

J. C. Nyíri

# AM RANDE EUROPAS

Studien zur österreichisch-ungarischen  
Philosophiegeschichte

VON HOFBAUER ZU HAYEK  
EHRENFELS UND MASARYK  
DER VATER WITTGENSTEIN  
DER SOHN WITTGENSTEIN  
LUKÁCS UND DOSTOJEWSKI

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



130-

10  
10.4

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



AM RANDE EUROPAS  
STUDIEN ZUR ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN  
PHILOSOPHIEGESCHICHTE

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



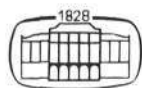
J. C. NYÍRI

# AM RANDE EUROPAS

STUDIEN ZUR ÖSTERREICHISCH-UNGARISCHEN  
PHILOSOPHIEGESCHICHTE

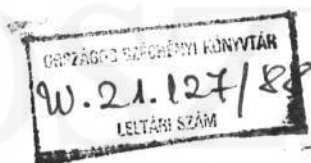
OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



AKADÉMIAI KIADÓ · BUDAPEST 1988

~~10~~  
MC 106.614:2



Országos Széchényi Könyvtár

ISBN 963 05 4368 0

Gemeinschaftsausgabe des Akadémiai Kiadó, Budapest  
und der Böhlau Verlag Gesellschaft m.b. H. und Co. KG. Wien

© Akadémiai Kiadó, Budapest 1988

Printed in Hungary

Gesamtherstellung Akadémiai Kiadó és  
Nyomda Vállalat, Budapest

Dem Andenken Florettes gewidmet

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



## INHALT

Vorwort .....	9
I. Der Mensch im österreichischen Denken. Konservative Theorie von Hofbauer zu Hayek .....	10
II. Ehrenfels und Masaryk: Überlegungen an der Peripherie der Geschichte .....	40
III. Liberale Ökonomie: Der Vater Wittgenstein .....	68
IV. Konservative Anthropologie: Der Sohn Wittgenstein	91
V. Lukács und Dostojewski .....	156
Anmerkungen .....	177
Bibliographie .....	221
Namenverzeichnis .....	233



## VORWORT

Die vorliegende Studie hat jene eigentümlichen Verwandlungen zum Gegenstand, die gewisse philosophische Grundideen des westeuropäischen Gedankengutes in Osteuropa und in Österreich – an der östlichen Peripherie der neuzeitlichen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung – erfahren haben. Die theoriebildende Kraft der peripheren Stellung ist immer groß, keineswegs aber immer heilsam. Die Entfernung von der westeuropäischen Lebensform und politischen Einrichtung kann leicht zu einer romantisch-messianistischen Negation dieser Lebensform führen: Dies geschah in Ungarn insbesondere in den sich mit Dostojewski befassenden Schriften des jungen Lukács, in Österreich aber am auffallendsten in der Religions- und Geschichtsphilosophie des Christian von Ehrenfels – Denkrichtungen, die hier ausführlich erörtert werden. Dieselben bilden dann aber auch den Hintergrund zur Analyse der fruchtbareren, eher realistischen Auswirkungen der gegebenen peripheren Lage: nämlich dem Entstehen einer von den westeuropäischen Hauptströmungen *abweichenden*, eigenständigen und gedankenreichen konservativ-liberalen Philosophie.

Während meiner Arbeit an dieser Studie habe ich von vielen Seiten zahlreiche Anregungen erhalten, für welche ich hier meinen Dank ausspreche. Mein besonderer Dank gilt aber, für die im Laufe der Jahre immer wieder gewährte wissenschaftliche Unterstützung, Herrn Professor G. H. von Wright (Helsinki), Rudolf Haller (Graz) und Barry Smith (Manchester). Es erübrigt sich festzustellen, daß die hier vertretenen Auffassungen dabei nicht unbedingt den ihrigen entsprechen.

Dunabogdány, im Dezember 1984

Der Verfasser

I. DER MENSCH IM ÖSTERREICHISCHEN DENKEN  
KONSERVATIVE THEORIE  
VON HOFBAUER ZU HAYEK

Fast alle großen Strömungen des neuzeitlichen europäischen Denkens – englische, französische und deutsche Aufklärung, deutsche Transzendentalphilosophie und deutsche Romantik, die verschiedenen Formen vom Utilitarismus und Positivismus – hatten das alte Österreich erreicht. Wie aber die die österreichische Geistesgeschichte behandelnden umfassenden Arbeiten – nämlich jene, welche die Existenz einer eigenständigen österreichischen Geistesgeschichte überhaupt anerkennen – immer wieder darauf hinweisen, haben sich diese Strömungen auf österreichischem Boden – sollte ihr Auftreten nicht bloß oberflächlich oder episodenhaft bleiben – jedesmal auf charakteristische Weise verändert, haben eine charakteristisch *konservative* Form angenommen, in welcher die einschlägigen Arbeiten gleichsam den *Grundzug* des österreichischen Geistes erblicken. So spricht William M. Johnston in seiner *Österreichischen Kultur- und Geistesgeschichte: Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848 bis 1938*<sup>1</sup> von einer ständigen Nostalgie nach organisch-gemeinschaftlichen Formen und lokalisiert in dem Fortbestehen gewisser feudalistischer Elemente den geschichtlich-gesellschaftlichen Hintergrund dieser Nostalgie. So hebt auch Carl E. Schorske<sup>2</sup> die konservative Stimmung des Wiener Intellekts um die Jahrhundertwende hervor, den Verlust von Zuversicht betreffs menschlicher Rationalität, wobei er als Erklärung auf die im Vielvölkerreich gleichsam *unvermeidliche* politische Niederlage des Liberalismus hinweist. Auch Ernst Fischer war der Meinung, in seiner Analyse von Grillparzer um 1848, daß die Deutsch-Österreicher größtenteils eben angesichts der Multinationalität des Habsburgerstaates gegen jegliche revolutionäre Veränderung waren.<sup>3</sup> Bereits Robert A. Kann bezeichnet ja in seinem 1960 erschienenen Buch *Austrian Intellectual History*<sup>4</sup> die eigentümliche geopolitische und ethnische

Lage der Habsburgermonarchie als die *eine* Quelle jener spezifisch österreichischen kulturellen Tradition, deren *zweite* wesentliche Quelle er im katholischen Erbe sieht, und welche Tradition er eben als überwiegend konservativ charakterisiert. Noch früher schrieb *Allmayer-Beck* von jenem „ausgesprochen konservativen Zug im österreichischen Temperament“, dessen Wurzeln auch er in der nationalen Heterogenität einerseits und in der geschichtlichen Individualität der einzelnen österreichischen Länder andererseits erblickt. Laut *Allmayer-Beck* liegt „zweifellos im österreichischen Wesen selbst begründet“ jenes „bis in die breitesten Schichten hinein feststellbare, seit jeher wache Bewußtsein, durch das Schicksal in einen von räumlichen, politischen und nationalen Spannungen auf das dichteste erfüllten Raum hineingestellt zu sein, in dem eine Existenz nur durch die Beibehaltung eines einigermaßen erträglichen Gleichgewichtszustandes zwischen den feindlichen Gegensätzen möglich ist. Jeder abrupte Umbruch innerhalb dieses Spannungsfeldes muß zu schweren Komplikationen führen.“<sup>5</sup>

Diese Hinweise – zahllose ähnliche ließen sich noch finden – rücken durch folgende (skizzenhafte und bloß vorbereitende) Bemerkung vielleicht in eine umfassendere Perspektive. Haben die Aufklärung und der Liberalismus, geschichtlich betrachtet und vage gesprochen, etwas mit der bürgerlichen Entwicklung zu tun und hängt der Konservatismus irgendwie mit den *Störungen* jener Entwicklung zusammen, etwa mit ihrem allzu raschen oder allzu langsamen Gang, als Reaktion auf sie oder als Apologie ihres Fehlens, so muß man gleich erkennen, daß das alte Österreich, sowohl im weiteren Sinne, also Böhmen und Ungarn miteinbezogen, als auch im engeren Sinne, also Deutschösterreich, eine besondere Stellung zum Konservatismus haben mußte. Gehörte doch dieses Österreich gleichzeitig zu *zwei* weltgeschichtlichen Bereichen, zu West- und zu Osteuropa; zu dem Bereich jener relativ ungestörten, kontinuierlichen Entwicklung, wo die partikulären Privilegien, Rechte, Freiheiten allmählich zu einer einheitlich-homogenen bürgerlichen Freiheit verschmolzen – und zu dem Bereich eines gehemmten, verspäteten, ungeschlossen gebliebenen Prozesses der Verbürgerlichung. Die Trennungslinie zwischen den beiden Bereichen war etwa mit der Grenze zwischen Deutschösterreich und Böhmen bzw. Ungarn identisch; sie machte sich aber auch innerhalb von Österreich be-

merkbar. Nicht allein das katholisch disziplinierte Bewußtsein nationaler Pluralität und regionaler Eigenständigkeiten also, sondern auch ein *vielschichtiges* Verhältnis zur bürgerlichen Entwicklung überhaupt, eine gewisse *Distanz* zu allen ihren Arten, scheint zur Grundlage des österreichischen Konservatismus zu gehören, und zugleich das Gemäßigte und Interessante dieses Konservatismus zu bewirken. Im österreichischen Denken konnten ausgewogenere, anthropologisch und erkenntnistheoretisch angemessenere Vorstellungen über Freiheit, Autorität, Tradition und Vernunft entstehen als etwa in Frankreich, wo die bürgerliche Entwicklung allzu selbstverständlich wurde und zu philosophischen Illusionen Anlaß gab, als Reaktion aber einen in der Tat *reaktionären* Konservatismus erzeugte; oder als in Nord- bzw. Ostdeutschland, wo die Freiheit sozusagen autoritär *verordnet* war<sup>6</sup>, eine Entwicklung, die verständlicherweise zu unkritischen Vorstellungen über die Macht *der reinen Vernunft* führen mußte; oder als in Rußland, wo jegliches Erlebnis einer bürgerlichen Freiheit fehlte, der Konservatismus dementsprechend borniert-selbstherrlich war, während die Auflehnung ihm gegenüber nur extrem-nihilistisch ausfallen konnte. Österreich dürfte, was die geschichtlichen Möglichkeiten einer interessanten, die bürgerliche Entwicklung als solche keineswegs ablehnenden konservativen Theorie betrifft, am ehesten mit *England* verglichen werden. Auch dort – ja dort zuerst – hat der Konservatismus eine erkenntnistheoretische Dimension gewonnen. Und eben auf diese Dimension richteten sich die Untersuchungen des vorliegenden Buches. Der Konservatismus interessiert uns hier in der Hauptsache nicht als Politik – als welche derselbe eine einheitliche Theorie ja gar nicht haben könnte –, sondern als eine allgemeine Auffassung vom Menschen, eben als Philosophie, philosophische Anthropologie und vornehmlich als Erkenntnistheorie. Was bedeutet es, den Menschen als traditionsgebundenes Wesen aufzufassen? Wie verhält sich die Vernunft zur Tradition, wie individuelles Denken zur überindividuellen Sprache, wie individuelle Kreativität zur überlieferten Regel, wie ästhetisches Gefühl zur Abrichtung? Und welche Schlußfolgerungen ergeben sich da für die Pädagogik, gegebenenfalls freilich auch für Politik und Wirtschaft?

Das konservative Bild vom Menschen läßt sich durch eine Gegenüberstellung mit der aufgeklärt-liberalen Auffassung am

zweckmäßigsten charakterisieren. Letztere – wir fassen hier Bekanntes zusammen – hält die *individuelle Vernunft* für den letzten Maßstab von wahr und falsch, gut und böse; betrachtet demgemäß die Freiheit des Denkens und der individuellen Lebensgestaltung als ein ursprüngliches Recht des Menschen und zieht insbesondere in bezug auf die richtige Einrichtung der Gesellschaft ausschließlich Vernunftsprinzipien in Betracht. Ihr politisches Glaubensbekenntnis ist die Volksvertretung; ihr pädagogisches Glaubensbekenntnis ist die auf eine Entfaltung individueller Fähigkeiten abzielende permissive Erziehung; ihr ökonomisches Glaubensbekenntnis ist das freie Unternehmen, welches sie allerdings im Namen einer sich auf alles erstreckenden Rationalität – eines zentralen, gewählten Willens – gegebenenfalls für beschränkbar hält. Demgegenüber akzeptiert die konservative Auffassung die Autorität des Bestehenden, des Überlieferten als Richter von Erkenntnis und Moral – ja hält die Idee eines sich auf Vor-Urteile nicht stützenden individuellen Urteils für absurd, die sich auf abstrakte Ideen berufende Veränderung der Gesellschaft für einen gefährlichen Wahnsinn. Ihre Politik ist aristokratisch, ihre Pädagogik autoritär, in ihrer Ökonomie steht sie indessen dem freien Unternehmen keineswegs immer ablehnend gegenüber, indem sie die *Regelung* des wirtschaftlichen Lebens oft geradezu als künstlich, rationalistisch empfindet, und für die – einzig gesunden – spontan-natürlichen wirtschaftlichen Prozesse argumentiert.

