. "Weltbild" wäre eine mehr traditionalistische Auffassung des Ideologischen, "Wertbild" jedoch die Artikulation der neuen sozialontologischen Sphäre, die ja - wie gerade vorhin darüber die Rede war - aus einander gegenüberstehenden Welten besteht.

Mannheim beruft sich in ihrem Werke auf Max SCHELER. Einerseits hat er rein sachliche, disziplinaere Beziehungen zu Scheler - vor allem innerhalb der Disziplin der philosophischen Wissenssoziologie, denn Scheler und er galten und gelten als die beiden disziplinaeren Gründungsäter der Wissenssoziologie. Wesentlich wichtiger für unsere Zielsetzung ist aber die Einsicht, dass auch Max Scheler zu jenen Rekonstruktionsdenkern gehörte, die gerade in den zwanziger Jahren eben auch einen vollständigen philosophischen Neuanfang unter Rückgriff auf die Ausarbeitung von soliden ontologischen Dimensionen erstrebte.

Mannheim's Werk lässt sich trotzdem nicht so verstehen, wie als ob es einen "Beitrag zur Sozialontologie" wäre. Letztlich geht es bei diesem Werk darum, dass es TEILE der Sphäre der sozialen Ontologie umreißt, so dass die in ihnen ausgearbeiteten Dimensionen selbst legitime Teile der sozialontologischen Sphäre sind.

Karl Mannheim formuliert sehr exakt: Das Grundinteresse besteht für uns in der Erforschung des Strukturzusammenhanges, "in dem der geistige Kosmos und in ihm der Denkkosmos sich bildet und gestaltet" (Mannheim, 1984, 66). Die Termini "Strukturzusammenhang", "geistiger Kosmos", "Denkkosmos" weisen etwa konkret topographisch auf dieses sozialontologische Interesse hin. Sowohl der "geistige Kosmos" wie auch der "Denkkosmos" haben direkte und unmissdeutliche sozialontologische Implikationen. Man kann nämlich weder über "geistigen Kosmos", noch über "Denkkosmos" reden, wenn die beiden Arten des Kosmos nicht in einem sozialontologischen System gedacht werden, wo also etwa der Denkkosmos neben anderen Sphären des sozialen Kosmos vorgestellt wird.

Die einzelnen gedanklichen Elemente werden auch nicht gleich "soziologisch" geordnet, bzw. kategorisiert, meistens werden sie auch in immer breiter sich kreisenden Kreisen eingeordnet,

deren OUTPUTS sozialontologisch ausgerichtet sind: "Denn so viel scheint sicher zu sein, dass Beobachtungen, Denkgehalte, Denkformen, nicht isoliert, nicht vereinzelt, nicht in Form von Einzelfaellen aufkommen, sondern dass sie von Kollektivintentionen getragen, stets als Teile, als =Elemente= einer umfassenden Willensintention einer einheitlichen Beobachtungsrichtung zustandekommen. Nicht isolierte Gedankenelemente wollen also in ihrem Aufkommen und Schicksal beobachtet werden, sondern Gedankenmassen (!) (Inhalte und Formen, etc.), die kohärent um eine bestimmte Problematik des Lebens herum gruppiert aufkommen und sich fortbilden" (Mannheim, 1984, 68).

Einen einmalig wichtigen Stellenwert hat der folgende Text, indem er eine klare Differenzierung der ursprünglich soziologischen (und wissenssoziologischen, selbstverstaendlich!) und der sozialontologischen Annaeherungsweisen aussagt: "Setzt man solche Kollektivintentionen auch in der Denkgeschichte voraus (in allen übrigen Schichten der Geistesgeschichte ist es als erwiesen, dass sie vorhanden sind), so stellt sich sofort die Frage: was haelt jene Gedankenmassen und die mit ihnen sich entwickelnden Denkformen, die sich zumeist auch gegeneinander oder aufeinander bewegen, zusammen?" (Mannheim, 1984, 69) Dieselbe Linie geht auch in jenem Zusammenhang weiter, dass meta-soziologische, bzw. meta-wissenssoziologische Behauptungen gemacht werden, die ihrerseits wieder in den sozialontologischen Raum hinübergehen: "...wir haben es nicht mehr mit einer einheitlichen (wenn auch innerlich vielschichtigen) Weltanschauung zu tun, sondern von nun an stehen sich, entsprechend der Vielheit der Schichten im sozialen Körper, mehrere Welten gegenüber" (Mannheim, 1984, 70). Es liegt auf der Hand, dass hier nicht eine wissenssoziologische Feststellung, vielmehr die Möglichkeit einer solchen Feststellung umschrieben wird.

Eine ganz explizite sozialontologische Konzeption wird bei Karl Mannheim auch entworfen, und zwar - und es kann jetzt keine Frage mehr sein, warum - um in diesem Konzept den Stellenwert jedes Denkens ausweisen zu können. Karl Mannheims konkrete Bestimmungen der Residuen und der sozialen Orte des Irrationalen ergeben das folgende Bild:

- a) Individuum
- b) Lokalitaet
- c) Die Anwendung
- d) Irrationalitaet der Bewegung
- e) Persönlichkeit
- f) das Qualitative
- g) die Totalitaet
- h) das Göttliche (das Mystische, die Offenbarung)
- i) das Organische (Mannheim, 1984, 199-200).

Diese Aufzaehlung der Residuen des Irrationalen ist gewiss eines der bleibendsten wissenschaftlichen Ergebnisse Karl Mannheims, aber auch eine der herausfordernden konkreten Konzeptionen einer sozialontologischen Bestimmung des Denkens. Wir können es nur bedauern, dass es Mannheim an dieser Stelle nicht so sehr darum ging, die einzelnen Überbleibsel und geistigen Orte des Irrationalen eingehend analysiert zu haben. Mannheim selber ist aber auch unmissverstaendlich stolz auf dieses Ergebnis: "...nichts ist wichtiger als...diese verdeckende Hülle, diesen alles auf einen Nenner reduzierenden Begriff =irrational= abzustreifen" (Mannheim, 1984, 200). Dies heisst im Klartext, dass er es als einen deutlichen Erkenntnisvorstoss ansieht, dass es ihm gelungen ist, an der unqualifizierten Homogenitaet des üblichen Begriffs des Irrationalen zu rütteln, ihn "sozialontologisch" zu konkretisieren. Um diesen Preis sieht er es nicht als ein erheblicheres Opfer, wenn er zugeben

muss, dass unter den einzelnen Varianten des Irrationalen "keine wesensmaessige Verwandtschaft besteht" (Mannheim, 194, 200).

Karl Mannheim arbeitet also die von ihm selber eruierten "sozialontologischen" Orte des Irrationalen nicht ausführlich aus. Die Ausarbeitung, bzw. die konkrete Bestimmung dieser Orte bleibt aber eine nicht vertagbare Aufgabe jeder wissenssoziologischen Forschung, insbesondere aber derjenigen, die die Wissenssoziologie im sozialontologischen Kontext weiterdenken wollen. In gewisser Hinsicht ging Karl Mannheim in seiner spezifischen Arbeit überhaupt am weitesten. Er erforschte und benannte jene Momente der sozialen Existenz, die durch ihre Existentialitaet, oder mit seiner eigenen Terminologie, ihre "Seinsgebundenheit" gegen das Vordringen der praesentistischen, mitteleuropaeischen Rationalitaet wirken müssen. Dadurch dehnte er das in der praesentistischen Rationalitaet bereits immanent enthaltene praxisorientierte Dimension deutlich aus und - was ebenfalls nicht herunterzuschuetzen ist - trug dadurch auch zu einer relevanten Veraenderung unseres Gesellschaftsbildes bei.

Das Grosszuegige an Mannheims scheinbar so selbstverstaendlichem Ansatz, aufgrund der sozialontologisch eingebetteten praesentistischen Rationalitaet eine nicht politisch, sondern rationalitaetsbezogen progressive Diagnose über ein Europa nach dem Ersten Weltkrieg zu geben, besteht vor allem darin, dass er das praesentistische Element dieser Rationalitaet in einer Eindeutigkeit in den Mittelpunkt stellt, die sich nicht mehr um eine theoretische Defensive dieses Praesentismus kuummert, sondern sich mit voller Energie schon einer Erforschung der praktischen Konsequenzen dieses Praesentismus unter dem Blickwinkel ihrer Widersacher in aufklaererischer Sicht hingibt. Aus diesem Anlass lohnt es sich einmal auf eine Charakterisierung der historizistischen Sichtweise (Rationalitaet) bei Carl Menger zurueckzukommen: "Die Unklarheit der 'historischen Schule deutscher Volkswirte' über die Ziele und die Methoden der Forschung auf dem Gebiete der politischen Ökonomie...ist auch durch den Verlauf einer nahezu fünf Decennien andauernden Entwicklung nicht bewseitigt worden...Die 'historische Schule' war von allem Anfange an nicht das Ergebnis der Vertiefung in die Probleme unserer eigenen Wissenschaft; nicht, wie die historische Jurisprudenz, aus vertiefenden Fachgelehrten hervorgegangen. Sie bedeuteten seit ihrem ersten Beginne ein Hineintragen historischen Wissens in unsere theoretisch-praktische Disziplin. Aeussere Umstaende haben sie hervorgerufen; nicht Bearbeiter unserer Wissenschaft, - Historiker haben sie urspruenglich begründet. Von aussen gleichsam ist die historische Methode in unsere Wissenschaft getragen worden. Von diesen Maengeln des Ursprunges hat die historische Schule sich nie wieder zu befreien vermocht. Die aeusserliche Verbindung gediegenen HISTORISCHEN Wissens mit einem sorgfaeltigen aber fuhrerlosen Eklektizismus auf dem Gebiete UNSERER Wissenschaft bildet den Ausgangspunkt, zugleich aber auch den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Mancherlei mit grossem Eifer unternommenen Versuche, die Geschichte und die politische Ökonomie in eine innigere, organische Verbindung zu bringen, sind den obigen Bestrebungen gefolgt, aber die von den historischen Volkswirthen in Aussicht gestellte Erhebung unserer Wissenschaft aus ihrem zurueckgebliebenen Zustande ist nicht erreicht worden..." (Menger, 1883, VII-VIII. Sperrungen im Original). Diese Beschreibung ist aus dem Grunde hervorragend, weil sie nicht die Meriten der kritizistisch-empirizistischen Methodik und dadurch der mittel-europaeischen praesentistischen Rationalitaet positiv hervorhebt, sondern auf der Basis ihrer eigenen Anschauungsweise die wirkliche Methodik der historizistischen Rationalitaet auf grosszuegige Weise beschreibt. Um nur einige Punkte hervorzuheben, trifft Menger ohne Ausnahme ins Schwarze, wenn er das Fehlen des eigentlichen engeren methodischen Willens bei der historizistischen Schule hervorhebt, es fehlt ihr aber auch die methodische "Vertiefung" in den Gegenstand, also der



Mangel an der eigenen und originalen Analytik (ohne welche ja - ob historisch oder praesentistisch - keine Theoriebildung je vorgestellt werden kann) oder jener Eklektizismus, der historisches Wissen ohne dringende Kohärenz in die Ökonomie transferiert und, wie Menger es sehr exakt formuliert, stets "aeusserlich" bleibt. Diese treffende Beschreibung führt (auch in ihren nicht zitierten Elementen) zur klaren Einsicht, dass die grundsätzliche Definition (Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198)) im Falle der historizistischen Methodik nicht erfüllt werden kann.

Wieder eine andere Version der Praxis, entwachsen den szientistisch-kritizistischen Grundlagen der mitteleuropäischen praesentistischen Rationalität erscheint bei Josef Popper-Lynkeus, und zwar in der sehr spezifischen Disziplin der "Gesellschaftsethik", in deren Namen bereits die für die praesentistische Rationalität charakteristische vermittelnde Zweifelt von Kognition und Praxis auf eine transparente Weise enthalten ist.

Josef Popper-Lynkeus' Gesellschaftsethik lässt sich unschwer in die Richtung der "zweiten Aufklärung" einordnen. Die zweite Aufklärung besteht aus vielen Momenten des klassischen Positivismus, die in einem Land nur hochkommen können, in welchem noch viele Aufgaben der Aufklärung von historischem Ausmass durchgeführt werden sollten. Wir haben keinen Raum, uns über die bisherige Historiographie des Positivismus länger auszulassen - fest steht es jedenfalls, dass diese Historiographie in den letzten Jahrzehnten den Positivismus in der Regel als anti-progressive Richtung einstellt, selbstverständlich kann dieser Vorwurf auf die unterschiedlichsten Weisen gehoben werden, von Adorno-Habermas' Positivismus-Streit bis zum vornehmen Schweigen des Popperschen "kritischen Rationalismus" über die Grössen des klassischen Positivismus von Darwin bis eben Popper-Lynkeus. Die Einschaltung des Begriffes der "zweiten Aufklärung" verändert dieses Bild, er kann auch Popper-Lynkeus' Gesellschaftsethik in den richtigen Kontext stellen, die gleich als eine der idealtypisch wichtigsten praktischen Realisierungen der modernen, praesentistischen Rationalität gilt.

Josef Popper-Lynkeus' Gesellschaftsethik, als wichtiges Glied der zweiten Aufklärung steht im völlig anderen Verhältnis zur "Entzauberung der Welt", wie wir es bei den romantischen Kritikern dieses gewaltigen Prozesses gesehen haben. Sie ist ganz und gar für diesen Prozess und tritt mit einer Konzeption auf, welche bei Affirmierung des ganzen Prozesses die neuen und humanistischen Möglichkeiten desselben markant unterstreicht.

Diese zweite Aufklärung ist aber in ihrem nicht-dialogischen Charakter auch der grossen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts ähnlich. Uns scheint, dass das grundsätzliche Fehlen des Dialogdenkens ein allgemeiner Charakterzug ist und als solcher markiert es ein immenses, immanentes Problem, wenn man will, einen immanenten Widerspruch der historischen Aufklärungen. Einerseits ist nämlich jede Aufklärung grundsätzlich emanzipativ, d.h. humanistisch eingestellt und bestrebt, die in jedem Menschen vorhandenen Gattungskräfte mit jedem Mittel zur Entfaltung zu verhelfen. Andererseits aber richtet sich die Aufklärung nur in den seltensten Fällen auf einen Dialog, d.h. auf eine Tätigkeit, die das ursprüngliche Ziel auf dem Wege eines Gesprächs mit den Betroffenen dieses Emanzipationsvorganges selber zu erreichen suchte.

Die Gründe dieser tiefsitzenden Dualität mögen zweifelsohne in den historischen Koordinaten der grossen Aufklärung selber gesucht werden. Diese Aufklärung entstand in einer Zeit, als sich die Hauptrichtungen der Argumentation einerseits auf die sprunghaft angewachsenen wissenschaftlichen und historischen Erfahrungen stützten und in ihrer Zielrichtung andererseits vor allem die vornehmeren Schichten der Gesellschaft vor Augen

hielten. Aus diesen Elementen setzt sich zusammen, dass der Dialog mit den Subjekt/Objekten der Aufklärung ursprünglich kaum massgeblich entwickelt worden ist. In dieser gewiss auch vereinfachenden Kürze lässt es sich auch so sagen: Die wichtigsten Attitüden des Aufklärers fixierten sich somit auf diese beiden Einstellungen. Das Bewusstsein des Besitzes der Wahrheit vereint sich mit der Attitüde des Kämpfers, der über diesen Wahrheitsgehalt DIE Gesellschaft zu überzeugen sucht. Nun wird es klar, dass weder das Besitzen der Wahrheit, noch das Propagieren desselben genügend Raum für einen Dialog mit den Subjekt/Objekten der Aufklärung lässt. Wohl bekannt sind gerade in diesem Zusammenhang die Differenzen zwischen Voltaire und Rousseau, die im letzten gerade auf die unterschiedlichen Beurteilungen dieses Problems zurückgehen, wobei es kein Wunder ist, dass der "aristokratisch" eingestellte Besitzer und Verkünder der Wahrheit, Voltaire, historisch gesehen "typischerer" Aufklärer war als der plebejisch eingestellte und das Subjekt/Objekt der Aufklärung selbst artikulierende Rousseau. Zu diesem Problemkomplex gehört aus dem Bereich der nicht-französischen Aufklärung beispielsweise Kant, der sich in seiner Beschreibung des privaten und des öffentlichen Gebrauchs der Vernunft auch sehr deutlich von einem aufklärerischen Dialogprinzip entfernt.

Der wohl grösste Unterschied zwischen der ersten und der zweiten Aufklärung besteht darin, dass die repräsentativen Vertreter der zweiten Aufklärungswelle sich mit Recht im Besitz mehrerer, szientistisch bereits vollkommen untermauerter Wahrheiten auftreten konnten. Es geht um denselben Unterschied, den wir auch im Falle des philosophischen Materialismus feststellten. Der sogenannte naturwissenschaftliche Materialismus arbeitet in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts im engeren Sinne kein neues wissenschaftliches, aber auch kein neues philosophisches Weltbild im Vergleich des Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts aus. Der grösste Unterschied zwischen den beiden besteht also nicht auf diesem Feld, er ist aber trotzdem nicht herunterzuschätzen, weil in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ihre sämtlichen wichtigen szientistisch-philosophischen Thesen schon vollständig bewiesen sind. Nicht das philosophische Weltbild änderte sich also, sondern der wissenschaftliche STATUS der fundamentalen Thesen, und es ist sehr problematisch, dass dieser "kleine" Unterschied bis jetzt nicht genügend stark in den Mittelpunkt der Forschung gestellt worden ist. Man muss an diesem Muster nicht viel ändern, wenn man die Differenz der beiden Aufklärungen eruieren möchte. Der positivistische Aufklärer der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Josef Popper-Lynkeus, ist bereits im Besitz von einer grossen Anzahl neuer und BEWIESENER wissenschaftlicher Erfahrungen, er verfügt aber auch über ein grosses Ausmass neuen technischen Wissens und folglich eine grosse Anzahl von technokratisch-sozialtechnischen Einsichten, die seine aufklärerische Tätigkeit auf ein neues Niveau erhoben. Nicht darum geht es nunmehr, dass der Aufklärer auch die anderen Sektoren der Gesellschaft in den Besitz aufklärerischer Wahrheiten bringt, er will nicht mehr das BEWUSSTSEIN der anderen verändern, er macht konkrete und sozialtechnisch fundierte Vorschläge, um die Gesellschaft ganzheitlich in einen optimalen Zustand zu bringen.

Die Funktion der Gesellschaftsethik ist im Gedankensystem der zweiten Aufklärung von Popper-Lynkeus gerade, zwischen den wohlfundierten sozialtechnischen (und PRAE-TECHNOKRATISCHEN) Vorschlägen des emanzipativen Positivisten und den Subjekt/Objekten dieser Prozesse zu vermitteln. Unter diesem Aspekt könnte man wohl zugeben, dass er den vorhin ausgeführten fundamentalen inneren Widerspruch bewusst aufgriff und ihn zu beheben suchte.

Der den inneren Bestimmungen der mitteleuropäischen präsidentischen Rationalität entwachsende WISSENSCHAFTSLOGISCHE Zug bei der Konstitution der Gesellschaftsethik bedeutet, dass sich das mit Optimalwerten arbeitende, stets nach Aequanz strebende technokratische Denken auf eine neue Art und Weise im Besitz der

Wahrheit befindet als es im Falle der klassischen Aufklärung der Fall war. Diese neue Situation macht die Wahrheit einerseits extrem konkret. Dass auch die aus Sachzusammenhängen und Sachzusammenhängen resultierenden Werte des Optimalen und Aдекватen das technokratische Denken von jedem Dialog bis heute fernhielten, liegt auf der Hand, die aus ökologischen Gründen entstehenden Dialog-Relationen unserer Tage ändern an diesem Zusammenhang nichts. In Wahrheit geht es sogar darum, dass das idealtypische technokratische Denken im Dialogprinzip einen direkten Gegner erblickt, dessen dysfunktionale Aktivität die Werte des Optimalen und Aдекватen geradezu gefährden. Popper-Lynkeus'

praesentistischer Rationalität fehlt der dialogische Zug nicht im Kernbereich der konstitutiven Zügen dieser Rationalität, ihr fehlt es ihm bei ihrer voll entwickelten Praxis.

Popper-Lynkeus' ganze Gesellschaftsethik gilt sowohl in ihrer Disziplin, wie auch in ihrer konkreten Realisierung als eine der schönsten Realisierungen der mittel-europäischen praesentistischen Rationalität. Man könnte sogar sagen, dass er zur ersten Generation dieses historischen Phänomens und dadurch der "zweiten Aufklärung" gehört hatte. Die Gattung der Gesellschaftsethik ist wohl eine philosophische Disziplin, die ohne eine von der Perspektive der praesentistischen Rationalität konstituierte Vision über die Gesellschaft einfach unvorstellbar ist. Diese Disziplin ist eine klare und hundertprozentige Verwirklichung der innersten Velleitäten dieser Rationalität. Wie sensibel jedoch die vielseitige Problematik einer möglichen Selektivität dieser Rationalität in Erscheinung tritt, zeigt diese Gesellschaftsethik, die ja in ihrer Emanzipativität des öfteren diejenigen aus der Kommunikation herauslässt, für die er die selben emanzipativen Anstrengungen auf sich nimmt. Zwischen der voll realisierten praesentistischen Rationalität und einer Denkweise der Technokratie kann nur ein bescheidener Schritt der Unterschied sein.

"Jede Rationalität ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Popper-Lynkeus' Gesellschaftsethik ist eine Umformung, die über die kategoriale Umformung hinaus schon zu einer ethisch-praktischen Umformung kommen konnte. Dies galt zweifelsohne als eine Station auf einem Triumphzuge. Im folgenden sei eine komparative Analyse Wittgensteins (im Vergleich mit Georg Lukács und Walther Rathenau) versucht, deren Lehren auf jene, nicht immer klar identifizierbaren beschränkenden Momente hinweisen, die diesen Triumphzug aufgehalten haben.

Eine sich aus ideologiekritischen, historischen und wissenssoziologischen Elementen konstituierende Interpretation des philosophischen Werkes von Ludwig Wittgenstein im Kontext der Problematik der praesentistischen Rationalität ist mehr als ein Wagnis. Wir optieren trotzdem für eine solche Interpretation, weil wir sie zumindest prinzipiell für möglich halten.

Eine so verstandene "soziologische" Interpretation darf selbstverständlich ihre legitimen wissenschaftslogischen Möglichkeiten nicht überschreiten, sie darf über sich nicht denken, dass sie wie REDUKTIONISTISCH als direkte "real-kausale" (geschweige denn monokausale) Erklärung der sachlichen Inhalte dieses Werkes erfahren kann. Uns schwebt dabei ein in sachlichen Elementen begründetes GLEICHGEWICHT vor, in welchem der Erkenntnisfortschritt in der einen Sphäre die Erkenntnispotenz in der anderen effektiv verstärkt, wo also beispielsweise das "soziologische" Gebiet nicht dazu da ist, philosophische Inhalte reduktionistisch und "real-kausal" zu erklären, sondern wo dasselbe durch seinen Wahrheitsgehalt in Zweifelsfragen auch der immanenten Interpretation mit heuristischen Vorteilen mit herangezogen werden kann.

Nun werden wir selbst schon bei der ersten Annaeherung des Werkes Ludwig Wittgensteins mit zwei Schwierigkeiten konfrontiert, die eine so umrissene komparative und auf die gleiche Weise soziologische und wissenssoziologische Annaeherung im kritischen Ausmass herausfordern. Zum einen liegt die Essenz dieses philosophischen Werkes von soziologischen Problemstellungen von Anfang an so fern, dass die in diesem Entwurf notwendige Vermittlung der einzelnen Sphaeren eine extrem lange, sehr umstaendliche und mit vielen methodischen Problemen verbundene Argumentation vorschreibt. Die zweite und noch erheblichere Schwierigkeit bei einem so intendierten Deutungsversuch ergibt sich aus Ludwig Wittgensteins SOZIOLOGISCHER Position selber. Es geht um die paradoxe Situation, dass eine immanent-soziologische Qualitaet dieses Lebensweges im Wege der soziologischen Untersuchung steht, weil die rein soziologische SINGULARITAET der Stellung Wittgensteins die eingeübten wissenschaftslogischen Reflexe und Methoden des soziologischen Ansatzes drastisch zuspitzt. Bewegt man sich im gewöhnlichen Kategoriensystem dieser soziologischen Annaeherungsweise, so herrschen hier Begriffe wie Familie, soziale Gruppierung, Masse, Elite, Klassen, Generationen, etc. vor, so dass die "soziologische" Betrachtungsweise eines Individuums stets damit gleichbedeutend ist, dieses in einer grösseren und allgemeineren sozialen Gruppe aufzuheben. Dadurch entsteht jener SCHEIN, dass das Soziologische im Verhaeltnis zum Philosophischen immer ein Allgemeines ist, wobei ein Aufeinander-Beziehen von philosophischer Immanenz und soziologischem "Hintergrund" mit einer Relation identisch waere, in der das SINGULAERE der philosophischen Aussage mit dem ALLGEMEINEM des soziologischen Feldes auf zwingende Weise aufeinander abgestimmt werden müssen. Was geschieht aber dann, wenn der betreffende Gegenstand gerade in soziologischer Sicht SINGULAER ist? An diesem Punkt angelangt, müssen wir einsehen, dass rein soziologische Vorarbeiten zur Erschliessung des Phaenomens der soziologischen Singularitaet kaum vorliegen.

Das Singulaere der soziologischen und dadurch wissenssoziologischen Position Ludwig Wittgensteins wird grundsatzlich von der Tatsache bestimmt, dass sie konstitutive Elemente aus fünf unterschiedlichen soziologischen Bereichen enthaelt. Zwar sind diese Sphaeren im sozialen Universum miteinander vielfach verbunden, ihre Grenzen lassen sich doch nicht verwischen. Diese soziologischen Sphaeren sind die folgenden:

- die unternehmerisch-grossbürgerliche Dimension;
- die Dimension des modernen Intellektuellen;
- die feudal-aristokratische Dimension;
- die aktuelle politisch-elitaere Dimension;
- die jüdische Dimension.

Das gleichzeitige Bestehen, das Nebeneinander dieser soziologischen Dimensionen erzeugt im Falle Ludwig Wittgensteins eine geradezu POTENZIERTE Singularitaet der persönlichen soziologischen Stellung.

Um dieses gravierende Problem der soziologischen Singularitaet im konkreten Falle Ludwig Wittgensteins einen Schritt weiter zu erschliessen, gehen wir KOMPARATIV vor. Wir bauen hiermit auf die Tatsache, dass in demselben historischen Zeitraum ausser ihm noch zwei weitere Denker von internationalem Rang gab, auf welche dieses extreme Beieinander der Eigenschaften in dem methodisch erforderlichen Masse zutrifft. Es geht um Walther RATHENAU und Georg LUKÁCS, sowie um die mögliche Geltung oder Nicht-Geltung der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet.

Bei einem durchgeführten Vergleich Wittgensteins mit Rathenau und Lukács zeigt sich, dass das gemeinsame Bestehen dieser fünf soziologischen (und wissenssoziologischen) Qualitäten zu einer merkwürdig homogenen Attitüde führen kann. Denn eine Kreuzung von diesen fünf soziologischen Sphären ergibt eine geradezu sensationelle AKKUMULATION der soziologischen Vorteile. Wittgensteins, Rathenaus und Lukács' soziologische Position war demnach nicht nur eine "singuläre", sie war auch rein soziologisch eine einmalige, weil sie eine fast beispiellose KOMBINATION der SOZIOLOGISCHEN VORTEILE verwirklichen konnte. Es heisst, dass diese soziologischen Positionen auch in dem Falle von grösstem soziologischem Interesse gewesen sein müssten, wenn es nicht um drei Denker von internationalem Range gegangen wäre. Von der kapitalistisch-unternehmerischen Dimension her verfügte Wittgenstein (gerade wie Rathenau und Lukács) über ein Vermögen, welches ihn in die Höhe "königlicher Hoheiten" erhob. Von der Sphäre des sich neu konstituierenden Standes des modernen Intellektuellen verfügte er (wie auch Rathenau und Lukács) über Denkstrukturen, die ihm halfen, seine Problematik auf der bis dahin erreichten höchsten Stufe der intellektuellen Kultur zu artikulieren. Von dem feudal-aristokratischen Einschlag verfügte er (wie eben auch Rathenau und Lukács) über ein heute kaum richtig vorstellbares soziales Ansehen. Zwar machte Ludwig Wittgenstein aus dem aktuellen politisch-elitären Fundus seiner soziologischen Position kaum Gebrauch, seine Möglichkeit aber, es jederzeit zu tun, erwies sich trotzdem als wichtiges Element seiner Lebenswelt. Auch wenn das Jüdische in diesem Zusammenhang eher als sekundäre soziologische Qualität angeführt werden soll, wird es klar, dass es auch eine weitere soziologische Sphäre bedeutet, die für Wittgenstein (wie auch für Rathenau und Lukács) auf indirekte Art zu dieser Kombination der soziologischen Vorteile durchaus beigetragen hat.

Soziale Gruppen, die sich im Besitz solcher angehäuften Vorteilsmomente befinden, verhalten sich historisch meistens eher defensiv und konservativ, weil sie diese für sie so günstige Einheit der Vorteilskombination gerne bewahren möchten. Es ist durchaus relevant, dass es bei der Umgebung Wittgensteins (wie auch Rathenaus und Lukács') im wesentlichen NICHT der Fall gewesen ist.

