

3. DAS DILEMMA DER MANNHEIMSCHEM WISSENSZOLOGIE: GEFANGEN ZWISCHEN LEBENSPHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE

Die Zurückhaltung gegenüber Mannheims Wissensoziologie nach dem Zweiten Weltkrieg folgte dem gängigen Urteil über die deutsche Kulturosoziologie der Weimarer Republik, zu deren Protagonisten Mannheim zählt (Lepsius 1981b, 1981c). Die wissenschaftliche Neupositionierung der Soziologie in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 stand unter dem dominanten Kultureinfluss der USA. Aus dem Verständnis einer fortschreitenden Wissenschaftsentwicklung heraus wurde die Kulturosoziologie der Weimarer Republik nicht mehr in den anknüpfungsfähigen wissenschaftlichen Kanon einbezogen (vgl. Berking 1984: 11). Erst in den 1960er und 1970er Jahren rückten einige der theoretischen Ansätze wieder in die Diskussion der Disziplin, die zuvor als endgültig überholt galten. Inzwischen kann die Kulturosoziologie der Weimarer Zeit weitgehend als wissenschaftsgeschichtlich aufgearbeitet gelten. Dabei hat sich die Perspektive auf diese verändert: Abgesehen von der Ausnahmeerscheinung Max Webers wird sie heute weniger aus der Erwartung kumulativen Erkenntnisfortschritts kritisiert als vielmehr als Ausdruck der geistigen Situation der Zeit reinterpretiert (Berking 1984; Stöltzing 1986; Lichtblau 1996). Dies gilt auch für die Wissensoziologie Mannheims, die zum Teil bereits im Zuge der Marxismus-Renaissance eine erste kritische Aufarbeitung erfahren hat (Neusüß 1968; Lenk 1972; Jay 1974a, 1974b; Abercrombie 1980; Meja/Stehr 1982; Abercrombie/Lonhurst 1983; Kettler/Meja/Stehr 1984; Loader 1985; Polanyi 1985; Longhurst 1989; Lichtblau 1992; Kettler/Meja 1995). Diese Auseinandersetzung

mit der Wissenssoziologie Mannheims ist allerdings bisher nicht von der Generationssoziologie aufgenommen worden.

Mannheim entwickelte seine theoretische Position in den 1920er Jahren als Antwort auf den deutschen Historismus und das mit dem Historismus verbundene Relativismusproblem, das die geistige Auseinandersetzung während des gesamten 19. Jahrhunderts dominierte, und als Reaktion auf die Erfahrung des Ersten Weltkrieges und dessen Folgen. Die bereits bestehende Verunsicherung hinsichtlich der Wertmaßstäbe des Handelns wurde nach der militärischen Niederlage und dem Zusammenbruch der gesellschaftlichen Ordnung in Deutschland unübersehbar und als eine umfassende Kulturkrise erlebt (Ringer 1987: 12; Lichtblau 1996: 397). Die Frage des Wertrelativismus – zunächst Gegenstand einer rein akademischen Auseinandersetzung – avancierte nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland zu dem zentralen weltanschaulichen Problem schlechthin (Wittkau 1992: 129). Mannheim glaubte sich wie viele seiner Zeitgenossen in einer Situation grundlegender Erneuerung und existentieller Entscheidung (Bolz 1989).