Die im weitesten Sinne verstandene – auch tschechische und ungarische Elemente umfassende – österreichische konservative Anthropologie wird von fünf aufeinanderfolgenden, miteinander vielfach verflochtenen Generationen zur theoretischen Reife gebracht. In den achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts bilden die das Mannesalter erreichten Persönlichkeiten die erste Generation: der Redemptorist Klemens Maria Hofbauer, Hauptfigur der katholischen Wiedererweckung in Wien zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, dann eben die Mitglieder des sogenannten Hofbauer-Kreises, wie vor allem der 1808 nach Wien übersiedelte Wahlösterreicher Friedrich Schlegel, der um sieben Jahre jüngere, ebenfalls in Österreich seine zweite Heimat gefundene romantische Staatsphilosoph Adam Müller, und der politisch sehr einflußreiche Graf Ferenc Széchenyi, Begründer des Ungarischen Nationalmuseums. Aber auch Friedrich

Gentz, der deutsche Übersetzer von Burke, Metternichs Mitarbeiter, gehört zu dieser Generation, wie ja auch Metternich selbst. Die beiden Hauptrepräsentanten der zweiten Generation sind der 1791 geborene Franz Grillparzer und der um ein Jahr jüngere Graf István Széchenyi, Sohn von Ferenc Széchenyi. Kein anderer hat so viel wie der junge Graf für liberale Reformen im vormärzlichen Ungarn getan – und kein anderer hat dabei eine so tief sinnig konservative Menschenauffassung gehegt. Zwischen den vierziger und den sechziger Jahren wirkte die dritte Generation: der steirische Politiker Moritz von Kaiserfeld, Viktor von Andrian-Werburg, Verfasser der Schrift *Österreich und seine Zukunft*, und die Ungarn Aurél und Emil Dessewffy sowie Zsigmond Kemény und József Eötvös, von welchen insbesondere letzterer auch im deutschsprachigen Raum einen beträchtlichen theoretischen Einfluß gewann. – Zu der vierten Generation gehören in Ungarn János Asbóth, in Zisleithanien der Ökonom Carl Menger, der deutschliberale Parteiführer Ernst v. Plener, der später als leidenschaftlicher Demokrat bekannte Thomas Masaryk und schließlich aber vor allem: Sigmund Freud. Zur fünften Generation zählen der 1880 geborene Robert Musil, der 1883 geborene ungarische Historiker Gyula Szekfü, der 1889 geborene Ludwig Wittgenstein und sein um zehn Jahre jüngerer Cousin zweiten Grades, Friedrich August von Hayek.

Der 1909 heiliggesprochene Klemens Maria Hofbauer wirkte ab 1808 bis zu seinem Tod 1820 in Wien.<sup>7</sup> Der Kampf gegen rationalistische Tendenzen innerhalb der katholischen Kirche und Religiosität bildete den Hauptinhalt seiner Tätigkeit, und die Art dieses Kampfes läßt sich vor allem aus zwei Umständen erklären. Erstens war die Redemptoristenkongregation – die „Kongregation des allerheiligsten Erlösers“ – seit ihrer Begründung 1732 ausdrücklich darum bemüht, das Wirken des *Jesuitenordens* zu ergänzen, namentlich unter der ländlichen Bevölkerung und den unteren Volksschichten eine Missionstätigkeit auszuüben; und als die Jesuiten zunehmend unter politischen Druck gesetzt wurden, versuchten gerade die Redemptoristen diese teilweise zu ersetzen. Zweitens lebten auf kirchlich-religiösem Gebiet die josephinistischen Traditionen anfangs auch unter Kaiser Franz weiter. Die pastorale Tätigkeit von Hofbauer bedeutete also eigentlich ein Verfechten von jesuitischen Prin-

zipien gegenüber der Anschauungsweise der Aufklärung. Der Mensch ist laut diesen Prinzipien, schreibt Ernst Fischer, ein *unzulängliches* – beschränktes, fehlbares – Wesen<sup>8</sup>, welches sich selber, seinen eigenen Urteilen und Empfindungen überlassen, unfähig ist, den richtigen Weg zu verfolgen. Der Jesuitismus fordert also *Gehorsam* statt Einsicht, will den Glauben in *geistlichen Übungen*, nicht in einsam-innerlicher Vertiefung verankert sehen. Man kann behaupten, daß der Jesuitismus grundlegend antiintellektualistisch eingestellt ist, wie ja der Antiintellektualismus der Grundsatz auch von Hofbauers pastoraler Tätigkeit war. Eine charakteristische Episode ist folgende: Als Schlegel ihm einmal aus seiner neuesten literarischen Arbeit vorlas, sagte Hofbauer: „Sehr gut, Friedrich, sehr gut! Aber“, fügte er hinzu, „noch besser ist es, unseren Herrn, Jesus Christus, zu lieben.“ Hofbauer bemühte sich niemals, religiöse Zweifel durch Vernunftsgründe zu beseitigen, den Glauben philosophisch zu untermauern. „Seid demütig!“, pflegte er zu sagen. „Sonst werden Euch die Mysterien des Glaubens bloße Fabeln bleiben.“ Wollte er argumentieren, berief er sich am liebsten auf das *geschichtliche Dasein* der Kirche: auf ihre so lange Zeit bewahrte Kontinuität, als glänzendsten Beweis ihres göttlichen Ursprungs.

Hofbauer war kein Theoretiker. Daß aber die aus seinem Kreis stammenden theoretischen Äußerungen durchaus im Einklang mit den von ihm selbst verfolgten politischen, pastoralen und kirchenpolitischen Zielen standen, darf als gewiß angenommen werden. So die theoretischen Ansichten des Grafen Ferenc Széchényi, welche dieser in seinen letzten Jahren – Széchényi starb 1820, im selben Jahr wie Hofbauer – in der Schrift „Vom Zeitgeist“ zusammenfaßte. Es sind „exaltirte 15jährige Philosophen, 16jährige Doktoren, Schriftsteller, Rezensenten, und eigensinnige, ehrgeizige, cosmopolitische Menschen“, heißt es hier, die für die „allgemeine Unzufriedenheit“ verantwortlich sind; und wenn das Zeitalter konfuse Ideen über Gott, Herrscher, Verfassung, bürgerliche und kirchliche Verhältnisse besitzt, so läßt sich diese Konfusion auf die Herrschaft der die Stelle der Religion erobernden Vernunft zurückführen.<sup>9</sup>

Theoretisch anspruchsvoller wird die Einstellung des Hofbauer-Kreises in *Friedrich Schlegels späterem Werk* widergespiegelt. Dieses Werk wird in der deutschen Fachliteratur nicht sel-

ten geringschätzig mit den *Jugendarbeiten* Schlegels verglichen. Geradezu von einem „Niedergang seines Geistes“ spricht etwa *Meinecke*, und weist in diesem Zusammenhang auf dessen Übertritt zur katholischen Kirche im Jahre 1808 und auf den Anschluß an Österreich im selben Jahr hin.<sup>10</sup> Gegenwärtiger Verfasser sieht keine theoretischen Anzeichen eines solchen Niederganges in Schlegels Schrifttum. Immerhin wurde sein Werk *Über Sprache und Weisheit der Inder* 1808 abgeschlossen, während sich sein Blick schon 1807 nach Österreich richtete; aber auch etwa die 1810 in Wien gehaltenen Vorlesungen oder insbesondere der 1820 erschienene Aufsatz „Signatur des Zeitalters“ sind durchaus reich an neuen Ideen und weisen eine klare Logik auf, die nicht weniger überzeugend ist, als es jener frühromantische Enthusiasmus der Jugendjahre war. Die Wiener Vorlesungen enthalten doch, um den vielleicht relevantesten Punkt herauszugreifen, eine realistische Korrektur jenes vereinfachenden und verherrlichenden Philosophiebegriffs, welcher *gemeinsames* Gut der Aufklärung und der Frühromantik war. Schlegel spricht jetzt von verschiedenen Funktionsschichten und Gestalten der Philosophie, und erkennt mehr als bloß eine ihrer Wirkungsweisen an, wenn er auch von der Vorstellung, daß letzten Endes eben die Philosophie die bewegende Kraft hinter allen menschlichen Handlungen ist, nicht loskommt.<sup>11</sup> – Anders in dem letzterwähnten Aufsatz, wo die Gründe des von Schlegel diagnostizierten allgemeinen Zeitübels nicht einfach in „verderblichen Theorien“ entdeckt, sondern in einer gewissen Veränderung der – vorthoretisch aufgefaßten – Lebensarten, *Einstellungen* vermutet werden. „Es müßte überhaupt erst ... die Frage entschieden werden“, schreibt Schlegel, „ob die falschen Bestrebungen aller Parteien des Zeitalters in den falschen Theorien ihren Ursprung haben, oder ob nicht vielmehr die verderblichen Doktrinen aus den irrigen und ungezähmten Bestrebungen hervorgegangen sind, zu denen der Grund vielleicht viel tiefer in dem Innersten der Menschheit und dem Zeitenwechsel ihrer Entwicklung liegen kann.“<sup>12</sup> Diesem falschen Streben – Schlegel spricht namentlich von einem „schrankenlosen Streben nach absoluter Einheit und Freiheit“ – müssen dann auch nicht bloß Theorien, sondern, wie sich Schlegel ausdrückt, „organische Einrichtungen und Gesetze, welche in dieser Sphäre die positiven Handlungen sind“, entgegengestellt werden<sup>13</sup>, um den

endgültigen Untergang Europas aufzuhalten. Denn Schlegel hält diesen Untergang *nicht* an und für sich für unvermeidbar, auch ist er durchaus nicht der Meinung, daß die europäische Kultur mit gleichsam geschichtsphilosophischer Notwendigkeit durch eine andere abgelöst werden wird. „Jener falschen, oder doch sehr willkürlichen und durchaus unberufenen apokalyptischen Auslegung und Meinung vom ganz nahen Weltuntergange“, schreibt er, „steht eine andre, ebenfalls im Zeitalter sehr verbreitete Hypothese und Einbildung, von der *amerikanischen Zukunft* entgegen. Ich meine jene Ansicht und welthistorische Vermutung, welche als wahrscheinlich annimmt, daß die Geisteskultur und der höhere Zustand der zivilisierten Menschheit, wie sie in Asien angefangen, und dann in Europa aufgeblüht, während Asien verfallen und fast erloschen ist, auch fernerhin *westwärts* nach Amerika wandern und dort mit neuer Kraft aufgehen, Europa dagegen aber immer mehr altern, und so wie jetzt Asien, dahinsterben werde. ... Jenen amerikanischen Berechnungen aber“, fährt Schlegel fort, „treten wieder die *slawischen Erwartungen* entgegen. Es ist nämlich auch das eine der vielverbreiteten ... Meinungen des Zeitalters: so wie in der ersten Epoche der neuern Geschichte und christlichen Zeit die germanischen Völker vorherrschend gewesen und das neuere Europa zuerst begründet haben, dann in einer spätern Periode die Nationen von romanischer Sprache und Abstammung zur höchsten Macht und Blüte auch in der Geisteskultur angewachsen seien; so werde jetzt die Reihe an die Völker vom slawischen Stamme kommen, und dieser für die neue Zeit der vorherrschende in Europa und überhaupt in der Weltgeschichte werden.“<sup>14</sup> Eine Herder-Kritik also, aber auch mehr als das. Denn indem hier Schlegel *Spenglers* zukünftige Auffassung vorwegnimmt und zurückweist, argumentiert er zugleich für die abstrakte Möglichkeit eines *dritten Weges* zwischen zwei extremen Anthropologien: zwischen dem Wegwerfen aller überlieferten Bindungen einerseits und dem Verachten von allem Individualistischen als krankhaft andererseits.

Dieser dritte Weg sollte freilich, in wesentlichen Bestimmungen, eine Rückkehr zum christlich-mittelalterlichen Europa sein. Das Mittelalter war ja auch *Adam Müllers* Ideal, bloß war seine Auffassung weitaus zugespitzter als die Schlegels. So hat dann auch Müller seinem älteren Freund, Friedrich Gentz, viel

Kummer bereitet – und manchen Ärger bei seinem Arbeitgeber, Metternich, ausgelöst. „Ich habe in dem revolutionären Gange der Zeit“, schrieb Gents an Müller 1817, „nie den natürlichen und verzeihlichen Wunsch, aus einem schlechten Zustande zu einem bessern zu gelangen, wohl aber das einseitige und anmaßende Princip, die Welt von frischem wieder anzufangen, gehaßt. Wenn Sie nun, eben so einseitig, anmaßend und schneidend, die Antirevolution predigen, *alle* Bestrebungen und *alle* Produkte dieser Zeit, die ich gewiß nicht ungebührlich bewundere, mit bitterem Hohn verwerfen und ganz unumwunden die Kirchenverfassung, und Lehnverfassung ... und Handelsverfassung u.s.w. vergangener Jahrhunderte zurückfordern ... wie sollte ich meinen eigenen Ideen solche Gewalt anthun, die Ihrigen zu billigen?“<sup>15</sup> In der Einleitung von seiner Burke-Übersetzung meint Gents geradezu, daß das Morgendämmern der Neuzeit „eine grauenvolle Scene von Barbarey, Erniedrigung, Knechtschaft, und tausendfachem Elend ... beleuchtete“ und daß „Wahrheit und Freyheit ... aus einem zweyten Chaos eine neue Welt hervorziehen ... mußten“.<sup>16</sup> Nicht dem gleichsam irrationalen – auf die „Gemüths-Stimmung“ wirkenden, jedes „Raisonnement“ verdrängenden<sup>17</sup> – Freiheitsbegriff der französischen Revolution entspricht freilich jene Freiheit, von der hier Gents schreibt, sondern der Burkeschen „vernünftigen“ Freiheit.<sup>18</sup>