Der systematische Ort, an welchem die rein soziologischen Qualitäten mit den Bestimmungen der philosophischen Immanenz vermittelt werden können (und sich in Wirklichkeit tatsächlich auch vermitteln), ist der der IDENTITÄT. Dass hinter der philosophischen Fragestellung Wittgensteins (wie auch Rathenaus und Lukács') die Frage des "WER BIN ICH?" durchaus mit Recht gesucht werden kann, war bis jetzt kaum in Frage gezogen worden. Unsererseits würden wir dabei auch noch so weit gehen, selbst die Wittgenstein-Renaissance der sechziger und siebziger Jahre mit einer sprunghaft gestiegenen Sensibilität für die Identitätsproblematik zu erklären. Im Falle Wittgensteins war naemlich das an sich plausible und erwünschte Positiv-Szientistische von einer Attitüde verkörpert, die in ihrer Unkonventionalität für die Jugend der nachachtundsechziger Zeit von grösster Bedeutung war. Die Tatsache, dass Wittgenstein keine Krawatte trug, spielte dabei eine fast entscheidende Rolle, ein Wittgenstein MIT Krawatte wäre höchstwahrscheinlich für diesen Prozess belanglos geblieben. Georg Lukács' lebens- und kulturphilosophisch motivierter Umschlag in den Bolschewismus ist ebenso ein Musterbeispiel für die oft an Unmöglichkeit grenzende soziale Selbstdefinierung wie Walther Rathenau's berühmte-berüchtigte Artikel über die sieben Weisen von Zion, die die Welt beherrschen.

Mit 1918-19 ändert sich diese auf dem Nebeneinander dieser soziologischen Sphären aufgebaute Identität. Lukács' philosophischer Messianismus führt in den Bolschewismus, Rathenau's unveränderte politische Bedeutung kann seine kritische Identitätswendung auch

nicht verbergen. Der historische Zwang, die Identität nach 1918-1919 zu wechseln, bringt die Soziologie in die der Geschichtsphilosophie, die Geschichte schreibt es jedem Individuum vor, über seine Identität nachzudenken, jeder Mensch kommt der Attitüde des reflektierenden Geschichtsphilosophen.

Als Abschluss dieses Versuchs nennen wir eine Reihe von Momenten, die wir einerseits als GEMEINSAM im Denken Wittgensteins, Rathenaus und Lukács' ansehen, andererseits aber als solche Gemeinsamkeiten, die wir "soziologisch" mit der gemeinsamen soziologischen Position der drei Denker in Verbindung bringen. Über den Sinn einer soziologischen Interpretation entscheidet doch die Tatsache, ob zwischen den soziologisch-identitätsmaessigen und den immanent-philosophischen Tatbeständen relevante Verbindungen, vielleicht sogar Isomorphierelationen bestehen. Die erwähnten Momente sind die folgenden:

- 1) die Gleichzeitigkeit des existentiellen Anspruchs und der methodisch-wissenschaftslogischen Perfektion;
- 2) kritische Einstellung, gewisses Ungehagen dem bloss Wissenschaftlichen gegenüber;
- 3) Affinität zur Religion, die zum Teil Diktat eines direkten persönlich-existentiellen Anspruchs, zum Teil aber auch eine gesamtgesellschaftliche Option ist;
- 4) methodisch reflektierte und bewusst gemachte ANTI-HISTORISCHE Einstellung;
- 5) Neigung zur Kulturkritik, zur ökumenischen Ausdehnung der existentiellen Fragestellung;
- 6) positive Fixierung auf die zweite Periode der europaischen Moderne, die mit einem generellen Modernismus, aber auch einen ebenso generellen Anti-Avantgardismus gleich ist;
- 7) die Annahme, dass das Denken unmittelbar eine Lebens- und soziale Praxis begründen und diese Praxis ihrerseits existentiellen Anforderungen entsprechen muss;
- 8) Hinausgehen ins Jenseits des spaetbürgerlichen Weltbildes und der spaetbürgerlichen Anthropologie.

Uns scheint, dass eine ausführliche Gesamtanalyse dieser acht Thesen könnte zumindest deskriptiv die Antwort auf die Frage geben, warum die drei, durchaus singulären Persönlichkeiten, warum die aus ihnen sich rekrutierende soziologische Gruppe und letztlich warum die von ihnen prinzipiell vertretenen Gruppen die kürzlich noch triumphierenden Zug der praesentistischen mittel-europaischen Rationalität nicht fortsetzen und in ihren Attitüden eher eine kritische, wenn nicht eben feindliche Einstellung gegen diese Rationalität einnehmen. Es scheint gesichert zu sein, dass diese Gruppe die praesentistische Rationalität im wesentlichen ablehnend überwinden wird. Die eine Motivation zu dieser Überwindung ist eine gewisse Verachtung dieser Rationalität, hinter welcher sie im wahren Sinne des Wortes jede mögliche Mystik und jeden möglichen Irrationalismus als Denkweisen aufsuchen, die viele noch unerprobte denkerische Möglichkeiten versprechen. Die andere Motivation ist gewiss eine der Suche nach Identität. und zwar aus der schlecht aufbereiteten, nichtsdestoweniger zweifellos real erlebten soziologischen Singularität heraus. "Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198), in der Verbindung dieser beiden Motivationen lässt sich aber jede mögliche Rationalisierung in Frage stellen, selbst eine auch, die der kohärenten Logik der experimentierenden Wissenschaften als Ergebnis hervorgekommen ist.

Übrig bleibt noch, ob wir NICHT SCHON JETZT zumindest einen Zug für die generelle Charakterisierung für Wittgensteins Philosophie nennen könnten, der mit diesem singulären soziologischen Hintergrund und den ihm entspringenden identitätsproblematischen Motiven

in Verbindung zu bringen waeren. Vor einem wissenssoziologisch genügend abgesicherten Horizont aus müssten wir von einer NEUEN SIMPLIZITAET reden. Diese Bezeichnung ist einerseits provisorisch, andererseits extrem allgemein. Gerade in dieser Allgemeinheit vermeidet sie falsche Konnotationen. Die neue Simplizitaet erscheint nicht nur als Konsequenz und gleichzeitig als Zielvorstellung der existentiellen Fragestellung, sondern auch als neuer Zugang zur Sprache und zum Denken. Die neue Simplizitaet markiert eine Einstellung, die in der neuen welthistorischen Situation nach 1918-19 nach einer entsprechenden Philosophie sucht.

Wir visieren in diesem Versuch eine mehr umfassende Kategorie an, eine HISTORISCHE Kategorie der Rationalitaet (GERADE und THEMATISCH aber nicht in dem Sinne ihrer eventuellen "historizistischen" Einstellung, vielmehr im Sinne ihrer real nachweisbaren umwaelzenden "historischen" Bedeutung), die zwar auf wissenschaftslogische Essentialitaet zwar auf die allerlegitimste Weise zurückgeht, nichtsdestoweniger aber einen ÜBER DIE DISZIPLINAEREN GRENZEN HINAUSGEHENDEN DENKSTIL ausmacht, einen Denkstil, der von den Wissenschaften ausgehend das Denken einer Epoche, sowie das Denken einer Gesellschaft zu durchdringen weiss.

Dass modernes Denken und moderne Gesellschaftlichkeit mit einem geradezu expansiven Vorstoss, wenn nicht eben Triumphzug der Rationalitaet tief zusammenhaengen, ist heute auch dann eine allseitig akzeptierte Einsicht, wenn in den Einzelheiten der Interpretation derselben, nicht zuletzt wegen der um die Max Webersche Formel ausbrechende Diskussion über die "Entzauberung der Welt", bereits gravierende Unterschiede aufkommen. Die latente oder explizite Stellungnahme FÜR oder GEGEN diesen Prozess der Rationalisierung teilt die Repraesentanten des modernen Denkens bis heute in spektakulaerer Weise in zwei, einander feindlich gegenüberstehende Lager.

Die umfassendste und heute weitgehend akzeptierte Artikulation dieser gesetzten Identitaet von Moderne und Rationalitaet stammt von Max Weber, wonach die Gesamtheit der neuzeitlichen Entwicklung als ein Prozess der "Entzauberung der Welt" ganzheitlich rekonstruieren laesst. Es sollte allerdings deutlich gemacht werden, dass diese Diskussion nicht selten auf eine eher oberflaechliche Ebene geführt wurde. Es wird ebenfalls nur selten erwaeht, dass die zur Begründung der ganzen Diskussion dienenden Grundtexte von Max Weber kaum ganz ausreichen, eine so auf die letzten Fragen konzentrierende Diskussion allein zu tragen. Die wirkliche Lage ist eher die, dass vielmehr die Konzeption der "Dialektik der Aufklaerung" Horkheimers und Adornos zur stillschweigenden wahren Grundlage der Diskussion waehlt, nur dass die Aussagen von Horkheimer und Adorno in mehrere weitere mögliche Richtungen modifiziert, bzw. umgestaltet werden.

Die These von einem genuin mittel-europaeischen Typus der neuzeitlichen Rationalitaet mag fürs erste deshalb auf Widerstand stossen, weil zahlreiche konstitutive Phaenomene der Wiener Moderne in Wissenschaft, Literatur und Kunst sich bis jetzt eher unter dem Sammelbegriff des Irrationalen als unter dem der Rationalitaet subsumieren liessen. Die für diese Einsicht sprechenden Fakten und Argumente sind genügend bekannt (das "fin de siècle"-Wien genießt bis heute diesen Ruf des anziehenden, etwas vornehm-libertinaeren Irrationalismus), so dass dieser Versuch überhaupt nicht die Absicht hat, für die Wiener Moderne wie emblematisch stehende "irrationale" Phaenomene zu "rationalisieren". Unsere Reaktion auf dieses Argument wird eher darin bestehen, dass sie die für das Alltagsbewusstsein als "irrationale" Phaenomene als Phaenomene deutet, die vor allem NACH einer vollendeten und siegreichen Wendung der Rationalitaet überhaupt erst entstehen konnten. Das "Irrationale" in der österreichischen Kunst, Philosophie und Kultur laesst sich -

generell - als ANTWORT und schon auch als ÜBERWINDUNGSVERSUCH des bis in die Einzelheiten hinein erfolgten Triumphes einer österreichischen (mitteleuropäischen) Rationalität verstehen und deuten.

Die zeitweilige "impressionistische" Irrationalität eines Georg Lukács oder die "anti-impressionistische" Irrationalität eines Rudolf Kassner lässt sich schon nicht nur als eine einfache "Reaktion" oder "Antwort", sondern als kulturkritisch motivierter "Hass" auf die "Relativität" der soeben erst siegreich gewordenen österreichischen (mittel-europäischen) Rationalität deuten. Gerade die Intensität des Hasses auf die "relativistische" Rationalität zeigt das erzielte und zweifellos gesicherte Ausmass der gesicherten Etablierung, die Grösse des Sieges der Rationalität. Während aber für sie die neue, siegreiche Rationalität zu relativistisch war, erwies sie sich für andere als zu essentialistisch und theoretisch, so dass sie (diese Rationalität E.K.) keinen Freiraum mehr für existentielle Problematik frei liess (wie es in einer grossen Anzahl von Vertretern der Impressionisten der Fall gewesen ist). Indem also die Rationalität in der Form von RELATIVITÄT etwa von Kassner gehasst worden ist, erschien sie in der Form von rationalen Diskursen als ein "Ich" als ABSOLUTISTISCH metaphysisch, dem man nur mit einer Attitüde der Revolte begegnen muss.

Wieder eine andere Möglichkeit der Genese des Aufkommens der "irrationalen" Wiener Moderne aus dem Geist der soeben siegreich gewordenen österreichischen (mitteleuropäischen) Rationalität zeigt uns das Schicksal von Sigmund Freuds Psychoanalyse. In diesem Fall führte die an sich einwandfreie Rationalität Freuds in die Tiefe einer bis dahin unerschlossenen Wirklichkeitsschicht hinein, die für das zeitgenössische intellektuelle Leben mit gewisser Notwendigkeit der sozialen Wahrnehmung als "irrational" erscheinen musste und wie keine andere zur Entstehung der "irrationalen" Etikettierung der ganzen Wiener Kultur jener Zeit führen musste. Es liess sich unschwer beweisen, wie streng rational jene Freudsche Methodik war, die übrigens von Hermann Broch stets als solche aufgefasst worden ist. In diesem Fall könnte man wirklich sagen, dass es gerade die (genuin mittel-europäische) Rationalität war, die zur Image der "Irrationalität" der Wiener Kultur geführt hat.

Der Konflikt zwischen Historismus und neuer Rationalität wird ein Kampf auf Leben und Tod und durchzieht die ganze Epoche bis 1914 entscheidend. Wir haben gesehen, wie lückenlos dieser Konflikt auf die unterschiedlichen Evidenz- und Immanenzvorstellungen der beiden Richtungen zurückgeführt werden kann. Es entsteht ein Kampf zwischen einem PRAESENTISMUS und einem HISTORISMUS, der für die meisten Disziplinen eine sofortige Stellungnahme erfordert. Für Hermann Broch beispielsweise wird dieser Kampf zwischen den beiden umfassenden Typen der neuzeitlichen Rationalität auch von gewaltiger Relevanz. Das Denken des jungen Broch wird durchgehend als eine INNERE OPPOSITION zu der soeben beschriebenen, triumphalen Rationalität mittel-europäischer Provenienz verstanden werden müssen. In dieser Opposition, in welcher schon auch markante revoltierende Attitüden der Zweiten Welle der europäischen Moderne gegen die Erste Welle hochkommen, gibt es keinen HISTORISCHEN Zug im Sinne des eben erwähnten deutschen HISTORISMUS. Es gibt jedoch bereits in der Kulturkritik des ganz jungen Broch eine HISTORISCHE Dimension in der Kritik der Rationalität, die sich dann nach dem Zusammenbruch des Ersten Weltkrieges verstärkt und zu Brochs eigener Wert- und Geschichtsphilosophie geführt hat.

"Jede Rationalisierung ist die kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Es gibt aber auch andere Möglichkeiten, die als evident scheinenden Vorschriften so einer Kategorisierung, bzw. kategorialen Umformung zu verletzen.



Tacit knowledge was the focus of interest of Mihály Polányi in the second period of his sociology of knowledge. He explained the concept, the mechanisms, and the functions of tacit knowledge on the level of description in several studies and with complete persistence. Therefore in this essay I will assume that the most significant qualities of tacit knowledge are already well-known.

I consider 'tacit knowledge' as a coherent concept as long as Polányi attributes to: also the formation of the meaning of certain perceptions and objects. Polányi enumerates six examples of this, none of which seems to be convincing. A test person conditioned by appropriate electroshocks will identify the electroshock with the "meaning" of the searched syllables, but if the syllables in question otherwise have a meaning, the test person will not obtain this through his shocks. The "meaning" of the correct bodily movements not execute the task of cycling is, naturally, not to fall off the bicycle, but this meaning can also be interpreted in the context of the cyclist's vital interests. The semantic function of tacit knowledge is unsuitable for substantiating a semantics of universal validity, though it is indisputable that tacit knowledge can shape meanings in the history, genealogy of the subject himself. I will return to this later. Tacit knowledge can be only GENEALOGICALLY suitable for constituting the meaning of individual objects, but Polányi uses this concept for the process of actual knowing.

Mihály Polányi, however, does not confine himself to attributing all the work of shaping a 'meaning' to the activity of tacit knowledge; he goes farther, namely in two steps.

The first step is this: while expanding the concept of tacit knowledge he treats the meaning arising as a conception of truth and even as the ultimate criterion of scientific truth. This conception of truth - and this is the second expanding step in interpreting tacit knowledge as constituting a meaning - is placed in the concept of metaphysical and antimetaphysical analyses of science. Finally, in explaining these two (in my opinion unsuccessful) steps, Polányi makes a number of very remarkable and appropriate comments, which hardly makes the criticism of these steps an easy task.

Let us look at Polányi's first step. He says: "the truth of a proposition lies in its bearing on reality (Polányi, 1968, 172). This statement is true in the sense that the search for truth itself, scientific knowing, is indeed realized when tacit knowledge contacts reality. The process described by Polányi is a "real process", whether we want to ontologize its reality or remain content with merely stating this reality. But not even a real process can become the criterion of truth or the foundation of a conception of truth. I have shown about Polányi's six examples what problems may arise from attributing the shaping of the meaning of individual objects to the normal operation of tacit knowledge alone, without any additional reflections. Polányi's mistake lies in deducing truth conceptual significance from the REAL BEING of the whole of tacit knowledge and the PARTIAL meaning-giving function of tacit knowledge. The criterion of a conception of truth is not what we call the non-explicit and non-explicable real processes leading to it and that we emphasize the reality of these non-explicit and non-explicable processes, but rather is that we make it explicit. We cannot use the reality of non-explicit and non-explicable processes of tacit knowing for the criterion of truth because the real fact of the genealogy of knowledge doesn't give enough evidences to decide their truth or falsity. One cannot speak of non-explicit scientific truth, since in this case the possibility of intersubjective controllability and verifiability is lost. What we need is not truth but controllable truth, and non-explicit knowledge is not controllable.

Polányi rightly refers to the fact that his critics reproach him baselessly that his theory of knowledge or, if you like, his sociology of knowledge, has a "psychological" character. Polányi's criticism of the conception of truth based on the genealogy of scientific knowing. The real being of tacit knowledge does not guarantee the "rightness" of individual integrations and the "rightness" of the explicit scientific statements based on them. Tacit knowledge is the theory of the real history of the genesis, the genealogy of particular knowledge.

From this perspective we can immediately and clearly show where Polányi makes his determining mistake. The conception of truth based on tacit knowledge is genealogical. But a genealogical conception of truth should be interpreted only in a genealogical, that is in a diachronic context. And indeed, Friedrich Nietzsche's genealogical conception of truth builds the genealogy of truth on the meaning of tacit knowledge in this diachronic context. Let us look at an example from Nietzsche's *MENSCHLICHES, ALLZUMENSCHLICHES*: "...es wird einmal gezeigt werden, wie allmählich (!), in den niederen Organismen dieser Rang (jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen Wesen...kurz als eine Substanz zu erkennen - E.K.) entsteht, wie die blöden Maulwurfsaugen dieser Organisationen zuerst Nichts als immer das Gleiche sehen, wie dann, wenn die verschiedenen Erregungen von Lust und Unlust bemerkbarer werden, allmählich verschiedene Substanzen unterschieden werden, aber jede mit Einem Attribut, das heisst einer einzigen Beziehung zu einem solchen Organismus...Uns organische Wesen interessiert ursprünglich Nichts an jedem Dinge, als sein Verhältniss zu uns in Bezug auf Lust und Schmerz" (Nietzsche, 1980, 39). This last sentence explains without doubts the meaning-giving process of tacit knowledge from a legitimate genealogical point of view.

The integration of tacit knowledge is at the same time a sense-giving process, ON THE BASIS that it attributes the SENSE OF ITS VITAL NEEDS to integrated perceptions. We have seen that from among Polányi's six examples we can speak of true meaning-giving only in the cases when direct vital significance could apparently be revealed. Consequently, if the genealogical conception of truth is placed into a genealogical context, the real integrating processes of tacit knowledge find their place. But this is not what Polányi does. He wishes to use his genealogical approach not in a DIACHRONIC way but in a SYNCHRONIC way (the terminology of modern linguistics), not in a historical but in an actual context. Naturally, actual, synchronic knowing also has an actual genealogy that TAKES PLACE IN THE PRESENT. This actual genealogy, however, is irrelevant from the viewpoint of theoretical generalisation. The genealogy of actual knowing is real, one without which knowing is in fact impossible. Here Polányi is right, but the real being of this process does not make it explicable. He not only fails to notice the obvious traps of a synchronic application of this originally diachronic conception, but also takes a stand against the synchronic explicability of scientific statements, inasmuch the conception of truth based on explicability is determined in an illegitimate way by the constantly changing, non-determined, moreover undeterminable, character of scientific knowing. This remind me of the Frankfurt School's accusation of ideological criticism against the VERDINGLICHUNG of positivist sciences and philosophy, against the failure of scientific objectivization. Polányi writes: "...if the truth of a proposition lies in its bearing on reality, which makes its implications indeterminate, then such efforts (to try to spell out the implications of asserting a proposition to be true - in other words, a conception 'to try to spell out explications - E.K.) are foredoomed" (Polányi, 1969, 172).

At this point the maintenance of the indeterminate being of genealogical character of knowing seems to be more important for Polányi than formulating a conception of truth based on

explicit scientific statements: "...the indeterminate cannot be spelt out without making it determinate. It can be known in its indeterminate condition only tacitly..." (Polányi, 1969, 172). With this, isomorphy appears tacitly on the one hand between tacit knowledge and "the indeterminacy" and on the other hand between the possible analysis of explicit statements and the "determinacy". This sort of isomorphy does not stand up when carried through consistently, partly because it does not reflect to the circumstances constantly determining tacit knowledge. Summarizing, we can say that Polányi raises knowing based on the meaning-giving genealogy of tacit knowledge to the rank of conception of truth. In the immanent criticism of this conception its main mistake is seen in not taking into consideration the immense differences between the synchronic and diachronic applications of this conception. This genealogical conception has its place in a genealogical context, and while genealogical elements are present in actual knowing they are irrelevant from the aspect of a possible conception of truth.

Is there a connection between Polányi's conception of truth and his conception of metaphysics? In explaining his conception of tacit knowledge, Polányi does not speak of metaphysics. Even more characteristic is that he often refers to his own connection as being opposite to an antimetaphysical analysis of science. I am not merely playing with words when I say that the criticism of the antimetaphysical attitude hides a pro-metaphysic position: "The antimetaphysical analysis of science assumes that the logical foundation of empirical knowledge must be capable of definition by explicit rules. While the difficulties of this enterprise have not gone unnoticed, the reluctance to abandon it in principle still seems universal" (Polányi, 1969, 172-173). I think that Polányi's following statement leaves the way open to an explicit metaphysics as well: "My own attempt (is) to acknowledge tacit powers of personal judgment as the decisive organon of discovery and the ultimate criterion of scientific truth..." (Polányi, 1969, 77). In this sentence the main thesis of our analysis perfectly appears, according to which Polányi is not sensitive to the differentiation of synchronic and diachronic spheres. That tacit powers are the decisive organon of discovery is not at all equivalent to tacit powers being the ultimate criterion of scientific truth. And this is so not only because organon is not the same as criterion but because the decisive organon determines the historical (genealogical) formation of knowledge, while a criterion assumes actual, that is synchronic, agreements.

Die Lehre aus diesem Verfahren der Rationalisierung liegt auf der Hand. Das "tacit knowledge" ist zweifellos ein legitimer Teil sowohl der Wissenssoziologie im allgemeinen wie auch des konkreten wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses im besonderen. Was dabei aber auf der Strecke blieb, ist gerade eine "Kategorisierung", die als Brücke zwischen dem "tacit knowledge" und der begrifflichen Erkenntnis im Geiste der praesentistischen Rationalitaet die Vermittlung hergestellt haette.

Mihály Polányi, den wir vorhin wegen der mangelnder Durchsetzung der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet unter Kritik nahmen, hat in seiner Deutung der ungarischen Revolution im Jahre 1956 diese Rationalitaet mit einmaliger Treffsicherheit trotzdem zur Geltung gebracht (in: "The Message of the Hungarian Revolution", in: Polányi, 1969).

Für die damals führenden Paradigmen der Geschichtsphilosophie, der Politikwissenschaft oder der Geschichte bereitete die ungarische Revolution, mit ihrem anderen Namen: der "Ungarnaufstand" eine nur sehr schwierig aufzulösende theoretische Problematik. Denn dieser Aufstand war ein Aufstand gegen eine "Revolution", deren revolutionaeren Charakter

in diesem oder jenem Sinne auch diejenigen Beobachter anerkannt haben, die nicht zu den Anhängern des realen Sozialismus gezählt werden konnten. Dass dieser theoretische Engpass auch schwerwiegende praktische Probleme mit sich geführt hatte, versteht sich von selber.

Es hat etwas auch mit der Rationalitätsproblematik generell zu tun, dass die betreffenden Vertreter der Hauptströmung dieser Paradigmen kaum einen direkten theoretischen Kontakt sowohl zu dem Liberalismus des neunzehnten wie auch zu dem dieses Jahrhunderts gehabt haben. Es ist heute schon kaum nachvollziehbar (und gleichzeitig eine schöne Aufgabe für ideengeschichtliche Forschung), warum es dazu gekommen ist. Eine weitere nennenswerte Eigenschaft dieser Diskussion war, dass selbst die Tatsache, dass die Kämpfer des Aufstandes ihre Werte "explizit" formuliert haben, auf dem Wege einer wertungsfreien Erschließung und Kategorisierung des

Oktoberereignisses als ein Hindernis erschien und die Sozialwissenschaftler allein aufgrund dieser expliziten Artikulation der Werte mit ihren Meinungen zurückhielten. Dass Mihály Polányi's Grundthese, die aller Wahrscheinlichkeit nach jeden "post-sozialistischen" Zustand auf die gleiche Weise kategorisiert,

in eine Argumentation eingebaut ist, die die Problematik der Wertungsfreiheit neu thematisiert, rührt von diesem Kontext der Diskussion (Polányi, 1969, 33).

Ob man sich heute wundert oder nicht, wurde die wissenschaftslogische Problematik dadurch verursacht, dass jenes moralische Urteil, welches "die Freiheit der Wahrheit" aussagen würde, von einem Wissenschaftler nicht ausgesagt werden kann, denn es geht dabei um ein "Werturteil" (Polányi, 1969, 33). Es gehört dazu ein Stück Camus'scher Absurdität, wenn man diese Einstellung auf die Budapester Strassenkämpfer projizieren würde (der Name Camus wurde wegen seiner intensiven Beschäftigung mit dem Phänomen des Ungarnaufstandes genannt). Denn die Protagonisten des Aufstandes benannten mit annähernder Einstimmigkeit das Grunderlebnis des Aufstandes als den Augenblick der "neu wieder gefundenen objektiven Wahrheit". Da wussten sie anscheinend nicht, welche Schwierigkeiten sie dadurch den methodisch geschulten Sozialwissenschaftlern bereiten. Denn was sie gefunden haben, war kein normaler Gegenstand, sondern die "objektive Wahrheit" selber!

Mihály Polányi argumentiert auf zweifache Art gegen diese Interpretation der Wertungsfreiheit der wissenschaftlichen Aussagen. In der einen geht er davon aus, dass auch der Wissenschaftler ein moralisches Wesen (moral agent) ist, in der anderen reflektiert er auf diejenige neue historische Situation, in welcher es schon eine Unmöglichkeit ist, sich auf der ursprünglichen Auffassung der Wertungsfreiheit zu verharren, wodurch sie - obwohl Polányi es nicht mehr in expliziter Form aussagt - eher schon als historisches Phänomen aufzufassen sei. Die eine gründet auf die unvermeidliche und unaufhebbare Gültigkeit der für alle geltenden moralischen Maßstäbe. Die für "werthaftig" gehaltenen moralischen Maßstäbe haben eine universalistische Zielrichtung. Die Evidenz ihrer Gültigkeit wird somit vorerst durch ihre universale Verbindlichkeit begründet. Man muss noch einsehen, dass die moralische Wahrheit nicht mit der moralischen Illusion identisch wird. Wird es getan, so kann die Evidenz der moralischen Wahrheit durch vernünftige Argumentation schon gesichert werden. Dadurch kann die Anerkennung der "gültigen moralischen Werte" und der "wahren menschlichen Werte" bereits als ein Fundament angesehen werden, welches bei der Interpretation jeglichen menschlichen Handelns unentbehrlich ist. Als Schluss der ersten Argumentation erscheint die Aussage, dass die so verstandenen moralischen Urteile sich von der Arbeit des Wissenschaftlers nicht einmal auf der Grundlage der Max Weberschen

Wertungsfreiheit trennen lassen. Dass diese Lösung auch einen kantianischen Einschlag hat, beweist u.a. eine Bemerkung Polányi's (Polányi, 1969, 38-39), wonach Kant die Universalität der moralischen Massstäbe nur auf die moralische Urteilsbildung und nicht auf das wirkliche menschliche Verhalten für ausdehnbar hielt. Und indem die These von der Evidenz mit möglichen Angriffen aus der Richtung des Relativismus nicht hundertprozentig standhalten kann, kann sie durch die Auffassung vom Fundamentalkonsensus verstärkt werden, welche ihrerseits schon zur Bearbeitung des realen historischen Phänomens, des Ungarnaufstandes des Jahres 1956 führen kann.

Dies ist auch der Punkt, wo die Problematik der neuzeitlichen, präsentistischen, mittel-europäischen Rationalität und die Geschichte sich wieder rühren. Wie schon flüchtig angedeutet, allerdings überhaupt nicht ausgearbeitet, stand vor der präsentistischen Rationalität damals, etwa in den letzten drei Dezennien des vorigen Jahrhunderts die grosse zivilisatorische Aufgabe, die bestehenden "substantiellen" Formen der Rationalität zu "funktionalisieren" und die in dieser Rationalität implizit enthaltende Funktionalität substantiell zu machen, wie die führenden Eigenschaften dieser Rationalität es im wesentlichen auch ermöglicht hätten (wie dies eben im vorangegangenen Beispiel gezeigt wurde, in dem Polányi auf Evidenzgrundlage die "wahren menschlichen Werte" als Wertgegenstände interpretierte, die für die Wissenschaft auch Fundamentalcharakter haben). Diese zivilisatorische Herausforderung kam nunmehr zum ersten Mal im Ungarnaufstand (und dann im wesentlichen in jeder Form der post-sozialistischen Einrichtung) wieder auf. Dies wahrzunehmen, bleibt das bleibende Verdienst Mihály Polányi's.