Die Historismusdebatte reflektierte die Erfahrung der Geschichtlichkeit der Geschichte und der Historisierung des Denkens im Gefolge der Auflösung der verbindlichen Glaubenssysteme und Wertorientierungen durch die Aufklärung und die Erschütterungen der Französischen Revolution. Mit dem Impetus der Aufklärung schlug die Historische Schule Droysens den Weg empirischer Geschichtsforschung ein. Deren Ergebnisse dokumentierten die Abhängigkeit der Denksysteme und Wertorientierungen von ihrem jeweiligen historischen Kontext und damit die Zeitgebundenheit des Denkens überhaupt. Die Historisierung des Denkens, das sich nun nicht mehr auf einen überzeitlich verbindlichen Wertekanon berufen konnte, wurde zu einer unabweisbaren Einsicht in der Geschichtswissenschaft. Die daraus erwachsende Spannung zu der (noch) dominanten Geschichtsphilosophie Hegels führte bei Droysen selbst noch nicht zum Bruch mit der idealistischen Geschichtskonzeption. Er konnte seine „Historie“ noch Hegels Geschichtsphilosophie unterordnen. Erst mit Nietzsche, der die Axiome der idealistischen Philosophie radikal aufkündigte, entfaltete sich die ganze Tragweite der Erfahrung der Relativität des Denkens (vgl. Wittkau 1992: 52). „Historismus“ wird bei Nietzsche zum Synonym für Orientierungsverlust und Handlungshemmung und zum Schimpfwort, das er der Geschichtswissenschaft entgegenhält, die das Historismusproblem verursacht habe. Nietzsches Frage nach dem Verhältnis von Historie und Leben reüssiert zur maßgeblichen Problemformulierung für die Kulturwissenschaften bis in die 1920er Jahre hinein (Wittkau 1992: 53; Lichtblau 1996: 77ff.). Seine Lösung des Problems besteht in dem Versuch, „das vorwissen-

schaftliche Herrschaftsverhältnis zwischen Historie und Leben wiederherzustellen“ (Wittkau 1992: 51). Weil das Erkennen das Leben voraussetze, müsse die Geschichtswissenschaft dem Leben wieder untergeordnet werden. „Sein Konzept einer dem Leben dienenden Historie [...] läuft darauf hinaus, dass die historische Erkenntnis in genau dem Maße dem Leben dient, in dem sie aufhört, Wissenschaft zu sein“ (Wittkau 1992: 52). Nietzsches Position wurde wegweisend für den lebensphilosophischen Strang der Kulturwissenschaften und bestimmte über Dilthey, Simmel und schließlich Troeltsch Mannheims Wissenszoologie (Lenk 1972; Lichtblau 1996; Gerhardt 1971). Neben Marx gibt Mannheim Nietzsche als zweite Quelle der modernen Wissenszoologie an (Mannheim 1982: 235). Im Anschluss an Nietzsche versuchten auch die genannten Autoren die Beunruhigung durch die „Anarchie der Weltanschauungen“ (Dilthey) mit dem Postulat zu begegnen, dem „Leben“ vor dem Denken den Vorrang einzuräumen. Diltheys eigener Ausweg aus dem Wertrelativismus und der dadurch bedingten Verunsicherung im Hinblick auf die praktische Lebensgestaltung bestand darin, das „Leben“ selbst zum Fundament der Erkenntnis zu machen (vgl. Wittkau 1992: 100). Aus dieser Vorstellung eines unmittelbaren Bezugs auf das Leben als das „soziale Sein“ speiste sich das Selbst(miss)verständnis der Lebensphilosophie Diltheys wie der lebensphilosophisch geprägten Kulturozoologie der Weimarer Republik insgesamt, eine empirische Wissenschaft zu sein. In vermeintlicher Absetzung von der geschichtsphilosophischen Spekulation beanspruchte Dilthey, sich mit den Phänomenen des „Gegebenen“ zu befassen. „Leben“ und „soziales Sein“ waren bereits bei Dilthey und sind später auch bei Mannheim identisch (vgl. Lenk 1972).

Troeltsch, dessen Konzeption der „Kultursynthese“ Mannheim unmittelbar aufgreift, verwendete den Begriff des Historismus nicht mehr als Vorwurf gegenüber der empirischen Geschichtswissenschaft, sondern als Bezeichnung der geistigen Ausgangssituation der Moderne (vgl. Lenk 1972: 48). Troeltsch erschienen die beiden unverbunden nebeneinanderstehenden Bereiche der Geschichtswissenschaft und der Ethik in einer „Kultursynthese“ miteinander verknüpfbar zu sein. Seine Absicht war die wissenschaftliche Neubegründung von objektiv-gültigen Kulturwerten, eine wissenschaftlich fundierte Ethik und damit die Überwindung der Handlungshemmung infolge des Historismus (vgl. Wittkau 1992: 148). Er setzte auf die Vermittlung zwischen der „endlosen Bewegtheit des geschichtlichen Lebensstromes“ und der Idee eines „bleibenden und maßgebenden System der Werte“ in der Kultursynthese. Aus der Vergegenwärtigung der vergangenen Geistes- und Kulturgeschichte erwartete Troeltsch Hinweise für das richtige Handeln in kon-