Auch Metternich war der Schlegel-Müllersche romantische Katholizismus vollkommen fremd.<sup>19</sup> Metternichs Religionsauffassung ist eine nüchtern praktische. Er sieht in der autoritären katholischen Religion ein wirksames Mittel gegen die Revolution: Wegen ihrer gesellschaftlichen Implikationen, nicht wegen ihres Glaubensinhaltes zieht er sie dem Protestantismus vor. Wie es János Asbóth von ihm schreiben wird, „findet Metternich das Wesentliche jener revolutionären Bestrebungen, welche er weit bis zur Entdeckung der Druckpresse, des Schießpulvers und Amerikas zurückführt, in jenem seiner Ansicht nach absurden Streben, daß sich alles individualisiere. Jeder Mensch soll Papst seiner eigenen Dogmen werden, Arbeiter jener Gesetze, nach welchen er es richtig findet, sich selbst zu regieren oder von anderen regiert zu werden, soll der alleinige Richter seines Glaubens, seiner Handlungen und der diese regelnden Prinzipien sein. Der Endzweck dieser „Idealisten“, gibt Asbóth Metternichs Auffassung wieder, „nämlich

für jedermann ein von aller Autorität und allem fremden Willen unabhängiges Dasein zu erschaffen, ist eine absurde und dem Wesen des Menschen entgegengesetzte Idee, und ist unvereinbar mit den Gesetzen der menschlichen Gesellschaft.“<sup>20</sup> Metternich sieht also in der Reformation vor allem eine destruktive Massenbewegung, die beinahe alles verworfen hätte, was sie ursprünglich *ausbessern* wollte.<sup>21</sup> Wirkliche Reform – so lautet der Grundsatz des Metternichschen Konservatismus – besteht nicht in einer Verwirklichung von irgendwelchen Idealen, sondern im Beheben von tatsächlichen Mängeln. „Vorgefaßte Systeme“ hatte Metternich, wie er sich ausdrückt, „immer nur als das Produkt müßiger Köpfe oder als den Ausbruch bewegter Gemüther betrachtet. Nicht in dem Ringen der Gesellschaft nach Fortschritten, sondern im Fortschreiten nach der Richtung der wahren Güter: nach Freiheit als dem unausbleiblichen Ergebnisse der Ordnung, nach Gleichheit im allein anwendbaren Ausmaße der Gleichheit vor dem Gesetze; nach Wohlstand, nicht denkbar ohne die Grundlage der moralischen und materiellen Ruhe“ – darin meinte Metternich „das wahre Heil für die Regierten“ erkennen zu können.<sup>22</sup> „Das Wort ‚Freiheit‘“, schrieb er, „hat für mich nicht den Wert eines *Ausgangs-*, sondern den eines tatsächlichen *Ankunftspunktes*. Den Ausgangspunkt bezeichnet das Wort ‚*Ordnung*‘. Nur auf dem Begriff von ‚*Ordnung*‘ kann jener der ‚*Freiheit*‘ ruhen. Ohne die Grundlage der ‚*Ordnung*‘ ist der Ruf nach ‚*Freiheit*‘ ... in seiner tatsächlichen Anwendung ... nichts weiter als das Streben ... nach ... Tyrannei...“<sup>23</sup> Metternich fügt dem noch hinzu, daß es kein *Universalrezept für Konstitutionen* gibt: als die beste – nämlich die beste für den gegebenen Staat – wird sich diejenige erweisen, welche den Forderungen der materiellen und der – dem Nationalcharakter eigenen – moralischen Bedingungen entspricht; eine solche Einrichtung läßt sich jedoch, der Natur der Sache gemäß, niemals sprunghaft, immer nur *schrittweise* verwirklichen.

Und doch ist Metternich ein Kind des philosophischen 18. Jahrhunderts. Obzwar er deren Priester verachtet, betet auch er die Göttin Vernunft an. Noch die konkretesten politischen Analysen werden bei ihm in der Form von strengen Argumentationen, gleichsam axiomatischen Beweisführungen vorgetragen, und wenn nicht gleich auf Theorien, aber auf *Prinzipien* beruft

er sich gar oft. Nun ist die Metternichsche Gegenüberstellung von „Theorie“ und „Prinzip“ freilich gekünstelt. Andererseits haben wir es hier aber mit einem präzisen Ausdruck von jenem Dilemma zu tun, welchem jeder Konservatismus, der mehr als ein bloßer Pragmatismus sein will, ins Gesicht blicken muß. Nicht von ungefähr leitet ja Hayek, hundert Jahre später, mit dem Ruf nach einem „prinzipiellen Standpunkt“ jenen seinen Aufsatz ein, in welchem er dem „wahren“ Individualismus, das heißt dem *konservativen Liberalismus* das Wort reden will.<sup>24</sup> Hayeks Anschauungen werden übrigens sowohl von Metternichs Bewunderung für die englische Verfassung – diesen ewigen Götzen aller österreichischen Konservativen –, als auch von Gentzens liberaler wirtschaftspolitischer Einstellung teilweise vorweggenommen; das Buch *The Constitution of Liberty* enthält einen direkten Hinweis auf den von Gentz eingenommenen Standpunkt gegenüber progressiver Besteuerung.<sup>25</sup>

Hofbauers Glaube an die Unzulänglichkeit der bloßen Vernunft und Metternichs Überzeugung von der Überlegenheit der praktischen Vernunft stellen *zusammen* jenes Bild vom Menschen dar, das der ersten Generation der österreichischen konservativen Anthropologie zugeordnet werden kann. Bei *István Széchenyi* sind die gegensätzlichen gedanklichen Tendenzen der vorhergegangenen Generation von vornherein in einer gewissen Synthese miteinander verflochten. Széchenyi fühlt christlich-konservativ und drängt auf liberale Reformen; von der *Befreiung der Wirtschaft* erhofft er einen moralischen Aufschwung, eine Festigung konservativer Werte; er lehnt sich sowohl gegen seinen Vater als auch gegen Metternich auf – und steht unter dem Einfluß beider. Das romantische Gedankengut, die organische Auffassung von nationaler Entwicklung, das christliche Vervollkommnungsideal und die englische Nationalökonomie verschmelzen in seinem 1830 erschienenen Werk *Hitel* („Kredit“) zu einem keineswegs eklektischen Ganzen. Die beste Zusammenfassung dieses Werkes ist vielleicht der Brief, den Széchenyi am 28. November 1829 an seine Nichte gerichtet hat. „Gott erschuf den Menschen“, schreibt er hier, „gewiss nicht zu einem negativen, sondern zu einem positiven Glück. Ein Stein, weil er nicht leidet, liegt deshalb noch weit vom Glück – und ein Bauer, weil er so viele Freuden des Lebens, die wir genießen, nicht kennt, ist deshalb nicht zu be-

neiden, sondern zu bedauern. — Das grösste Glück auf dieser Welt besteht in der Seelenausbildung, ausser man würde das Wohlbehagen eines Thieres Glück nennen. — Der Mensch ist zum Denken geschaffen; man muss seinen Magen nähren — das Herz aber auch, besonders aber seinen Geist. ... daher ist es Pflicht, die wahre Aufklärung und die rechte Civilisation allenthalben zu befördern, *für uns also in Ungarn, denn das ist unser Posten...* ... Ungarn ist unsere Wiege! Wir müssen es verschönern, emporbringen, beglücken. ... Wir haben die edlere Aufklärung des Menschen vor, durch welche der Bauer, wie der Fürst einsehen lernt — der erste, dass er arbeiten, fleissig und genügsam und gehorsam sein muss — der zweite, dass er als Beispielgeber leben und die Rechte des ärmsten Bauerns ehren muss. ... wir müssen trachten, unsere Nationalität — denn auf die stützt sich jede Verbesserung, jeder Fortgang — auszubilden, zu veredeln, wir müssen unsere Kenntnisse ausbreiten, unsere Sprache verschönern, unsere Sitten verfeinern etc.“<sup>26</sup> — Széchenyis Politik wurde von Béla Iványi-Grünwald mit vollem Recht *fortschrittlicher Konservatismus* genannt. Diese Politik, schreibt Iványi-Grünwald, „ist konservativ, weil sie den nationalen Geist für heilig hält, den man nicht plötzlich mit radikalen Mitteln, sprungweise verändern kann, dieselbe ist aber auch fortschrittlich, indem sie daran glaubt, daß der nationale Geist sich durch langsame und vorsichtige Schritte umändern läßt, da er die Keime des sich vervollkommnenden Strebens in sich birgt.“<sup>27</sup>

Laut einer in der Fachliteratur ziemlich verbreiteten Deutung war Széchenyi in den zwanziger und dreißiger Jahren liberal, wandte sich jedoch in den vierziger Jahren in eine konservative Richtung.<sup>28</sup> Diese Deutung übertreibt. Széchenyi wollte noch 1841, in der Schrift *A Kelet Népe* („Volk des Ostens“), dem „edlen, sittenhaften Liberalismus“ das Wort reden<sup>29</sup>; und andererseits — dies ist wesentlich — steht bereits hinter den Argumenten des *Hitel* eine Auffassung vom *Menschen*, welche man zweifellos als *konservativ* bezeichnen muß. Nimmt doch hier Széchenyi sowohl gegen den abstrakten Begriff der „Vernunft“ als auch gegen die Idee, daß Theorien irgendwie eine wegweisende Rolle zukommen könnte, ganz entschieden Stellung. Es gibt zahllose *verschiedene* seelische Vermögen<sup>30</sup>, meint er, und zum Erfolg im Handeln muß man auch eine gewisse *Übung* besitzen: „Ich werde nie glauben, daß man aus-

schließlich mit Hilfe eines Rezepte ein schmackhaftes Mittagmal bereiten könne, denn dazu gehört ein sachverständiger Koch, der schon viel gesotten, gebraten und geröstet hat...“<sup>31</sup> In seinen frühen Tagebüchern lobt er die „bey den guten Gewohnheiten der Väter“ verharrende Einstellung, welche bloß die tatsächlichen „Mängel in der Lebensart“ verbessern will<sup>32</sup>, und stellt die charakteristisch konservativ-antiintellektualistische Frage, ob wohl die „bildenden Künste“ und die „Metaphisick“ – zum Wohl oder zum *Weh* eines Landes dienen?<sup>33</sup> „Viel Wahrheit“, schreibt er, Voltaire lesend, „aber auch viel Falsches, Einseitiges und Partheiisches... Gefährlich für junge Menschen, die nicht denken und gerne alle Fesseln brechen – gegen Gesetze leben, und jedwede Neuerung annehmen.“<sup>34</sup> Auch das Programm des *Hitel* wird nicht im Namen irgendwelcher gleichen Rechte, sondern eben im Namen einer *Hierarchie von Pflichten* proklamiert. „Was man auch immer sage“, schreibt er, „jene gesellschaftliche Freiheit allein, die einem Jeden nach Maßgabe seiner Lage die Rechte und die Lasten zuteilt, kann das Ganze auf den glorreichsten Punkt heben, und wem das Schicksal einen niedrigen Platz anweist, wo er durch seiner Hände Arbeit seine Bestimmung erfüllen kann, der verschwende seine Zeit nicht vergeblich, sondern mache sich ausdauernde Arbeit zur Beschäftigung...“<sup>35</sup> Nur durch „vollkommene Erfüllung der Pflichten seines natürlichen Standpunktes“ kann jeder einzelne „die Kraft seiner Nation ... vergrößern“<sup>36</sup>; die Gesellschaft ist ein Gewebe von komplementären Rollen, „vielseitigen Beziehungen“<sup>37</sup>, kein unorganischer Haufen vereinzelter Individuen.

Ein unmittelbarer Einfluß Hofbauers auf Széchenyi läßt sich nicht belegen; durch seinen Vater mußte jedoch der Hofbauerische Geist zweifellos auf ihn wirken<sup>38</sup>, wie ja auch seine Gespräche mit Metternich eine widerspruchsvolle, aber bleibende Wirkung auf ihn ausübten. Ungeachtet seiner Ausbrüche und Auflehnung gegen ihn, fanden gewisse Ideen Metternichs ein offenes Echo in Széchenyis Denken. Dasselbe läßt sich doch auch von dem Metternich mit einer bitteren Leidenschaft angreifenden Grillparzer behaupten. Metternichs Formeln über das bloß Scheinbare des weltgeschichtlichen Fortschritts kehren sozusagen wörtlich bei Grillparzer wieder. Die Ereignisse des Tages, schreibt Metternich 1825 an Gentz, unterscheiden sich bloß im „äußeren Anstrich“ von den Geschehnissen früherer

Zeiten.<sup>39</sup> „Eine Ordnung der Dinge wird aus der Asche hervorgehen“, notiert er 1848, „welche, abgesehen von einigen Formen, der alten gleicht. Der gesellschaftliche Körper bewegt sich nicht in gerader Linie vorwärts, sondern in einem Kreise und wenn er einen Punkt erreicht, der als Ziel gelten kann, so zeigt es sich, daß dies der Ausgangspunkt war.“<sup>40</sup> Grillparzer schreibt 1850: „Man hört gegenwärtig nichts häufiger als die Ausdrücke: eine neue Zeit, die neue Zeit, womit man eben die unsrige bezeichnet. Dieser Ausdruck hat schon von vornherein etwas schielendes. Denn da die Natur dieselbe bleibt und eben so die Grundlagen des menschlichen Wesens, so dürfte etwas ganz neues kaum dem Verdacht von etwas größtentheils Falschem entgehen. Der Satz: das Alte kehrt nicht zurück, hat unbestrittene Geltung, eben so wahr aber dürfte der ihm entgegenstehende: nihil novi in mundo sein: Nichts Neues in der Welt. Immerwährender Wechsel auf den alten Grundlagen ist das Gesetz alles Daseins. Hierdurch wird nicht das Neue geleugnet, sondern das Sprungweise, vor allem aber das Unzusammenhängende und das Plötzliche.“<sup>41</sup> Und das sind keine zufälligen Zeilen. In seiner Arbeit *Franz Grillparzers Philosophie* führt Walter Seitter diejenige Bemerkung des Dichters an, laut welcher „der Fortschritt der Welt ... nicht so rasch [ist] als unsere Gegenwart sich einbildet, und es braucht oft Jahrhunderte, bis ein Fortschritt stattfindet, der auch ein Vor-Schritt genannt werden kann“.<sup>42</sup> In *Libussa* ist vom fortschreitenden, „neue Mittel“ zur Naturausbeutung erfindenden, „allverschlingenden“ Menschen die Rede, der schließlich „vom All verschlungen“ wird. In seinem Gedicht „Fortschritt-Männer“ sehnt sich Grillparzer nach einer Wiederkehr der „Zeit der Selbstbegrenzung“, in den Dramen – und insbesondere in seinen Notizen – wendet er sich immer wieder sowohl gegen die liberale Deutung des Begriffes Freiheit als auch gegen die liberale Auffassung von Freiheitsrechten als natürliche Rechte. „Merkwürdig, daß die Alten das, was das neue Deutschland als das Höchste des Menschen bezeichnet: den freien Geist als Zeichen der Narrheit betrachteten“ – bemerkt er 1843 im Zusammenhang mit einem Zitat aus Lukian<sup>43</sup>, und daß er den Alten zustimmt, ist nicht zu bezweifeln – heißt es doch auch in *Libussa*: „Wer seine Schranken kennt, der ist der Freie, / Wer frei sich wähnt, ist seines Wahnes Knecht.“ Auch kann die Freiheit kein angeborenes Recht des Menschen sein:

„Es ist eigentlich lächerlich von natürlichen (angeborenen) Rechten zu sprechen. Recht ist nichts anders, als daß ich in irgend einer Kraftäußerung von Andern nicht gehindert werden darf. Wie soll nun zur Natur des Menschen gehören was nicht in ihm, sondern in Andern liegt?“<sup>44</sup>

Dieser „anthropologische Konservatismus“<sup>45</sup> bildet den letzten weltanschaulichen Hintergrund von Grillparzers eigentümlicher Philosophiefeindlichkeit. „Ein Philosoph, in der heutigen Bedeutung des Worts“, schrieb er in seiner Jugend, „braucht nichts als ein paar seiner wahnsinnigen Vorgänger durchblättern und ein paar Dichter gelesen zu haben, um in diesem Fache ein Werk zu schreiben, das, wenn er nicht ganz mit Dummheit geschlagen ist, gewiß nicht das allerelendste, unter diesen Sudeleien ist. O Lichtenberg Lichtenberg, warum wardst du deinem Vaterlande so früh entrissen!“<sup>46</sup> Später richtet er dann folgende Mahnung an die Philosophen: „Braucht keine Worte, ... die in einer andern Bedeutung, als in der ihr sie braucht, schon gang und gäbe geworden sind! Es ist der erste Schritt zur Begriffsererschleichung.“<sup>47</sup> Grillparzers Vorliebe für die Alltagssprache ist zugleich verknüpft mit einer Liebe zur *Muttersprache*, die er als Österreicher in seiner Dichtung jedesmal für die hochdeutsche Schriftsprache verlassen muß. In dieser „Zwangslage ... ohne Ausweg“<sup>48</sup>, wo er einerseits immer wieder die Überlegenheit und den geschichtlichen Vorrang des Österreichischen gegenüber dem Hochdeutschen zu entdecken meinte<sup>49</sup>, andererseits in der Dichtung sich keiner „wahrhaft eigenen Sprache“<sup>50</sup> bedienen kann, entwickelt sich Grillparzers Sinn für „Schweigen“ und „Sprachkritik“.<sup>51</sup>

Und nun zur dritten Generation. Nur kurz wollen wir auf die Kritik hinweisen, die der von seinem Monographen<sup>52</sup> als „konservativer Liberale“ bezeichnete Kaiserfeld am Radikalismus und insbesondere an der radikalen Auffassung der Demokratie übte; auf das mit Anglomanie gefärbte ständische Staatsideal von Andrian-Werburg; auf die den wirtschaftlichen Fortschritt, soziale Gerechtigkeit, rechtliche Reformen fordernde Politik des teilweise unter der Wirkung von István Széchenyi stehenden Jungkonservativen Aurél Dessewffy, oder auf den Auftritt seines Bruders Emil Dessewffy gegen die „Tyrannei der Theorien“ und zugleich *für* den Freihandel; auf die Abneigung des Zsigmond Kemény gegen „philosophische Pläne“, die den „ab-

strakten Zielen des Staates“ gemäß fabriziert werden, und auf seine Überzeugung, daß „die großen Interessen“ der Gesellschaft und des Staates „eher durch die millionen Hände der kleinen Umstände, als durch die Titanen-Arme von einzelnen Plänen und Personen“ bewahrt oder verwirklicht werden können. – Etwas ausführlicher soll hingegen das Werk des Baron József Eötvös geschildert werden.

Über den liberalen Staatsmann, Schriftsteller und Philosophen Eötvös sind Darstellungen sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache zugänglich. 1966 veröffentlichte Gerald Stourzh seine Studie „Die politischen Ideen Joseph von Eötvös und das österreichische Staatsproblem“ – Eötvös wird hier geradezu als der bedeutendste politische Denker sowohl von Österreich als auch von Ungarn im 19. Jh. bezeichnet<sup>53</sup> –, und in ihren der politischen Geschichte Österreichs gewidmeten Werken haben sowohl Josef Redlich als auch Robert Kann ziemlich ausführlich über Eötvös geschrieben. Eine längere Monographie, welche auch eine Bibliographie der bezüglichen ungarischen Literatur enthält, hat Paul Bödy verfaßt.<sup>54</sup> Diese Autoren interessieren sich hauptsächlich für die Nationalitätenfrage und für den Neuaufbau der Monarchie nach 1848. Sie erkennen jedoch durchaus die Bedeutung jener allgemeinen politischen Theorie an, die Eötvös in seinem Hauptwerk *Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*<sup>55</sup> formuliert hat. Dieses Werk, schreibt Stourzh, „stellt eine der bedeutendsten und originellsten, wenngleich heute vergessenen Leistungen der Staatslehre des europäischen Liberalismus dar.“<sup>56</sup> Redlich beschreibt Eötvös als „ein[en] Mann, der – auch nach westeuropäischem Maße gemessen – höchste politische und literarische Bildung seiner Zeit mit einem tiefwurzelnden magyarischen Patriotismus zu durchaus originaler und schöpferischer Persönlichkeit eines modernen staatswissenschaftlichen Denkers und Staatsmannes zu vereinigen vermocht hat.“ Das Buch *Die herrschenden Ideen* „hatte ... seinen Autor zu einem der angesehensten Wortführer des europäischen Liberalismus in seiner Blütezeit gemacht: es ist übrigens auch heute noch als eine der eigenartigsten und gedankenreichsten Schriften über den modernen Staat zu bezeichnen.“<sup>57</sup> Bödy charakterisiert das Buch als einen Versuch zu erklären, „warum es den westeuropäischen

Revolutionen nicht gelungen ist, individuelle Freiheit in der modernen Gesellschaft zu begründen“.<sup>58</sup>

Was in diesen Darstellungen allerdings nicht hervorgehoben wird: Die *Herrschenden Ideen* bilden nicht nur eine Untersuchung im Geiste des Liberalismus, sondern zugleich und in kohärenter Weise auch ein Manifest des Konservatismus, in welchem christliche Werte, die Idee einer organischen geschichtlichen Evolution und die Werte der Aristokratie verkündet werden. Eötvös findet die Quellen der europäischen Tradition der Freiheit zunächst in den englischen liberalen (im Gegensatz zu den französischen demokratischen) Einrichtungen auf – letzten Endes jedoch im Christentum. Die Abhandlung beginnt mit einer Erklärung der Gründe vom Fehlschlagen des liberalen Idealismus im Jahre 1848. Freiheit, Gleichheit und Nationalität sind die drei „herrschenden Ideen“, meint Eötvös, auf welche die Revolutionen jenes Jahres gegründet waren. Die Revolutionen sind mißlungen, weil der Widerspruch zwischen zwei verschiedenen Deutungen dieser politischen Ideen, nämlich zwischen der „französischen“ und der „englischen“ Deutung, unaufgelöst geblieben ist. Die französische Deutung – so Eötvös – geht vom Begriff einer absoluten Souveränität des Volkes aus: Gleichheit bedeutet also gleiche Berechtigung zur Teilnahme in der Ausübung der Souveränität. Die englische Deutung erlaubt demgegenüber, die Möglichkeit von mehreren souveränen Mächten – König, Parlament, die Gerichtshöfe, die Regierung, ja sogar die Kirche und private Vereine –, welche sich gegenseitig die Grenzen setzen, so daß innerhalb des Staates keine absolute Gewalt existieren kann, und die Rechte der einzelnen, d.h. ihre Freiheiten, klar garantiert sind. Dieser Begriff der Freiheit bestimmte dann auch die englische Auffassung der *Gleichheit*. Ihre Bedeutung ist, daß jeder Bürger den gleichen Schutz der Gesetze genießt und alle Bürger zu denselben Freiheiten berechtigt sind. Demgegenüber zielte die Französische Revolution, in der Auffassung von Eötvös, eben auf die Vergrößerung der Staatsmacht ab: Die Theorie der Volkssouveränität negierte die individuelle Freiheit, da sie dem Staate eine unbegrenzte Gewalt über die Rechte seiner Bürger zusprach.

Die Darlegungen von Eötvös zeigen bereits auf der Ebene der methodologischen Grundlagen charakteristisch konservative Züge – so auch eine ausgeprägte Abneigung etwa der Philo-

sophie gegenüber. Vorgefaßte Begriffe, meint er im ersten Entwurf zu den *Herrschenden Ideen*, können keine Grundlage für vernünftige politische Handlungen sein: „Der Mensch findet Gefallen an absoluten Theorien, und seine poetischen Neigungen können nie völliger befriedigt werden, als wenn er poetischen Idealen in philosophischem Gewand gegenübergestellt wird.“<sup>59</sup> In den *Herrschenden Ideen* betont er, daß „statt über die Meinung des Volks im Allgemeinen zu philosophieren“, man „seine Aufmerksamkeit den Wünschen und Ansichten der Einzelnen ..., aus welchen das Volk besteht“, zuwenden sollte.<sup>60</sup> Es wird dann klar werden, daß das Streben etwa nach absoluter Freiheit nur in der philosophischen Spekulation existiert – und in den Geistern jener, die, wie Eötvös sagt, ins Irrenhaus gehören.<sup>61</sup> Die Gesellschaft kann nicht abstrakten Idealen gemäß verändert werden. „Eine Gesellschaft“, schreibt Eötvös, „wo man, um sie in einer gedachten Form neu aufzurichten, allen Kitt, welcher die einzelnen Theile zusammenhielt, aufgelöst, wo man alles, was zu groß schien, verkleinert, und was sich zu fest gezeigt und nicht in jede Lage fügen wollte, zerschlagen hat, kann durch die Form allein eben so wenig Festigkeit gewinnen, als eine Masse Schutt, ob man sie nun als Kegel oder Pyramide aufgehäuft, dem Sturme und Regen zu widerstehen vermag.“<sup>62</sup>

Libérale und konservative Elemente verschmelzen auch im Hauptgedanken von Eötvös – dem von Regionalismus oder territorialer Selbstregierung. Nicht nur die individuelle Freiheit, betont er, sondern auch die geschichtliche Kontinuität sind von der zentralisierten Regierung bedroht. Ein System des territorialen Pluralismus, von Gemeinden mit Selbstverwaltung, wird indessen mit Erfolg die Freiheiten der Minoritäten (und letzten Endes der einzelnen) gegenüber dem zentralistischen Absolutismus verteidigen können. Die autonome Gemeinde soll die verlorenen Gemeinschaftsbeziehungen des feudalen Systems ersetzen und für ein Gefühl der Gemeinschaft innerhalb des modernen Staates sorgen. Der gesellschaftliche und institutionelle Pluralismus wird aber auch die organische Kontinuität geschichtlich gegebener Institutionen gegenüber radikal-utopischen Änderungen verteidigen können, gegenüber Änderungen, die entweder von der zentralen Regierung oder aber von solchen radikalen Bewegungen durchgesetzt werden, gegen welche eine zentrale

Regierung auf längere Sicht wehrlos ist. „Sehr viele glauben“, schreibt Eötvös, „das Bestehende könne nur durch den Einfluß einer mächtigen Staatsgewalt erhalten werden, und wenn das System der Centralisation unter Staatsmännern so viele Vertheidiger findet, so ist dies größtentheils dieser Ansicht zuzuschreiben. Dieselbe beruht jedoch auf einem Irrthum: das Bestehende kann nicht durch den Staat gegen Veränderungen geschützt werden, es ist vielmehr das unwandelbare Bestehen vieler anderen Verhältnisse, durch welche der Staat selbst vor Umwälzungen bewahrt werden muß. Jedes wohnliche Haus, welches ein Bürger auf dem Staatsgebiet erbaut, ist nicht nur eine Stufe, auf der sich Mehrere zu höherer Gesittung erheben, sondern zugleich ein Befestigungswerk für die bürgerliche Gesellschaft, jedes Recht, dessen Besitz der Staat dem Einzelnen garantirt, ist eine Garantie der bürgerlichen Gesellschaft, jede fest organisirte Gemeinde ist ein Stein, durch welchen das große Gebäude befestigt wird: je besser man diesen dem Gebäude einzufügen, je mehr man das Besondere als einen wesentlichen Theil des Ganzen zu Benutzen verstand, desto unerschütterlicher steht der Staat.“<sup>63</sup>

Zu den mannigfaltigen Elementen, deren Autonomie und Fortbestehen, laut Eötvös, die organische Kontinuität des Ganzen vornehmlich garantieren, gehört neben den Gemeinden, als zweites, die selbständige Kirche. Wie Eötvös schreibt, „ist die Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber zugleich die Garantie jeder Selbständigkeit, welche die Verfassung einzelnen Theilen des Staates eingeräumt. Die Freiheit der Kirche und der Gemeinde stützen sich gegenseitig, weil beide auf demselben Principe beruhen, nämlich darauf, daß die Gewalt des Staates nur in einem gewissen Kreise, und nicht überall eine absolute sein könne.“<sup>64</sup> Das dritte von Eötvös hervorgehobene Element ist die Institution des Oberhauses. Das englische Oberhaus, dessen Mitglieder mit der Geschichte des Staates durch Geburt und Familientraditionen in natürlicher Weise verbunden sind, oder der amerikanische Senat, dessen natürliche Aufgabe und historisches Recht es ist, die Autonomie der einzelnen Staaten zu wahren, haben dieselbe Funktion: „Die Aufgabe des Oberhauses in constitutionellen Staaten ist ... keine andere, als daß es im Gedränge der wirklichen und eingebildeten Bedürfnisse des Augenblickes das historische Recht vertrete.“<sup>65</sup>