Mihály Polányi interpretierte den Ungarnaufstand 1956 als ein Ereignis, welches die Neugeburt des klassischen Liberalismus, bzw. der liberalen Grundwerte zeitigt hat. Unter diesem Liberalismus verstehen wir immer auch einen Typus der Rationalität, der im wesentlichen mit dem präsentistischen, mittel-europäischen Rationalität identifiziert werden kann. Die Neugeburt des Liberalismus wäre also auch eine dieser Rationalität, wodurch erst der vorhin schon erwähnte, neue (und bis heute kaum erfüllte) zivilisatorische Augenblick dieser Rationalität gekommen ist. Der post-sozialistische Liberalismus hat diese ausgezeichnete historische und strukturelle Position, die post-sozialistische Rationalität auch (man dürfte an dieser Stelle die spezifisch irrationalen oder anti-rationalen Momente im real existierenden Sozialismus auch nicht ganz ausser acht lassen). Der post-sozialistische Liberalismus ist ein spezifisch neuer Liberalismus, am Ende jener historischen Phase, die sich als seine Überwindung definiert hatte. MUTATIS MUTANDIS bezieht sich das auch auf die Rationalitätsproblematik. Denn mit den Vorstellungen über den real existierenden Sozialismus knüpften sich auch Konzeptionen über neue Typen der Rationalität, dies berührt sich auch mit jenen Problemen, die aus der Diskussion der "offenen", bzw. "geschlossenen" Gesellschaften sich auf die genuinen Rationalitätsprobleme beziehen (Popper, Soros, etc).

Die gewaltige und für unsere Untersuchung extrem bedeutende Gegenposition zur neuzeitlichen Rationalität überhaupt (und innerhalb derselben vor allem und explizit gegen diejenige Rationalität, die als spezifisch mittel-europäische Rationalität im Mittelpunkt unseres Nachdenkens steht) nährt sich zunächst aus der fast restlosen Identifizierung dieser Konzeption mit Hegel (und selbstverständlich mit einem Marx, der wissenschaftslogisch und methodologisch mit Hegel gleich gestellt ist). Aus dieser Identifizierung heraus wird gegen jeglichen "Positivismus" der allseitige Krieg erklärt, der weit in die Regionen der Normalwissenschaft, aber auch in die der Naturwissenschaft hineindringt. Diese gewaltigen, aber explizit gemachten Identifizierungen verursachen es, dass in den weiteren Ausführungen "Positivismus", "Wissenschaftlichkeit", "Wissenschaft" letztlich mit der Begriffssphäre der

neuezeitlichen Rationalität identisch sind. Wir nehmen diese Gegenüberstellung in dem deskriptiven Teil unserer Ausführungen mit Selbstverständlichkeit an, während wir in einem anderen Kontext starke Argumente gegen diese Konzeption von einer historischen Position aus hätten, denn Hegel liesse sich nicht in jeder denkbaren Rekonstruktion als ANTIPODE und methodische Alternative zum Positivismus und zur Wissenschaftlichkeit (letztlich also zur "Rationalität" der Moderne) ins Spiel bringen (Kiss, 1993). Dadurch wurde die philosophische Konzeption der GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN zu einem ganz besonders wichtigen Kapitel nicht nur der gesamten philosophischen Entwicklung (was schon seit langem allgemein akzeptiert ist), sondern auch zu einem der Geschichte der neuezeitlichen Rationalität (was jedoch bis jetzt überhaupt nicht erforscht ist).

Es ist ein vielsagendes Motiv, dass Lukács die Notwendigkeit verspürt, den hegelianischen Charakter des "wichtigsten" Marx-Opus, des KAPITALs, hervorzuheben. Dies zeigt auf der einen Seite, dass er den Rekurs auf Hegel so durchgehend versteht, was AB OVO auch den ganzen Komplex des KAPITALs in sich enthält. Es liegt auf einem anderen Blatt, wie niedrig das Niveau der tatsächlichen Explizierungen dieser Hegel-Marx-Relation in der marxologischen Literatur vor (und ausser) der GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN waren. Auf der anderen Seite verwickelt sich Lukács in von ihm nicht gesehene wissenschaftstheoretische Probleme, da er nunmehr auch Marx (und DAS KAPITAL) in eine Front GEGEN Wissenschaft, Positivismus und Rationalität bringt.

Es ist nur die EINE Seite der Medaille, dass Lukács - indem er im Begriffe ist, die Methodik der Totalität herauszuarbeiten - die Hegelsche Philosophie und die Methodik von Marxens DAS KAPITAL miteinander in expliziter Weise identifiziert. Diese Identifizierung - wie es unsere ganze Arbeit suggerieren möchte - gilt als eine Attacke gegen die moderne und neuezeitliche Rationalität PAR EXCELLENCE. Die ANDERE Seite derselben Medaille ist aber, dass dies alles in glänzender Klarheit zeigen kann, in welchem Ausmass Lukács über keine klaren Begriffe von der hinter der Begrifflichkeit des DAS KAPITAL stehenden Methodik verfügt. Denn es geht bei weitem nicht darum, dass die explizite Hegelsche Methodik einer "normalen" und durch keine spezifischen Züge zu charakterisierenden positivistischen Methode kontrastiv gegenübergestellt wird. Es geht darum, dass Marx im DAS KAPITAL (und in den DAS KAPITAL vorbereitenden Werken) einen positiven epistemologischen Durchbruch erzielt, den mit Hegel zu identifizieren sicherlich nicht akzeptabel ist. Dass dies mit der Problematik der Rationalität vielfach zu tun hat, lässt sich unschwer einsehen. Denn der wahre methodische Gehalt des DAS KAPITAL ist kein irgendwie gearteter Kryptohegelianismus, aber auch nicht eine reine Fachwissenschaft (obwohl Marx es sicherlich so gedacht hat), aber auch keine ganz neue, bislang beispiellose epistemologische Situation, sondern eine spezifische (weil genealogisch ausgedehnte) Spielart des kritizistischen Empirismus. Da eben der kritizistische Empirismus unter den einzelnen philosophischen Strömungen die einzige Richtung ist, die mit vollem Recht als DIE Verkörperung der von uns in den Mittelpunkt gestellten praesentistischen Rationalität ist, liesse sich sagen, dass diese von Lukács als normaler Hegelianismus herausgestellte Richtung eben in unserem Sinne "rational" ist. An mehreren Stellen dieses Versuches werden wir darauf zu sprechen kommen, dass die genealogische Ausdehnung (oder die so und nicht anders verstandene "Historisierung") der an sich praesentistischen Rationalität keine prinzipielle Veränderungen mit sich bringt, sie ist simpel eine Forderung und Notwendigkeit der grundsätzlichen Beschaffenheit der gegenständlichen Sphären. Wie dies aus seiner ganzen Strategie konsequent folgt, wünscht Lukács Marx mit einem richtig verstandenen Hegel identisch zu setzen (was sich ja auch für seine Auffassung von Rationalität als bestimmend erweisen wird). Ein Beispiel: "...der bekannte Teil der Einleitung des DAS

KAPITAL..trug in mancher Hinsicht dazu bei, dass die gegenstaendliche Bedeutung dieser Beziehung (der Hegel-Marx-Beziehung - E.K.) selbst von Marxisten deutlich heruntergeschaetzt worden ist...Dies ergab des öfteren, dass man die Dialektik bei Marx als oberflaechliche stilkritische Ornamentik bei Marx betrachtete, die man im Interesse der 'Wissenschaft' aus der Methodik des historischen Materialismus auf die möglichst vollstaendigste Weise aus der Methodik des historischen Materialismus ausmerzen sollte (Lukács, 1973, 204-205). Die Relevanz dieser Stelle ergibt sich für unseren Gedankengang daraus, dass Lukács hier praktisch gegen die eigenen Intentionen von Marx selber argumentiert und die Frontlinie dieser Diskussion laesst sich praktisch der Linie zwischen "wissenschaftlicher Rationalitaet" und (hegelschen) "Totalitaet". Gegen also die sowohl aus der "Einleitung" des DAS KAPITAL wie aus den GRUNDRISSEN herauslesbaren szientistischen Intentionen von Marx selber nimmt Lukács für Hegel in expliziter Weise Stellung: "...man nimmt nicht wahr, dass eine ganze Reihe der staendig angewandten entscheidenden Kategorien in direkter Weise aus Hegels Logik stammt..."(Lukács, 1973, 205). Seine vollstaendige auf Hegel aufgebaute Programmatik lautet so: "...im Falle von Hegel müssen wir die einander mehrfach kreuzenden und einander zum Teil widersprechenden Tendenzen trennen, um das, was in Hegels Denken fruchtbringend ist, auch für die Gegenwart als vitale intellektuelle Kraft hinüberzueretten" (Lukács, 1973, 206). Lukács' Entschlossenheit, aus Marx einen Hegel zu machen, kennt keine Grenzen, so weist er beispielsweise auch auf den folgenden Satz von Marx hin:"Die wahren Gesetze der Dialektik sind bereits in Hegel enthalten, obwohl in mythischer Form. Die Aufgabe besteht demnach darin, diese Form zu entfernen" (Lukács, 1973, 207). Daraus folgert Lukács, dass Marx es vorgehabt hatte, seine eigene, vollstaendig ausgearbeitete Dialektik zu verfassen. Diese Dialektik, auch als Optimum des philosophischen Denkens (und jeglichen Denkens, versteht sich selbst) kaempft jedoch notgedrungen mit dem Problem, dass er mit Begriffen arbeitet (vor allem auf dem Wege des "Aufhebens"), die als Begriffe mit Notwendigkeit "falsch", d.h. (eben an sich, d.h. "ohne die Dialektik" "einseitig" und falsch" sind) (Lukács, 1973, 208). Es versteht sich von selber, dass diese Auffassung der wissenschaftlichen Begrifflichkeit gleichzeitig auch eine Attacke gegen die wissenschaftliche Rationalitaet und dadurch indirekt gegen jegliche neuzeitliche Rationalitaet ist, deren Homogenitaet gerade in ihrer stets ablösbaren und gewissen Kriterien stets untergeordneten und dadurch stets verifizierbaren existiert. Die neuzeitliche Rationalitaet (die praesentistische Rationalitaet in einem noch erhöhtem Masse) gründet auf die neuzeitliche Wissenschaft auch in dieser Hinsicht (auch wenn ihre strukturbildende Ausstrahlung weit über diese Grenzen auch hinausgeht und mentalitaets-, kultur- und zivilisationskonstituierende Züge annimmt). Sehr verraeterisch ist Lukács' Argumentation an dieser Stelle. Die Nennung der Totalitaet ist allein genug, die wissenschaftliche Begrifflichkeit, jede Begrifflichkeit und jeden Begriff für falsch zu erklaren! Dieser Gestus zeugt von der Beseitigung der neuzeitlichen Rationalitaet sowohl als einer Denkweise, die auf eine gewissen Kriterien entsprechende Begrifflichkeit aufgebaut ist wie auch eines Denkens, welches in SEINER Totalitaet eine vielfache und auf andere Gebiete ausstrahlende Kohaerenz aufweist. Denn ein bestimmter Begriff ist für Lukács nicht "falsch" und "einseitig", weil er diesen Kriterien eventuell nicht entspricht, sondern JEDER Begriff ist falsch, wenn er nicht von einer Warte der Totalitaet gesehen wird, ohne die einzelnen Kriterien auf einen konkreten in Frage stehenden Begriff angewandt zu haben. Mit der Begrifflichkeit und mit der durch sie sich realisierende Rationalitaet vollzieht sich eine umfassende Attacke gegen jegliche Wissenschaftlichkeit, die der Legitimation der Wissenschaft jegliche Stütze nimmt und das bezieht sich auch auf die Rationalitaet. Wenn über die Rationalitaet überhaupt sinnvoll geredet werden kann, so allein im Kontext der "Totalitaet" selber. Schon jetzt sollte auch die Aufmerksamkeit dahin gelenkt sein, was für Folgen für eine Gesellschaft oder eine wissenschaftliche Gemeinschaft eine Auffassung haben

kann, laut welcher JEGLICHER Begriff an sich "falsch" und "einseitig" ist. Da diese Arbeit der Rekonstruktion der (österreichisch-ungarischen) neuzeitlichen und praesentistischen Rationalitaet gewidmet ist, erübrigt es sich, Hegels originaere Konzeption über die Totalitaet mit der Auffassung von Lukács über dieselbe zu vergleichen. Nur so viel sei dazu vermerkt, dass waehrend bei Hegels originaerer Auffassung über die Totalitaet fast über eine bewusste (in der Richtung des Totalitaetsbegriffs vollzogene) Ausdehnung der empiristischen Methodik in der Form der "begrifflichen Analyse der Sache" geredet werden kann, Lukács in seiner Ignoranz und Herabschaetzung der modernen wissenschaftlichen Rationalitaet in dieser Angelegenheit deutlich hinter Hegel zurückfaellt. Es ist trotzdem kein Zufall, dass er manchmal auch noch gegen Hegel ins Feld zieht: "Wenn die Begriffe bloss die gedanklichen Gestalten von historischen Wirklichkeiten sind, gehört ihre einseitige, abstrakte und falsche Gestalt als Moment der wahren Einheit ebenfalls zu dieser wahren Einheit. Angesichts dieser terminologischen Schwierigkeit sind Hegels Analysen in dem Vorwort der PHAENOMENOLOGIE also richtiger, als Hegel es selber meint..." (Lukács, 1973, 208).

Die Totalitaetsrationalitaet (die ja bei Hegel ganz andere Gestalt als bei Lukács annimmt, so dass wir etwa der Meinung sind, dass die beiden Konzeptionen trotz dem Anschein nicht als identisch gesetzt werden können, was aber auch zur offenen Paradoxie führt, dass jenes Werk, welches den Marxismus in der linken Arbeiterbewegung und Ideologie wieder auf Hegelsche Bahnen bringt, unter diesem Aspekt nicht wirklich hegelianisch ist) wird also zum Kriterium in dieser Konzeption und dadurch übernimmt sie die Rolle der wissenschaftlichen Rationalitaet: "Der orthodoxe Marxismus bedeutet demnach keine kritiklose Übernahme der Forschungsergebnisse von Marx, aber auch keinen 'Glauben' an bestimmte Thesen, keine Interpretation eines 'heiligen' Buches. Die Orthodoxie angesichts des Marxismus betrifft ausschliesslich die METHODE...Jedes Experiment jedoch, welches diese Methode überwinden oder 'korrigieren' will, führte mit Notwendigkeit nur zur Vereinfachung, Trivialitaet und zum Eklektizismus..." (Lukács, 1973, 211).

Dieses Zitat zeigt auch, dass Lukács die Totalitaetsrationalitaet stets IN TOTO anspricht, er analysiert sie nicht und will sie unter keinen Umstaenden in einem analytischen Diskurs mit anderen Variationen der Rationalitaet korrekt vergleichen. Er argumentiert nicht, er beteuert die Einmaligkeit und Inkommensurablilitaet der Totalitaetsrationalitaet. Er denkt nicht "nach vorne", sondern schliesst anderen Möglichkeiten "nach hinten" aus. Er kümmert sich dabei auch wenig um die neuzeitliche und praesentistische Rationalitaet, er denkt an die Erneuerung der möglichen Lesarten von Marx. Selbst der METHODISCHE Charakter der Totalitaetsrationalitaet ist nur ein sekundaerer und indirekter. Indem naemlich Lukács, wie wir sahen, diesen methodischen Charakter der Totalitaetsrationalitaet eindeutig betont, verzichtet er auf eine analytische Ausarbeitung dieses methodischen Charakters, so dass dieser methodische Charakter für ihn eindeutig nicht ein direkter ist. Wie aus einem der vorhin ausgeführten Zitate ersichtlich, erweist sich der methodische Ansatz bei ihm nicht unmittelbar als notwendig, sondern als ein Ansatz, einem Zwang aus dem Wege zu gehen, durch welchen gewisse Thesen von Marx als allgemeingültige positive Leitlinien für die Arbeiterbewegung aller Zeiten wie eine Vorschrift funktionieren sollten.

Die Totalitaetsrationalitaet will sich nicht an der modernen neuzeitlichen, praesentistischen Rationalitaet messen, es ist auch nicht diese neuzeitliche Rationalitaet, die bei Lukács die Totalitaetsrationalitaet herausfordert (waehrend jedoch die von Lenin vollzogenen Attacken gegen Mach und Bogdanow schon in diesem Zusammenhang durchaus relevant sind und diese Auseinandersetzung hat es tatsaechlich vollbracht, die neuzeitliche praesentistische



Rationalität vom Universum des real existierenden Sozialismus für lange Jahrzehnte fernzuhalten).

Wie sekundär die Totalitätsrationalität aus rein philosophischer Sicht ist, zeigt die folgende Bemerkung von Georg Lukács: "Die materialistische Dialektik ist revolutionäre Dialektik. Diese Bestimmung ist von solcher Wichtigkeit..., dass wir sie selbst schon vor der Behandlung der Methoden der Dialektik verstehen müssen, wenn wir die Frage richtig verstehen wollen..." (Lukács, 1973, 211). Die Methode wird im buchstäblichen Sinne zweitrangig. Wir brauchen von der eigentlichen Methode noch gar nichts zu wissen, um diese Dialektik als "revolutionär" wahrzunehmen und anzuerkennen. Weitere Kommentare ersparen wir uns, als Einstellung ist es aber im wahren Sinne des Wortes

Ferner erscheint die moderne, wissenschaftliche und präsentistische Rationalität in diesem Ansatz als "Theorie" und Abstraktion (da diese, wie wir sahen, "falschen" und "einseitigen" Begriffe die Wirklichkeit auf ihre unvollkommene Art nur beschreiben), gilt die Totalitätsrationalität schon AB OVO als eine Praxis, die überhaupt nicht nur eine Praxis des Erkennens, sondern auch eine soziale, sozialontologische und teleologische Praxis ist. An dieser Stelle können uns nicht die problematischen Seiten dieser Praxis der Totalitätsrationalität ausführlich interessieren. Für unsere Themenstellung sind die Dimensionen von viel grösserer Wichtigkeit, die mit der Kategorisierung der modernen wissenschaftlichen Rationalität zusammenhängen. Denn - und dies gilt als einer der Schwerpunkte unserer Interpretation - die moderne präsentistische Rationalität ist in ihrem Funktionieren auch eine PRAXIS, von ihr gehen sowohl direkte praxisorientierende Impulse wie auch indirekte Ketten der Kategorisierung und der Interpretation aus, die alle schon die Bahnen für die Praxis legen.

Der sekundäre Charakter der ganzen Methodik (und auf diesem Wege der ganzen Rationalitäts-Problematik) findet seine positive Erklärung in der berühmten Beschreibung des Bewusstseins des Proletariats, die ja auf einen Schlag sowohl die Relevanz der Wissenschaftlichkeit, wie auch die der Erkenntnistheorie und der Rationalität beseitigt: "...(...die Einheit von Theorie und Praxis - E.K.) kann nur entstehen, wenn es eine historische Situation gibt, in der für eine Klasse die richtige Erkenntnis der Gesellschaft mit der direkten Bedingung ihrer Selbstbejahung im Kampfe ist..., wenn für sie die Erkenntnis ihrer selbst mit derselben der ganzen Gesellschaft identisch ist; wenn infolge dessen im Zusammenhang der Erkenntnis diese Klasse gleichzeitig das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis ist und auf diese Weise kann sich die Theorie auf DIREKTE und ADAEQUATE WEISE in den Transformationsprozess der Gesellschaft eingreifen" (Lukács, 1973, 212). Diese positive Auffassung lässt sich auch als eine Antwort auf die moderne, neuzeitliche, scientistische Rationalität interpretieren, als eine negative Antwort allerdings, die die ganze Grundlage der auf bestimmte verifizierbare Kriterien aufgebauten Rationalität zerstört. Diese Lösung hat insofern eine methodisch und typologisch nicht herunterzuschätzende Analogie mit der neuzeitlichen präsentistischen Rationalität, dass beide die "Richtigkeit" eines "richtigen" Bewusstseins, hergestellt durch eine methodisch bewusste Entfernung der Verblendungsmomente in der Erkenntnis herstellen wollen. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass dieses (gemeinsam gesetzte) "richtige" Bewusstsein im Falle der präsentistischen Rationalität auf eine vielschichtige und methodisch abgesicherte Weise entsteht, während dasselbe im Falle von Lukács und des proletarischen Bewusstseins unter sehr komplizierten wissenssoziologischen Bedingungen durch die pure Existenz eines Bewusstseinsgebildes entsteht. Kein Wunder, dass das so entstehende "richtige" Bewusstsein nicht mit einer "Rationalität", sondern mit der "Irrationalität" identisch wurde. Es ist so durchaus

konsequent, dass Lukács diese offene Irrationalität auch tatsächlich auf sich nimmt: "Dass sich jedoch in der transzendentalen Dialektik (Kants) alles um die Frage der Totalität herumdreht, braucht nicht eigens erklärt zu werden. Gott, Seele usw. sind bloss mythologisierte begriffliche Aussagen für das einheitliche Objekt und Subjekt der Totalität von jedem Gegenstand als natürlichem Gegenstand der Erkenntnis" (Lukács, 1973, 366, ein weiteres Beispiel für die offen eingestandene Irrationalität: 367). Es wundert kaum, wenn den stets für "a-theoretisch" gehaltenen Fakten gegenüber das immer schon und AB OVO "richtige" Bewusstsein des Proletariats steht (welches Bewusstsein scheinbar seinerseits keiner weiteren theoretischen Legitimation bedarf), die Problematik der Rationalität wird EXPLIZIT durch ihre Identifizierung mit dem Kapitalismus endgültig abgetan (Lukács, 1973, 217). Gegen die Naturwissenschaften und den aus ihnen herausströmenden gefährlichen Geist der praesentischen Rationalität hat Lukács wieder die wissenssoziologische Waffe in der Hand, weil ausser dem Bewusstsein des Proletariats ihm jegliche intellektuelle Organisation (wie jetzt die Rationalität der Naturwissenschaften) als Rekonstruktion vorkommen muss, und zwar als reduktive Rekonstruktion (Lukács, 1973, 213). Diese konkrete Reduktion erscheint unter dem höheren soziologischen Aspekt als eine Manifestation von all dem, was in der Marx'schen Verdinglichungstheorie angegriffen und identifiziert wird. Da für die Geschichte bei Lukács keine Reduktionen gelten, die Geschichte hat auch keine Rationalität, so schmuggelt sich auf dem Wege dieser Geschichtlichkeit die klare und offene Irrationalität in diesen Gedankengang herein (mit Ausnahme des Bewusstseins des Proletariats, versteht sich selber). Die Tatsachen sind von der Geschichte bestimmt und mit Orwell zu reden, sind somit die Tatsachen der praesentistischen Rationalität ideologisch. Die Wirklichkeit ist Ideologie, die Geschichte ist die Garantie für die Gegenwart.

Georg Lukács "Ontologie" und Jürgen Habermas' neue Philosophie der Arbeit und der Kommunikation gelten als die jüngsten ganzheitlichen Umwertungs-, bzw. Weiterentwicklungsversuche des philosophischen Bestandes des marxistischen Denkens. Wie wir es heute beurteilen können, entstanden diese beiden Versuche im wesentlichen unabhängig voneinander. Diese von uns hypothetisch angenommene Unabhängigkeit laesst die gemeinsame Grundintention der philosophischen Strategie dieser beiden grossangelegten Ansätze aber nur in um so erstaunlicherem Licht aufscheinen. Es ist doch nicht ganz selbstverstaendlich, dass Georg Lukács' Versuch, aus der Welt des (mit dem Praefix "Post" gemilderten) Stalinismus und Jürgen Habermas' Unternehmen, das Weltbild der linken Intelligenz in der Philosophie des kommunikativen Handelns neu zu systematisieren, gerade in ihrer strategischen Ausrichtung einander so aehnlich sind.

Der westliche Marxismus, überhaupt der Marxismus der sechziger Jahre bildet auch einen merkwürdigen gemeinsamen Hintergrund für diese beiden Ansätze. Für Lukács bedeutete dieses Zeitalter in grossen Zügen eine weltweite Anerkennung nicht nur seiner philosophischen Einsichten, sondern auch seiner soziologisch-menschlichen Laufbahn überhaupt. Sein Spaetsommer ist durch die - damals schien es so - harmlose Abwesenheit der kruzialen Frage nach dem Stellenwert des Stalinismus sowohl in seiner Laufbahn, wie auch in der marxistischen Theorie überhaupt nur um so sonniger geworden. Für Habermas verkörperte diese Periode eine Glanzzeit der marxistischen Hegemonie im geistigen Leben des Westens, die aber bald einem kritischen Schwund sowohl der Possibilitat wie auch der Plausibilität dieses Denkens entgegensehen musste. Der gemeinsame Höhepunkt der neomarxistischen Denkweise im Osten und im Westen entstand trotzdem auf unterschiedlichen historischen und intellektuellen Motiven. Der NEUANFANG in dieser Periode bedeutete für Lukács einerseits einen nach dem Stalinismus-Poststalinismus und andererseits schon auch

einen nach wichtigen Tendenzen des Neomarxismus selbst. Eben derselbe NEUANFANG galt für Habermas als einer nach dem herrschenden Neomarxismus der sechziger Jahre - der stalinismus-kritische Aspekt in reiner Form ist bei ihm generell in den Hintergrund gedrängt worden. Georg Lukács - und darin unterscheidet sich auch Jürgen Habermas nicht von ihm - führt in der ONTOLOGIE ein starkes Programm der Entphilosophisierung der marxistischen Tradition durch. In der auch bis heute nicht allzu zahlreichen Äußerungen über die ONTOLOGIE wiederholt sich die Einsicht in diese dekonstruktiv-antiphilosophische Wendung regelmäßig. Was ausgespart wird, ist vor allem das Hegelsche Paradigma der philosophischen Kohärenz. Zusammen mit den anderen strategischen Entscheidungen von Lukács führt dieser Schritt zu einem neuen Begriff des Philosophischen. Die Identifizierung dieses Destruktionwillens wirkt erstaunlich, die Wahrnehmung dieser gewaltigen Wende gibt zu denken. Letzten Endes stand eben Hegel (in der Form der mit ihm konformen Interpretation der Marxschen Textur) im Mittelpunkt des bis dahin paradigmatischen Neomarxismus. So gesehen, dürfte also sowohl Lukács', wie auch Habermas' Ansatz als ein Bruch innerhalb des Neomarxismus gelten, ein Bruch allerdings, der dieses Paradigma praktisch schon sprengt. Dass der reife Lukács Zeit seines Lebens im Zeichen einer mehr oder weniger Hegelschen philosophischen Sichtweise verhaftet blieb, ist ebenso allgemein bekannt, wie die Tatsache, dass die zentrale Denkschule des westlichen Marxismus der sechziger Jahre, die Frankfurter Schule, in ihrer Negativen Dialektik seinen Kampf gegen den Positivismus auch aufgrund dieser Positionen ausgefochten hat. Der Bruch mit Hegel kann somit nicht anders angesehen werden als einen Inaugurierungsversuch einer völlig neuen philosophischen Denkweise innerhalb des marxistischen Paradigmas. Die Frage stellt sich aber notgedrungen auch hier: Entsteht in Lukács's ONTOLOGIE nach diesem Bruch mit Hegel eine wirklich neue philosophische Denkweise?

In der Suche nach den Gründen dieses sowohl plötzlichen wie auch überraschenden Paradigmenwechsels geht man kaum fehl, wenn man zunächst an die wissenschaftstheoretisch-scientistische Herausforderung denkt, die sich mit dem Aufkommen der sechziger Jahre immer breiter machte und die die Elite des marxistischen Denkens wie schockiert hat. Der psychologische und der wissenssoziologische Grundcharakter der Lukács'schen Ontologie war vom Erschrecken eines Denkers motiviert, der sich plötzlich inmitten einer Reihe von neuen und entscheidenden Herausforderungen sehen musste und der in dieser plötzlichen Reaktion die (Hegelsche) "metaphysische" Dimension des Marxismus opferte, um in den Augen anderer denkerischer Elite ihre Plausibilität beizubehalten, bzw. eventuell auch wiederzugewinnen.