kreten Situationen (vgl. Lenk 1972: 49). Diese Aufhebung des dem Historismusproblem zugrundeliegenden Konkurrenzverhältnisses von empirischer Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie ist allerdings auch bei Troeltsch nur um den Preis einer Überhöhung des „Lebens“ als einer alles umschließenden (synthetisierenden) und damit schließlich entdifferenzierenden metaphysischen Kraft möglich. Für Troeltsch ist „wissenschaftliche Erkenntnis“ nicht mehr nur – wie für Weber – eine Form der gedanklichen Strukturierung der Wirklichkeit und als solche von der Wirklichkeit grundsätzlich verschieden, sondern Troeltschs Konzept basiert auf der Annahme, dass „das Denken [...] in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen selbst stehe“ (Wittkau 1992: 152). Diese bei Troeltsch programmatisch gebliebene Konzeption der Kultursynthese, wird von Mannheim aufgegriffen und in den sozialen Raum projiziert. Mannheim glaubt, dass sich die Kultursynthese durch die Verbindung aller perspektivisch beschränkten Teileinsichten in einer alle Teilerkenntnisse transzendernden Gesamtschau als einer „Sinntotalität“ herstellen ließe. Die Realisierung dieser Synthese erwartete er von der „freischwebenden Intelligenz“. Der Topos der „freischwebenden Intelligenz“ rückt somit ins Zentrum seiner Wissenssoziologie insgesamt.

Die Grundannahme seiner Wissenssoziologie und entscheidender Ausgangspunkt auch seiner Generationssoziologie ist die „Aspektstruktur“, die „Perspektivität“ der Erkenntnis (Mannheim 1985: 230). Mannheim geht davon aus, dass aufgrund der existentiellen Gebundenheit der Individuen an Ort und Zeit allem Denken nur ein bestimmter Ausschnitt der Wirklichkeit zugänglich ist. Mit dieser Annahme der „Seinsgebundenheit“ des Bewusstseins schließt Mannheim an den marxistischen Ideologiebegriff an, allerdings – seinem Selbstverständnis zufolge – als an eine historisch und konzeptionell überholte Vorstufe, die Mannheim selbst durch die „Wissenssoziologie“ auf eine neue, „reifere“ Stufe zu heben meint. Während sich der marxistische Ideologiebegriff kritisch auf die Bewusstseinsform der herrschenden bürgerlichen Klasse bezog, die sich vom Standpunkt des Proletariats als dem historischen Subjekt und Repräsentanten des Allgemeinen als „falsches Bewusstsein“ darstellte und sich durch die Emanzipation des Proletariats im Hegelschen Sinne „aufheben“ ließ, richtet die Wissenssoziologie den Ideologieverdacht auf jegliches Denken – einschließlich der eigenen wissenschaftlichen Erkenntnis (Mannheim 1985: 70). Mit dieser selbstreflexiven Wendung des Ideologieverdachts begründet Mannheim die moderne Wissenssoziologie (Mannheim 1985: 71). An die Stelle des „partikularen Ideologiebegriffs“ des Marxismus setzt Mannheim den „totalen Ideologiebegriff“: Nicht nur das durch die partikularen Herrschaftsinte-

ressen der bürgerlichen Klasse verbundene Bewusstsein ist Ideologie, sondern alles Denken ist ideologisch, weil alles Denken sich unvermeidbar aus einer bestimmten Position im historisch-sozialen Raum heraus und damit perspektivisch eingeschränkt auf die Wirklichkeit bezieht (Mannheim 1985: 69ff.). Diese Radikalisierung des Relativitätsproblems und die daraus resultierende unaufhebbare Spannung zwischen Wahrheitsanspruch und Erkenntnisgrenze lässt Mannheim jedoch nicht als solche bestehen, sondern unterläuft die Brisanz seiner eigenen Problemfassung mit einem paradoxen Kunstgriff: Gerade weil die perspektivische Seinsgebundenheit des Bewusstseins existentiell unhintergehbar und damit unvermeidbar ideologisch ist, erkennt er einerseits darin keine „Fehlerquelle“, sondern die Chance zu tiefem empathischem Verstehen des besonderen Lebenskreises, mit dem das Individuum verbunden ist (vgl. Mannheim 1985: 73). Andererseits und komplementär dazu bietet Mannheim als Lösung des radikalierten Relativitätsproblems die Konstruktion der „freischwebenden Intelligenz“ an, die als einzige soziale Gruppe von einer solchen Bindung frei sei. Gerade weil sie nicht sozial gebunden sei, sondern „sozial freischwebend“, stehe sie allen partikularen Lebenszusammenhängen distanziert gegenüber: Diese *Distanz* gegenüber allen partikularen Lebensperspektiven ermöglicht den Mitglieder dieser Gruppe eine Gesamtschau des gesellschaftlichen „Ganzen“.