Und schließlich weist Eötvös auf die verschiedenen Nationalitäten eines multinationalen Staates oder einer Föderation hin. Seine Kritik an der nationalen Idee – als etwas, deren Wirkungen verheerend sein können –, sehr ausgeprägt im ersten Teil der *Herrschenden Ideen*, wird im zweiten Teil fast gänzlich zurückgenommen. „Da das Prinzip der Selbstregierung“, schreibt hier Eötvös, „nichts als die Anwendung des Prinzips der individuellen Freiheit auf moralische Individualitäten ist, so kann auch den Ansprüchen einzelner Nationalitäten – welche durch das Bewußtsein ihrer Besonderheit zur moralischen Persönlichkeit werden – nur durch die Anwendung dieses Prinzips entsprochen werden... Die Begeisterung für den Begriff der Nationalität ist nichts als eine feierliche Protestation aller Völker im Namen des christlichen Prinzips der individuellen Freiheit gegen das Prinzip der Allmacht des Staates.“<sup>66</sup> Die nationale Idee ist also ein konservatives Element, und, wie Eötvös schreibt, es ist „ganz gewiß eine der größten Gefahren unserer Zeit, daß in ihr die konservativen Elemente im Vergleich zu jenen, welche vorwärts drängen, zu schwach sind.“<sup>67</sup> Das Erwachen dieser Idee ist geradezu eine „wunderbare Fügung der göttlichen Vorsehung“, ein Erwachen, das genügend Kraft haben könnte, um „jene Reihe großer Umwälzungen, welche Frankreich eröffnet, in deren Folge nicht nur Throne, sondern selbst der Begriff des Rechts und Alles, was dem Menschen heilig war, wankend gemacht worden ist“, rückgängig zu machen und ferner jene wohlbekanntesten, künstlichen politischen Einrichtungen zu ändern, durch welche „der Pöbel der Hauptstadt über die Regierungsform einer großen Nation zu verfügen vermag“.<sup>68</sup>

Der bisher skizzierte Gang österreichischen konservativen Denkens bewegt sich, mehr oder minder, auf einer breiten, allgemeinen, etwas spekulativen Ebene. In der vierten Generation tritt indessen eine gewisse *Spezialisierung* auf: Der Konservatismus erfährt in zunehmendem Maße *fachwissenschaftliche Weiterentwicklung*, wobei die zuvor einheitliche Problematik freilich zerlegt und in den jeweiligen Disziplinen als Einzelproblem behandelt wird. So, in einem gewissen Maße, schon beim politischen Schriftsteller Asbóth, der in einer 1896 unter dem Titel „Die herrschenden Ideen unseres Zeitalters“ gehaltenen Rede Eötvös gleichsam auf der Ebene der Religionssoziologie kritisiert, bei ihm die gebührende Behandlung des

Phänomens der *Volksreligiösität* – des im Volke neu erwachenden religiösen Bedürfnisses – vermissend.<sup>69</sup> So auch bei Menger, der als Ökonom liberal und subjektivistisch ist, als Wissenschaftstheoretiker Wegbereiter des sich später bei Hayek entfaltenden *methodologischen Individualismus* wird, als Wirtschaftshistoriker jedoch die Entwicklung der wichtigsten ökonomischen Einrichtungen nicht aus der individuellen Vernunft<sup>70</sup>, sondern aus kollektiv-unbewußten Traditionen ableitet. „Burke war wohl der erste“, lautet die bekannte und bezeichnende Stelle aus Mengers *Untersuchungen*, „welcher, angeleitet hiezu durch den Geist der englischen Jurisprudenz, mit vollem Bewußtsein die Bedeutung der organischen Gebilde des socialen Lebens und den zum Teil unreflectirten Ursprung dieser letztern betonte. Er lehrte auf das Ueberzeugendste, daß zahlreiche, in hohem Grade gemeinnützige, jeden Briten mit Stolz erfüllende Institutionen seines Vaterlandes nicht das Product positiver Gesetzgebung, beziehungsweise des bewußten, auf die Begründung derselben gerichteten Gemeinwillens der Gesellschaft, sondern das unreflectirte Ergebniss historischer Entwicklung seien. Er lehrte zuerst das Bestehende und Erprobte, das historisch Gewordene im Gegensatze zu den Projecten unreifer Neuerungssucht wieder achten, und schlug hiedurch die erste Bresche in den einseitigen Rationalismus und Pragmatismus der englisch-französischen Aufklärungsepoche.“<sup>71</sup>

Was Menger an Burke vorzüglich findet, vermißt der stark unter dem Einfluß von Eötvös stehende Plener an John Stuart Mill. Schrieb doch Plener anläßlich von Mills Tode von der „unzureichenden Kraft der rein rationalistischen Richtung in moralischen und politischen Dingen“<sup>72</sup> – genau dasselbe Urteil übrigens, welches Pleners späterer politischer Gegenspieler Masaryk sich gerade um diese Zeit bildete, als er nämlich in seinem 1881 erschienenen Buch *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation* die eigentlichen Ursachen des fraglichen Phänomens im einseitigen Vernunftwissen entdeckt hat. – Masaryks Beobachtungen, wenn auch etwas überspannt und allzu moralisierend, entbehren nicht der empirisch-statistischen Grundlage; zweifellos stellen sie einen wissenschaftlichen Beitrag zur konservativen Anthropologie dar. Unvergleichbar bedeutender ist freilich die von dem um sechs Jahre jüngeren Freud vollbrachte theoretische Leistung. Nun pflegt man

allerdings in Freud nichts weniger als einen Konservativen zu sehen, und auch noch Schorske, der doch sehr eindringlich gezeigt hat, daß bei der Entstehung der Psychoanalyse die durch die politische Niederlage des österreichischen Liberalismus erzeugten Erlebnisse und Frustrationen eine ganz wesentliche Rolle gespielt haben – auch Schorske also meint, daß Freud mit seiner Theorie *tröstend* auf die Liberalen wirken wollte, indem er die politische Sphäre überhaupt als sekundär, als epiphänomenal der psychischen Ursphäre des Vater-Sohn-Konfliktes gegenüber darstellte. „Freud gave his fellow liberals“, schreibt Schorske, „an a-historical theory of man and society that could make bearable a political world spun out of orbit and beyond control.“<sup>73</sup> Es scheint indessen, daß man sich hier auch eine wesentlich stärkere Interpretation erlauben darf. Wir wollen einige Zeilen aus den abschließenden Partien der *Traumdeutung* zitieren. „Das Unbewußte“, folgert dort Freud, „ist das eigentlich reale Psychische, *uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane.* ... Welche Rolle verbleibt in unserer Darstellung dem einst allmächtigen, alles verdeckenden Bewußtsein? Keine andere“, antwortet Freud, „als die eines Sinnesorgans zur Wahrnehmung psychischer Qualitäten.“ Eine Umwälzung also der klassischen erkenntnistheoretischen Auffassung, zufolge der die Vernunft wenigstens in ihrem eigenen Bereich, innerhalb des eigenen Ichs, autonom waltet; der Mensch ist nicht, zeigt Freud, jenes rationelle Wesen, als welches ihn die liberale Auffassung voraussetzt; eine liberale Politik *kann* gar nicht, auf weite Sicht, siegen, geht sie doch von einem falschen Bild des Menschen aus.<sup>74</sup> Auf der einen Seite steht Freud, der große Aufklärer und Befreier; es gibt aber auch den anderen Freud, der die *Grenzen* der möglichen Freiheit überhaupt sieht, ist doch, so schrieb er, *das Ich nicht Herr in seinem eigenen Haus.*<sup>75</sup> Dieser Freud ist es, der später die „Erstarkung des Über-Ichs“ und damit die Verinnerlichung äußerer Zwänge, als einen „höchst wertvollen psychologischen Kulturbesitz“ betrachtet und von „Schwierigkeiten“ spricht, die „dem Wesen der Kultur anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden“.<sup>76</sup>

An Freud erinnert man sich dann auch, wenn Musil – wir kommen damit zur fünften Generation österreichischer konservativer Anthropologie – in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* seinen Helden die „Altvordernweisheit“ sagen läßt: „Es muß der Mensch in seinen Möglichkeiten, Plänen und Gefühlen zuerst durch Vorurteile, Überlieferungen, Schwierigkeiten und Beschränkungen jeder Art eingengt werden wie ein Narr in seiner Zwangsjacke, und erst dann hat, was er hervorzubringen vermag, vielleicht Wert, Gewachsenheit und Bestand...“<sup>77</sup> Musil ist, der Hauptrichtung seines Denkens nach, *Traditionalist*: er erkennt an, daß *der Mensch auf fertiggegebene Formen angewiesen ist*; ist aber weit davon entfernt, Tradition mit einer bornierten Beschränktheit gleichzusetzen, sieht er doch in der Überlieferung die unerläßliche Grundlage jeder *kreativen* Unbeschränktheit: Die Überlieferung ist der Träger von eben jenem „helle[n] Tropfen Dummheit“, ohne den man nicht leben und nichts *leisten* kann.<sup>78</sup>

Wie mit letzterem Zitat bereits angedeutet, macht sich sogar in Musils Stück *Die Schwärmer*, in dieser tiefsinnigen Tragikomödie utopistisch-nonkonformistischer Auflehnung, ein Schatten des traditionalistischen Verstehens merkbar. Denn die in der Sentenz „einer ist ein Narr, zwei eine neue Menschheit“<sup>79</sup> enthaltene Versprechung bleibt unerfüllt; die gesuchten/versuchten neuen Erlebnisse, Beziehungen, werden nicht als Elemente einer allgemein möglichen/zukünftigen Gemeinschaftsordnung dargestellt, sondern eher als Ausnahmen; wie denn auch Musil jene von ihm immer wieder zu beschreiben versuchte, eigenartig ungebundene, kontemplativ-schwebende psychische Haltung, den „anderen Zustand“, niemals zum Träger des Gesellschaftslebens machen wollte<sup>80</sup>; das offene Ende des Stückes nimmt sehr genau das Fragmentarisch-Unabgeschlossene des Essays „Der deutsche Mensch als Symptom“ und freilich das Unabschließbare am großen Roman vorweg.<sup>81</sup> Sowohl im Essay als auch im Roman kommt dem Gedanken, daß der Mensch „nur in Formen, die ihm von außen geliefert werden“, existiert<sup>82</sup>, daß er an sich gallertartig, gestaltlos ist, eine wichtige Rolle zu. Erst die Einwirkungen von Ideologien bzw. Traditionen im weitesten Sinne prägen den Menschen. Er kann sich nicht außerhalb solcher Formen, Bindungen stellen: Entwicklung erfolgt am Leitfaden der Tradition<sup>83</sup>, das Beharrende ist das Fundament aller

Fortschritte<sup>84</sup>; das „organisch Gewordene“, heißt es anderswo, ist durch keinen Plan, die Überlieferung durch keine „Vernunft“ zu ersetzen<sup>85</sup>, wahrhaft schöpferisch kann nur die konservativ-evolutionäre Einstellung sein.<sup>86</sup> Sogar das persönliche Selbst des Dichters wird erst von Begriffen seiner Überlieferung gefestigt: er braucht diesen Begriffen, schreibt Musil, „gar nicht allen beizupflichten, er kann bestrebt sein, sie zu verändern, so bleibt er ihnen doch allen verhaftet, weit mehr, als man dem Boden verhaftet ist, auf dem man wandelt. Der Dichter ist nicht nur der Ausdruck einer augenblicklichen Geistesverfassung, mag sie selbst eine neue Zeit einleiten. Seine Überlieferung ist nicht Jahrzehnte, sondern Jahrtausende alt.“<sup>87</sup> Und auch, daß in den *exakten Wissenschaften* das Befolgen von Traditionen eine wesentliche Rolle spielt, wußte Musil.<sup>88</sup>

Musil übernimmt Spenglers Gegenüberstellung von Kultur und Zivilisation, wobei er aber dieselbe auf charakteristische Weise transformiert bzw. deutet. Als „Kultur“ läßt sich die von starken Bindungen und einheitlicher Ideologie gestaltete Lebensform definieren<sup>89</sup>; gerade diese Lebensform aber, das Vorherrschen eines überragenden Traditionssystems, scheint den paradoxen Hintergrund der *autonomen Persönlichkeit*, des Individuums darzustellen. „Es ist der kirchliche Glaube u. seine strenge Schule (sein schulmäßig strenges Denken)“, notiert sich Musil einmal, „wovon die sich mächtig entwickelnde Autonomie der Vernunft ihren tiefen und gewissenhaften Ernst empfangen hat.“<sup>90</sup> Musil spricht von einer „natürlichen Ordnung“, in welcher „der Natur des Menschen gemäß“ ein Höchstmaß von Individuellem zugleich mit einem Höchstmaß an Gemeinsamkeit bestehen kann.<sup>91</sup> – Nun muß durch zunehmende Kompliziertheit, aber auch schon durch die bloße Bevölkerungszunahme die Kultur in eine sogenannte „Zivilisation“ übergehen: „Mit dem Wachstum der Zahl hält die geistige Organisation nicht Schritt.“<sup>92</sup> Der Mensch zerfällt<sup>93</sup>, das Leben wird *gleichförmig*. Indessen stellt Musil Kultur und Zivilisation nicht als wesensfremd einander gegenüber. Die Zivilisation kann sehr wohl als Kulturgrundlage dienen; auch unsere Gegenwart stellt keinen Verfall dar. Es „kennzeichnet sich unsre Zeit“, schreibt Musil, „durch einen ungeheuren geistigen Romantizismus, der aus der Gegenwart in alle Vergangenheiten flüchtet, um dort die blaue Blume einer verlorenen Sicherheit zu fin-

den. Aber es wird allgemein darin die Zersetzung eines früheren Zustands gesehn, der fester gewesen sein soll, der Verlust von Dogmen und Richtlinien, die Auflösung von Bindungen, mit einem Wort ein Zerfall, und gerade daß diese mutlose Annahme nicht notwendig ist, wünsche ich zu zeigen. Der heutige Zustand des europäischen Geistes ist meiner Ansicht nach kein Verfall, sondern ein noch nicht vollzogener Übergang, keine Überreife, sondern Unreife.“<sup>94</sup> Weist Musil immer wieder auf die Seichtigkeit des allgemeinen Fortschrittsglaubens, des Glaubens an einen allseitigen, steten, eindeutig feststellbaren Fortschritt hin, so hebt er zugleich mit einmaliger Schärfe hervor, daß es *keine Rückkehr* zu den alten Lebensformen, alten Traditionen gibt: „Denn wenn man verkündet – und wer verkündete nicht etwas davon?! –, unsrer Zeit fehle die Synthese oder die Kultur oder die Religiosität oder die Gemeinschaft, so ist das kaum mehr als ein Lob der ‚guten alten Zeit‘, da niemand zu sagen vermöchte, wie eine Kultur oder eine Religion oder eine Gemeinschaft heute aussehen müßten, falls sie die Laboratorien und Flugmaschinen und den Mammutgesellschaftskörper wirklich in ihre Synthese aufnehmen und nicht bloß als überwunden voraussetzen wollten.“<sup>95</sup> Immerhin sieht ja Musil im modernen Kapitalismus „die kräftigste und elastischste Organisationsform, welche die Menschen bisher erreicht haben“<sup>96</sup>. Musils Nostalgie, könnte man sagen, gilt nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft.