Diese philosophische Überwindung des Neomarxismus durch Eliminierung Hegels erachtet als die wichtigste aktuelle Herausforderung des Neopositivismus Carnap'scher Art. Diese im Text der ONTOLOGIE artikulierte Einstellung verrät in restloser Deutlichkeit, dass Lukács diesen Neopositivismus als die aktuellste und unwiderstehlichste Gefahr ansah (was sich jedoch im späteren in unmittelbarem Sinne nicht bestätigte). Er bekennt dadurch indirekt in allzu klarer Form ein, dass er den Marxismus (im Klartext: das Hegel-Marxsche Paradigma) in dieser Zeit für nicht mehr genügend ausgerüstet hält, dieser Herausforderung effektiv Widerstand zu leisten. Daher kommt jener Aufbau der Ontologie, worin die neue philosophische Qualität oft nicht so sehr aus positiven Entwürfen, vielmehr in dieser Perspektive der Defensive vor dem Neopositivismus, gelegentlich aber auch sogar des Nachgebens der Argumentationsrichtung desselben besteht. Nimmt man dazu auch all die bis heute kaum bewältigten Überreste von langen Jahrzehnten stalinistischer Philosophie und Wissenschaftspolitik, die Dimensionen von verpassten Aufarbeitungs- und Reflexionsprozessen, die Notwendigkeit, zumindest den sichtbarsten Überresten der

irrational-systemlegitimierenden Wissenschaft eines Lissenko oder einer Lepschinskaja ins Auge zu schauen, hinzu, so erscheint dieser Schock bereits schon in seiner annähernd korrekten Beleuchtung.

Mit dieser angedeuteten tiefen Erfahrung der wissenschaftlich-methodischen Zurückgebliebenheit und des an der Unmöglichkeit grenzenden Ausmasses nicht-durchgeführter philosophischer Vorarbeiten sollte die Grundentscheidung Lukács' (aber auch Habermas') motiviert haben, ohne jeglichen sichtbaren Widerstand von jenem Paradigma Abschied zu nehmen, welches in nicht geringem (vielmehr sogar in "historischem") Masse von ihm selbst inauguriert worden ist. Gerade dieses fast völlige Fehlen jedweden Widerstandes signalisiert, dass der alte Lukács praktisch in der für ihn biographisch noch zur Verfügung stehenden Zeit keine Chance für eine andere Einstellung zu dem neomarxistischen Paradigma erblickte. Dabei soll die historisch-philosophische Anschauungsweise hier - sehr allgemein - als ein Mehrfaches verstanden werden: Es geht gleichzeitig um mehrere Versionen des Historismus in der philosophischen Methodik, um das Teleologische in der Geschichte, um das Teleologische in der Gesellschaft, etc.

Die Ablehnung des durch Hegel dominierten Marxschen Paradigmas ist aber überhaupt nicht die einzige strategische Entscheidung Lukács' bei der Begründung seiner ONTOLOGIE. Sein zweiter folgenschwerer strategischer Entschluss besteht darin, unter den gegebenen neuen Umständen weder den klassischen Positivismus, noch den Neopositivismus als ernstzunehmende Alternative zur überwundenen und abgelehnten Hegelschen Denkweise ins Auge fassen zu wollen. Dadurch kämpft die ONTOLOGIE an zwei Fronten, woraus es unter anderen mit Notwendigkeit hervorgeht, dass dieses Werk so einen neuen philosophischen Ansatz entwerfen muss, welcher eine DRITTE Möglichkeit des Philosophierens zu begründen imstande sein wird.

Das Schicksal der Lukács'schen ONTOLOGIE hängt zunächst am engsten mit ihrer Einstellung zum Positivismus zusammen. Diese antipositivistische Attitüde stammt, erstens, aus schon fast automatisch zu nennenden Einstellungen der linken Tradition überhaupt. Dann ist es, zweitens, auch nicht ausser Acht zu lassen, dass diese post-neomarxistische Ontologie mit einer eingehenden Auseinandersetzung mit dem Positivismus durchaus Gefahr gelaufen wäre, ihren eigenen Antlitz zu verlieren. Drittens ist es auch nicht unwichtig, dass der alte Lukács mit einem so simplen Positivismus-Begriff arbeitete, der alle Spielarten des Positivismus, bzw. der positivistischen Theoriebildung überhaupt nicht ausgeschöpft hat.

Das Schicksal der ONTOLOGIE hing also davon ab, ob der von Lukács heraufbeschwörte Neopositivismus tatsächlich ein Gegenpol einer ontologischen Anschauungsweise ist, welche sich zwischen dem Hegel-Marxschen und der allgemein-positivistischen Paradigma die neue, dritte (!) ontologische Sichtweise tatsächlich als legitimer dritter Weg profilieren kann. Erweise sich beispielsweise die Gegenüberstellung (Neo)Positivismus-Ontologie als nicht tragfähig genug, so wäre Lukács gleich gezwungen gewesen, seine Vorstellung von der Ontologie mit den einzelnen Varianten der positivistischen Theoriebildung zu konfrontieren.

Während Lukács Hegel wegen seiner "metaphysischen" Dimension (die im Hauptargument der Logisierung der Ontologie konkret ausgedrückt wird) in diesem Augenblick der Überwindung des Neomarxismus aufopfert, eröffnet er auch eine andere Front gegen den Neopositivismus und davon generalisierend auch gegen DIE "Erkenntnistheorie". Dass der Positivismus-Neopositivismus und die Erkenntnistheorie einander sachlich nicht decken, vermehrt nur die Probleme. Es ist erstens so, dass der von Lukács in der ONTOLOGIE

heraufbeschworene Neopositivismus vom Schlage Carnaps überhaupt nicht repräsentativ für die positivistische Theoriebildung stehen kann. Schon die auffaellig feindliche Tonart Lukács' verrät sowohl seine innere Unsicherheit, wie auch seine Angst, seine Positionen unter dem Masstab der neopositivistischen Exaktheit nicht mehr halten zu können. Dass dabei auch ein "Phantom-Neopositivismus" entsteht, gilt für uns als natürliche Konsequenz so eines Erkenntnisinteresses - es geht vielmehr um jenen Carnap, der alles Nicht-Szientistische für Metaphysik erklärt und nicht um den Verfasser beispielsweise des Werkes DER GEISTIGE AUFBAU DER WELT, aus dem paradoxerweise der Lukács der ONTOLOGIE vieles unmittelbar hätte schöpfen können. Lukács' schwerwiegendstes Argument und somit grösster Angriff auf den soeben angeführten Neopositivismus ist, dass er die "sichtbare" Welt, das "Konkrete", das "Gegenstaendliche", d.h. die Ontologie manipulativ vernichtet. Dieser Neopositivismus erscheint so nicht einfach als "moderne Manipulation" (etwa im Sinne der damals in Ost-Europa durchaus mit Faszination und Angst wahrgenommenen Kulturindustrie der sechziger Jahre), sondern als eine beinahe diabolische Machenschaft, durch welche der westliche Kapitalismus mit aller Entschlossenheit auf den real existierenden Sozialismus losschlaegt. Diese Einstellung des Anti-Positivismus geht bei Lukács, wie bereits angeführt, mit einer generellen Attitüde zusammen, die sich gegen DIE Erkenntnistheorie richtet. Am schwierigsten scheint uns dabei, dass Lukács einen wohl entwickelten "Verdacht" gegen die Erkenntnistheorie ins Felde führt. Aehnlich wie seine attackierenden Verdachtsmomente gegen den manipulativen Neopositivismus es sind, qualifiziert er auch DIE Erkenntnistheorie als etwas, was eine tiefe und negative strategische Funktion hat. Einerseits, so Lukács, muss die Erkenntnistheorie die Methode der Wissenschaftlichkeit begründen, andererseits aber muss (sic!) sie "die eventuellen ontologischen Fundamente der wissenschaftlichen Methoden und Ergebnisse entfernen" (Lukács, 1976, 137). In anderen Formulierungen geht er sogar so weit, DER Erkenntnistheorie die Mission der Aufrechterhaltung der religiösen Ontologie zuzuschreiben (Lukács, 1976, 140). Nun waere es Lukács durchaus schwierig, auch für die ganze Geschichte der philosophischen Disziplin der Erkenntnistheorie geltend zu machen, dass sie manipulativ die ontologischen Fundamente eliminiert. Andererseits - und dies ist vielleicht noch schwerwiegender - ignoriert Lukács durch diesen Verdacht wieder einmal die Thematisierung der philosophischen Begründungsproblematik, wir diskutieren ja von ihm angeleitet über Wahrheit oder Unwahrheit seines Verdachtes und schauen der grundsätzlichen Problematik der Begründung überhaupt nicht ins Auge. Viel ist von der "ideologischen Funktionen" der Erkenntnistheorie die Rede, wie als ob die Erkenntnistheorie PRIMÄER nur unter solchen Koordinaten untersucht werden dürfte und nicht eher einer sachbezogenen immanenten Untersuchung unterzogen werden müsste. Methodisch gesehen begeht er auch den Fehler, dass er die Resultate einer "feineren" ideologiekritischen und wissenssoziologischen Analyse auf "gröbere" Komplexe anwendet - die Attribute einer ideologiekritisch durchgeleuchteten Erkenntnistheorie auf so nicht erschlossene Erkenntnistheorien generalisiert.

Lukács' historische Darstellung des Weges der Wissenschaft durch die bürgerliche Welt zur Ablehnung der ursprünglich vorhandenen ontologischen Orientierung mag richtig sein, dies aber macht seinen Auftritt gegen DIE Erkenntnistheorie überhaupt nicht legitim. So vielsagend diese Einstellung aber auch gewesen war, ist für uns ein anderer, immanent-philosophischer Zusammenhang noch wichtiger. Dieser besagt, dass die positivistische Theoriebildung, allgemeiner gesagt, der Positivismus nicht in jeder seiner Varianten diejenige Eliminierung der Gegenstaendlichkeit vornimmt, wie Lukács es aufgrund des Carnapschen Neopositivismus glaubhaft machen will. Und damit entfaellt seine Gegenüberstellung Ontologie-Positivismus von der Seite des Positivismus wieder.

Die entscheidende Tatsache beim Konzipieren der Lukács'schen Ontologie war also, dass sich ein durchgehender anti-hegelischer, anti-spekulativer Zug mit einer anti-positivistischen (in vielen Fällen: anti-erkenntnistheoretischen) Einstellung vereinigte. Das Besondere liegt darin, dass in den allermeisten Fällen der Verzicht auf das Hegel-Marx'sche Paradigma mit seinen "spekulativen", "dialektischen", "teleologischen" Momenten mit sachlogischer Notwendigkeit zu einer Version "positiven" Philosophierens führen muss. Das "Positive" erscheint bei Lukács tatsächlich in der Disziplin der Ontologie Hartmann'scher Provenienz, es verbindet sich aber mit einem Kampf gegen Positivismus. Die neue Antinomie ONTOLOGIE versus POSITIVISMUS zeichnet sich dabei ab.

Der gleichzeitige Kampf Lukács' gegen die beiden Richtungen führt ihn - und damit nehmen wir eines unserer Thesen vorweg - auf ein methodisches Niemandsland! Wir argumentieren an dieser Stelle nicht historisch-typologisch. Wir wollen nicht sagen, dass nach der Auflösung der "Metaphysik" im Hegel-Marx'schen Paradigma unbedingt (wie es in der Geschichte der Philosophie immer der Fall war) ein Positivismus kommen muss. Anstatt dessen möchten wir hervorheben, dass diese Ablehnung des Positivismus, welche praktisch mit derselben jedweder Abarten des Positivismus gleichbedeutend ist, dazu führt, dass Lukács die Grundannahme seiner Ontologie, d.h. die These, dass die Kategorien Seinsbestimmungen sind, nicht begründen kann. Eine Ontologie nämlich, die sowohl das Hegel-Marx'sche Paradigma wie auch die Vielzahl der positivistischen Begründungsversuche ablehnt, kann ihre eigenen Grundsätze nicht mehr begründen. Für Lukács kam in den sechziger Jahren die hermeneutisch-phenomenologische Begründungsweise aus historischen Gründen noch nicht in Frage. Dies ist historisch gewiss verständlich, kann aber Lukács' Blindheit für die Begründungsproblematik allein keineswegs erklären. Nicht selten weist er zum Beispiel auf Husserl, Scheler oder Heidegger hin, die Philosophien von ontologischem Anspruch inaugurierten und akzentuiert dabei nicht, dass die erwähnten Denker die Begründungsproblematik auf ihre Art zweifellos lösen wollten.

Ist es aber der Fall, so stellt sich die Frage, ob man auch im weiteren über eine "Philosophie" reden kann, da das Kriterium des Philosophischen doch ein irgendwie gearteter Begründungszusammenhang ausgemacht wird. Gerade das Spezifische, das von Kriterien Abhängige in der Eigenart des Philosophischen geht Lukács in diesem späten "magnum opus" ab. Mit dem Abbau des Hegel-Marx'schen Paradigmas landet Lukács nämlich in einer philosophischen Diesseitigkeit, in der er das ALLTAGSBEWUSSTSEIN durch die Systematisierung der Hartmann'schen Ontologie in entscheidende Position stellt.

Der einzig relevante Einwand gegen unsere bisherige Darstellung könnte der folgende sein: Lukács macht in der ONTOLOGIE doch einen Versuch, die philosophische Anschauungsweise der Ontologie zu begründen und damit zu philosophischer Kohärenz zu kommen und dieser ist kein anderer als sein Rückgriff auf Marxens "Geschichtlichkeit", d.h. auf Marxens vor allem in den "Feuerbach"-Thesen ausgearbeitete Sicht einer Welt, welche - und das sind unsere Worte - die Existenzweise der philosophischen Gegenständlichkeit "historisch" setzt. Unsere Argumente gegen diesen Einwand sind die folgenden: 1) Baut man eine philosophische Kohärenz auf Marxens Einsicht auf die universale Geschichtlichkeit der philosophischen Gegenständlichkeit, so ist die (gleichzeitige!) Verdrängung des Hegel'schen Paradigmas ab ovo inkorrekt. Zwar existieren zwischen Hegels und Marxens Auffassung der Geschichtlichkeit der philosophischen Gegenständlichkeit gravierende Unterschiede, so ist doch der gegen Hegel gerichtete Angriff der ganzen ONTOLOGIE ohne Substanz und Hintergrund und in der Tat, die Qualität der expliziten Hegel-Kritik bestätigt diese unsere Annahme; 2) Lukács' Aktivität in der Ontologie richtet sich nicht auf den

weiteren Ausbau einer Ontologie AUFGRUND der Marxschen Geschichtlichkeit, sondern sie richtet sich auf eine Adaptation der Hartmannschen Ontologie, die aber mit Marxens Auffassung der Geschichtlichkeit kaum etwas zu tun hat; 3) Lukács geht dem bestimmenden Problem auch an diesem Punkt aus dem Wege: Der entscheidende Punkt ist, dass bei der Adaptation der Marxschen Auffassung der historischen Existenzweise der philosophischen Gegenstaendlichkeit überhaupt nicht genügend ist, dass man auf sie eine Konzeption aufbauen kann, welche die Kategorien als Seinsbestimmungen definiert. Dass die Kategorien (wie die Gegenstaendlichkeit auch) HISTORISCH sind, bedeutet naemlich überhaupt nicht, dass sie keiner weiteren Begründung bedürften. Die Geschichtlichkeit ALLEIN macht sie noch nicht zu selbstverstaendlichen Seinsbestimmungen. Und Lukács identifiziert das Sein mit der Geschichte, macht die Kategorien historisch (in dem Sinne sind die Kategorien Seinsbestimmungen). Lukács betont somit zwar die universale Geschichtlichkeit dieses philosophischen Ansatzes mit Recht, glaubt aber gleichzeitig, dass er nach dieser Deklaration des universal-historischen Charakters des Seins keiner anderen Begründung mehr bedarf. Marxens These über die Anatomie des Menschen als über den Schlüssel der Anatomie der Affe ist jedoch Ergebnis einer komplexen philosophisch-methodischen Rekonstruktion eines ursprünglich szientistischen Komplexes, aehnlich wie wir es in dieser Arbeit am Beispiel Darwins zu exemplifizieren suchen. Lukács übernimmt also die universale Geschichtlichkeit als methodische Grundlage (in diesem Fall können wir nur über seine Verdraengung Hegels wundern), übersieht aber die szientistisch-philosophische Rekonstruktionsarbeit Marxens voll und ganz. So sieht die mangelnde Begründung der ONTOLOGIE nun von der Seite von Marx aus.

So bleibt seine aufs Alltagsbewusstsein aufgebaute Ontologie ohne philosophische Fundierung, was auch dazu führt, dass Lukács die erkenntniskritischen Koordinaten des Alltagsbewusstseins und der Wissenschaft in diesem Werk (im auffallendem Gegensatz zu seiner AESTHETIK) im wesentlichen gerade gleichsetzt, zumindest in der entscheidenden Mehrzahl das Gemeinsame zwischen Alltagsbewusstsein und Wissenschaft im Gegensatz der "Spekulation" betont. Es ist aufgrund unserer Überlegung schon nicht schwer einzusehen, warum es so ist. Haette er naemlich erkenntniskritisch-wissenssoziologisch die Zaesur zwischen Alltagsbewusstsein und Positivismus-Szientismus staerker markiert, so haette er ungewollt auch die Notwendigkeit anerkannt, seine Ontologie doch philosophisch zu begründen.

Das wissenschaftstheoretisch wie philosophisch wohl wichtigste Beispiel für die Lukács'sche Blindheit für die Differenz von Alltagsbewusstsein und Wissenschaft ist die von Lukács übernommene Interpretation von Darwins Theorie bei Nicolai Hartmann. Hier stellt Lukács mit sichtbarer Freude fest, wie Darwins Theorie der natürlichen Auslese ohne jegliche "spekulative" oder anderswie geartete Begründungstaetigkeit Setzungen zu einer Teleologie kommt, die keine klassische Naturtheologie ist. Lukács sieht Darwins Theoriebildung als einen Konstrukt an, der nicht als etwas methodisch Wissenschaftliches, sondern als ein glückliches Produkt des kreativen Alltagsbewusstseins ist, welches ja, siehe da, ohne methodische Vorarbeiten so erfolgreich auskommen kann. Nun ist es auch nicht schwierig, an dieser sowohl wissenschaftslogisch wie auch wissenschaftsgeschichtlich so berühmten Stelle nachzuweisen, dass Darwins Vorstellung über die natürliche Auslese alles andere als eine problemlose Verlaengerung des Alltagsbewusstseins ist. Sie ist anstatt dessen ein klassischer Fall der positivistischen Theoriebildung der Realkausalitaet als Interpretation. Darwin identifiziert zunaechst jede einzelne Realkausalitaet, die zur Entstehung der Arten nach den Ergebnissen der positiven Wissenschaftlichkeit je beigetragen haben mochten. Schon deshalb geht seine Taetigkeit weit über die Sphaere des unreflektierten Alltagsbewusstseins hinaus.

Als Fortsetzung dieser Reflexionsarbeit kommt er am Ende zum Prinzip der "natürlichen Auslese", das er dann in unbeschreiblich klarer Konsequenz in seinem grossen Werk "Theorie" nennt. Was dann bei ihm den Unterschied zwischen dem mit dem Status der Theorie versehenen Prinzip der "natürlichen Auslese" und den anderen, positiv ebenfalls auszuweisenden einzelnen Realkausalitäten ausmacht, können wir hier nicht eingehend aufzeigen. Das Wesentliche ist, dass seine (Darwins - E.K.) Reflexion auf die einzelnen konkreten Arten der positiv ausgewiesenen Realkausalität, die eben das umfassende Moment in der Genealogie der Lebewesen ist, nicht nur nicht aus einfachen Beobachtungen des Alltagsbewusstseins entstand, sondern aufgrund eines durchaus komplizierten Interpretationsprozesses, dem Lukács überhaupt nicht gerecht wird. Er sagt es naemlich in aller Deutlichkeit aus, dass in seiner Auffassung die natürliche Auslese Darwins ein Produkt der natürlichen Beobachtungstätigkeit des Alltagsbewusstseins ist, welches seinerseits (auf eine im weiteren nicht ausgeführte Art) sich "auf die Wissenschaft stützt" (Lukács, 1976, 138). Damit bezeugt er, dass er den tatsächlichen Entstehungsprozess dieser Konzeption nicht versteht, die vielfachen positivistischen Merkmale dieses Prozesses nicht identifizieren kann und aus dem Positivismus einen Beweis zu einer funktionierenden Einstellung des Alltagsbewusstseins macht.

Dieses wohl meistsagende Beispiel Darwin stellt die Frage nach Lukács' Einstellung der Wissenschaft gegenüber nochmals sehr intensiv. Dieses Problem kreuzt sich mit dem seiner Einstellung zum Positivismus, bzw. zur Erkenntnistheorie, ist aber mit ihm nicht ganz identisch. Zum Teil hat Lukács gegenüber DER Wissenschaft ideologiekritische Bedenken, die im wesentlichen auf der Trennung der Wissenschaften von ihrer ursprünglichen Gebundenheit zu weltanschaulichen Problemen beruhen. Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Politik, zwischen Wissenschaft und den ideologischen Bedürfnissen einer jeweiligen Gesellschaft sind nicht nur durchaus kompliziert, es gilt aber auch als legitimer Gegenstand vielfacher

Forschungsanstrengungen. Oft kommt es aber beim Lukács der ONTOLOGIE vor, dass diese wissenssoziologische Sicht der Wissenschaft unmittelbar auch auf wissenschaftstheoretische und wissenschaftslogische Geltung Anspruch erhebt und damit sich auch der einmal schon erwähnte Kategorienfehler wieder eintritt.

Die vorhin angeführten wichtigsten Eigenschaften der ONTOLOGIE erklären die einzelnen Züge der Hegel-Kritik des Werkes. Es geht um eine Hegel-Kritik, die vollkommen von dem Gesamtentwurf des Werkes vorgeprägt ist. Gelobt wird Hegel (vor allem im Vergleich zum Erkenntniskritiker Kant), weil die historische, prozessartige Natur des Seins philosophisch thematisiert. Insofern spielt Hegel in der Gesamtkonzeption der ONTOLOGIE eine klar umrissene Rolle. Ebenso klar umrissen ist die Motivgruppe der Ablehnung Hegels: Es geht um die stete Logisierung der ontologischen Konstellationen. Letztlich wiederholt Lukács in seinem ganzen Werk diese zweifache Hegel-Deutung. Einerseits verstaerkt die anti-erkenntnistheoretische Haltung Hegels seine eigene aehnlich gestaltete Position, andererseits aber lehnt er ihn, wie erwähnt, wegen seiner Logisierung der Ontologie ab. An diesen beiden Punkten laesst es sich aber zeigen, dass beide Positionen im Gesamtkonzept der Ontologie eher illustrativ als Produkte selbstaendigen Erkenntnisinteresses sind. Hegels Ontologie der fortschreitenden Komplexe erweist sich überhaupt nicht bestimmend im Gegensatz zu Nicolai Hartmanns Wirklichkeitsschichten, waehrend auf der anderen Seite Hegels "vernichtende" Kritik aufgrund der Logisierung der Ontologie philosophisch eher als anspruchslose Lösung angesehen werden muss. Seit Rudolf Hayms erschütternder Hegel-Kritik ist naemlich dieses Argument im Umlauf - seitdem muss sich eine anspruchsvolle und wissenschaftliche Hegel-Kritik diese Tatsache stillschweigend zur Kenntnis nehmen und Hegels Philosophie nach



weiteren Kriterien beurteilen. Lukács' Einverständnis mit Hegel wird nicht zur Grundlage seiner Ontologie, seine Ablehnung Hegels kann nicht als anspruchsvoll angesehen werden. So ein Argument dagegen, dass bei Hegel das Zusammenwirken von Mechanismus und Chemismus eine Teleologie entstehen lässt, ist zweifellos richtig, erschliesst aber von Hegels philosophischer Substanz gar wenig.

Zwischen GESCHICHTE UND KLASSENBEWUSSTSEIN und ONTOLOGIE ziehen sich weitere geheimnisvolle Verbindungslinien in Sachen der Ablehnung jeglicher Rationalität, in der Affirmation von unaufhebbaren irrationalen Residuen (und dadurch der Metaphysik, Lukács, 1976, 3,2), sowie die Auffassung über die Unfähigkeit des Rationalismus, die Irrationalität der Begriffsinhalte rational aufzulösen (Lukács, 1976, 3, 367). Die Dialektik (in einer nicht-dialektischen Ontologie, wohlgemerkt) lässt sich wieder gegen die Rationalität ausspielen: "Zum Wesen der dialektischen Methode gehört es, dass sie die in ihrer Einseitigkeit falschen Begriffe aufhebt. Dieser Prozess der Aufhebung macht es aber gleichzeitig notwendig, trotzdem mit diesen einseitigen, abstrakten und falschen Begriffen zu arbeiten...ihre volle Bedeutung gewinnen diese Begriffe nicht durch ihre Definitionen, sondern in jener methodischen Funktion, die sie in aufgehobener Funktion in der Totalität behält" (Lukács, 1976, 3, 208). Es wundert sich aber schon auch nicht mehr, wenn wieder eine Klasse auftritt, der die konfuse Probleme der Rationalität auf einen Schlag gelöst sind: "die historische Funktion der Theorie besteht darin, dass dieser Schritt (der Bewusstwerdung) praktisch möglich wird, wenn eine historische Situation gegeben ist, in welcher die richtige Erkenntnis der Gesellschaft für eine Klasse mit der direkten Bedingung ihrer Selbstbejahung im Kampf gleich wird" (Lukács, 1976, 3, 212).

"Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Die präsentistische, mitteleuropäische Rationalität spielt nach den sechziger Jahren eine immer wichtigere Rolle, allerdings eine, die zunächst immer auf die Defizite der langsam auf den Plan tretenden Rationalitätstypen erinnert.

Jürgen Habermas' Weber-Analyse leitet ein Satz mit Gestaltcharakter ein, der in diesem Opus, der an direkten methodischen und weltanschaulichen Äußerungen auch nicht besonders reich ist, von mehrfacher Bedeutung ist:

"Max Weber ist unter den soziologischen Klassikern der einzige, der mit den Prämissen des geschichtsphilosophischen Denkens wie mit den Grundannahmen des Evolutionismus gebrochen hatte und gleichwohl die Modernisierung der alteuropäischen Gesellschaft als Ergebnis eines universalgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses begreifen wollte" (Habermas, 1981, 1, 207).

Die prinzipielle Bedeutung dieser Aussage besteht darin, dass in ihr auf eine implizite Weise das theoretische Denken von Habermas ausgedrückt wird. Und diese Bedeutung weist zweifellos in der Richtung der Rationalitätsproblematik. In dieser Kategorisierung erscheint nämlich die (nahe nicht ausgeführte positivstisch-kritizistische) Methodik Webers als ein Organon, welches weder mit der (Hegel-Marx'schen) Geschichtsphilosophie noch mit dem (ebenfalls positivistischen) Evolutionismus zu vermitteln gewesen sei, die drei Versionen des Denkens erscheinen als drei unversöhnliche Ansätze und auf dieser Linie auch als drei "Rationalitäten" (auch wenn die Bedeutung dieser Rationalitäten vorerst noch unerschlossen bleiben kann). Es versteht sich von selbst, dass wir auf diese Interpretation noch zurückkommen und sie auch weiter analysieren müssen. Denn die wichtigste Konsequenz liegt nicht darin, dass Habermas diese drei Richtungen als so grundverschiedene Ansätze eingestellt hat, sie liegt vielmehr darin, dass er bei der möglichen Rekonstruktion

der "Modernisation" scheinbar auch ohne Geschichtsphilosophie und Evolutionismus auskommen konnte - und zwar auf der Grundlage, dass die letzten beiden Ansätze zu der Rekonstruktion der Rationalität und der Moderne nicht erforderlich sind. Für Habermas führen also keine Wege von der Geschichtsphilosophie und dem Evolutionismus, wiewohl es auch eine Definition der modernen Rationalität geben kann, welche die beiden problemlos umfasst. Es ist heute schon wohl ein zeitgeschichtliches Moment, dass im Vergleich zur Geschichtsphilosophie und zum Evolutionismus in dem damaligen philosophischen Kontext die "Modernisation" und die Problematik der "neuzeitlichen Rationalität" gerade jene "depolitisierende" Linie darstellte, die wir hier u.a. auch im Kontext der Lukács'schen Ontologie thematisiert hatten und die uns nicht in der ersten Linie als politisches, vielmehr als wissenssoziologisches und wissenschaftstheoretisches Moment interessiert, der Erfinder der "Wertungslosigkeit", Max Weber, wurde wieder entdeckt, als sich die bis dahin wie spontanen Verbindungen zwischen Denkansätzen und politischen Richtungen aufzulösen begonnen haben.

Die Tatsache, dass Max Weber über die Prozesse der Rationalisierung umfassende empirische Untersuchungen durchführte, erscheint in Habermas' Augen als ein ernstzunehmender Wert. Das in dieser Attitüde involvierte positive Verhältnis zum Positivismus wäre an sich eine Selbstverständlichkeit, sie wird es aber bald nicht mehr, wenn man an den Positivismus-Streit und an die dort gegen den Positivismus eingenommene Position auch dieses Autors mitbedenkt. Daran ändert es wenig, dass Weber innerhalb dieses positivistischen Zuges doch nicht reduktiv "empirizistisch" verfuhr.

Es ist die "gesellschaftliche Rationalisation", die laut Habermas unter Marx, Max Weber, Adorno und Horkheimer das gemeinsame Interesse bedeutet.