Mannheim beansprucht paradoxe Weise noch die Standortlosigkeit der Intelligenz aus deren sozialer Lagerung und deren historischer Entwicklung in einer „Soziologie der Intelligenz“ zu erklären. Die „freischwebende Intelligenz“¹ ist laut Mannheim ein Produkt der modernen Gesellschaft. Anders als das Besitzbürgertum sei das Bildungsbürgertum jedoch aufgrund der Heterogenität seiner ökonomischen und sozialen Zusammensetzung keineswegs in eindeutiger Weise einer Klasse zuzurechnen (Mannheim 1985:135). An die Stelle einer gemeinsamen ökonomischen Basis tritt für Mannheim die moderne Bildung als ein „vereinheitlichendes soziologisches Band“, das

„die Intellektuellengruppen [...] auf eine ganz neuartige Weise verbindet. Das Teilhaben am gemeinsamen Bildungsgut unterdrückt der Tendenz nach immer mehr die geburtsmäßig-ständischen, beruflichen, besitzmäßigen Differenzen und verbindet die einzelnen Gebildeten gerade im Zeichen dieser Bildung.“

1 Mit dem Ausdruck der „freischwebenden Intelligenz“ greift Mannheim nicht nur eine Formulierung von Alfred Weber auf, sondern das damals verbreitete Thema der „Heimatlosigkeit“ der Bildungsschicht (Berking 1984: 183), unter dem das deutsche Bildungsbürgertum der Weimarer Republik die Erfahrung seiner sozialen Deklassierung reflektierte und durch die Selbststilisierung zu den Vertretern des „gesellschaftlich Allgemeinen“ zu kompensieren suchte (Ringer 1987).

[...] So ist die moderne Bildung von Anfang an lebendiger Widerstreit, verkleinertes Abbild der im sozialen Raum sich bekämpfenden Wollungen und Tendenzen. [...] Diese soziologische Tatsache bestimmt im Wesentlichen die *Eigenheiten moderner Geistigkeit*, die hierdurch nicht hieratisch gebunden, abgerundet und geformt, sondern dynamisch, elastisch, stets in Umwälzung begriffen und mit Problemen belastet ist.“ (Mannheim 1985: 136)

Die Teilhabe an der modernen Bildung erlaube es der Intelligenz, eine besondere Sensibilität für „alle jene Impulse, die den sozialen Raum durchdringen“, auszubilden (Mannheim 1985: 136). Sie sei deshalb diejenige „Schicht“, die die Schwankungen des Zeitgeistes wahrnehmen und zum Ausdruck bringen könne. Wie Troeltsch konzipiert auch Mannheim noch Geschichte als Subjekt: Der *Zeitgeist* erscheint hier als der durch die Zeit prozessierende, metaphysische Geist des Lebens, der in den jeweils dominanten „geistig-sozialen Strömungen“ – artikuliert durch die dominante Generationseinheit – jeweils aktuell „adäquat“ zum Ausdruck gebracht wird (vgl. Blomert 1999: 141). Aus der privilegierten Position der „freischwebenden Intelligenz“ resultiert für Mannheim nicht nur die allen anderen sozialen Gruppen verwehrte Erkenntnismöglichkeit des kulturellen „Ganzen“, sondern darüber hinaus auch die „Mission“ (Mannheim 1985: 138), also Aufgabe und Anspruch, die Kultursynthese herzustellen. Aufgrund ihrer „Mittellage“ ist die „freischwebende Intelligenz“ der prädestinierte Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen (Mannheim 1985: 138). Ihre Mission ist es, „lebendig zu vermitteln“ und „politische Entscheidungen mit vorangehender Gesamtorientierung zu verbinden“ (Mannheim 1985: 141) und damit die Handlungshemmung in der als existentielle Entscheidungsnot erlebten Kultukrise der Weimarer Zeit zu überwinden. Mannheims Konzept der „freischwebenden Intelligenz“ ist nicht – wie von ihm deklariert – Bestandteil einer „Soziologie der Intelligenz“ (Mannheim 1956b: 91ff.; Gouldner 1980), sondern ein geschichtsphilosophisch motiviertes „politisches Programm“ (Neuß 1968: 218), das an die frei gewordene Stelle des historischen Subjekts getreten ist und der Bildungs- und Wertelite den politischen Führungsanspruch reserviert (vgl. Lenk 1963; 1972: 68). Geist und Macht sind in diesem geschichtsphilosophischen Konstrukt unmittelbar miteinander verbunden (vgl. Lepsius 1964; Taubes 1996).