Eine Sehnsucht, die vom Historiker Gyula Szekfű gewiß nicht geteilt wurde – wobei allerdings gleich festgehalten werden muß, daß Szekfűs liebevolle Beschäftigung mit der Geschichte zugleich eine exemplarisch wissenschaftliche war. Obzwar sein Name meistens mit der sogenannten geistesgeschichtlichen – hinter den geschichtlichen Änderungen grundlegend seelische Ursachen suchenden – Anschauungsweise verknüpft wird, dürfte sein tatsächlich angewandtes methodologisches Grundprinzip eher als *Kausalpluralismus* bezeichnet werden. Wenn er etwa in seiner Arbeit *Die seelische Konstitution des ungarischen Weinproduzenten* in bezug auf irgendein wirtschaftsgeschichtliches Problem die Meinung vertritt, daß dasselbe nicht auflösbar ist „mit den materiellen: natürlich-technischen Instrumenten der Ökonomie ..., sondern in den Kreis der Geistesgeschichte, der sich mit der Wirkung

seelischer Faktoren beschäftigenden Geschichtsforschung umschlägt<sup>97</sup>, so bezweifelt er damit einerseits nicht, daß die ökonomischen Faktoren „unleugbar tatsächliche Faktoren des Geschichtsprozesses waren und bleiben“<sup>98</sup>, während er andererseits den „seelischen Faktor“ selbst, nämlich die „seelische Konstitution“ einer gegebenen „Rasse“, als eine Resultante langfristiger ökonomisch-politischer Vorgänge betrachtet. „Der Begriff der Rasse“, schreibt er, „welchen wir in der Erforschung der europäischen Geschichte benötigen, ist in erster Linie ein *historisches Gebilde*, eine in der Zeit entstandene und in der Zeit veränderbare Gegebenheit, nicht irgendein anatomisches oder psychisches Unikum...“<sup>99</sup> Allerdings kann eine Rassenveränderung, betont Szekfü, nur „als ein Resultat andauernder Einwirkung“<sup>100</sup> entstehen: Auf jenen Gebieten, wo die „Rasseneigenschaften“ – spezifische äußere und innere, körperliche und seelische Züge – eine offensichtliche Rolle spielen, muß der Historiker also „mit einer gewissen Stetigkeit, mit einem langsamen Ablauf der geschichtlichen Geschehnisse“<sup>101</sup> rechnen. Mit *langsamem Ablauf*: Szekfüs Auffassung der rassenbedingt-seelischen Faktoren ist im wesentlichen nicht geistesgeschichtlicher, sondern *konservativer* Prägung.

Konservativer Prägung ist auch die Philosophie Ludwig Wittgensteins, trotz aller revolutionärer Neuartigkeit derselben. Sein Jugendwerk, die *Logisch-philosophische Abhandlung*, zeichnet ein Bild der Welt, in welcher der Mensch in einer absoluten Abhängigkeit von seinem unaussprechbaren Gott lebt und das Glück nur in einer passiven Kontemplation finden kann. Bereits die *Abhandlung* drängt also auf eine unbedingte Anerkennung des Gegebenen, des Bestehenden. In seinem Spätwerk – an dieses Werk denken wir in erster Linie, wenn wir von Wittgenstein als einem hervorragenden Philosophen des Jahrhunderts sprechen – wird er dann sozusagen eine neue begriffliche Grundlegung des Konservatismus schaffen. 1929, gerade zu jener Zeit also, als er dabei ist, die für sein Spätwerk charakteristischen Themen und Methoden zu entdecken, trägt er folgende Bemerkung in sein Notizbuch ein: „Ich denke oft darüber, ob mein Kulturideal ein neues, d.h. ein zeitgemäßes oder eines aus der Zeit Schumanns ist. Zum mindesten scheint es mir eine Fortsetzung dieses Ideals zu sein, und zwar nicht die Fortsetzung, die es damals tatsächlich erhalten hat.“<sup>102</sup> Es ist das

Kulturideal der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Blütezeit des Liberalismus, von welchem sich Wittgenstein abgestoßen fühlt; auf die Ideale von Grillparzer greift er immer wieder zurück, deren Gültigkeit will er gleichsam beweisen. Des späteren Wittgensteins autoritäre entwicklungspsychologische Auffassung, antimentalistische Erkenntnistheorie und konstruktivistische Philosophie der Mathematik, seine quietistische Attitüde in bezug auf gesellschaftliche Veränderungen und schließlich *das Prinzip Schweigen* – stellen ein zusammenhängendes Ganzes dar: eben ein geschlossenes konservatives Weltbild. Nur ist dieses Weltbild *allzu* geschlossen. Es fehlt Wittgenstein an jeglicher reformatorischen Zuversicht, er sieht in der bürgerlichen Lebensform, in der westlichen Zivilisation eine hoffnungslose Sackgasse. Vor allem unter der Wirkung Dostojewskis – den man in diesem Zusammenhang ohne Übertreibung als den bösen Geist des osteuropäischen Konservatismus bezeichnen kann – hält Wittgenstein die abendländische Zivilisation für unrettbar. Kein Wunder also, wenn er sich niemals auf theoretische Gespräche mit Hayek – den er natürlich gut kannte – einließ.<sup>103</sup> Trat doch Hayek – er gilt heute als der Hauptrepräsentant der „Austrian School“, der österreichischen Schule der Nationalökonomie – gerade als ein Verteidiger der bürgerlichen Ordnung auf, wollte er doch gerade diese Ordnung im Geiste klassischer bürgerlicher Ideale wieder lebensfähig gestalten: in einem Zeitalter allerdings, wo diese Bestrebung bereits als durchaus konservativ gelten mußte. Grundsätzlich in Carl Mengers Fußstapfen tretend<sup>104</sup>, ist Hayek der Auffassung, daß die liberale Gesellschaft, insbesondere auch der *freie Markt*, um funktionsfähig zu bleiben, eine traditionsgesicherte Disziplin des sozialen Lebens, eine Ehrfurcht gegenüber organisch-spontan entstandenen Bräuchen und Institutionen notwendigerweise voraussetzen muß. Schreibt er doch in seinem *The Constitution of Liberty*, und zwar im Nachwort, das bezeichnenderweise den Titel „Why I Am Not a Conservative“ trägt: „es [gibt] vieles..., das der Liberale mit Gewinn aus der Arbeit mancher konservativer Denker gelernt haben könnte. Ihrem loyalen und hingebungsvollen Studium des Wertes sich spontan entwickelnder Institutionen verdanken wir (zumindest außerhalb des Gebietes der Nationalökonomie) einige gründliche Einsichten, die wirkliche Beiträge zu unserem Verständnis einer freien Gesellschaft

darstellen.<sup>105</sup> Hayeks eigenartiger Konservatismus ist übrigens bereits in seinem Aufsatz „Individualism: True and False“ – in seiner vielleicht wichtigsten kurzen Schrift – vollständig ausge-reift. Bereits hier trifft man auf die Unterscheidung zwischen „französischem“ und „klassischem“ Liberalismus, auf den Be-griff von *spontan entstandenen Institutionen*,<sup>106</sup> auf die Anfüh-rung der Meinung, daß „der Verstand im allgemeinen eine ziem-lich geringwertige Rolle in den menschlichen Angelegenheiten spielt“<sup>107</sup>, auf die zweifache Voraussetzung einer unbegrenzten Vielfalt von menschlichen Anlagen und Fertigkeiten bzw. der Ungleichheit menschlicher Begabungen<sup>108</sup>, auf die Bejahung von Werten wie „Familie“, „kleine Gemeinden“ und „lokale Autonomie“<sup>109</sup>, auf die Frage, „ob eine freie oder individuali-stische Gesellschaft erfolgreich wirken kann, wenn die Leute ... sich zu sehr sträuben, freiwillig mit Traditionen und Konventio-nen mitzugehen“<sup>110</sup>, und schließlich auf die eindeutig tradi-tionalistische These, daß „der Einzelne, der am sozialen Ge-schehen teilnimmt, bereit und willens sein [muß], sich an gegebene Änderungen anzupassen und sich Konventionen zu unter-werfen, die nicht das Ergebnis eines geistigen Planes sind, deren Rechtfertigung im einzelnen Fall nicht zu erkennen sein mag und die ihm oft unverständlich und irrational erscheinen wer-den.“<sup>111</sup> Hayek verwirft die „moderne Attitüde“ gegenüber Sitten und Bräuchen, ja sogar die Idee einer künstlichen Spra-che<sup>112</sup>, und schließt seinen Aufsatz mit einem *Aufruf zur Demut*, zur „Demut gegenüber den Vorgängen...“, durch die die Menschheit Dinge erreicht hat, die von keinem Einzelnen ge-plant oder verstanden worden sind und in der Tat größer sind als der Einzelverstand“.<sup>113</sup> Die Institutionen der Gesellschaft, betont Hayek, sind viel zu kompliziert, um vom menschlichen Geiste gänzlich erfaßt werden zu können. Das Fortbestehen einer jeden Gesellschaft hängt folglich von dem ungestörten Funktionieren eben jener Bräuche und Gepflogenheiten ab, welche an der Entwicklung dieser Gesellschaft in der Vergan-genheit mitgewirkt haben. In diesem Sinne schreibt er in „Indi-vidualism: True and False“, daß „wir in der Verfolgung des Zusammenwirkens der individuellen Handlungen entdecken, daß viele Institutionen, auf denen die menschlichen Errungen-schaften beruhen, ohne einen planenden und lenkenden Geist entstanden und funktionieren“<sup>114</sup>, oder weist in *The Consti-*

*tution of Liberty* auf die ständige Wechselwirkung hin, die sich zwischen „unserem bewußten Streben nach den Zielen, die unsere Vernunft für erreichbar hält“ einerseits und „dem Wirken von Institutionen, Überlieferungen und Gewohnheiten“ andererseits abspielt, und deren Resultat oft „etwas anderes[ist], als was wir angestrebt hatten“. <sup>115</sup> Ja „der Verstand des Menschen [ist] selbst ein Produkt der Zivilisation, in der er aufgewachsen ist, und der Verstand weiß von der Erfahrung, die ihn geformt hat, zum großen Teil nichts – Erfahrung, die ihn unterstützt, indem sie in Gewohnheiten, Gebräuchen, der Sprache und Moral verkörpert ist und Teil seines Bestandes ist“. <sup>116</sup> Wir müssen uns also beim Gebrauch unseres Verstandes auf Gepflogenheiten und Konventionen verlassen, deren Wurzeln und Funktionieren wir nicht zu durchschauen imstande sind. – Tiefer dringt jene Beobachtung Hayeks, laut welcher das *Wissen als solches*, jedes Wissen, zum Teil *praktisch* ist: keine bloße Fähigkeit zur Feststellung dessen, daß „this or that is so-and-so“. <sup>117</sup> Wie Hayek schreibt: „Nicht alles Wissen ist Teil unseres Intellekts, doch macht unser Intellekt das Ganze unseres Wissens aus. Unsere Gepflogenheiten und Gewandtheiten, unsere Gefühlseinstellungen, unsere Werkzeuge und unsere Institutionen – sind ... Anpassungen an Erfahrungen der Vergangenheit, welche durch eine selektive Ausscheidung von weniger geeigneten Verhaltensweisen entstanden sind.“ <sup>118</sup> Das Wissen, *wie* man zu handeln hat, deutet Hayek an, ist oft ein Aspekt des *Handelns selbst*, nicht irgendein Geistesinhalt, der mit diesem Handeln verbunden wäre.