Den Marxschen Begriff der gesellschaftlichen Rationalisation identifiziert Habermas mit dem Entfaltungsprozess der Produktionskräfte, der Produktionstechniken in ihrem jeweiligen sozialen Kontext. Wie zu erwarten, kristallisieren sich die Produktionsverhältnisse als das Zentrum der sich gegen die Rationalisierung richtenden Bewegungen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Entfaltungsprozesse der Produktivkräfte mit denselben der Rationalität weitgehend zusammenfallen. Andererseits verrät diese (wie uns scheint, wieder ad-hoc-) Lösung die Grenzen der Einsicht von Habermas in die Prozesse und die Interpretation der neuzeitlichen relevanten Rationalitätstypen. Zum einen scheint diese Lösung die Webersche Linie zu folgen und sie sozusagen auch zu konkretisieren. Zum anderen geht es Habermas nicht darum, die wirkliche Webersche theoretische Problematik an Marx anzuwenden und sie bei ihm herauszufinden. Was endlich geschieht, ist, dass er die Rahmen von Webers Konzeption mit naheliegenden Marxschen Elementen ausfüllt, was zunächst Marx in dieser Diskussion nicht disqualifiziert, wiewohl ihm die Würde der Rekonstruktion der eigenen Auffassung über die Rationalität auch nicht widerfahren lässt.

Was die Rationalitätskonzeption der "Dialektik der Aufklärung" anlangt, so betrachtet Habermas diese Position einerseits als eine Weiterführung Max Webers und andererseits als eine Umkehrung von Marx. Schon an dieser Stelle zeigen sich die Probleme der eigenen Rationalitätsauffassung auf eine sensible Weise, denn die gemeinsame Behandlung von Marx, Weber und Horkheimer-Adorno schreibt mit Notwendigkeit das Umreißen einer umfassenden eigenen Stellungnahme vor.

Habermas' grundsätzlicher Fehler in diesem Vergleich ist, dass er unter "Rationalität" eine neue komplette Sozialtheorie oder sozial motivierte Geschichtstheorie versteht: "Auf der einen Seite identifizieren Marx, Weber, Horkheimer und Adorno gesellschaftliche Rationalisierung mit dem Wachstum der instrumentellen und strategischen Rationalität von Handlungszusammenhängen; auf der anderen Seite schwebt ihnen, ob nun im Begriff der Assoziation freier Produzenten, in den historischen Vorbildern ethisch rationaler Lebensführung oder in der Idee eines geschwisterlichen Umgangs mit der wiederaufgerichteten Natur, eine UMFASSENDE GESELLSCHAFTLICHE RATIONALITÄT vor, an der sich der relative Stellenwert der empirisch beschriebenen Rationalisierungsprozesse bemisst. Dieser umfassendere Begriff von Rationalität müsste aber auf derselben Ebene ausgewiesen werden wie die Produktivkräfte, die Subsysteme zweckrationalen Handelns, die totalitären Träger der instrumentellen Vernunft. Das geschieht nicht." (Habermas, 1981, 1, 210. Sperrung im Original).

Habermas stellt sich in seiner Rekonstruktion der drei Ansätze also so vor, dass allen dreien eine "umfassende gesellschaftliche Rationalität" vorgeschwebt haben möchte, die sie - trotz ihrer eigentlichen Zielsetzung - doch nicht theoretisch erreichen konnten, was auch ihre positiv erzielten Konstrukte auch im nachhinein illegitim macht, denn ihre Ergebnisse sind ohne diesen Bezugsrahmen unauswertbar. Habermas teilt also die den anderen drei Autoren zugeschriebene Auffassung von einer "grossen" Theorie der Rationalität, er ermangelt es nun bei ihnen, dass sie es nicht erzeugt und damit ihre konkreten theoretischen und praktischen Ergebnisse ohne diese notwendige Referenz geblieben sind.

An mehreren Stellen dieser Arbeit werden Aspekte verschiedenster Art ausgeführt, die in der Richtung weisen, dass einerseits die neuzeitliche praesentistische Rationalität nicht die Form einer allgemeinen "sozialen" Theorie annehmen kann und andererseits ein "umfassenderer" Begriff der Rationalität nicht in den üblichen Weisen die Rationalität der einzelnen Subsysteme in sich vereinen kann. Das ganze Muster dieses Denkschemas widerspricht der Natur der praesentistischen Rationalität, da, um nur einen wichtigen Aspekt zu nennen, in diesem Fall die anvisierte umfassende Rationalität den Charakter des "Absoluten" im Gegensatz der "Relativität" der Rationalität der einzelnen Subsysteme annehmen soll.

Was die Kriterien anlangt, so ist es auch fraglich, warum die in den einzelnen Rationalisierungsprozessen beschriebene "Rationalisierung" diese "umfassende" Rationalität als ihr eigenes entscheidendes Kriterium hätte. Uns ist, dass die einzelnen Prozesse wie die Produktionskräfte, das zweckrationales Handeln oder die instrumentelle Vernunft die Kriterien ihrer Rationalität in sich haben. Denn, wäre es auch in wissenschaftslogischem Sinne nicht so, würden sie diese Kriterien ausser sich haben, so reproduziert sich die vorhin schon beschriebene Situation nunmehr von dieser Seite, was so viel heisst, dass die reklamierte "umfassende" Rationalität in jedem Fall eine "Metatheorie" im Gegensatz der ursprünglichen Rationalitätskonzeptionen.

Die Problematik der neuzeitlichen Rationalität, wir sahen es, liiert sich vielfach mit dem Komplex der Aufklärung. Man wäre sogar aufgrund des bisherigen Gedankenganges berechtigt, in einem etwas lockereren Sprachgebrauch die neuzeitliche Rationalität mit der Aufklärung einfach identisch zu setzen. In diesem Sprachgebrauch wäre auch unsere Vorstellung über die praesentistische Rationalität bewusst mit der Aufklärung gleich zu setzen.

Bei diesem Stand der Definition der Aufklärung erlangen diese Bestimmungsversuche in dem Kontext eine immer schwerwiegendere Bedeutung, in welchem stets neue Versuche auf den Plan treten, die Aufklärung sowohl in POSITIVEM wie auch in NEGATIVEM Sinne als universalhistorisch-geschichtsphilosophische Grundtendenz auszuweisen, die sich historisch überhaupt nicht mehr nur auf das achtzehnte Jahrhundert lokalisieren lässt und als theoretisches, das heisst über die einzelnen konkreten politischen Gegenstände hinüberweisendes Gesamtcharakteristikum gelten kann. Dadurch entstand eine neue Ebene der Aufklärungsdiskussion. Ausser der Auseinandersetzung mit der historischen Aufklärung, sowie ausser dem Konflikt "Religion-Freidenkertum" trat somit eine dritte und universalgeschichtlich motivierte Diskussion über die Aufklärung auf den Plan, welche etwa als abstrakt-theoretische Hintergrunddimension der Problematik der Moderne galt. Und da die Moderne eben DIE grosse Frage der Geschichtsphilosophie ist, haben wir allen Grund, diese neue Diskussion über diesen "neuen" Gegenstand der Aufklärung sowohl mit den anderen Strängen der Diskussion zu vereinen wie auch AN SICH in seinen wesentlichsten Zügen zu bestimmen.

Max Webers "Entzauberung der Welt" induzierte sowohl durch die direkte Ausstrahlung der These, wie auch durch die kritische Vermittlung von Horkheimer-Adornos "Dialektik der Aufklärung" gelten als die Begründungsurkunden dieser neuen Diskussion, in der Aufklärung als die universalgeschichtliche Tiefendimension der geschichtsphilosophischen Begründung der Moderne. Und es ist dieser Strang der Diskussion, der durch Jürgen Habermas anfangs gegen neukonservativ-restaurative Zeitströmungen (also im Rahmen einer politisch-philosophischen Themenstellung) und später gegen die Postmoderne bereits noch intensiver aktualisiert worden ist. Schon an dieser Stelle soll jedoch auf den Punkt hingewiesen werden, dass die Einschätzung und der Wertgehalt der Aufklärung in diesen Konzeptionen anders ist. Während Webers und Adorno-Horkheimers Aufklärungskonzeption im wesentlichen ein problematisches, wenn nicht eben in seinen Entfremdungstendenzen kritisches Phänomen ist, erscheint die Aufklärung bei Jürgen Habermas wohlbemerkt sowohl gegen neokonservative politische, wie auch postmoderne Strömungen als progressiv-emanzipativ. Und es ist in dieser ausgedehnten Aufklärungsdiskussion nicht unbedingt ein Mangel, man muss nur in einem noch gesteigerten Ausmass klar machen, mit welchen Grundkategorien und auf welcher Abstraktionsebene man über die Aufklärung redet.

Dass die Aufklärung zu einem der wenigen Schlüsselbegriffe dieser universalhistorischen Reflexion über die Beschaffenheit und den Anblick der Moderne werden konnte, folgt aus der gerade in geschichtstheoretischer Sicht relevanten Tatsache, dass sich die klassische Aufklärung (sowie ihre potentiellen Nachfolgerinnen) seit ihrer Zeit nie wirklich als eine grosse und homogene Strömung nie wieder restituieren konnte, obwohl ihre Inhalte in zahlreichen durchaus bestimmenden neuen politischen und intellektuellen Strömungen (Liberalismus, Sozialismus, Szientismus und so weiter) in klar identifizierbarer Form weiterlebten. Während also der Hauptstrom der grossen Aufklärung sich zerbröckelte und in residualer Form weiterlebte, entstand der geistige Raum für eine "Aufklärung", die nunmehr als umfassender und geheimer Bezugspunkt von der Rekonstruktion der universalgeschichtlichen Probleme der Moderne erschien. All dies gilt aber auch als ein Ergebnis der historischen Positionen und Erfolge der praesentistischen mitteleuropäischen Rationalität.

In diesem Zuge der Klärung der Begriffe sei zunächst Habermas' nicht unproblematische, jedoch sehr folgenreiche terminologische Erneuerung über das "Projekt" der Moderne

thematisiert. Uns scheint, dass die Annahme eines "Projektes" der Aufklärung, welches sich gerade in ihrem "Projektcharakter" sogar auf mehrere historische Perioden ausdehnen kann, in methodischer Sicht mit Sicherheit problematisch ist. Es scheint trotzdem so, dass bei gelungener Klärung der Diskussionsterminologie und bei der erfolgreichen Explizierung des jeweiligen Niveaus der geschichtstheoretischen Abstraktion der Begriff eines "Projekts" der Moderne, welcher - durch eine weitere, aber nicht illegitime Verschiebung der Begriffe - ebenfalls als ein "Projekt" der Aufklärung, d.h. IDENTISCH MIT DER AUFKLÄRUNG SELBST IST, unter gewissen Umständen heuristisch produktiv werden kann. Es kann jetzt schon kein verborgenes Geheimnis geblieben sein, dass das in unseren Augen einzig legitime "Projekt der Aufklärung" mit einer stets legitimen Realisierung der praesentistischen mitteleuropäischen Rationalität besteht.

Um einen Beitrag zu dieser im vollen Gange geführten Diskussion über ein "Projekt" (als "Aufklärung"), oder aber über die "Aufklärung" (als über ein "Projekt") zu leisten, brauchen wir deshalb genau zu umschreiben, was wir unter einem "Projekt" der Aufklärung verstehen. Unser Definitionsversuch versteht sich selbstverständlich nur als einer der mehreren möglichen ähnlichen Versuche und erhebt keinerlei Anspruch auf Ausschliesslichkeit oder Vollgültigkeit.

Bei einer "Phänomenologie" der Aufklärung als Projekt sollten all die Charakterzüge mit einbezogen werden, über die wir anfangs als Spezifikum der Aufklärung in dieser Arbeit bereits Erwähnung taten (emanzipative Praxis für die Veränderung der Meinungen und all die damit bereits in Verbindung gebrachten Eigenschaften). Es heisst, dass für uns JEDES "Projekt" der Aufklärung zunächst eine so verstandene emanzipative Praxis ist (im wesentlichen mit all den anfangs angeführten Attributen). Zu einem wirklichen "Projekt" der Aufklärung gehört ferner noch eine ausgeprägte epistemologische Dimension, denn gerade die Früchte etwa einer epistemologischen Wende die materielle Munition jener neuen positiven Einsichten liefern können, die in den einzelnen Fällen der emanzipativen Modifizierung der Meinungen in jedem Sinne des Wortes notwendig sind. Ausser den Attributen "spezifische emanzipative Praxis" und "gravierende epistemologische Dimension" gehört in unserer "Phänomenologie der Aufklärung als Projekt" der Charakterzug der "Politisierung der Veränderung der Meinungen". Diese Bestimmung sagt nicht unbedingt sehr viel von den eigentlichen politischen Inhalten dieses Prozesses aus, das wesentliche Kriterium hierbei ist, dass die in Gang kommende Praxis der "Veränderung der Meinungen" an einem Punkt ins Politische hinübergreift, allerdings ohne ihren ursprünglichen Charakter als allgemeine Meinungsbildung und generelle Wertschätzung aufzugeben.

Diese Definition der idealtypischen Aufklärung bewegt sich im Rahmen eines wissenssoziologischen und ideologiekritischen Ansatzes. Die spezifische und bewusste Veränderung der Meinungen als emanzipative Praxis ist und bleibt im Kern ein wissenssoziologisch-ideologiekritisches Problem. Die beiden anderen wichtigsten Charakterzüge dieser idealtypischen Aufklärung sind eigentlich genealogisch und sozialontologisch gefärbte Ergänzungen dieses zentralen Gedankens. Die epistemologische Dimension (die ja zu einer auch regelrechten epistemologischen Wende gehen kann) gilt letztlich als die "genealogische" Komponente der betreffenden emanzipativen Praxis, während die angesprochene "Politisierung" dieser Veränderung der Meinungen die als absolut normal geltende sozialontologische Verlängerung dieser Praxis ist. Es ist sehr wichtig, dass die hier angeführte "Politisierung der Veränderung der Meinungen" keine ursprünglich politische Meinungsbildung, keine Propaganda oder Agitation ist. Dieses Phänomen ist von sozialontologischer Natur, denn es herrschen im Politischen der Meinungsbildungsprozesse gewisse sozialontologische Regeln.

Unternimmt man diese langwierige und methodisch auf jedem Schritt durchaus problematische Kategorisierungsarbeit nicht, so verwickelt man mit Notwendigkeit in eine Reihe von schlechten Fragestellungen, was in der Regel dann oft tatsächlich geschehen ist. Vor allem lässt sich anderswie jene Reihe der Willkürlichkeiten nicht vermeiden, die bei der Definition von so umfassenden Begriffen wie "Moderne", "Aufklärung" oder eben "Postmoderne" auftreten müssen. Jürgen Habermas' Kategorisierung des Projekts der Moderne in einer idealtypisch aufgefassten Aufklärung und seine Kategorisierung des Projekts der Aufklärung in der Herbeischaffung einer spezifischen Moderne entstand nicht auf Grund eines direkten, sich auf dieses Ziel richtenden Erkenntnisinteresses, vielmehr als eine eher als AD HOC-Reaktion zu verstehende Frage nach der Postmoderne selber. Die Postmoderne wurde nicht als eine wie immer auch eingeordnete Moderne aufgefasst, ganz im Gegenteil! Aus bereits feststehenden (wie immer auch richtigen oder unrichtigen) Charakteristiken der Postmoderne wurde nach einer Moderne gesucht und das "Projekt" der Aufklärung wurde auf dieser Linie entwickelt. Bei jeder notwendigen Idealtypisierung müssen rekonstruktive Begriffe wie eben die "Moderne" oder die "Aufklärung" eine essentielle Beziehung zu ihrer gegenständlichen Sphäre in Geschichte und Gegenwart bewahren. Dabei entsteht ein Durcheinander von zwei relevanten Fragestellungen. Einerseits geht es immer darum, ob das Verfahren des Idealtypisierens selber korrekt ist oder nicht, während es gleichzeitig andererseits stets auch darum geht, ob man mit einer als Produkt eines korrekten idealtypisierenden Verfahrens entstehenden Konzeption über das "Projekt der Moderne" sachlich einverstanden ist oder nicht.

Indem wir - nicht ohne innere Probleme - eine 'Phänomenologie' der Aufklärung als ein 'Projekt' denken müssen, erscheint dieses Projekt als eine Miteinander von drei bestimmenden Charakterzügen, die wir am Ende unserer Rekonstruktion einer bewusst "idealtypisch" vorgestellten Aufklärung gewonnen haben, und zwar als ein Miteinander von (1) emanzipativer Praxis der Veränderung der Meinungen, (2) gravierender epistemologischer Dimension, sowie (3) einer spezifischen Politisierung der Veränderung der Meinungen.

In diesem Sinne registrieren wir in der bisherigen Geschichte des Denkens zwei wirkliche Aufklärungswellen, auf die unsere Kriterien mit Recht angewandt werden können und welche auch insgesamt "Projekt" genannt werden dürften. Die erste ist der grosse aufklärerische Prozess des achtzehnten Jahrhunderts. Die zweite grosse aufklärerische Welle entstand (breit gefasst) zwischen den fünfziger und den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, als deren Vertreter ausser Friedrich Nietzsche die Österreicher Josef Popper-Lynkeus und Ernst Mach galten. Wie jede wirklichen Aufklärung, gehört auch zu Nietzsches Aufklärung ein "ökumenischer" Zug, in welchem die gesamt menschliche Dimension des aufklärerischen Ansatzes artikuliert wird. Bei Nietzsche und den österreichischen Vertretern dieser zweiten Aufklärung (zwar auf unterschiedliche Weise) werden die anfangs gestellten drei Kriterien befriedigt. Um an dieser Stelle nur bei Nietzsche zu bleiben, wird bei ihm die emanzipative Praxis in der Bekämpfung der beiden neuen ökumenischen Gefahren beim Namen genannt. Wie im Falle der grossen Aufklärung, dieser grossen philosophisch-scientistischen Erneuerung des Empirismus und des Sensualismus, erscheint bei Nietzsche als epistemologischer Hintergrund die philosophisch-methodische Reflexion auf die radikale Veränderung in der wissenschaftlichen Sphäre. Und letztlich erscheint auch in dieser zweiten Aufklärung, die den Namen "Projekt" tatsächlich auch verdient, die Komponente der "Politisierung der Veränderung der Meinungen", auch wenn in diesem Falle dieser sozialontologisch bestimmte Prozess in einer völlig veränderten politischen Palette andere Gestalt annahm. Sieht man von diesen Problemen an, so erscheint die "Politisierung der Veränderung der Meinungen" im Falle der zweiten Aufklärung bei

Nietzsche als eine Geschichte der falschen Interpretationen, während Nietzsche dies wohl ahnend zu einem Begriff der "grossen" Politik Zuflucht nehmen wollte.

Es ist entscheidend, dass während die grosse Aufklärung im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts sich auf mehrere durchaus wichtige politische und intellektuelle Strömungen (vom Liberalismus bis zum Sozialismus) aufspaltete, im Falle von Nietzsche (aber auch bei den österreichischen Aufklärern der zweiten Welle) wieder eine homogene Aufklärung auf den Plan trat, eine homogene und vollstændige Aufklärung, welche die ursprünglichen Intentionen und Straenge der grossen Aufklärung in veraenderter Form wieder in einer Einheit zusammenfasst. Dieses (an sich ebenfalls weiterer Analysen bedürftige) Phaenomen erklart nunmehr von einer anderen Seite, warum diese neudefinierte und ganzheitliche Aufklärung im Kontext jener politischen Strömungen, die zwar selber auch von der Aufklärung abstammten, nicht mehr richtig, sondern mit Notwendigkeit nur falsch aufgenommen werden konnte.

Was die "emanzipative Praxis" bei Nietzsche konkret anlangt, so entstehen ihre Koordinaten in der neuen "condition humaine" der Menschheit. Die Situation des "Gott ist tot" bringt die als Gattung universal und einheitlich vorgestellte Menschheit in zwei bedrohende Gefahren. Die beiden Gefahren sind weitgehend aufeinander abgestimmt und nach dem Muster der Reflexionsbegriffe stets wechselseitig voneinander abhaengig. Die ERSTE grosse Gefahr für die Gattung Mensch ist eine, die man mit dem Begriff des "nicht-adaequaten", nicht "wirklichkeitstreuen" Bewusstseins umschreiben könnte. Denn das Festhalten an falschen Bewusstseinsformen ist nach Nietzsche seit seiner frühen Jugend eine unmittelbare und drohende mentale Gefahr.

Nietzsches Einschätzung der Gefahr eines falschen Bewusstseins ergibt aber auch eine vielsagende Parallele zu den Konzepten der grossen Aufklärung. Dem Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts ging es naemlich noch überhaupt nicht um eine Gefahr des "falschen" Bewusstseins, ihm ging es vielmehr um das Zurückgehaltenwerden, bzw. das Ausgeschlossensein des "noch falschen" Bewusstseins von jenen emanzipativen Inhalten, die zu einem richtigen Bewusstsein führen sollten. Es ging noch also nicht um eine mit Sicherheit zu prognostizierende mentale Gefaehrdung, vielmehr ging es noch um seine illegitim aufgezwungene "Unmündigkeit".

Zwischen diesen beiden Gefahren kann das Individuum wie die Gattung nur weiterleben, wenn sie eine neue und bewusste Praxis in Angriff nimmt. Diese beiden Voraussetzungen markieren die Grenzen der Aufklärungskonzeption Friedrich Nietzsches. Diese Aufklärung besteht aus den beiden Elementen, die sich aus der verdoppelten und gleichzeitigen, miteinander stets verbundenen Gefahren ergeben. Einerseits muss Individuum wie Gattung sich von jedem falschen Bewusstsein frei machen (darin - etwa auch in der Formulierung, dass es hier um eine stete Kritik jeder Metaphysik geht - ist Nietzsches Aufklärung der grossen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts nicht unaehnlich). Andererseits muss Individuum wie Gattung in ihrer bewussten, in diesem Sinne genommenen "aufklärerischen" Praxis auch bewusst um ihre Identität kämpfen. Dadurch entsteht eine Aufklärung, die in ihrem Wesen ebenfalls eine bewusste Praxis ist, die dieses doppelte Ziel vor sich hat.

Diese neue Aufklärung hat ursprünglich kein Feindbild, denn ihre Zielsetzungen werden als so weitgehend progressiv und auf diesem Wege letztlich gemeinnützig verstanden, dass der Begriff des Feindbildes wie sich selbst aufhebt. Kontraere Position entstehen bei Nietzsche dann, wenn er Attitüden zu entdecken meint, die sich bewusst am falschen Bewusstsein festhalten wollen.

Diese Aufklärung ist kein zusammenhaengendes System, aber auch keine kohaerente Ideologie. Unter anderen ist es aber auch ein Grund, warum sie nur um den Preis grosser Schwierigkeiten einheitlich und kohaerent dargestellt werden kann. Mit diesen

Grundtatsachen traegt die ganze Konzeption des ZARATHUSTRA Rechnung, die - um die kohärente Nietzschesche Aufklärung darzustellen - eine ganze Reihe von kommunikativen Strategien ausarbeitet, damit nicht die Aufklärungskonzeption diskursiv dargestellt werden müsste, was im Prinzip - gerade wegen der mehrfachen Systemlosigkeit - eine Unmöglichkeit gewesen wäre.

Nach diesen beiden grossen Aufklärungswellen, die durch ihre wesentlichen Attribute die Kriterien einer idealtypischen Aufklärung befriedigen, bleibt nunmehr die Frage, ob selbst Jürgen Habermas' Beitrag in der Form einer Attacke gegen die Postmoderne diese Bedingungen tatsächlich erfüllt oder nicht. Ist also Habermas' Polemik gegen die Postmoderne - selbstverständlich auf der idealtypischen Ebene dieser Arbeit - selbst ein neuer und selbständiger aufklärerischer Ansatz, eine "dritte" Aufklärung sozusagen? Die Frage scheint um so legitimer zu sein, weil Habermas in dieser Polemik mit einer Neudefinition des Projektes der Aufklärung auf den Plan trat.

Nimmt man das erste Kriterium einer idealtypisch aufgefassten Aufklärung, so kommt man zum folgenden Ergebnis. Habermas' Kritik will "postmoderne" Meinungen (unter denen Inhalte sowohl intellektueller Sphären wie auch des aktuellen Alltagsbewusstseins aufzufinden sind) verändern, mit einer klar formulierten, den ursprünglichen Kriterien durchaus entsprechenden emanzipativen Absicht. Das führt aber auch zur paradoxen Folgerung, dass der aufklärerische Status von Habermas' Ansatz davon abhängt, wie man die postmodernen Grundideen beurteilt. Beurteilt man die postmodernen Neuansätze als eine Art neuer Metaphysik, vor welcher er das öffentliche Bewusstsein in emanzipativer Absicht in Schutz nehmen sollte. Nun wird es gleich klar, dass es eine fast unlösbare Aufgabe ist, die Richtung der Postmoderne unter diesen Koordinaten auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Die Postmoderne zieht sich durch ihre Selbstbestimmungen aus der Möglichkeit solcher Beurteilungen aus. Denn die Postmoderne in ihrer Derrida'schen Form artikuliert sich eben als eine bis jetzt noch nicht einmal versuchte exzessive anti-metaphysische Konzeption, die sich etwa in der Idee der Kritik des Logozentrismus auf einen Generalnenner bringen lässt und tatsächlich erscheinen, wenn auch nicht in der Grundidee, so doch in der unmittelbaren Auffassung derselben qualitativ neuen Momente in der postmodernen Schlüsselattitüde. Ob es schon selber auch als eine selbständige epistemologische Wende genannt werden sollte, werden wir in einem späteren Teil unserer Arbeit eingehend beantworten. Diese fast exzessiv anti-metaphysische Position des postmodernen Denkens, aus welcher unter anderen letztlich die so verbreitete "dekonstruktive" Position folgen sollte, wird jedoch in einem spezifischen Prozess der "Dialektik der Postmoderne" an dem anderen Extrem erscheinen, indem diese Position der anti-logozentrischen Antimetaphysik gerade durch seine Fixierung die Konturen einer metaphysischen Position annimmt.

Habermas' Plädoyer für eine dritte grosse Aufklärungswelle hatte also ein "Projekt", nämlich eine Kritik des postmodernen Denkens. Das postmoderne Denken lässt sich - zumindest im Rahmen einer tragfähigen idealtypischen Verallgemeinerung - jedoch nicht als eine Metaphysik alten oder neuen Schlages kategorisieren, so dass dieses potentielle und weitgehend nur REAKTIVE neue "Projekt" der Aufklärung eben als Projekt durchaus fragwürdig ist. Was unser zweites Kriterium anlangt, so fragt sich, ob hinter Habermas' Neudefinition des aufklärerischen Projekts nicht eine eigenständige epistemologische Wende steht. Auch in diesem Fall steht es ganz einmalig. Denn Habermas zieht sich gegen eine neue Denkweise zu Felde, die von sich feststellt, eine epistemologische Wende durchgeführt zu haben. Anfangs stützt sich Habermas noch auf neomarxistische Ansätze, später wechselt er zur Theorie des kommunikativen Handelns hinüber, die dann mehrheitlich die Basis seines aufklärerischen Auftrittes abgeben wird. Die Theorie des kommunikativen Handelns - und es ist eine weitere Frage der Beurteilung, während welcher wir gerne auch andere Meinungen tolerieren würden - gilt aber in unseren Augen nicht als eine



eigenstaendige epistemologische Wende, weil sie verschiedene positivistische Ansaetze in sich vereint, die alle Bestandteile fruherer epistemologischer Ansaetze waren. Auf diese Weise erscheinen in Habermas' Argumentation in einer gewissen Verteilung kritisch-neomarxistische und positivistische Argumente, die zwar in einem konkreten polemischen Kontext eine sinnvolle Kohaerenz abgeben konnten, von diesen Kontexten abgesehen jedoch schon als inkohaerent erweisen.

Es liegt auf der Hand, dass jeglicher neue Versuch, eine neue Welle der Aufklaerung zu inaugurieren, nur zu nennenswerten Erfolgen kommen kann, wenn er mit einer Neuformulierung der praesentistischen Rationalitaet identisch ist. Insbesondere gilt es fuir eine gegen die fuir irrational gehaltenen Tendenzen des postmodernen Denkens auftretende neue Welle der Aufklaerung. Denn das postmoderne Phaenomen, in der Form, wie wir es heute zu Gesicht bekommen, bereitet eine ganz besondere Herausforderung fuir jede Rationalitaet. Sie besteht vor allem darin, dass die plakativsten Forderungen des real existierenden postmodernen Denkens (Ende der Meta-Erzaehlungen, Kritik des Logozentrismus) nicht nur als Momente einer neuen Kritik der Metaphysik, sondern auch als eine zusammenhaengende Konzeption auftreten, die auf eine NEUE Art ein Ende jeglicher Metaphysik mit sich brachten. Auf dieser Linie erscheint die Postmoderne ueberhaupt nicht als ein ANTIPODE, vielmehr als eine Konkurrentin der praesentistischen Rationalitaet und ihrer neuen Formen. In dieser Situation kann erst nur als Ergebnis einer komplexeren Rekonstruktion herausgestellt werden, dass der gluecklicherweise auch mehrfach explizit gemachte methodische Basis der Postmoderne eine rationale ist (man redet ueber die "Dezentrierung" der grossen Erzaehlungen, wie wenn die Geschichte der Philosophie nur aus einem Wechsel der zentralen Ideen im Kontext unveraenderter toter struktureller Materien bestanden haette).