Mannheims Wissenssoziologie insgesamt ist durch ein theorieimmantes Paradoxon gekennzeichnet: Sie steht zwischen seinem Interesse an *kategorialen Differenzierungen* im Dienst der modernen Soziologie und seiner Suche nach einer *kulturtheoretischen Synthese* im Dienste einer lebensphilosophischen Geschichtstheologie. Auf der einen Seite bemüht sich Mannheim um eine formalsoziologische Klärung der soziologischen Begriffe. Aufgrund seiner analytischen Perspektive bleibt Mannheim nie bei dem opaken Erscheinungsbild komplexer kultureller

und sozialer Phänomene stehen, sondern dekomponiert vermeintliche Totalitäten auf ihre diversen Elemente. Paradigmatisch gilt dies für seine Dekonstruktion der vermeintlichen Homogenität des Zeitgeistes in dessen heterogene Bestandteile und seine Einblicke in deren komplexes Zusammenspiel. Diese Analysefähigkeit wird jedoch *auf der anderen Seite* durch seine lebensphilosophische Ausrichtung konterkariert. Dem Bemühen seiner soziologischen Analyse um begriffliche Differenzierungen steht die lebensphilosophisch motivierte kategoriale Entdifferenzierung entgegen. Auch seine Soziologie bleibt an eine auf die Totalität der „Kultursynthese“ ausgerichtete Lebensphilosophie gebunden. In diesen einander widerstrebenden Intentionen Mannheims besteht das Dilemma seiner Wissenssoziologie. Die an die Kultursoziologie allgemein und an die Wissenssoziologie insbesondere gerichtete Erwartung, Bewusstseinsformen und soziale Lagerung, Kultur und Sozialstruktur zueinander ins Verhältnis zu setzen und zu zeigen, wie im Prozess sozialen Handelns beide Ebenen wechselseitig voneinander abhängen und sich beeinflussen, konnte Mannheim deshalb nicht einlösen (Merton 1985: 247; Lepsius 1990: 21).

Im Rahmen der Generationstheorie ist es Mannheims Verdienst gegenüber den abstrakten Parallelkonstruktionen des 19. Jahrhunderts, den Verhältnischarakter zwischen der natürlichen Abfolge der Generationen und der gesellschaftlichen Entwicklung benannt, deren Vermittlung als einen genuin sozialen Prozess erkannt und eine Vielzahl begrifflicher Vorschläge für die Erschließung dieses sozialen Vermittlungszusammenhangs entwickelt zu haben. In seinen Ausführungen kann er jedoch die analytische Eigenständigkeit beider Sphären, soziale Lagerungen und Bewusstseinsformen, Sozialstruktur und Kultur, nicht aufrechterhalten, sondern reduziert beide immer wieder wechselseitig aufeinander. Statt Sein und Bewusstsein als analytisch getrennte Sphären soziologisch zu vermitteln, werden beide bei Mannheim immer wieder ineinander aufgelöst und verschmelzen als bloße „Ausdrucksformen des Lebens“ in einem sich auf eine umfassende Kultursynthese zubewegenden Geschichtsprozess. An die Stelle der Bestimmung der sozialen Formen der Vermittlung treten austauschbare Ableitungstheorien idealistischer wie objektivistischer Provenienz: Obwohl er die vermeintliche Einheit des Zeitgeistes in seine vielfältigen sozialen Bestandteile dekomponiert, bleibt der Zeitgeist bei Mannheim in idealistischer Manier „Geist“, dem die „Formung des sozialen Seins“ zugetraut wird. Gleichzeitig manifestiert sich für Mannheim in den „Umschwüngen des Zeitgeistes“ der jeweils „adäquate“ Ausdruck des „Seins“. Paradigmatisch zeigt sich diese Paradoxie an dem Theorem der „freischwebenden Intelligenz“, das in Mannheims Wissenssoziologie eine Schlüsselstellung einnimmt. Die