Sich ein Wissen anzueignen heißt, in diesem Sinne, eine Tradition des Tuns, eine *Handlungsweise* anzueignen. Schon deshalb wäre es unmöglich, das unter den Mitgliedern der Gesellschaft zerstreute Wissen – insbesondere das wirtschaftliche Wissen – zu zentralisieren <sup>119</sup>; und so kommt Hayek zur Einsicht, daß man sich gewisse Erkenntnisse nur dadurch aneignen kann, wenn man – keine Erklärung verlangend und jeden Zweifel unterdrückend – *handelt, wie die anderen handeln*; daß es ohne unbezweifelbare Tatsachen- und Werturteile keine Kommunikation, Argumentation und Diskussion gibt, da doch die Gesellschaft eben durch eine einheitliche Anerkennung solcher Urteile zusammengehalten wird; und daß diese Urteile von der Erziehung in der Familie und in der Schule mit der entspre-

chenden Autorität versehen werden müssen.<sup>120</sup> „Ich glaube“, sagte Hayek 1978, „die Menschen werden entdecken, daß die allgemein anerkannten Ideen, die das zwanzigste Jahrhundert beherrschten, samt und sonders auf Aberglauben im engeren Sinne des Wortes beruhten: die Ideen der Planwirtschaft mit einer gerechten Verteilung, der Befreiung unserer selbst von Repressionen und konventionellen moralischen Vorstellungen, der permissiven Erziehung als eines Weges zur Freiheit und der Ersetzung des Marktes durch rationale Anordnungen einer mit Zwangsgewalt ausgestatteten Körperschaft.“<sup>121</sup> Eigentümlich wirkende Aufzählung. Kaum zu verkennen indessen ist, daß diese Zeilen – und, allgemeiner, die sich heute so stark verbreitende Hayeksche Gesellschaftsphilosophie – sich in allen wesentlichen Dimensionen aus solchen Gedanken aufbauen, die von den vier vorangegangenen Generationen des österreichischen Konservatismus vorbereitet wurden.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

## II. EHRENFELS UND MASARYK: ÜBERLEGUNGEN AN DER PERIPHERIE DER GESCHICHTE

Christian von Ehrenfels ist als der Wegbereiter der *Gestalt-Theorie*, als der von Mach und von Brentano inspirierte Entdecker der philosophischen Grundlagen der Gestalt-Psychologie berühmt geworden, aber auch seine *Werttheorie*, *Sexualethik* und *Kosmogonie* fanden seinerzeit Widerhall und erwecken heute wieder ein gewisses Interesse. Auf jenen Gebieten hingegen, wo er während seiner letzten Schaffensperiode arbeitete – nämlich auf den Gebieten der Religionsphilosophie und der Geschichtsphilosophie –, hinterließ der Prager Philosophieprofessor Ehrenfels kaum etwas von bleibendem Wert. Denn, obwohl die entsprechenden Ansätze, die einerseits in den Artikeln „Gedanken über die Religion der Zukunft“ (1922) und in der Broschüre *Die Religion der Zukunft* (1929), andererseits im Drama *Die Mutter des Legionärs* (1925) und in den zahlreichen, dieses Drama begleitenden Erklärungen ihren Ausdruck finden<sup>1</sup>, und die freilich keineswegs eine gewisse Kontinuität mit den früheren Themen entbehren (so werden insbesondere die religionsphilosophischen Versuche durch die Kosmogonie vorbereitet), in der spezifischen Prägung, die sie bei Ehrenfels aufweisen, vielleicht der schönen Literatur näher stehen als der Wissenschaft, gänzlich entziehen sie sich der theoretischen Beurteilung gewiß nicht. Es läßt sich allerdings nicht vermeiden, den Hintergrund einer solchen Beurteilung außerordentlich weit zu fassen; denn sowohl Ehrenfels' Idee einer neuen, nicht-christlichen, gedanklich von ihm zu begründenden Religion als auch seine freilich auf Spengler zurückgehende Vorstellung, laut welcher die sich im Untergang befindende westliche Kultur grundsätzlich vom Osten, nämlich von Rußland her erneuert werden kann – eine Erneuerung, bei welcher Ehrenfels dem tatsächlichen Staatsstifter und erhofften Religionsstifter T.G. Masaryk sozusagen die Hauptrolle zukommen lassen möchte –, weisen auf eine bestimmte Deutung der europäischen Geschich-

te, aber auch auf eine bestimmte Auffassung der christlichen Konfessionen hin: auf Interpretationen, die wiederum nicht unabhängig von Masaryks Geschichts- und Religionsphilosophie, des näheren von dessen Darstellung der böhmischen Geschichte, sind. Geht man nun jedoch von den *tatsächlichen* geschichtlichen Entwicklungen aus, so tritt m. E. klar zutage, daß die genannte Darstellung – Masaryks Vision von Geschichte und Religion und von der Rolle Böhmens – nicht ohne Lücken und Einseitigkeiten ist; und daß Ehrenfels' Aufstellungen ihrerseits auf einer Fehlinterpretation der europäischen Geschichte überhaupt fußen – insbesondere auf einer *Mißdeutung des Westeuropa / Osteuropa / Rußland-Verhältnisses*.

Ehrenfels' Geschichtsphilosophie eben von dieser Richtung, vom Begriff und geschichtlichen Wesen der *europäischen Regionen* her<sup>2</sup> zu beurteilen, ist übrigens schon aus biographischen Gründen ein reizvolles und sich geziemendes Unternehmen: wurde doch der geistige Werdegang des Philosophen nachhaltig von den Einflüsterungen jener Gegend, jenes Grenzgebietes zwischen West und Ost, beeinflusst, in der er seine Kindheit verbrachte.<sup>3</sup> Das uralte Schloß Brunn am Walde, nordwestlich von Krems, liegt ja fast unmittelbar an jener Scheidelinie, welche – ehemalige Nordgrenze des Römischen Reiches – noch im 10. Jahrhundert Böhmen von der ottonischen Ostmark trennte. Gegenüber von Krems, am Südufer der Donau, wo jetzt Mautern liegt, wurde im 1. Jahrhundert die römische Festung Faviana erbaut<sup>4</sup>, das Kremstal war im 6. Jahrhundert ein slawisches Siedlungsgebiet, und im 8. Jahrhundert hatten die Awaren an der Kampfmündung bei Krems ein befestigtes Lager; sie verließen es 791, als die Heere Karls anrückten.<sup>5</sup> Krems selbst hat sich aus einer um 890 gebauten fränkischen Festung entwickelt; Mautern tritt bereits um 905 als Handelsplatz wieder hervor.<sup>6</sup> Eben die östliche Grenze des Karolingerreiches um 800 – die Elbe-Saale-Linie, der Böhmerwald, die Donau bis etwa zur Westgrenze des ehemaligen Pannoniens („Leitha“), schließlich die Grenze Pannoniens selbst – ist es aber, die von der Geschichtsforschung als die eigentliche Scheidelinie zwischen West- und Osteuropa aufgefaßt wird: Diese Linie wird doch zu Anbeginn der Neuzeit den geschichtlichen Bereich der *klassisch-bürgerlichen* Entwicklung von jenem der *gehemmt-retardierten* trennen. Vorerst zeichnet sich jedoch noch, nach dem

11. Jahrhundert, eine andere Grenze ab: die zwischen dem römisch-katholischen Europa und dem byzantinischen Rußland. Einige Hauptelemente, die das *gesamte* europäische Gebiet im Gegensatz zum russischen kennzeichnen, sind: die Existenz der autonomen Stadt, der korporativen Freiheiten und der ständischen Gesellschaftsstruktur; das Auftreten der geistigen Strömungen des Humanismus, der Renaissance, und der – eben nur auf römisch-katholischem Boden möglichen – Reformation. Auch *innerhalb* dieses Gebietes lassen sich jedoch, entlang der genannten Trennungslinie, merkliche Unterschiede in der politisch-gesellschaftlichen Struktur aufweisen. Es hat sich eben, westlich jener Linie, ein Prozeß abgespielt – etwa zwischen dem 6. und 10. Jahrhundert –, der in Osteuropa *nicht* stattgefunden hat: nämlich eine bis zu den Fundamenten gehende Desintegration des Staates, oder – positiv ausgedrückt – die Verselbständigung einerseits der *Kirche* und andererseits der *Gesellschaft* gegenüber dem Staat; darauf folgend aber ein gegenseitiges Durchdringen der sich also verselbständigten Strukturen. Die Ereignisse aus kirchengeschichtlich-kirchensoziologischer Perspektive beschreibend, erwähnt Ernst Troeltsch erstens „die Zerschlagung der Reichskirche in germanisch-romanische *Landeskirchen*, in denen die Kontinuität der bisherigen Entwicklung fast ganz aufgehoben schien ein halbes Jahrtausend lang und von denen die fränkische Landeskirche die Trägerin der Hauptentwicklung wurde, in dem karolingischen Reiche sich aufgipfelnd, vom ottonischen fortgesetzt, und im salischen dann sich überschlagend in die Universalkirche“, zweitens aber „die Ausbildung der *Papalidee* und *des von ihr getragenen kirchlichen Universalismus*“. Troeltsch weist auf „ein halbes Jahrtausend landeskirchlicher Durchdringung von Kirchlichem und Staatlichem, Geistlichem und Sozialem“ hin, auf die „Einstellung der Kirche als Kulturvermittlerin durch die karolingische Staatsidee“.<sup>7</sup> Oder wie Karl Lamprecht schrieb: „Eben darin liegt die Bedeutung Karls d[es] G[roßen], ja des Karolingischen Staates und der Karolingischen Kultur überhaupt, daß sie universell und neidlos die sehr verschiedenen Einflüsse, unter denen das Zeitalter stand, aufzunehmen und zu dem zu verknüpfen begann, was das eigentliche mittelalterliche Wesen bezeichnete.“<sup>8</sup> Eine solche – allerdings durch bemerkenswerte Parallelentwicklungen vorbereitete<sup>9</sup> – Verknüpfung oder Verschmel-

zung ist jene der spätrömischen Vasallität und des germanischen Gefolgschaftswesens zum mittelalterlichen *Lehenswesen*, zu einem Institut, das mit seinem sozusagen privatrechtlichen Charakter markant das Nichtvorhandensein einer starken zentralen Staatsgewalt ausdrückt und entscheidende Züge der späteren europäischen bürgerlichen Entwicklung vorwegnimmt. Denn das Treuerverhältnis zwischen Lehensmann und Lehensherrn ist ein *gegenseitiges*, hat einen vertragsähnlichen Charakter; es wird frei eingegangen, mit der *Handreichung* als Symbol des Treuegelöbnisses. Das Element der Vertragsähnlichkeit zwischen Herr und Knecht reicht bis in die untersten Gesellschaftsschichten: der Grundherr hat nicht nur Rechte, er hat auch Pflichten gegenüber seinen freien, halbfreien – sogar unfreien – Bauern, es entsteht eine Vielfalt von persönlichen und korporativen Garantien, Privilegien, ein buntes Nebeneinander der sich von Territorium zu Territorium ändernden kleinen Freiheiten. Die allmähliche Integration der Gesellschaft bedeutet dann auch die Integration partikulärer Rechte. „Die moderne Freiheit“, formulierte István Hajnal, „wurde nicht durch Prinzipien hervorgebracht, sondern durch die Verallgemeinerung der Privilegien.“<sup>10</sup> Eine Verallgemeinerung, die vorerst freilich die höchsten und formal am klarsten artikulierten Privilegien vereinheitlicht, d.h. die Stände des Adels, des hohen Klerus und der Städte hervorbringt.

Ähnliche Verhältnisse kommen nun, zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert, auch in Osteuropa zustande – in Polen, Böhmen, Ungarn und in den deutschen Kolonisationsgebieten östlich der Elbe. Es bilden sich die Stände heraus, das Städtewesen entwickelt sich, das Bauerntum wird in einem Zustand relativer Freiheit homogenisiert. In den neugegründeten ostelbischen Dörfern und Städten erhält die Bevölkerung sogar noch besondere Erleichterungen und Privilegien, ja das sogenannte „deutsche Recht“ wird, z.B. in den westlichen Regionen Böhmens, auch auf die nichtdeutschen Siedler ausgedehnt.<sup>11</sup> Aber diese ganze hoch- bis spätmittelalterliche Entwicklung spielt sich viel zu rasch, sich gleichsam überschlagend ab. Nicht tief genug gedrungen in das Gewebe der Gesellschaft sind die freiheitlichen Gewohnheitsrechte, nicht organisch genug hat sich die politische Struktur entfaltet, eine zu große Rolle kam den Reformen von oben zu. Die folgenschwerste Verschiebung, die dabei

– freilich durch mannigfache Vermittlungen – entstand, war aber, daß der *Adel* sowohl zahlenmäßig als auch seinem Einfluß nach zu stark wurde, das *städtische Bürgertum* hingegen verhältnismäßig unterentwickelt blieb. – blieb die bürgerliche Entwicklung in Osteuropa hinter jener im Westen zurück, so machte sie im Vergleich zu *Rußland* immerhin entscheidende Fortschritte. Dort begann doch, um diese Zeit bereits, die byzantinisch-autokratische Staatsidee Wirklichkeit zu werden: Gesellschaft und Kirche blieben (bzw. wurden) der totalen Herrschaft einer zentralisierten Staatsmacht unterworfen.