Mit anderen Worten kann nachgewiesen werden, dass alles, was als "Metaphysik" im neuen Denken der Postmoderne als endgueltig ueberwunden erscheint, ist nicht anderes als eine philosophische Tradition, die mit jener Tradition (kritizistischer Empirismus, kritizistischer Positivismus oder positivistischer Kritizismus) in keinem Zuge identifiziert werden kann, aus der die mittel-europaeische praesentistische Rationalitaet herausgewachsen ist. Die Schwaeche der aufklaererischen Position Habermas' in seinem Kampf gegen die Postmoderne zeigt sich an diesem Punkt am spektakulaersten. Er kommt naemlich nicht darauf, dass postmodernes Denken diejenige Tradition, diejenige Rationalitaet einfach nicht beruehrt, die im Hintergrund jeglicher Aufklaerung in dem Masse standen, dass sie mit der Aufklaerung in vielen Kontexten einfach identisch gesetzt werden sollten. Das war genau der Grund, warum er gezwungen war, die Postmoderne als einen naeher kaum definierten weil kaum definierbaren Irrationalismus zu identifizieren.

Im Kontext von Habermas' aufklaererischem Ansatz artikuliert sich die Fragestellung der epistemologischen Zaesur auch auf neue Weisen. Da diese Aufklaerung Reaktion auf eine konkrete andere Richtung (die Postmoderne) ist, sollte sich anfangs sogar die Frage nach dem Zaesur-Charakter der Postmoderne stellen. Wie angedeutet, sind wir der Meinung, dass hinter der Postmoderne keine autochthone epistemologische Wendung steht, denn die kritisch-relativistische epistemologische Wendung der Postmoderne stammt - abgekuerzt gesagt - eben von Nietzsche (d.h. dem fuehrenden Vertreter der zweiten aufklaererischen Welle). Habermas bekaempft also eine Richtung, die auf der Oberflaeche (fuir eine philosophische Oeffentlichkeit legitim) als Zaesur gelten kann, waehrend sie es in der Tat nicht ist. Damit enden jedoch die spezifischen und singulaeren Probleme nicht, denn es zeigte sich in der Tat eine tiefgehende PHILOSOPHISCHE ZAESUR, die aber direkt mit der Postmoderne nichts zu tun gehabt hatte. Und es scheint in der Tat so, dass diese Zaesur mit Habermas' ganzer Attituede

tatsächlich zu tun hatte. Diese Zäsur war nämlich der unerwartete und kathartische Ausgang des Neomarxismus, der als hegemonie Richtung die Ereignisse von 1968 in jeder Hinsicht beherrscht hatte. Es war jedoch nicht die postmoderne Philosophie, die dem Neomarxismus ein Ende machte, sondern die Nouvelle Philosophie und die erstaunlich spät erfolgte Aufnahme der GULAG-Problematik in die massgebenden philosophischen Diskurse. Die Postmoderne verursachte zwar den Ausgang des Neomarxismus nicht, erschien jedoch als die erste von ihm unabhängige neue Artikulation und als solche wurde sie von Habermas auch als Zäsur bekaempft.

Betrachtet man die Geltung unseres dritten Kriteriums, so ist das Bild kaum weniger eindeutig. Habermas' potentielles neues Projekt der Aufklärung gibt seiner Polemik einen unmissbaren politischen Charakter, der zwar keineswegs auf der primären Ebene der politischen Auseinandersetzungen, vielmehr im tatsächlichen Hintergrund der grössten Zeitprobleme. Habermas schreibt den postmodernen Bestrebungen eine zwar indirekte, so doch effektive politische Bedeutung und Richtung zu, die in ihrer Tendenz zumindest gegen die intellektuellen Positionen der emanzipativen politischen Strömungen richtet und auf dieser Linie zu einer geistigen Entwaffnung dieser Strömungen beitragen kann.

Die folgenden Variationen der positivistischen Theoriebildung stammen aus der Periode zwischen den fünfziger und den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts. Eine Typologisierung positivistischer Theoriebildung kann nur korrekt werden, wenn sie im wesentlichen den Positivismus dieses Zeitalters zum Ausgang nimmt. Dies bedeutet aber unter keinen Umständen, dass wir der Meinung wären, dass diese Typologie nur in diesem historischen Kontext ihre Relevanz hat. Diese Typologie will an dem Punkt Fortschritte erzielen, wo die Schwierigkeiten der Theoriebildung auf szientistischer oder kritizistischer Basis entstehen. Sie will gegen jene vagen nichtsdestoweniger aber weit verbreiteten Vorstellungen auftreten, nach welchen kritizistisches Denken und Theoriebildung zwei verschiedene, miteinander nicht zu versöhnende Ansätze sind.

Die skizzenhafte, nichtsdestoweniger aber im Prinzip sowohl eine theoretisch-systematische, wie auch historische Vollständigkeit anstrebende Typologisierung der positivistischen Theoriebildung ergibt die folgende Reihe:

1. Positivistische Richtungen, aber auch relevante Vertreter des fachwissenschaftlichen Positivismus, die in deklariert Form kein Bedürfnis nach Theorie aufweisen;
2. das Phänomen der sogenannten "unbewussten Theoriebildung". Der positive Forscher stellt denselben Zusammenhang in verschiedenen Wirklichkeitsbereichen im einzelnen als korrektes positives Ergebnis fest und faengt an, die so gewonnene positive Erkenntnis "unbewusst" als "Gesetzmaessigkeit" theoretischen Charakters heuristisch auch in anderen Gegenstandsbereichen in Anspruch zu nehmen (Prototyp: Gumplowicz);
3. Theorie als popularisierte positive wissenschaftliche Einsicht. In diese Gruppe gehören positive Erkenntnisse, auch Gesetzmaessigkeiten einzelner Wirklichkeitsbereiche, die ihre quasi-theoretischen Dimensionen im Laufe der öffentlichen Diskussion annehmen, ohne dass diese "Theorie" in strengem Sinne des Wortes einen "Autor", geschweige denn eine "Urfassung" oder ein "Gründungsdokument" haette. Das wohl bekannteste und gleichzeitig relevanteste Beispiel dafür ist die sozialdarwinistische "Theorie";
4. Theorie als konzeptionell zusammengefasste Summierung der vorher prinzipiell oder schon auch disziplinaer geordneten einzelnen positiven Wissenschaften (ein Prototyp: Comte);

5. Theorie als das gemeinsam Gesetzmaessige in saemtlichen Wissenschaften (ein Prototyp: Spencer);
6. Kritischer Positivismus, der die spezifisch philosophische Aufgabe des Positivismus in der Kritik jeglicher Metaphysik erblickt (Prototypen: Nietzsche, Mach);
7. der Hegelismus als schon fertig gestellte Theorie von positiven Forschungen, bzw. Einzelwissenschaften (Prototyp: Engels);
8. Theoriebildungen von frühen positivistischen Ansaetzen (Prototyp: Hume);
9. Die genealogisch-verstehende Methode Darwins oder Marxens (als Prototyps) in den "Grundrissen der politischen Ökonomie";
10. Schopenhauers positive Metaphysik des Willens, die sowohl in ihrer Genese, wie auch in der Verifizierung ihrer einzelnen Thesen vielfach positivistisch motiviert ist;
11. Franz Brentano's selektiv eingesetzte naturwissenschaftliche Methode für die Erschliessung der Tatsachen unseres Bewusstseins.

In der Abkürzung einer laengeren Analyse soll gleich klar werden, dass die Variationen 6) und 9) die wichtigsten unter dem Aspekt der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet sind. Die Variation 6) ist die "praesentistische", im folgenden werden wir uns am Beispiel der Variation 9) mit der "genealogischen" Fassung befassen, was erklaren kann, wie die legitime genealogische Ausdehnung der praesentistischen Rationalitaet nicht nur ausschauen soll, sondern auch in der grossen Tradition auch immer schon ausgeschaut hatte.

In seiner "Die Entstehung der Arten" gebraucht Darwin selber den Begriff der Theorie auch. Es scheint zweckmaessig zu sein, zunaechst aus diesem expliziten Theoriebegriff von ihm auszugehen.

Von Darwins methodischer Bewusstheit zeugt die Tatsache, dass er erst dann den Terminus "Theorie" in seinem Werk artikuliert, als die an der Entstehung der Arten teilnehmenden "Gesetzmaessigkeiten" schon im einzelnen ausgeführt sind. Unter "Gesetzmaessigkeiten" verstehen wir diejenigen analytisch erschlossenen Momente, die eine bestimmte Rolle in der Entstehung der Arten spielten. Ohne Anspruch auf Vollstaendigkeit sind diese Faktoren die folgenden:

- niedrige und einfache Formen erhalten sich lange Zeit, wenn sie sich ihrer Umgebung adaequat angepasst haben;
- die geschlechtliche Auswahl;
- der Gebrauch, bzw. Nicht-Gebrauch von Körperteilen;
- die Domestikation;
- der "Rückschlag";
- die "gegenseitige Veraenderung";
- das Wachstum;
- die "spontane" Veraenderung.

Die soeben aufgezählten Erscheinungen sind alle wichtige Faktoren in der Entstehung (Veraenderung) der Arten, sie gelten in einem gewissen Sinne des Wortes als wirkende "Gesetzmaessigkeiten", und zwar im wesentlichen in dem Sinne, dass ihre Geltung allgemein und auf dieser Linie gesetzmaessig ist.

Darwins unterschiedliche Behandlung der "Gesetzmaessigkeiten" und der "Theorie" zeigt sich nicht nur in der Tatsache, dass der erste Gebrauch des Terminus "Theorie" erst NACH jenem Kapitel erfolgt, welches sich mit diesen gesetzmaessig wirksamen Momenten befasste, sondern auch darin, dass er die "Gesetze" strategisch ganz anders einstuft als es mit seiner "Theorie" der Fall ist. Er ist naemlich weitgehend bereit, die (seine) stellenweise auftretende Unwissenheit über sie anzuerkennen, waehrend es im Falle seiner "Theorie" schon absolut unvorstellbar ist. Dieser Unterschied kann es klar machen, dass so ein "Gesetz" zur "Theorie" erhoben wird, welches sich gerade in diesem Zuge von den anderen Gesetzmaessigkeiten unterscheidet. Dieser wird von Darwin als geeignet angesehen, in jedem konkreten Fall verifizierbar zu gelten. Der Umfang der Geltung der einzelnen Gesetzmaessigkeiten ist also das Kriterium, welches hier entscheidet.

Es ist unschwer zu verfolgen, dass Darwin seit dieser ersten Erwaehung des Terminus "Theorie" sich als Inhaber einer allgemein gültigen Erklaerung des Gegenstandes ansieht. Dies gilt für uns auch als ein Zug, der die kaum mehr zu überbietende Bewusstheit Charles Darwins unterstreicht.

Stellt man die Frage, wie Darwin zu seiner "Theorie" kommt, so kann man den folgenden Weg rekonstruieren: Darwins Theorie (zusammengefasst als "natürliche Zuchtwahl, bzw. Auslese") war ursprünglich auch ein "Gesetz", im Sinne der vorhin erwaehten funktionierenden kausalen Momente. Der qualifizierende Unterschied zwischen "Theorie" und "Gesetz" besteht also zunaechst darin, dass die "Theorie" umfassender, in ihrer Geltung allgemeingültiger als die der Gesetze ist.

Um den von Darwin selber mit der grössten Bewusstheit ins Spiel gesetzten Theoriebegriff weiter in seiner Tiefendimension hin erschliessen zu können, müssen wir uns vergegenwaertigen, was die eigentliche Aufgabe dieses Theoriebegriffs gewesen sein mochte. Diese Theorie war erstens HISTORISCH, da sie einen historischen Entstehungsprozess zu erklaren eingesetzt war. Zweitens musste diese Theorie eine historische REALKAUSALITAET rekonstruieren, naemlich eine Kausalitaet, wie es wirklich war, als die Arten entstanden, bzw. sich veraendert hatten. Dieser Aspekt gewinnt gerade in der philosophischen Perspektive der wissenschaftslogischen Problematik ein grosses Gewicht. Gerade die PHILOSOPHISCHE Rekonstruktion der wichtigsten kausalen Prozesse war nicht an der Erschliessung der Realkausalitaet interessiert. Das Beispiel Hegels zeigt es mit aller deutlichen Klarheit, wie die Kausalitaet des Absoluten Geistes - völlig unabhaengig von seiner philosophisch-metaphorischen Leistungsfaeigkeit - in Hegels System trotz jedem Anschein doch keine Realkausalitaet im positiven Sinne abgab. Darwins Theorie wollte keine metaphorische Kausalitaet rekonstruieren, vielmehr die Realkausalitaet enthalten. Drittens muss diese Theorie als "verstehende" und "erklarende" eingestuft werden, da sie keine Naturgesetzlichkeit im mechanisch-physischen Sinne formuliere, sondern einen historisch schon abgelaufenen Prozess "ERKLAEREN" wollte.

Es liegt auf der Hand, dass diese Forderungen für Darwin keine normalwissenschaftliche Aufgabe bedeuten konnten. Es gibt naemlich keine einzige Normaldisziplin, die innerhalb ihrer disziplinaeren Grenzen die gestellte Aufgabe zu lösen vermöchte. Die Erklaerung einer

historisch wirksamen Realkausalitaet kann auch keine Aufgabe einer Einzelwissenschaft abgeben.

Damit haben wir schon die erste Bestimmung des Darwinschen Theoriebegriffes: einerseits laesst er sich deutlich abgrenzen von den Theorieprojekten, die unter Theorie die Artikulation metaphorischer Kausalitaeten verstanden. Dies bedeutet beispielsweise, dass der Fall 7. (der Hegelismus als Theorie der positiven Wissenschaftlichkeit) hier nicht in Frage kommen kann. Andererseits grenzt sich der Darwinsche Begriff der Theorie von den positiven Wissenschaften ab, weil - wie wir es zeigten - ihre spezifische Aufgabe von keiner einzelnen positiven wissenschaftlichen Disziplin in Griff genommen werden kann.

Die Erklaerung der Entstehung (Veraenderung) der Arten verlangt eine Theorie, der sich die anderen positiv wirkenden Kausalitaetsformen unter keinen Umstaenden hierarchisch unterordnen. Die weiteren wirkenden Momente spielen in der Entstehung der Arten ihre reale Rolle unabhängig davon, dass sie keineswegs ausreichen, den ganzen historisch-genealogischen Prozess zu erklären. Der Vorteil der "Theorie" besteht also darin, umfassend genug zu sein, um den ganzen Entwicklungsgang repräsentieren zu können.

Die Funktion dieser erklärenden Theorie Darwins ist gleichzeitig eine hermeneutische und eine nicht-hermeneutische. Einerseits muss der Forscher aus dem positiven Material eine Hermeneutik der Phaenomene schaffen, welche in der positiven Aussage der "natürlichen Auslese" besteht. Es ist unschwer einzusehen, dass man ohne eine solche hermeneutische Anstrengung zu keiner (im Darwins Sinne genommenen) Theorie gelangt. Das Ziel des Forschers besteht aber nicht darin, bei dieser Theorie als bei einem Endresultat stehen zu bleiben. Die Theorie gilt als "Erklaerung einer Realkausalitaet", die sich nur in dem Fall bewahrheitet, wenn sie den positiven Tatsachen in jeder einzelnen Situation entspricht. Die Geltung der Theorie ist immer nur provisorisch, das hermeneutisch erzielte Endergebnis erweist sich als provisorisch geltende Option im Positiven.

Uns scheint, dass wir mit dieser Bestimmung schon beim Spezifikum des Darwinschen Theoriebegriffes angelangt sind. Theorie wird also als historisch, als Erklaerung und als realkausal aufgefasst. In ihr vermischen und vereinen sich Momente des Konkreten und des Interpretatorischen auf eine entscheidend neue Weise. Wir haben es hier mit einer Interpretation zu tun, die kein Endzweck ist, sondern eine historisch-genealogisch verifizierbare Realkausalitaet rekonstruiert. Andererseits haben wir es mit einer Realkausalitaet zu tun, die allein in der Form von Interpretation existiert (darin unterscheidet sie sich vom Positivismus, wie er generell aber nicht ganz korrekt aufgefasst wird). Ferner ist es ebenso wichtig, dass weder die Interpretation, noch die Realkausalitaet zu selbstaendiger Existenz innerhalb dieser Konstruktion kommen kann. Die "natürliche Auslese" ist kein selbstaendiger Faktor (oder wie es Darwin selber oft betont: keine "Wirkkraft"), sie bewahrt ihren Interpretationscharakter, aber auch die Realkausalitaet übersteigt nicht ihre Existenzweise als Interpretation.

Darwins Theoriebegriff laesst sich also in der Formel "Realkausalitaet als Interpretation" summieren. Anders ausgedrückt: Es geht um eine "Interpretation", die in jedem Zusammenhang unter die Kontrolle von sachlich - realkausalen Momenten gestellt werden kann. Versucht man es, diesen Begriff der Theorie unter den verschiedenen Variationen positivistischer Theoriebildung zu placieren, so kann die Lösung nur sein, dass er mit der Nr. 9 in allen seiner wichtigsten Züge übereinstimmt. Ein ins Detail gehender Vergleich von Darwins Theorie mit Marxens erklärende Theorie von der Entstehung der kapitalistischer

Produktionsweise kann in dieser Arbeit nicht vorgenommen werden. Er macht jedenfalls eher verstaendlich, warum Marx seine Methode mit Darwin so oft verglichen hat.

"Jede Rationalitaet ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198) Es heisst auch, dass die praesentistische Rationalitaet auch gegenwaertig in vielen einzelnen Kontexten eine wichtige Rolle spielt (oder spielen sollte).

Im System des Realsozialismus stellte sich die Problematik der Rationalitaet so, dass die im Alltag wahrzunehmende Realitaet scheinbar kaum mit der Rationalitaet zu tun hatte. Nach laengerer Analyse wurde es klar (und dieser analyische Prozess spielte sich auch im Alltagsbewusstsein, allerdings etwas langsamer ab, so dass am Ende des System die Bevoelkerung, das Volk, die Gesellschaft, wie man es eben will, das System wirklich durchschaute und waehrend Gorbatschow die Transparenz verkündete, wurde das System schon transparent, was allein schon zu seinem Ende beitragen konnte). Das Ergebnis dieser Durchsicht fuhrte zum Resultat, dass das System eine Rationalitaet tatsaechlich hat, und zwar die der Macht, was selber der Grund dessen war, dass in allen anderen Sphaeren eben keine Rationalitaet vorherrschen konnte.

In den siebziger Jahren wuchs dann die Bedeutung der Rationalitaetsproblematik wie sprungartig, was in grober Vereinfachung vor allem mit der Auslöschung und Selbstauslöschung des neomarxistischen Paradigmas zusammenhing. In diesem Prozess verwandelte sich Max Weber in eine Art von neuem Marx, in dem Sinne zumindest was den scheinbar heute noch lebendigen und vitalen Bedarf an Autoritaet in der Wissenschaft und Philosophie anlangt. Das Eigenartige an diesem Prozess war, dass die nicht nur historisch, sondern auch sachlich relevanten Kenntnisse der ursprünglichen Rationalitaetsdiskussion in der Durchführung dieser Wendung nicht vorhanden waren. Mehr noch aber: sie waren nicht nur nicht vorhanden, sondern diese Wendung wurde von Neomarxisten durchgeführt, die die ursprünglichen methodischen und szientistischen Voraussetzungen nicht nur nicht kannten, sondern auch von einer penetranten anti-positivistischen Einstellung durchdrungen waren, so dass sie die Umrisse der neuen Rationalitaet entweder in einem traditionellen neomarxistischen Kontext aufgefasst haben (dies bezieht sich vor allem auf die gaengigen Interpretationen etwa der "Dialektik der Aufklaerung" Adorno-Horkheimers) oder in eine allseitige philosophische Neutralitaet und Gleichgueltigkeit gefuehrt haben (wie die Theorie des "kommunikativen Handelns" von Jürgen Habermas), die in dem erreichten Stand der Gleichgueltigkeit und Kontingenz ein spezifisches Ende der Philosophie erzielte. Diese kurzen Hinweise koennen selbstverstaendlich eine vollstaendige historische Darstellung der Rationalitaetsproblematik seit den sechziger und siebziger Jahren keinesfalls ersetzen, deuten nichtsdestoweniger die Konturen jener Weber-Renaissance genuegend an, die die Grundlagen zur neuen Diskussion ausmachten. Es ist mehr als einfach nur charakteristisch, dass diese Renaissance ueberhaupt nicht direkt aus sachlichen oder methodischen Problemen, vielmehr aus "ideologischen" Auseinandersetzungen herausgewachsen ist, wie auch, dass der wissenschaftstheoretische Ansatz eines von Hayek und von Popper (der ja ueberhaupt nicht aus ideologischen Motiven hineindringen konnte) anfangs mit dieser Wende von Marx zu Weber kaum etwas zu tun gehabt haben.

Vor diesem Horizont waere es vielleicht sinnvoll, auf Habermas' Kritik an der Postmoderne nochmals kurz zurueckzukommen.

Habermas' Kritik an der Postmoderne involviert neben der Ermangelung der "Aufklaerung" auch die der neuzeitlichen Rationalitaet. Hier ist es nicht moeglich, die ganze Problematik dieser Kritik heraufzubeschwoeren (etwas ausfuehrlicher: Kiss, 1997, 100 ff.), es

steht jedoch fest, dass diese Fragestellung das Verhaeltnis zwischen Rationalitaet und postmodernem Denken sowohl generell, wie auch etwas konkreter in Hinsicht auf die praesentistische mittel-europaeische Rationalitaet neu stellt.

Das Wesentliche dieser Fragestellung besteht darin, dass das postmoderne Denken sowohl in seinem extrem ausgedehnten wissenssoziologischen Ansatz (Kritik des Logozentrismus) wie auch in seiner dekonstruktiven Variante AUCH eine gewisse Rationalitaet verkörpert, die wir mit gewissem Recht wie andere Rationalitaeten auch typologisch untersuchen könnten. Der Hauptpunkt bei der Rekonstruktion und der naeheren Bestimmung der eventuellen Rationalitaet des postmodernen Denkens besteht nicht so sehr im Bestehen oder Nichtbestehen einer gewissen Rationalitaet. Worum es hier geht, ist die Zerstörung des Komplexdenkens und der Gegenstaendlichkeit selber, die bestehende Rationalitaet findet für sich keine gegenstaendlichen Sphaeren mehr und überantwortet jegliche gegenstaendliche Dimension des Denkens der Willkür, die sich meistens in der Form der Dekonstruktion Bahn bricht. Die praesentistische mittel-europaeische Rationalitaet ist ein Denken, von welchem ausgehend die real existierende Postmoderne am effektivsten transparent gemacht werden kann, wie auch umgekehrt, postmoderne Kritik des Logozentrismus und postmoderne Dekonstruktivitaet versichern der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet einen Kontext, in welchem ihre tatsaechliche Grösse und ihre stets verpassten zivilisatorischen Potenzen ebenfalls auf das Effektivste begriffen werden kann.

Obwohl nicht mit den ursprünglichen Quellen vermittelt, kam die Problematik der modernen Rationalitaet, bzw. des modernen Rationalismus in den achtziger Jahren in eine prominente intellektuelle Position. Nicht nur erreichten jedoch die theoretischen Standards dieser Diskussionen diejenige Grössenordnung, die diese Problematik wie selbstverstaendlich verdient haette, sie blieben auch praktisch, in ihrer Ausstrahlung begrenzt. Um nur einige der wichtigsten Beispiele anzusprechen, beschaenkte sich die Wissenschaftstheorie eines Karl R. Poppers auf eine in politisch-philosophischem Sinne banale Kommunismuskritik, die Aufklaerungskonzeption von Habermas auf eine defensiv eingestellte Kritik des "Neukonservatismus", hinter welcher Bezeichnung jedoch eher die geistigen Aufguesse rechtsextremistischer theoretischer Positionen auftraten und verwandelte sich der Hayeksche Neoliberalismus in eine Apologetik der neuen Strukturen des Monetarismus. Auf der anderen Seite entwickelten sich sowohl auf endogener wie auch auf exogener Grundlage auch auf dem Territorium des ehemaligen Realsozialismus keine neuen Formen der praesentistisch-mittleuropaeischer Rationalitaet, obwohl, wie unsere Polányi-Analyse über den Ungarnaufstand 1956 es nahegelegt haben mochte, diese Möglichkeit im Prinzipiellen gewiss bestand.

Die "historische" und die "praesentistische", mittel-europaeische Rationalitaet sind nur die wichtigsten Typen aufgrund einer einzigen Klassifizierung. In jeder Gesellschaft rivalisieren sich zahlreiche Variationen der Rationalitaet miteinander, in zahlreichen Zentren kommt es zur Entstehung neuer Rationalitaeten, die den Kriterien der Grundbestimmungen entsprechen (sie bilden einen kohaerenten Strang, der von den Fundamenten der Kogniton in die ausführliche und geordnete Konzipierung der Handlungsorientierung in jeder Hinsicht hinüberleitet und bei der Kategorisierung der mentalen und pragmatischen Gegenstaendlichkeit konstitutiv wirkt). In diesem Sinne kann auch über solche Rationalitaeten die Rede sein, die im engeren Sinne des Wortes nicht "rational" sind (wie die Rationalitaet der Magie und ihre modernsten Formen, die der Rationalitaet des kindlichen Denkens, des religiösen Ansatzes, etc). Die einzelnen Typen der Rationalitaet entstehen weder als Produkte eines intellektuellen Ansatzes, noch als Benennungen bereits

funktionierender praktischer Handlungsabläufe. Sie entstehen zunächst als voll entwickelte Rationalitäten in einem Subsystem (dies ergibt wieder ein gutes Beispiel von der Koexistenz der Rationalitäten in den Subsystemen und der Bestrebung aller bereits existierender Rationalitäten, aus ihrem Subsystem hervorzutreten und zu DER allgemein bestimmenden Rationalität zu werden). Und es geschieht tatsächlich, in die wirkliche Konkurrenz der einzelnen Rationalitätstypen gegeneinander treten einzelne Rationalitäten nur ein, nachdem sie aus ihrem Subsystem hervortreten und sich anschicken, alle anderen Subsysteme und die allgemeinen Sphären gleichzeitig durchzudringen und dadurch zu bestimmen.

In einer mittelalterlichen Gesellschaft funktioniert die "Rationalität" der politischen Macht, die der Verwaltung und der Bürokratie, die der Theologie, sowie der Wissenschaft, die ja in den damaligen konkreten Äusserungsformen eher ähnlich der Astrologie gewesen sein dürften, in einer rivalisierenden Einheit, mit dem spezifischen Zuge verbunden, dass die in den einzelnen Subsystemen entstehenden einzelnen Rationalitäten keinen so dringenden und alles bestimmenden Grund der Hierarchisierung hatten, wie es später mit dem Aufkommen der neuzeitlichen empirischen Wissenschaftlichkeit auf den Plan trat. Die einzelnen Typen der Rationalität konnten miteinander hart gekämpft haben, sie waren jedoch miteinander auch in isomorphen Relationen zu stellen, die eine schloss also mit Notwendigkeit die andere(n) nicht aus. Diese Möglichkeit der vielfachen isomorphen Kompatibilität kristallisierte jene Strukturen des Mittelalters aus, die in der späteren wissenssoziologischen Reflexion als eine einheitliche und kohärente Welt der Werte, die ja durch die Modernisation einen "Umsturz" (Max Scheler) oder einen "Zerfall" (Hermann Broch) erlebte und wonach der auch von Max Weber thematisierte "Krieg der Götter" in der Gestalt des Kampfes der einzelnen Wertssysteme gegeneinander die ständige Bestimmung jeder modernen Gegenwart geworden ist.

"Jede Rationalisierung ist eine kategoriale Umformung eines gegebenen anschaulichen Materials" (Mannheim, 1982, 198). Im folgenden wollen wir keine historischen, vielmehr eine ansatzweise durchgeführte genealogische Übersicht über diese bei Mannheim soeben angedeutete und stets relevant existierende Vielfalt der Rationalitäten geben. In unserer kurzen Übersicht, die, wie wir glauben, bei der endgültigen Rekonstruktion der praesentistischen, mittel-europäischen Rationalität unerlässlich ist, gehen wir davon aus, dass nennenswerte und kohärente Rationalitätsoptionen vor allem aus drei Zentren der sozialen und historischen Existenz ausgegangen sind (welche weiteren Wechselbeziehungen diese drei Zentren in ihrer Geschichte und Funktion dann haben mögen, obwohl von höchstem Interesse, gehört nicht mehr in unsere Untersuchung). Diese drei Zentren sind: die (politische, exekutiv) Machtausübung, die Theologie und die Arbeit (bzw. die Arbeitsteilung).

In skizzenhafter Ausarbeitung ergeben die so entstehenden Relationen das folgende zunächst rein prinzipielle und dann historisch bereits konkretisierten oder jederzeit zu konkretisierende Bild:

A)

1. Macht - Theologie
2. Macht - Verwaltung
3. Macht - Arbeitsteilung
4. Macht - Gesamtwirtschaft
5. Macht - Wissenschaft

B)



- 1) Theologie - Verwaltung
- 2) Theologie - Arbeitsteilung
- 3) Theologie - Gesamtwirtschaft
- 4) Theologie - Wissenschaft

C)

- 1) Arbeitsteilung (Gesamtwirtschaft) - Macht
- 2) Arbeitsteilung (Gesamtwirtschaft) - Verwaltung
- 3) Arbeitsteilung (Gesamtwirtschaft) - Theologie
- 4) Arbeitsteilung (Gesamtwirtschaft) - Wissenschaft

Diese Relationen wollen signalisieren, dass die eigene, autochthone Rationalitaet der einzelnen, an der ersten Stelle genannten Subsysteme auf dem Wege ist, ins Gebiet der anderen (jeweils an der zweiten Stelle genannten) Subsysteme hineinzudringen und dass diese Aktionen eine sowohl prinzipiell theoretische wie auch eine historische Relevanz haben (wie etwa beispielsweise die "Rationalitaet" der Theologie ins Gebiet der Macht sich hineinzudringen anschickte und was daraus tatsaechlich geworden ist).