vermittelnde Tätigkeit, die Mannheim den Intellektuellen zuschreibt, bleibt bloße Behauptung (Abercrombie 1980: 43)². Die Akteure, ihre Äußerungen und Handlungen wie die Folgen ihrer Handlungen im „geistig-sozialen“ Raum sind alle gleichermaßen nur „Ausdruck“ des als eine metaphysische Ganzheit konzipierten „Lebens“.³ An die Stelle kategorialer Differenzierung tritt die lebensphilosophisch motivierte kategoriale Entdifferenzierung; an die Stelle soziologischer Sinnanalyse kulturalistische Sinnstiftung und statt der Beschränkung auf historisch-soziologische Rekonstruktion treffen wir auf politische Ambitionen und ethischen Elitismus (Neustuß 1968; Lenk 1972; Merton 1985).

Um Mannheims Generationstheorie für die soziologische Forschung nutzbar zu machen, müssen wir das Dilemma seiner Wissenssoziologie, d.h. das Problem der begrifflichen Entdifferenzierung, hinter uns lassen. Allerdings nicht in der bisher in der Disziplin verfolgten Weise, die durch den Verzicht auf die Theorie des Zeitgeistes zur Verabschiedung der Generationssoziologie aus der Kulturtheorie geführt hat. Der Ausweg aus dem Dilemma der Wissenssoziologie Mannheims besteht vielmehr darin, die lebensphilosophische Verankerung seiner Kulturtheorie abzulegen. Es gilt also die begrifflichen Differenzierungen Mannheims festzuhalten und zum Ausgangspunkt für eine weitere generations-theoretische wie kultursoziologische Ausarbeitung zu nutzen.

- 2 Selbst wenn man konzidiert, dass sich Mannheim in einer späteren Arbeit um eine Sozialgeschichte der Intellektuellen und eine Sozialgeschichte der Öffentlichkeit bemüht hat, steht ihm hier wie in allen Teilen seiner Arbeit seine lebensphilosophische Grundorientierung im Wege. Es bleibt bei Mannheim unausgeführt, wie wir uns die Verbindung von Intelligenz und sozialer Gruppe, wie die Beziehung von Intelligenz und sozialen Akteuren vorzustellen haben. „The mediating activities of intellectuals form one possible answer to the question of the sociological relationship between group and thought. However one must still pose this question on a theoretical level. I earlier suggested that Mannheim’s theory of the relation of social group to thought was more or less a simple assertion that there was a connection between the two. We are not given much idea of the mechanism of the relation“ (Abercrombie 1980: 43).
- 3 Mit diesem Hinweis ausgestattet wird der Leser eine Vielzahl von Formulierungen im Werk Mannheims finden, in der „das Leben“ in einer pathosgeladenen Subjektkonstruktion vorgetragen wird. Mannheim spricht so z.B. nicht von den Jugendlichen, sondern von „dem jungen Leben“. Noch fragwürdiger sind seine eigenwilligen Wortschöpfungen wie z.B. „Wollungen“, „Generationsimpulse“, „Strömungsentelechien“ oder „formierende Kräfte“ (Mannheim 1964: 519), die alle zugleich die Verschmelzung von „Sein“ und „Bewusstsein“ „im Element des Geistig-Sozialen“ (Mannheim 1964: 565) sprachlich zum Ausdruck bringen sollen.