Diese skizzenhafte Andeutung der Genealogie der Rationalitaeten ist aus dem Grunde für unsere Betrachtung notwendig, weil sie darauf hinweist, wie die hinter der praesentistischen Rationalitaet stehende modern-experimentierende Wissenschaft auch als ein Zentrum einmal in diesen Wettbewerb eintrat und wie sie letztlich einerseits als Siegerin aus dieser Konkurrenz hervorging und andererseits in der Realisierung dieses Sieges neue, zum Teil unerwartete Schwierigkeiten von zivilisatorischem Ausmass zeitigte. Denn anfangs waren die Vorformen der praesentistischen Rationalitaet Realisation eines einzigen Types aus der umfassenden Konkurrenz.

Es liessen sich zahlreiche weitere Aspekte noch in die Untersuchung der Genealogie der einzelnen Rationalitaetsarten und -typen zur Geltung bringen. So liesse sich unter anderen ausführlich ausarbeiten, dass sich die Rationalitaet aus dem Zentrum der Macht etwa stets die Aufrechterhaltung und die Vervollkommnung von bestehenden Verhaeltnissen richtet, sie auf diese Weise von sich aus eher "geschlossene" Gesellschaften produziert und auch in der Geschichte merkwürdig unveraenderlich-statische Formationen aufweist (dies ist wohl der Grund, warum sich die diversen Konzeptionen der sich um die Macht konzentrierenden politischen Philosophien so erstaunlich wenig geaendert haben). Es liesse sich auf der anderen Seite ebenso ausweisen, dass etwa die aus dem Zentrum der Arbeitsteilung und im spaeteren etwa der neuzeitlichen experimentellen Wissenschaften ausgehenden Rationalitaetstypen eine immanente kritische Potenz aufweisen, die nicht selten geradezu revolutionierend in ihrer Ausdehnung auf andere Subsysteme ausgewirkt haben. Im Falle der praesentistischen Rationalitaet erwies sich ferner auch das Moment als besonders glücklich, dass sich der Typus der aus der experimentierenden Wissenschaft und der aus der Arbeitsteilung (und dann generell: der Wirtschaft) entstehenden Rationalitaet sich in den wesentlichsten Zügen fast ganz übereingestimmt haben, was die Kraft beider wie potenzieren konnte.

Fasst man die Rationalitaet generell so auf, so wird es klar, dass in vielen geistigen, politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Prozessen diese Konkurrenz der Rationalitaeten auch mitgekaempft worden ist, ohne dass man an dieser Stelle Grund haette zu sagen, all diese Auseinandersetzungen seien "eigentlich" nichts anderes als Manifestationen der Rationalitaetskonkurrenz. Von dieser Stelle aus erscheinen unsere

Thesen etwa über die Aufklärungs- oder Postmoderneproblematik anders, denn in diesen Fällen wird die Rationalitätskonkurrenz vielleicht auf die intensivste Weise sichtbar. Diese Logik führte dazu, dass die Problematik der praesentistischen mittel-europäischen Rationalität an einem bestimmten Punkt ihrer Kulmination einfach als "zweite" Aufklärung eingestuft werden konnte. Wie es auch die ganze mittel-europäische Region die grosse Auseinandersetzung zwischen der praesentistischen, aufklärerischen und der vom Machtzentrum ausgehenden Rationalität gekennzeichnet worden ist.

Es ist sehr charakteristisch für diesen Typus der Rationalität, die ursprünglich vom Zentrum der experimentierenden Wissenschaft ausgeht, dass zahlreiche neue wissenschaftliche Einsichten, methodische Innovationen von Anfang an schon als "neue Rationalität(en)" erscheinen. Ein sehr klares Beispiel liefert dafür Aurél Kolnai, der in seiner Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse sie in dem vorhin erwähnten Sinne als eine neue Rationalität auffasst. Diese Idee kommt in einem methodisch durchaus begründeten Vergleich der Psychoanalyse mit der Suggestion zum Ausdruck, wo in einem konkreten gegenständlichen Kontext "Rationalität" mit "Irrationalität" konfrontiert werden muss: "...die Individualität haftet unvergleichbar anders an der Person des zu Analysierenden, als an der des unter Suggestion Stehenden" (Kolnai, 1920, 8.). Die neue "Rationalität" der Psychoanalyse wird (auf diesem durchaus spezifischen Gebiet!) mit den folgenden Einsichten auch untermauert: "Die Überredung selbst ist etwas Scheinrationalistisches, Aeusserliches, Physisches, die Psychoanalyse hingegen etwas durch und durch Rationelles, Innerliches und Soziales" (Kolnai, 1920, 8.).

Zu dem grossen Sprung der praesentistischen Rationalität, der mit einem Sieg von historischer Tragweite gewesen ist (wobei hier man mit einer Interpretation des historischen Sieges neu beginnen wollte, denn ein wirklicher historischer Sieg ist nicht damit identisch, dass im neuen Zustand von einem bestimmten Zeitpunkt an hegemon vorherrscht) waren gewisse Grundbedingungen notwendig, wie etwa die Herausbildung der Lückenlosigkeit und Kohärenz der in der empirisch-experimentierenden Wissenschaft, deren durchschlagende Bedeutung jedoch sowohl wegen der statistischen Naturwissenschaften und andererseits wegen der allgemeinen Mathematisierung aus dem Bewusstsein über Gebühr verdrängt worden

ist. Dazu gesellte sich die äusserst glückliche, spontan zu nennende soziale Situation für die Aufnahme und Vermittlung dieser Rationalität (die breit verstandene Modernisierung und Entstehung neuer bürgerlicher Schichten, das komplexe breite Phänomen der zweiten Aufklärung, die spezifisch etatistische Unterstützung dieser Aufklärung innerhalb eines "parlamentarischen Absolutismus", sowie die sehr glückliche und nahe Verbundenheit zwischen Kognition und Praxis, zwischen Erkenntnis und Technik, zwischen Wissenschaft und Industrialisation, die gleich die optimalen Bedingungen für eine Rationalität geschaffen haben, deren Wesen aus der Verbindung und Vermittlung von methodischem Erkennen und komplexer Praxis, bzw. Handlungsorientierung besteht.

MUATIS MUTANDIS zeichneten sich die Umrisse der historischen Situation um 1989 aus, die der praesentistischen Rationalität ähnlich günstige Bedingungen bereitet hätten. Die fundamentalen Elemente dieser Rationalität wurden in den wissenschaftstheoretischen Diskussionen der siebziger und achtziger Jahre wieder in grossen Schüben mobilisiert. Einige, mit diesen Konzeptionen mehr oder weniger kompatiblen Konzepte (Systemtheorie, Informatik, Dekonstruktivismus, etc.) sind in dieser Zeit ebenfalls hochgekommen. Die praesentistische Rationalität wurde auch zu einem wichtigen Bestandteil jener neoliberalen Strömung, deren politische Aktualisierung den anti-totalitären Liberalismus des Jahres 1989

auf den Plan ruft und deren wirtschaftliche "Aktualisation" zu jenem System des Monetarismus führte, der ja weder mit den Gehalten des klassischen Liberalismus, noch mit jenen der praesentistischen österreichischen Rationalität schon viel zu tun gehabt hätte. Aus all diesen historischen Momenten ergibt sich die Konsequenz, dass die postsozialistische Transformation mit guten Hoffnungen auf jene Rationalität zurückgreifen kann (und wird), die einmal gerade auf diesem Gebiet so produktiv entstehen konnte. Die Chance und der Stellenwert dieses möglichen Rückgriffs zeigte sich gerade in jener Notwendigkeit, dass in dieser historischen Situation einerseits in der Tat eine historische Kontinuität wieder gefunden werden sollte, diese Kontinuität sollte aber nicht in einzelnen Attitüden, Wertvorstellungen oder anderen HISTORISCHEN Entitäten bestehen, sondern in jener historisch gewordenen PRAESENTISTISCHEN Rationalität, die ja einerseits mit der aufgenommenen historischen Identität identisch, selber aber nicht historisch, sondern praesentistisch eingestellt war und ist. Kein Zweifel, die erfolgreiche Aufnahme dieser Rationalität wäre die optimale Lösung der post-sozialistischen Transformation und Modernisation gewesen.

Die praesentistische, mittel-europäische Rationalität wuchs zu einem gewaltigen Dilemma für die post-sozialistische Region Mittel-Europas. Zum einen erschien, wie darauf soeben hingewiesen, diese Rationalität als historisches und prinzipielles Optimum für diese Region, zum anderen wird diese Rationalität nur in ihrer monetaristisch-destruktiven Gestalt für sie erlebbar, und zwar ohne die emanzipativen und aufklärerischen Dimensionen der ursprünglichen praesentistischen mittel-europäischen Rationalität.

Im "Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus" (die erste und die ursprünglichen Visionen am vollständigsten enthaltende Fassung: 1935) vollzieht Mannheim eine durchgreifende Umwertung im wesentlichen des ganzen Gedankengutes der u.a. massenpsychologischen "Krisenliteratur" der zwanziger und dreissiger Jahre. Seine Umwertung ist wohl noch umgreifender als viele andere und ähnliche, die den verzweifelten Nachholbedarf angesichts der vollzogenen historischen Katastrophe mit einer spezifischen philosophischen und wissenschaftlichen Verzweiflung (die als eine spiegelverkehrte Version des philosophischen und wissenschaftlichen Messianismus erscheint) zur Geltung bringen. Die Veraenderung des forscherschen Ansatzes ist auf der einen Seite eine radikale und endgültige. Der Wissenssoziologe, der von Anfang an (und von Anfang der zwanziger Jahre an) vor allem ein Forscher und ein potentieller Gründer der disziplinierten Wissenssoziologie, d.h. einer Wissenschaft der Ideologie und des (falschen und richtigen) Bewusstseins war, entwirft als Ergebnis dieser Wendung ein neues soziales Universum ohne Ideologie, ein Universum einer technokratisch konzipierten Gesellschaft. So gross und endgültig die heuristische Veraenderung in den Fragen der Ideologie und des Bewusstseins auch sind, so unverändert bleibt die Bedeutung der neuzeitlichen, praesentistischen Rationalität in dieser neuen Konzeption von Karl Mannheim.

Karl Mannheims "Umbau" ist eine Generalantwort auch auf die Krise, in deren Rekonstruktion er die ganze politische, sozialpsychologische, zeit- und kulturkritische Literatur der zwanziger und dreissiger Jahre mitreflektiert. Mannheims nach 1933 durchgeführte Wendung bringt stellenweise Phaenomene des Faschismus, des Bolschewismus, sowie der grossen Krise der bürgerlichen Gesellschaft und der liberalen Ökonomie auf einen gemeinsamen Nenner. Sucht man nach einem politischen oder sonst welchen Gedanken hinter dieser depolitiserenden und verallgemeinernden Tendenz, so findet man in einer Attitüde wieder, die den Liberalismus wegen seines "Laissez-faire" nicht nur verantwortlich für die Krise macht, sondern ihn auch für die Zukunft als eine unhaltbare

Option haelt. Der Wissenssoziologe wird zum Politologen, in dessen Vorstellungen "Ideologie" in dem alten Sinne keinen Platz mehr hat, dies aber - wie hervorgehoben - bezieht sich auf die Problematik der neuzeitlichen Rationalitaet auf eine ganz andere Weise.

Denn all die Motive, Momente und frühere Erklärungsversuche werden bei Mannheim in eine neue integrierende Sprache zusammengefasst, wo zunächst Rationalitaet und Irrationalitaet die beiden Pole der gedanklichen Integration ausmachen. Mannheim erweitert dieses Schema in der von uns schon angedeuteten Richtung, das Irrationale wird bei ihm analytisch als ein Übergang von zwei Typen der Rationalitaet ineinander interpretiert. Er spricht als über die letzte Konsequenz über die Notwendigkeit, aus einem Zustand der "substantiellen" in einen der funktionalen Rationalitaet überzugehen. Die Tatsache, dass diese allerwichtigste und dezisive Konzeption bei Mannheim ein Übergang von zwei Typen der Rationalitaet ist, zeugt von dem wahren Stellenwert der Rationalitaetsproblematik auch in dieser Periode von Karl Mannheim. Auf den ersten Augenblick ist diese Konzeption, die gleichzeitig eine Option für die theoretische und dadurch auf die praktische Lösung ist, scheinbar ärmlich. Gleich verändert sich dieser Eindruck, wenn man diese Lösung mit dem vielfachen idealtypologischen Charakter der Rationalitaetsproblematik konfrontiert. Die Lösung erscheint als ärmlich, wenn man die Vielfalt des historischen Lage - mit Recht - vermisst. Nimmt man den Faktor der idealtypischen Komprimierung und der Abstraktion aber auch zur Kenntnis, so erscheint diese Lösung schon adaequat. Unter den wahren und adaequaten Koordinaten erscheint die Setzung der Kategorie der "substantiellen" Rationalitaet als eine gelungene und theoretisch wertvolle Komprimierung all jener Phaenomene, die in der breiten krisenologischen Literatur als Elemente der politischen, zivilisatorischen, sozialen und wirtschaftlichen Defizite in den zwanziger und dreissiger Jahren erlebt und benannt worden sind.

Es ist ausserordentlich glücklich, wie die beiden Kategorien der gelungenen Idealtypisierung "substantielle" und "funktionelle" Rationalitaet mit grossen heuristischen Chancen die im Mittelpunkt der früheren Diskussion stehende Dualitaet von "Kultur" und "Zivilisation" ersetzt und dann ablöst. Die letzteren waren unfähig, die im Strome der konfliktuösen Modernisierung stehenden Phaenomene mit der genügenden Exaktheit überhaupt aufzunehmen, geschweige denn unparteiisch, wertlos und ausgeglichen zu artikulieren (schon die ursprünglichen Spannungen zwischen "Kultur" und "Zivilisation" erweisen sich als unaufhebbar in diesem Paradigma, über die weiteren Ausstrahlungen dieses Grundkonflikts ganz zu schweigen). Es ist kaum weniger glücklich, dass die neuen Begriffe diejenigen der Rationalitaet sind, denn - und das war schon auch in jeder früheren Phase des Wissenssoziologen Karl Mannheim klar und bewusst - es ist gerade ein Prozess der Rationalitaet, die diese ganze Transformation mit der grössten Chance einer umfassenden theoretischen Sicht reproduzieren kann (obwohl, wie es in dieser Arbeit oft betont wurde, die zentrale heuristische Rolle der Rationalitaet in einer methodisch strengeren Sicht nicht mit dem Begriff einer Theorie identisch gesetzt werden kann). Mit der Wahl der zentralen Kategorien als Kategorien der Rationalitaet bewegt sich also Mannheim von Anfang an im Medium, wo die ganze Transformation essentiell auch abläuft. Drittens erscheint die These von der aufkommenden Vorherrschaft der funktionellen Rationalitaet als nicht nur eine treffende, sondern im Kontext der anderen Optionen auch unerwartete und keineswegs spektakulaere Lösung, mit welcher man unbeschränkt einverstanden sein kann.

Mannheims Begriffspaar der substantiellen und der funktionalen Rationalitaet aktualisiert aber auch Probleme, die für die praesentistische, mittel-europäische Rationalitaet von entscheidender Bedeutung und grosser Tragweite sind. In SYSTEMATISCHER Sicht

ergibt sich, dass die praesentistische mittel-europaeische Rationalitaet eine vitale Synthese aus Karl Mannheims "substantieller" und "funktionaler" Rationalitaet ausmacht. Denn die praesentistische mittel-europaeische Rationalitaet ist vor allem selber eine "funktionale" Rationalitaet, in ihren anderen Bestimmungen aber zu einer spezifischen neuen "Substantialitaet" kommt (wie Aufklaerung, Pluralitaet, anti-metaphysische Einstellung, etc.). Mannheims beide Begriffe sind somit unvermeidlich bei der adaequaten systematischen Interpretation der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet. Gerade in diesem Vergleich laesst sich die eigenartige perspektivistische Abkürzung in Niklas Luhmanns Rationalitaetsbegriff adaequat zur Schau stellen. Denn wenn er die Rationalisierung als "funktionspezifische Orientierung" definiert (Luhmann, 1983, 218), geht er der Problematik der Rationalisierung als "begrifflicher Kategorisierung" sinnlicher Inhalte oder (unter anderen) auch der ganzen hier erörterten Problematik der substantiellen und funktionellen Rationalitaet mit allen Konsequenzen und allen theoretischen Folgerungen aus dem Wege. So entsteht eine im wahren, d.h. nicht nur im metaphorischen Sinne des Wortes genommene "abgekürzte" Variation des Rationalitaetsbegriffs zustande.

Ausser dieser unvergleichlich grossen systematischen Relevanz besitzt aber die Mannheimsche Begriffsdualitaet auch noch eine historische, wenn nicht gar geschichtsphilosophische Bedeutung. Denn gerade das kritische und konfliktuöse Auseinandertreiben der beiden Mannheimschen Typen gilt als die praesentierete geschichtsphilosophische und zivilisatorische Rechnung für die ausgebliebene Revolution und dann Konsolidierung der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet. Waere diese Revolution naemlich effektiv durchgeführt worden, so haetten wir eine im wesentlichen funktionale Rationalitaet, die nicht einfach als ausschliessliche Antipode der substantiellen Rationalitaet auf den Plan getreten waere, vielmehr eine funktionale Rationalitaet, die sich auf ihrer legitim funktionalen Basis nach einer NEUEN Substantialitaet entwickelt haette. Mannheims Kategorisierung macht die neue Situation der europaeischen und der Weltgeschichte klar, und zwar den klaren und radikalen Dualismus der funktionalen und der substantiellen Rationalitaet, welcher Dualismus immer neuere Gestalt annimmt (aktuell beispielsweise das System des Monetarismus in der Form einer funktionalen Rationalitaet, der die emanzipativen und in der Richtung der Substantialitaet weisenden Eigenschaften der klassischen mittel-europaeischen praesentistischen Rationalitaet vollkommen abgehen). Es versteht sich von selbst, welche historische und geschichtsphilosophische Bedeutung ein eventueller Sieg der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet gehabt haette. Die ideale Entwicklung der europaeischen Kultur und (nicht im Sinne von Samuel P. Huntington genommenen) Zivilisation würde dazu geführt haben, dass die im Sinne Mannheims verstandene substantielle Rationalitaet sich funktionalisiert und die so verstandene funktionale Rationalitaet sich substantialisiert. Diese beiden Prozesse liessen sich einzig und allein durch den Sieg der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet verwirklichen.

Die oesterreichische (mitteleuropaeische) Rationalitaet vereint Elemente der szientistischen Rationalitaet, der einzelwissenschaftlichen Methodik (in ihrem spezifischen "Komplexdenken"), sowie der Reflexionen auf beides in einer KOHAERENTEN Denkweise, wenn man will, in einem KOHAERENTEN Denkstil.

Diese Kohärenz entsteht nicht ohne einen gewissen Zug des DEZISIONISMUS. Ohne vielfache bewusste Willensakte haette diese Rationalitaet auch nicht so weit von der szientistischen Sphaere emanzipieren können, geschweige denn haette sie selbst noch im Rahmen der szientistischen Sphaere nicht zu ihrer Transparenz und triumphierenden Durchschlagkraft gekommen sein. Die Rationalitaet erzielt gerade durch zielorientierte Dezisionen eine Dynamik, mit welcher sie in immer weitere Sachprobleme und allgemeine

(philosophische wie soziale) Fragestellungen hineindringt. Zu diesem Dezisionismus zaehlt auch die Faehigkeit dieses Denkens, stets anti-metaphysische und kritische Pontentiale aufzuweisen, wiewohl diese Eigenschaft etwa in dem aufklaererischen Charakter auch selbstaendig konstituiert und interpretiert werden kann. Ebenfalls mit diesem dezisiven Charakter haengt die kaempferische, mindestens aber die stets wahrnehmbare polemische Dimension dieser Rationalitaet, ihre Dynamik, zusammen. Das spektakulaerste dezisivste Zug ist sicherlich der sich stets zuspitzende Kampf gegen die immer neuen Formen der Metaphysik (zum Teil in Gestalten, deren "metaphysischer" Charakter als solcher noch nicht erkannt ist). Es gib aber weitere zahlreiche endogene dezisive Züge, die kaum weniger relevant sind, beispielsweise jener von Lübke hervorgehobene Zug der Wertneutralitaet, die im wesentlichen auch eine Folge einer klaren Dezision ist, es gilt aber auch für das Komplexdenken, sowie auf jede nennenswerte wissenschaftslogische Eigenschaft dieser praesentistischen Rationalitaet. Kohärenz, Homogenisierung, Dezision und Komplexdenken erscheinen in Durkheims folgendem Text wie exemplarisch nebeneinander: "Die Soziologie steht also von vornherein im Bereich des Idealen; sie gelangt nicht schrittweise und erst am Ende ihrer Untersuchungen dorthin; sie geht davon aus. Das Ideale ist ihr eigenes Reich. Nur behandelt sie das Ideale (und darin könnte man sie als positiv bezeichnen, wenn ein solches Adjektiv, dem Namen einer Wissenschaft beigegeben, nicht ein Plaonasmus waere) einzig zu dem Zweck, es zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen. Nicht als ob sie sich vornaehme, es zu konstituieren, ganz im Gegenteil, sie nimmt es als eine Gegebenheit hin, als ein Studienobjekt..."(Durkheim, 1970, 156).

Den spezifischen Praxisbezug der praesentistischen mittel-europaeischen Rationalitaet soll auf zwei Seiten hin identifiziert, manchmal auch bewusst verteidigt werden. Einerseits steht es fest, dass dieser Praxisbezug auf eine immanente Weise in dieser Rationalitaet bereits enthalten ist. Im Vergleich mit zahlreichen Versionen der praxisphilosophischen Tradition soll jedoch hervorgehoben werden, dass dieser Praxisbezug streng im Bereich jener Regeln und Vorschriften bleibt, die wir bei der Bestimmung der praesentistischen Rationalitaet stets mitdenken müssen. Denn wir haben nicht wenig Praxisphilosophien, die in ihrer Konstitution des Praxisbegriffs nicht nur die praesentistische, sondern auch jegliche Rationalitaet hinter sich lassen, indem sie die "Praxis" als eine naeher nicht bestimmte (vielleicht auch nicht bestimmbare) neue Rationalitaet angesehen haben.

Die von uns anvisierte Rationalitaet des praesentistisch-mittleuropaeischen Typs ist auch PLURALISTISCH. Pluralitaet heisst in diesem Zusammenhang vor allem, dass sie die einzelnen gegenstaendlichen Bestimmungen der verschiedenen Sphaeren (mögen sie szientistisch oder nicht) achtet. Dadurch geht sie jener für jede andere Rationalitaet konkret sich stellenden und handgreiflichen Gefahr aus dem Wege, die darin besteht, dass die Rationalitaet im Laufe ihrer Expansion "totalitaer" werden kann. Es ist naemlich oft der Fall, dass die interpretativen und homogenisierenden Prinzipien einer Rationalitaet die wirklich bestimmenden und sachlich relevanten Eigenheiten der Gegenstaendlichkeit der einzelnen untersuchten Sphaeren durch die (an sich legitime und spezifische) homogenisierende Kraft ihrer "Rationalitaet" einfach aufheben. Dieses Phaenomen steht uebrigens hinter der historischen Dynamik der Geschichte der Wissenschaftstheorie, wo die "physikalischen" durch die "biologistischen" Theoriwellen stets auf- und abgelöst sind, wobei sich jeder Wechsel dieser Art als eine VOLLKOMMEN NEUE wissenschaftliche Wendung, als der ZUSAMMENBRUCH des ganzen bisherigen Weltbildes, etc. stilisiert wird und diese Stilisationen sich der vollkommenen Plausibilitaet von ganzen wissenschaftlichen Gemeinschaften erfreuen können. Es ist beispielsweise auch durchaus möglich (es geschah auch tatsaechlich), dass man Dichtungen mit mathematischen Methoden analysiert. Es steht

aber ausser Zweifel, dass eine "totalitaere", d.h. nicht-pluralistische Anwendung der mathematischen Rationalitaet auf die Gegenstaendlichkeit der Dichtkunst an seinem Ziel vorbeigeht und der Triumph der an sich legitimen mathematischen Rationalitaet mit dem definitiven Ende der dichterischen Gegenstaendlichkeit identisch wird. In diesem Sinne enthaelt jede KOHAERENTE und DEZISIVE Rationalitaet diese latente und destruktive Gefahr, dass sie - gerade in ihrem Kampfe gegen andere Rationalisierungstypen - die ganze gegenstaendliche Sphaere homogenisiert und dadurch in diesem Sinne des Wortes "totalitaer" wird. Praktisch erscheint also in der ueberwiegenden Mehrheit der Faelle der "Totalitarismus", d.h. der Mangel am Pluralismus in den anderen Rationalitaetstypen darin, dass die Methodik einer konkreten Wissenschaft (Philosophie, etc.) als DIE (praesentistische oder historische) Rationalitaet ausgegeben wird, welche Rationalitaet dann im Besitz seiner illegitimen aber vollen Omnipotenz andere Gegenstandsgebiete wie mit einem Rasiermesser homogenisiert. MUTATIS MUTANDIS ereilte dieses Schicksal selbst die strukturalistische Rationalitaet, die ansonsten viele Prinzipien der praesentistischen Rationalitaet geteilt hat. Wie in der Arbeit schon des oeffteren geschah, soll an dieser Stelle nochmals hingewiesen, dass das effektivste Verfahren der praesentistischen Rationalitaet fuer das Vermeiden der Hypertrophie der Methodik einer konkreten Wissenschaft das sog. "Komplexdenken" ist, diese geschickte und kluge Transformation der gegenstaendlichen Sphaere, die aber diese nicht aufhebt. Diese Rationalitaet denkt also nicht in "Gegenstaenden" einer konkreten Wissenschaft, auch nicht in denen einer jeweils anderen philosophischen Konzeption, sondern in "Komplexen", die sie manchmal (wie etwa bei Mach bewusst, wie bei anderen, unbewusst, auch so nennt). Durch die dadurch entstehende Elastizitaet und Variabilitaet dieser Sphaere kann dieser Typus der Rationalitaet sowohl einer "totalitaeren" Vernichtung der jeweiligen gegenstaendlichen Sphaeren, wie auch der ebenso vitalen Gefahr aus dem Wege gehen, dass ihre genuin gegenstaendliche Sphaere von der Gegenstaendlichkeit EINER beliebigen konkreten Wissenschaft diktiert, bzw. aufoktroiert wird. Dadurch nannten wir auf einen Atem praktisch all die Gefahren, mit denen funktionierende Wissenschaften, bzw. Wissenschaftlichkeit sich selber in Widerstaende verwickelt(n), wodurch, wie es so oft der Fall gewesen ist, ploetzlich ein breiter Chor wieder ueber das "Ende" der Wissenschaft redet und jeglichen Formen der vor- und antiwissenschaftlichen Ideologien Tuer und Tor geoeffnet wird. Dieses Komplexdenken erscheint in der folgenden Beschreibung von (von) Hayek so: "...at every stage Menger stresses...how these properties depend (1) on the wants of the person who is acting, and (2) upon his knowledge of the facts and circumstances that make the satisfaction of his need depend on that particular object. He continually emphasizes that these attributes do not inhere in things...as such; that they are not properties that can be discovered by studying the things in isolation. They are entirely a matter of relations between things and the persons who take action about them" (Hayek, 1973, 6).

Eine der allerwesentlichsten Folgeerscheinungen dieser Rationalitaet praesentistisch-mitteleuropaeischer Provenienz ist es, dass sie durch ihre auf "Komplexe" aufgebaute Gegenstaendlichkeit die Differenzen zwischen Sozial- und Naturwissenschaften nicht anerkennen muss. Dadurch kann sie als RATIONALITAET beide Bereiche durchdringen, ohne eben ALS RATIONALITAET die Unterschiede der beiden Sphaeren reflektieren zu muessen und ihre eigene Geltung ALS RATIONALITAET wegen der gegebenen gegenstaendlichen Unterschiede in den beiden Bereichen selber relativieren zu muessen. An dieser Stelle laesst sich die praesentistische Konzeption der praesentistischen Rationalitaet (die auf ihre Weise auch eine Art EINHEITSWISSENSCHAFT aufgefasst werden kann) mit der einheitswissenschaftlichen Konzeption etwa des Wiener Kreises vergleichen. Waehrend die Einheitswissenschaft des Wiener Kreises ihren physikalistischen Charakter nicht aufgeben

konnte und an ihr definitiv gescheitert hat, lässt sich dasselbe über diese ebenfalls einheitswissenschaftliche Konzeption der praesentistischen Rationalität nicht sagen.

Ein weiterer relevanter Bestandteil der praesentistisch-mitteleuropäischen Rationalität ist, dass die ursprüngliche und strenge szientistisch-kritizistische Konzeption in der Richtung der Interpretation (Hermeneutik) und die ursprüngliche Interpretation (Hermeneutik) in der Richtung der kritizistischen Wissenschaftlichkeit ausgedehnt wird, so dass diese beide Verfahrensweisen auf eine qualitativ neue Weise einander näher gerückt sind. Ein Beispiel von Ernst Mach lautet so: "Galilei und Kepler stellen sich die verschiedenen Möglichkeiten der Fall- und Planetenbewegung vor, sie suchen diejenigen zu erraten, welche den Beobachtungen entsprechen, sie schränken Vorstellungen im Anschluss an die Beobachtung ein, gestalten dieselben bestimmter. Der Traegheitssatz, welcher nach dem Erlöschen der Kräfte dem Körper eine gleichförmige geradlinige Bewegung zuschreibt, hebt aus unendlich vielen Denkmöglichkeiten EINE als massgebend für die Vorstellung hervor..." (Heller-Mach, 1964, 120 - Sperrung im Original). Die volle Brisanz und die volle Bedeutung dieser Tatsache des Vorhandenseins der hermeneutischen Komponente im methodologischen Zentrum der praesentistisch-mitteleuropäischen Rationalität erscheint in der philosophischen Entwicklung, als die "Hermeneutik" (in den verschiedensten Formen und unter Autorität abwechselnd von Dilthey, Heidegger, Gadamer, Derrida oder Rorty) als Alternative der modern praesentistischen Rationalität (meistens in der Form der kritischen Wissenschaftlichkeit) in den Mittelpunkt gestellt wird. Verstreut mussten und müssen wir über diese alleraktuellste Konfrontation in dieser Arbeit bereits mehrfach Erwähnung tun. An dieser Stelle sollte Apels Identifizierung dieses Problems im Kontext Dilthey's angeführt werden: "...es gibt andererseits einen Aspekt der lebensphilosophischen bzw. existential-ontologischen Problematik des Verstehens, der sich nicht primär wissenschaftstheoretisch-methodologisch thematisieren lässt, ja der geeignet ist, zumindest den in der Neuzeit in Europa massgeblichen Begriff der Wissenschaft, und dementsprechend von Methode und Rationalität in Frage zu stellen...Auch die von Heidegger und Gadamer gewonnene Einsicht, dass das Verstehen zu einer, allem bewusst-methodischen Handeln vorausgehenden 'Vorstruktur' der 'Erschlossenheit' des 'In-der-Welt-Seins' gehört, lässt sich...in einer 'philosophischen Hermeneutik' nicht wirklich von der wissenschaftstheoretisch-methodologischen Problematik abtrennen, sondern führt eher zu einer Erweiterung und Vertiefung auch dieser Problematik" (Apel, 1985, 287-288).

Durch die Wahl der (Wirklichkeits)Komplexe zur primären Sphäre der eigenen "Gegenständlichkeit" gewinnt der praesentistische mitteleuropäische Typus der Rationalität eine gewaltige Freiheit auch in der "Metasprachenbildung" und dadurch der positivistischen Theoriebildung. Bei der Wahl einer konkreten szientistischen Gegenständlichkeit wäre auch diese Rationalität gezwungen gewesen, eine aus dieser konkreten Wissenschaft direkt herauswachsende szientistische Metasprache zu dieser Gegenständlichkeit zu finden. Dies hätte mit sich bringen müssen, dass sich die Intention dieser Rationalität von denen der Szientismus letztlich doch nicht lösen könnte: all die vorhin schon ausgearbeiteten generalisierenden und dadurch emanzipativen Qualitäten dieser Rationalität hätten sich nicht entwickeln können.

Diese Bedingungen führen, wie bereits aufgezeigt, in der THEORIEBILDUNG auch zu grundsätzlichen Veränderungen. Theoriebildung im Rahmen dieser Rationalität kann sich nicht mehr zum Ziel setzen, DEN "Begriff" oder DIE wichtigsten "Begriffe" EINER konkreten gegenständlichen Sphäre zu einer Einheit theoretisch rekonstruktiv herauszuarbeiten. Sie kann nur das legitime Ziel haben, die konkrete gegenständliche



Sphaere in einer Sphaere der Wirklichkeitskomplexe aufzuheben, wobei die Theoriebildung als solche nur die Intention haben kann, die positiven Eigenschaften der gegebenen Wirklichkeitskomplexe in ihrer dynamischen Pluralitaet, aktuellen Raumzeitlichkeit zu beschreiben.

Ein relevanter weiterer Zug der praesentistisch-mittleuropaeischen Rationalitaet ist (wie an mehreren Stellen dieser Arbeit angedeutet), dass sich in ihr die ERKENNTNIS und das VERSTEHEN, d.h. Erkenntnistheorie und Hermeneutik nicht absondern und keine zwei voneinander unabhängigen Sphaeren ausmachen. Die Erkenntnis aufgrund ihrer intersubjektiv kontrollierbaren legitimen Normen und Bedingungen, ist der einzig legitime Zugang zu den Gegenstaenden der Wirklichkeit. Es gibt neben ihr keinen zweiten, legitimen Zugang. Auf der einen Seite könnte man bei dieser Wahrnehmung dieser These eine selbstaendige, von der Erkenntnistheorie mehr oder weniger unabhängige Hermeneutik reklamieren. Und in der Tat, in der neuen grösseren Welle der Hermeneutik-Diskussion, die etwa ab Mitte der siebziger Jahre ihren Anfang nahm, herrschte gerade diese Einstellung vor. Diese Hermeneutik verband sich wieder mit der Phaenomenologie, um GEGEN die Erkenntnis Stellung nehmen zu können. Ein weiterer relevanter Zusammenhang ergibt sich jedoch, wenn die ursprüngliche hermeneutische Dimension jeder Erkenntnistheorie sichtbar wird. Durch das Zusammenfallen von Erkenntnis und Verstehen in diesem Typus der Rationalitaet wird also erreicht, dass kein damit rivalisierender, "zweiter" legitimer und alternativer Zugang zur Wirklichkeit entsteht, es wird dadurch auch die ursprüngliche hermeneutische Qualitaet der Erkenntnis ohne Schwierigkeiten sichtbar. Ein Beispiel aus einer Analyse von (von) Hayek: "Menger believes that in observing the actions of other persons we are assisted by a capacity of UNDERSTANDING the meaning of such actions in a manner in which we cannot understand physical events...'Observation', as Menger uses the term, has thus a meaning that modern behaviourists would not accept; and it implies a VERSTEHEN ('understanding') in the sense in which Max Weber later developed the concept. It seems to me that there is still much that could be said in defence of the original position of Menger (and of the Austrians generally) on this issue" (Hayek, 1973, 8). Mach fasst eine Fazette dieser Einstellung so auf: "Mit dem Fortschritt der Naturwissenschaft ergibt sich in der Tat eine zunehmende EINSCHRAENKUNG DER ERWARTUNG, eine zusehendes bestimmteren Gestaltung derselben. Die ersten Einschraenkungen sind qualitativer Art. Ob die Momente A,B,C,...welche eine Erwartung M bestimmen, von der Wissenschaft etwa in einem Satz auf einmal bezeichnet werden können, oder ob diese Anweisung gibt, dieselben nacheinander herbeizuschaffen, wie dies z.B. durch eine botanische oder chemische analytische Tabelle geschieht, ist unwesentlich" (Heller-Mach, 1964, 430). Die Bedeutung dieser Faehigkeit der praesentistischen Rationalitaet kann auch unter jenem Aspekt nicht hoch genug geschaetzt werden, dass selbst noch nach 1945 etwa in der Soziologie, in dieser methodisch wohl wichtigsten Gesellschaftswissenschaft, eine Grundlagendiskussion geführt worden ist, wo "Praesentismus" und "Historismus" zum Teil unter anderen Namen wieder als unversonnlche Kontrahenten einander gegenüberstehen konnten (Acham, 1996).

Der relevanteste Zug der Interpretation ist also in der normalen Funktion der praesentistischen Rationalitaet enthalten. Er ist also damit nicht zu verwechseln, dass ein auf der Basis dieser Rationalitaet stehender Forscher bereits im voraus weiss, dass seine Ergebnisse provisorisch, relativ und AUF DIESER GRUNDLAGE "interpretativ" (also nicht absolut) sind. Diese Nuancen der reichen Gehalte der Interpretationsproblematik können nur zu einer richtigen Auffassung auch der berühmten Machschen "Denkökonomie" führen. Denn "Denkökonomie" ist weder das kritizistisch-szientistische Verfahren, noch der Akt der Interpretation selber,

aber auch keine "Theorie" (für welche sie des öfteren abwechselnd gehalten wird). "Denkökonomie" ist eine pragmatische-perspektivistische Haltung, die im Forscher mit Notwendigkeit perspektivistisch entsteht, die aber weder die konkreten Erkenntnisakte, noch die konkreten Interpretationsakte oder die konkreten Akte der Theoriebildung ersetzen. Ernst Mach sieht ihre Genese so: "Haeufen sich dann die Einzelerkenntnisse, so macht sich das Bedürfnis nach Verminderung der psychischen Anstrengung und Ökonomie, Kontinuitaet, Bestaendigkeit, möglichst ALLGEMEINER Anwendbarkeit und Brauchbarkeit der aufgestellten Regeln maechtig geltend" (Heller-Mach, 1964, 124). Sie ist eine zusammenfassende perspektivistische Abstraktion, die sich nie direkt geltend macht und keine konkreten Akte der Kognition ablöst. Sie ist ein letztes aber nie direkt wirkendes Prinzip. Sie ist ein letztes Prinzip, welches im wesentlichen als Erklaerung der Interpretationen angewandt wird, die sie aber nie ablösen kann. Nicht die Denkökonomie ist eine direkte Interpretation, sie ist eine Antwort auf die Frage NACH der Motivation des Interpretationscharakters der Erkenntnis.

Diese Rationalitaet entwickelt sich durch die dynamische Wechselwirkung zwischen ihrer Auffassung der Gegenstaendlichkeit als

"Wirklichkeitskomplexe" und der diesem Tatbestand entwachsenden neuen Theoriebildung. Aus den Wirklichkeitskomplexen werden "Elemente", die als letzte Einheiten jeder beliebigen gegenstaendlichen Sphaere erscheinen. Diese Einstellung führt aber nicht zu einer neuen Art des Atomismus. Das ist vor allem deshalb so, weil diese Rationalitaet in aller Explizitheit formuliert, dass diese Elemente überhaupt nicht gegenstaendlich nachweisbar, das heisst sachlich "wirklich" sein müssen (eine interessante Version des Komplexdenkens liefert Durkheim (Durkheim, 1970, 73), wo das Komplexdenken die Gegenstaendlichkeit der Soziologie kategorisiert und integriert, ohne mit der Problematik der Rationalitaet in Verbindung gebracht wrden zu sein), bei Dadurch gewinnt die praesentistisch-mittleuropaeische Rationalitaet die Position einer elastischen Vermittlung zwischen dem Empirischen und dem Konstitutiv-Konstruktiven. Durch ihre Theoriebildung vernichtet sie nicht die Besonderheit der einzelnen gegenstaendlichen Sphaeren, sie kann aber gleichzeitig durch den allgemeinen Status der Wirklichkeitskomplexe, bzw. der Elemente ihre Geltung ALS RATIONALITAET sichern.

Im wesentlichen durch ihr Verstaendnis der Theorie als verallgemeinernde Beschreibung von Zustaaenden engagiert sich diese Rationalitaet für ein Theorieverstaendnis, welches einerseits POSITIV-PRAESENTISTISCH und andererseits KRITISCH-ANTIHISTORISCH ist. Der Zug des positiven Praesentismus entsteht aufgrund des AB OVO natürlich-praesentistischen Charakters der einzelnen Wirklichkeitskomplexe, bzw. Elemente. Theoretisch-rational kann für diese Rationalitaet etwas nur sein, was GEGENWAERTIGES reflektiert und integriert. Kritisch-antihistorisch wird diese Theoriebildung in dem Augenblick, als sie sich mit den verschiedensten Varianten des HISTORISMUS konfrontiert sehen muss. Die Konflikte mit dem Historismus ergeben sich einerseits daraus, dass sich diese Rationalitaet in jedem ihrer Charakterzüge von denen des Historismus grundsaeztlich unterscheidet. Andererseits - und das klingt beinahe tautologisch - unterscheiden sich auch die Vorstellungen des Historismus über die Theoriebildung von denen der Rationalitaet praesentistisch-mittleuropaeischer Art. Károly Polányi's Bemerkung beleuchtet diese Relation wieder von einer neuen Perspektive aus:

"Wie langsam in der Weltauffassung der Menschen die Naturwissenschaft im Gegensatz zur Naturgeschichte den Raum einnahm, ebenso langsam tritt die Soziologie an die Stelle der Geschichte" (Polányi, 1986/a, 1,75).

Die praesentistische, mittel-europaeische Rationalitaet, den experimentierenden Naturwissenschaften entwachsen, ist kohärent und homogen, sie ist auch homogenisierend. Man würde vielleicht nicht erwarten, wie klar Ferdinand Tönnies die die Gesellschaft durchdringende "abstrakte Vernunft" als den Willen der Gesellschaft definiert und diese "abstrakte Vernunft" mit der "wissenschaftlichen Vernunft" identifiziert (Tönnies, 1972, 50.) Dies bedeutet aber unter keinen Umständen, dass sie eine neue "Einheitswissenschaft" befördert, wiewohl sie keine verschiedenen Rationalitaeten für die einzelnen diversen Gegenstandssphaeren zulaesst. Max Weber formuliert diese Möglichkeit an einer Stelle so: "Dass die Art, wie uns psychische Objekte 'gegeben' sind, KEINEN spezifischen, für die Art der Begriffsbildung wesentlichen Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften begründen könne, ist eine Grundthese Rickerts...Der in dieser Studie weiterhin zugrundegelegte Standpunkt naehert sich dem Rickertschen insofern, als dieser...ganz mit Recht davon ausgeht, dass die 'psychischen' bzw. 'geistigen' Tatbestaende...prinzipiell der Erfassung in Gattungsbegriffen und Gesetzen durchaus ebenso zugaenglich sind wie idie 'tote' Natur. Denn der geringe erreichbare Grad der Strenge und der Mangel der Qualifizierbarkeit ist nichts auf 'psychische' oder 'geistige' Objekte bezüglichen Begriffen und Gesetzen Spezifisches" (Weber, 1968, 12).

Für die spezifisch praesentistische mittel-europaeische Rationalitaet sind die folgenden Merkmale charakteristisch:

1. sie stammt aus der modernen, kritizistisch-positivistischen Wissenschaft;
2. sie ist aufklaererisch und dezisiv;
3. sie ist diesseitig;
4. sie ist in ihrer Selbstauffassung reflexiv, sie ist sich ihres interpretativ-hermeneutischen Charakters bewusst;
5. sie ist pluralistisch;
6. sie lehnt sich auf die Wissenschaft, ohne ihre gegenstaendliche Sphaere mit derselben einer einzigen konkreten Wissenschaft identisch zu setzen;
7. sie ist metaphysikkritisch, ohne eine korrekte Theoriebildung zu verhindern;
8. sie ist praesentistisch, welche Eigenschaft besonders artikuliert wird, wenn eine alternative Wissenschaft durch ihre "historizistische" Methode die Geltung dieser Rationalitaet in Frage stellt (Beispiel: Nationalökonomie);
9. sie hat eine pragmatische Note, ohne deshalb gleich als eine versteckte oder offene pragmatische Philosophie genannt zu werden;
10. sie befördert keine neue "Einheitswissenschaft", laesst aber für die unterschiedlichen Gegenstadssphaeren keine verschiedenen Rationalitaeten zu;
11. sie ist geeignet, institutionalisiert zu werden, ist aber mit keiner ihrer institutionalisierten Manifestationen identisch zu setzen;

12. sie ist emanzipativ.

Es lohnt sich nochmals an die Relevanz des sogenannten "statistischen" Gesetze im Nachleben der praesentistischen mitteleuropaeischen Rationalitaet hinzuweisen. Zunaechst geht es uns nur darum, jene Auswirkung hervorzuheben, durch welche die pure Existenz dieser Gesetze im bedauerlichen Vergessen der grundsatzlichen ganzen Problematik der neuzeitlichen Rationalitaet zu einer gewiss nicht gewollten Effektivitaet gekommen ist. Die grosse Verliererin dabei war die (in vielen konkreten Gestalten auftretende) praesentistische Rationalitaet Mittel-Europas. Was Wunder, wenn man selbst noch bei Carnap folgendes lesen kann: "...sind statistische Gesetze das beste, was man hat. Denn unser medizinisches Wissen reicht für ein Universalgesetz nicht aus. Statistische Gesetze in der Volkswirtschaft und in anderen Sozialwissenschaften sind die Folge eines aehnlichen Nicht-Wissens. Unsere beschaenkte Kenntnis der psychologischen Gesetze und ihres Zusammenhangs mit den physikalischen Gesetzen ist dafür verantwortlich, dass wir die Gesetze der Sozialwissenschaft statistisch formulieren müssen. In der Quantentheorie hingegen treffen wir auf statistische Gesetze, die vielleicht nicht das Ergebnis eines Nicht-Wissens sind.." (Carnap, 1979, 16).

Kaum weniger relevant erscheint die Gesamtproblematik der praesentistischen Rationalitaet Mittel-Europas in einer spaeter auszuführenden detaillierten Auseinandersetzung mit den Kuhnschen Vorstellungen von den sogenannten Paradigmenwechseln. Zunaechst ergibt sich die zwingende Konsequenz, dass die einzelnen Paradigmenwechsel nunmehr auch unter jenem Aspekt zu untersuchen waeren, zu welcher Rationalitaet (etwa zur "historischen" oder zur "praesentistischen" Rationalitaet) die einander ablösenden Paradigmen gehören, denn Beispiele haben wir für beide Möglichkeiten. Darüber hinaus sollte in diesem Zusammenhang auch die Rede von dem "Irrationalismus" etwa in der wissenschaftlichen Entwicklung anders gesehen werden, wobei die geforderte "normative" Methodologie auch nicht unabhaengig von der praesentistischen Rationalitaet vorgestellt werden kann (s. zum Problem Stegmüller, 1979/II, 742). Kein Wunder, dass - gerade aus diesem Komplex ausgehend - Stegmüller durch die Unterscheidung der Arbeit der Forscher, die die "normalen" und derselben, die die "ausserordentlichen" Forschungen verrichten, für die Befreiung vom "Rationalitaetsmonismus" plaediert, es stimmt zwar, dass er dabei die Rationalitaet als "die Befolgung einer ganz bestimmten Methode" definiert (Stegmüller, 1989/II, 773 - Sperrung im Original).

Die praesentistisch-mitteleuropaeische Rationalitaet entsteht durch seine schrittweise, triviale und spaeter nicht mehr triviale Abhebung vom Alltagsbewusstsein. Bemerkenswert, dass sie angesichts des spontanen Materialismus und des spontanen Empirismus (der "anti-metaphysischen" Velleitaeten des Alltagsbewusstseins also) diesem Alltagsbewusstsein nicht unbedingt feindlich gegenübersteht, waehrend sie angesichts der "spontanen" Harmonistik (d.h. der "pro-metaphysischen" Velleitaet des Alltagsbewusstseins) diesem resolut gegenübersteht. Zu diesem Komplex gehört noch, dass die praesentistische Rationalitaet das Alltagsbewusstsein

Schritt für Schritt doch durchdringt und somit zum Status einer "kollektiven Idee" im Sinne Durkheims kommen kann.

Jede Rationalitaet hat ihre konkrete soziale und historische Umgebung. Die genuine Problematik einer sozialen Ontologie der Rationalitaet entsteht, als moderne Rationalitaeten (wie etwa auch die mittel-europaeische) in sozialen Umfeldern sich durchsetzen wollen, in denen noch andere, nicht mehr so moderne Rationalitaeten den Raum ausfüllen. Die Problematik der sozialen Ontologie entsteht, wenn der neuere Typ der Rationalitaet aeltere

Rationalitäten ablösen will. Da diese Situation nicht selten in unserer Region vorkommt, stellt sich die Frage nach der Durchsetzungskraft jeder modernen Rationalität, sowie nach den Residuen, die dieser Rationalität gegenüber Widerstand leisten.

#### LITERATUR:

- Acham, Karl, Historismus und Positivismus in ihrer Beziehung zur historischen Soziologie. in: Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus. Herausgegeben von Jerzy Krakowski und Gunter Scholtz. Wrocław, 1996. 37-56.
- Apel, Karl-Otto, Diltheys Unterscheidung von "Erklären" und "Verstehen" im Lichte der Problematik der modernen Wissenschaftstheorie. in: Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Freiburg (Breisgau) - München, 1985. 285-348.
- Aron, Raymond, Max Weber and Michael Polányi. in: *Intellect and Hope*. Durham, 1968.
- Betz, Horst Karl-Heinz, *Historicism, Romanticism and Marxism in Sombart's Work*. Ann Arbor, Michigan, 1966.
- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Mit ausführlicher Einleitung, Anmerkungen und Register von Oskar Kraus. Leipzig, 1924.
- Brentano, Franz, *Versuch über die Erkenntnis*. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von Alfred Kastil. Leipzig, 1925.
- Brocke, Bernhard vom, *Sombarts 'Moderner Kapitalismus'*. Materialien zur Kritik und Rezeption. München, 1987.
- De Bruyn, J.A.W. , Talcott Parsons and the Institutionalization of a "System of Ends". A Paper for the Third International Conference of the International Society for the Study of European Ideas. 24-29 August , 1992. Aalborg University, Denmark
- Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt*. Frankfurt am Main - Berlin - Wien. 1979.
- Durkheim, Emile, *Soziologie und Philosophie*. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main, 1970.
- Engel, Werner, *Max Webers und Werner Sombarts Lehren von den Wirtschaftsgesetzen*. Ein Beitrag zur Gesetzesbildung in den Geisteswissenschaften. Berlin, 1932.
- Eucken, Rudolf, *Geistige Strömungen der Gegenwart*. 5. umgearb. Auflage, Leipzig, 1916.
- Fuchs, Bruno Archibald, *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft*. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen. München und Berlin, 1914.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren (Zwischen Romantik und Positivismus*. Ein Diskussionsbeitrag). in: *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*. Herausgegeben und eingeleitet von Ernst Wolfgang Orth. Freiburg-München, 1985,
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1-2. Frankfurt am Main, 1981.
- Hansen, R., *Der Methodenstreit in den Sozialwissenschaften zwischen Gustav Schmoller und Karl Menger: seine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Bedeutung*. in: A. Diemer (ed), *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert*. Meisenheim am Glan, 1968.
- Hartmann, Nicolai, *Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*. Hamburg, 1982.
- Hayek, F.A., *The Place of Menger's Grundsätze in the History of Economic Thought*. in: *Carl Menger and the Austria School of Economics*. Edited by J.R. Hicks and W. Weber. Oxford at the Clarendon Press, 1973. 1-14.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Rechtsphilosophie*. Glockner-Ausgabe, Band 7.
- Heller, K.D., *Wegbereiter der modernen Physik*. Wien - New York, 1964.
- Hicks, J.R. and Weber, W. (ed), *Carl Menger and the Austrian School of Economics*. Oxford at the Clarendon Press, 1973.

- Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Werkausgabe Band XI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1968.
- Kiss, Endre, Friedrich Nietzsches Rezeption in Ungarn bis 1918-1919. in: Nietzsche-Studien, 1980/9. 268-284.
- Kiss, Endre, Nietzsche, Baeumler oder die Möglichkeit einer positiven politischen Metaphysik. in: Annales Universitatis de Rolando Eötvös Nominatae, Band VXI. Jg. 1982.
- Kiss, Endre, Szecesszió egykor és most. Budapest, 1984.
- Kiss, Endre, Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien. Wien-Köln-Graz, 1986.
- Kiss, Endre, Lukács, Vienna, Belle Epoque. On the significance of Vienna in the Development of Young Lukács. in: East European Quarterly, XX. no. 2, June 1986. 141-155.
- Kiss, Endre, Die Bedeutung der Emigration in der Gedankenwelt Karl Mannheims. Über Mannheims "Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus". in: Österreichische Exilliteratur in den Niederlanden. 1934-1940. Herausgegeben von Hans Würzner. Amsterdam, 1986. 175-187.
- Kiss, Endre, A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója. in: Valóság, 1989/6. 28-39.
- Kiss, Endre, Die Stellung der Nietzsche-Deutung bei der Beurteilung der Rolle und des Schicksals Martin Heideggers im Dritten Reich. in: Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers. Band 1. Herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main, 1991.
- Kiss, Endre, Zur Hermeneutik von Nietzsches politischer Philosophie. in: Geschichte und Gegenwart, Jg. 10, Nr. 2. 1991. 83-90.
- Kiss, Endre, Friedrich Nietzsche filozófiája. Budapest, 1993.
- Kiss, Endre, Die Neukonstitution der philosophischen Wissenschaften als Nietzsches Lösung des Bewusstseinsproblems. in: Neue Realitäten. Herausforderungen der Philosophie. Berlin, 1993. Band I., 720-727.
- Kiss, Endre, Über die österreichische-mittel-europäische Rationalität. in: Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen. Herausgegeben von Jürgen Nautz und Richard Vahrenkamp. 1993. 101-109.
- Kiss, Endre, Gibt es eine Projekt der Aufklärung und wenn ja, wie viele? in: Sven-Eric Liedman (ed), The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment. Amsterdam, 1997.
- Kolnai, Aurél, Psychoanalyse und Soziologie. Wien, 1920.
- Köhnke, Klaus-Christian, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main, 1986.
- Kraus, Oskar, Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. München. 1919.
- Kuhn, Thomas S., The Structure of Scientific Revolutions. 2., erweiterte Auflage, Chicago, 1970.
- Külpe, Oswald, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Fünfte Auflage. Leipzig, 1911.
- Lenk, Kurt, Deutscher Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt - New York, 1989.
- Luhmann, Niklas, Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt am Main, 1973 (ursprünglich: 1968).
- Luhmann, Niklas, Legitimation durch Verfahren. Frankfurt am Main, 1983. (ursprünglich: 1967).
- Lukács, György, Történelem és osztálytudat. Budapest, 1973.
- Lukács, György, A társadalmi lét ontológiájáról. 1-3. Budapest, 1976.
- Mannheim, Karl, Historismus. in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Nr. 52, Jg. 1924. S.2.
- Mannheim, Karl, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden, 1935.

- Mannheim, Karl, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Herausgegeben von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt am Main, 1982.
- Menger, Carl, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, 1871.
- Menger, Carl, Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere. Leipzig, 1883.
- Menger, Carl, Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie. Wien, 1884 (Neudruck: Aalen, 1966).
- Mitzmann, Arthur, Anti-Progress. A Study on the Romantic Roots of German Sociology. in: SOCIAL RESEARCH 33 (1966), 65-85.
- Nietzsche, Friedrich, Menschliches - Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe, Band 2, Berlin. 1980.
- Polányi, Károly, "Bevezető", zu: Mach Ernő, Az érzékletek elemzése. Budapest, 1910.
- Polányi, Károly, Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom. Budapest, 1986.
- Polányi, Károly, Egy gazdaságelmélet küszöbén. 1-2. Budapest, 1986 (im weiteren: 1986/b)
- Polányi, Mihály, "Sense-Giving and Sense-Reading". in: Intellect and Hope. Durham, 1968.
- Polányi, Mihály, The Logic of Tacit Inference. in: Knowing and Being. Chicago, 1969.
- Rickert, Heinrich, Der Gegenstand der Erkenntnis. Berlin, 1904.
- Rogin, Leo, Werner Sombart and the "natural science method" in economics. in: JOURNAL OF POLITICAL ECONOMY, Chicago, 41 (1933)
- Rogin, Leo, Werner Sombart and the use of transcendentalism. in: AMERICAN ECONOMICAL REVIEW (1941), S. 504-510.
- Salin, Edgar, Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Berlin, 1923.
- Schmalenbach, Wilhelm, Das wirtschaftliche Denken in der Auffassung einiger moderner Wirtschaftstheoretiker. Emstetten, 1934.
- Sauer, Werner, Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zum Frühkantianismus in der Donaumonarchie.
- Scheler, Max, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze. Vierte, durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern, 1957.
- Schumpeter, Joseph A., Capitalism, Socialism, and Democracy. New York, 1942.
- Schumpeter, Joseph A., Geschichte der ökonomischen Analyse. 1-2 Bände, Göttingen, 1965.
- Sombart, Werner, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. 1-3 Band. München und Leipzig, 1916-1927.
- Sombart, Werner, Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft. München und Leipzig 1930.
- Spiegel, Henry William, The Growth of Economic Thought. Englewood Cliffs, N.J. 1971.
- Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 6. erweiterte Auflage. Stuttgart, 1979.
- Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt, 1972.
- Vegener, Ketteler und das Vaticanum. Jena, 1915.
- Voltaire, La dictionnaire philosophique. Paris, 1967.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen, 1920.
- Weber, Max, Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen herausgegeben von S. Hellmann und M. Palyi. Berlin, 1923.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1968.
- Weippert, Georg, Sombarts Verstehenslehre. in: KYKLOS 15 (1962/1963), S. 183-203.

Zeleny, Jindrich, Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital". Frankfurt-Wien, 1969.  
(ursprünglich: 1962).