Betrachtet man nun den wirtschaftlichen Hintergrund, vor welchem sich die politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen des hochmittelalterlichen Europas abspielten, so läßt sich eindeutig auf eine *Expansionserscheinung* hinweisen, auf einen wirtschaftlichen Wachstumsprozeß, der etwa zwischen 1150 und 1300 stattgefunden hat. Dieser Prozeß, dessen augenfälligste Seite ja die deutsche Ostkolonisation selbst war, wurde vor allem durch neue Methoden in der Landwirtschaft ermöglicht; neuer Boden wurde durch Rodungen und Entwässerungen gewonnen, minderwertige Böden wurden in die Produktion einbezogen, das Nahrungsmittelangebot wuchs, die Bevölkerungszahl nahm zu. Nach 1300 setzte dann indessen eine Wachstumskrise ein, die in Westeuropa etwa bis 1450 dauerte und auch auf Osteuropa, allerdings mit einer gut hundertfünfzigjährigen Phasenverschiebung, übergriff. Es handelt sich hier um eine Agrarkrise, d.h. um fortwährende Unterproduktion, die, von Pestepidemien begleitet, einen drastischen Bevölkerungszahlrückgang und freilich eine politische Anarchie erwirkte, wobei es allerdings nicht klar ist, welchem Element die bestimmende Rolle zukommt (gerade der Pest selbst<sup>12</sup>, oder etwa dem vermutlichen Umstand, daß die Grenzen der gegebenen Wirtschaftsstruktur erreicht, die durch die damalige Agrartechnik dargebotenen Möglichkeiten erschöpft waren), ja ob es überhaupt Sinn hat, nach einem bestimmenden Faktor zu suchen.<sup>13</sup> Soviel steht jedoch fest, daß diese von der wirtschaftsgeschichtlichen Forschung der letzten vierzig Jahre immer mehr in den Mittelpunkt gerückte Krise (die sogenannte „erste Krise des Feudalismus“) und ihr Ausgang eben jenes entscheidende Ereignis darstellen, ohne dessen richtige Interpretation ein Verständnis der neuzeitlichen europäischen (und außereuropäischen) Entwicklung schlecht-

hin unmöglich ist. Als nämlich nach 1450 in Westeuropa der Umschlag erfolgte und sich erneut Wachstumserscheinungen bemerkbar machten, zeichneten sich in den anderen zwei Regionen, in Osteuropa und in Rußland, ganz andersgeartete, geschichtlich schwerwiegende Tendenzen ab. Konnte von Westeuropa her eine staatlich organisierte territoriale Expansion außerhalb Europas erfolgen, nämlich die Überseekolonisation, wobei (wurden doch Lebensmittel, Rohstoffe und auch Edelmetall eben aus *Osteuropa* bezogen) sich der städtisch-bürgerlichen Entwicklung weite Möglichkeiten öffneten und das Bauerntum sich von den letzten feudalen Fesseln loslösen konnte: konnte auch Rußland neue Gebiete unter seine Macht bringen, sich nämlich nach Nordosten ausbreiten, wobei es allerdings zu einer weiteren Verstärkung der absolutistischen Staatsgewalt kam, zu einer Gesellschaftsstruktur ohne wirkliche Ständegliederung, ohne autonomes Bürgertum, ohne eine freiheitliche Entwicklung des Bauerntums; so fand sich Osteuropa zwischen zwei expansiven Sphären eingeengt, mußten eben von dieser Region letzten Endes die Kosten der Krise und die Kosten ihrer Überwindung getragen werden; d.h. vom *Bauerntum* dieser Region. Denn mangels sowohl einer starken zentralen Staatsmacht als auch eines starken städtischen Bürgertums gelang es hier dem Adel, die Lasten gänzlich auf das Bauerntum abzuwälzen, die Bauernhufen zunehmend in Eigenwirtschaft zu nehmen, die Geld- und Naturalabgaben zunehmend in Fronpflicht zu verwandeln, d.h. die grundherrschaftlichen Verhältnisse in gutsherrschaftliche umzugestalten. Es entstand die von der Geschichtswissenschaft als „zweite Leibeigenschaft“ bezeichnete Struktur, die sich dann bekanntlich erst im 19. Jahrhundert auflöste und die bürgerliche Entwicklung dieser Region nachhaltig deformierte. Und zwei Beobachtungen sollen dabei gleich gemacht werden. Erstens, daß der vom Westen abweichende Weg Osteuropas gerade im Kontext einer wirtschaftlichen *Verflochtenheit mit Westeuropa* verstanden werden muß<sup>14</sup>, indem sich der osteuropäische Adel eben die durch die regionale Arbeitsteilung (Lebensmittellieferung, bei steigenden Marktpreisen an das städtische Bürgertum Westeuropas) ermöglichten Gewinne anzueignen trachtete; zweitens aber, daß die für Osteuropa verheerenden Wirkungen dieser Arbeitsteilung nicht aus an und für sich wirtschaftlichen, sondern aus *poli-*

tischen Gründen erfolgten, nämlich aus Ereignissen wie etwa den Türkenkriegen in Ungarn, noch mehr aber – wie oben bereits angedeutet – aus der vorhandenen politischen Struktur der osteuropäischen Gesellschaft überhaupt.<sup>15</sup> Es gilt nun, diese Entwicklungen in bezug auf Böhmen näher zu betrachten. Zuerst muß aber noch, angesichts der Rolle, die das *Hussitentum* dabei spielte – und insbesondere angesichts der Bedeutung, die Masaryk dieser Rolle zuschrieb –, auf den Zusammenhang der *Reformation* mit der spätmittelalterlichen Krise des Feudalismus eingegangen werden.

Denn diesen Zusammenhang gibt es zweifelsohne – wenn auch dessen Natur keineswegs einfach bestimmbar ist. Soviel scheint jedenfalls gewiß zu sein, daß jene politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen, die hier zur Diskussion stehen, im allgemeinen nicht etwa durch die religiöse Erneuerung *verursacht* wurden. Sogar Weber bezeichnet es ja als eine „töricht-doktrinäre These“, daß „der ‚kapitalistische Geist‘ ... oder wohl gar: der Kapitalismus überhaupt, *nur* als Ausfluß bestimmter Einflüsse der Reformation habe entstehen *können*“<sup>16</sup>, und weist darauf hin, „daß die Kulturwirkungen der Reformation zum guten Teil ... unvorhergesehene und geradezu *ungewollte* Konsequenzen der Arbeit der Reformatoren waren, oft weit abliegend oder geradezu im Gegensatz stehend zu Allem, was ihnen selbst vorschwebte.“<sup>17</sup> Eine eindeutige Wirkung gegebener religiösen Inhalte auf die weltlichen Ereignisse anzunehmen, wäre schon deshalb verfehlt, weil diese Inhalte in ihrer Anwendung bzw. Verwirklichung niemals ganz unverändert bleiben<sup>18</sup>, ja sogar an sich vieldeutig sind.<sup>19</sup> Nicht die Diskrepanz zwischen religiöser Idee und sozialer Inkarnation soll hier jedoch in erster Linie unterstrichen werden, sondern der Umstand, daß in jener Reformation genannten Kette der Ereignisse eben die geschichtlich-materiellen, nicht die theologischen Umwälzungen, die primäre Rolle gespielt haben. Freilich entwickelten die religiösen Geschehnisse dann ihre eigene Dynamik. Aber es kann kaum in Frage gestellt werden, daß die Gegensätze Protestantismus–Katholizismus bzw. Calvinismus–Luthertum in der ersten Zeit Träger nicht so sehr doktrinärer oder liturgischer, als vielmehr politischer und wirtschaftlicher Spannungen waren: Spannungen zwischen Territorialstaat und übernationaler Organisation, zwischen Adel und Landesfürst, zwischen Stadt und Land.

Es ist ja auffallend, daß dort, wo solche Spannungen keinen Spielraum hatten, auch die Reformation ausblieb. Die Macht, die der Staat in *Rußland* über Kirche und Gesellschaft besaß, machte dort sowohl jegliche religiös formulierte Emanzipationsversuche seitens des Staates *überflüssig* als auch einen, wenn auch religiös verkleideten Widerstand des Adels dem Staat gegenüber *unmöglich*. Anders in Europa, wo ja die Reformation gerade in solchen Ländern zum Durchbruch kam, welche zu schwach waren, Rom gegenüber schlechthin wirtschaftliche bzw. politische Forderungen geltend zu machen: in England und in den Ländern östlich der Elbe. "Then, in the 1520s", schreibt H. R. Trevor-Roper, "came the great revolt, the revolt of Luther. It was not a revolt within the old mature economy of Europe: it was a revolt of the 'underdeveloped', 'colonial' areas of northern and central Europe, long taxed, frustrated and exploited (as they felt) to sustain the high civilization of the Mediterranean and the Rhine."<sup>20</sup> Das Neue in der Religion kam als eine Antwort auf Bedürfnisse, welche inmitten einer sich drastisch verändernden Welt entstanden sind. Das 16. Jahrhundert analysierend, schreibt R. H. Tawney, in seinem *Religion and the Rise of Capitalism*, von "bewildering changes in land tenure, in prices, in commercial and financial organization, that made the age a watershed in economic development"<sup>21</sup> und drängt auf die Erkenntnis, daß eben diese „veränderte wirtschaftliche Umgebung“, in ihrem Gegensatz zur „überkommenen Theorie der Gesellschaft“, die Zusammenstöße von „verschiedenen Schulen des religiösen Denkens“<sup>22</sup> wirkte.

Die Vorgeschichte der Reformation beginnt in England. John Wycliffe war zwanzig Jahre alt, als 1349/50 der Schwarze Tod die britischen Inseln erreichte und zu einer schweren, anhaltenden Wirtschaftskrise beitrug. 1361 wurde Wycliffe Vorstand des Balliol College in Oxford, wo er als Doktor der Theologie großes Ansehen genoß. Die doktrinären und liturgischen Reformen nun, mit denen er auftrat, richteten sich – wie es Troeltsch formuliert – vor allem „gegen den päpstlichen Absolutismus und seine Einwirkungen auf die politischen und ökonomischen Verhältnisse des Landes wie der Gemeinden.“<sup>23</sup> Wycliffe stellt sich auf die Seite des englischen Königtums gegenüber Rom, aber auch auf die Seite der armen Unterschichten gegenüber einer reichen Kirche überhaupt. Nur eine *arme Kirche*, verkün-

dete Wycliffe, „stimmt zu dem religiösen Ideal und verträgt sich zugleich mit der Selbständigkeit der bürgerlichen Ordnung“.<sup>24</sup> Der Gedanke der *Selbständigkeit der weltlichen Gewalt* und die Idee der *armen Kirche* stehen indessen nicht unvermittelt nebeneinander, sie werden von Wycliffe in einer eigentümlichen Theorie des göttlichen Rechts verbunden. Da nämlich, laut seiner Auffassung, „aller Besitz und alle Gewalt von Gott stammt und nur demjenigen zu Recht zukommt, der Gottes Moralgesetz der Liebe, Demut und Selbstbeschränkung einhält“, gleichsam also ein Lehen ist, „das nur solange dem Belehnten zusteht, als er das Gesetz seines Herrn hält“; und da nun aber die Kirche diesem Gesetz nicht folgt, „kommt es dem Staate zu, ihr das unrechte Gut wieder abzunehmen und das Ideal der armen, nur ihren geistlichen Zwecken lebenden Kirche wiederherzustellen“.<sup>25</sup> Eben gegen die Realmacht der Kirche richtet sich bei Wycliffe die Wiederaufnahme und Neudeutung des Prädestinationsgedankens – die Kirche ist nicht Anstaltskirche, sondern die Zahl der Prädestinierten –, aber auch seine liturgische Reform, zufolge der bei der Eucharistie dem Priester nur die Auspendung, nicht das Verwandlungswunder zufällt – in welcher Reform also ebenfalls die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses betont wird.<sup>26</sup> – Daß nun der direkte Anlaß für *Luthers* Auftreten gleichfalls das allzu geldinteressierte Walten der römischen Kirche war und daß die ersten Erfolge der Reformation ohne die Gegensätze zwischen Rom und den deutschen Fürsten nicht möglich gewesen wären, ist bekannt. Uns kommt es hier auf die Feststellung an, daß Luthertum und Calvinismus eben zu jener Zeit entstanden und zum Durchbruch gelangt sind, als sich im Europa des 16. Jahrhunderts eine neue Wirtschaftsordnung herausbildete. Natürlich hat Weber recht, wenn er behauptet, daß man nicht „aus ökonomischen Verschiebungen die Reformation als ‚entwicklungsgeschichtlich notwendig‘ deduzieren“ könne und daß „ungezählte historische Konstellationen, die nicht nur in kein ökonomisches ‚Gesetz‘, sondern überhaupt in keinen ökonomischen Gesichtspunkt irgendwelcher Art sich einfügen, namentlich rein politische Vorgänge, zusammenwirken [mußten], damit die neu geschaffenen Kirchen überhaupt fortzubestehen vermochten.“<sup>27</sup> Daß aber die verschiedenen protestantischen Strömungen sehr stark

von ihrer jeweiligen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Umgebung geprägt wurden, ist ebenfalls klar. Das Luthertum insbesondere trägt einen unverkennbar ostelbischen Stempel, wie es auch seinerseits zweifellos zur Retardierung der bürgerlichen Entwicklung der betreffenden deutschen Gebiete beigetragen hat. Die „Beeinflussung durch die umgebende, von Autoritätsgedanken erfüllte Atmosphäre“ – um noch einmal Troeltsch zu zitieren – muß ja offensichtlich in Betracht gezogen werden, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr diese Konfession „den feudalen Gutsherrschaften die Entwicklung des Rittergutes mit seinen Privilegien und seiner zunehmenden neuen Hörigkeit erleichtert, die patriarchalische Bevormundung und die ständisch-korporative Gesinnung gefördert [hat]. ... Wenn heute im allgemeinen die protestantischen Länder die führenden sind, so ist nicht zu vergessen, daß gerade im konfessionellen Zeitalter die Mutterländer der modernen Zivilisation, Italien, Frankreich, auch Spanien, katholisch sind und daß deren Erschöpfung keineswegs nur auf Rechnung ihres Katholizismus kommt, daß also umgekehrt auch die protestantischen Länder und insbesondere die lutherischen ihre heutige Stellung jedenfalls nicht in erster Linie ihren religiösen Grundlagen verdanken können... Die Leidsamkeit des Luthertums bringt es mit sich, daß es der jeweils herrschenden Macht anheimfällt. ... weil in Mittel- und Norddeutschland der Absolutismus und das Rittergut aufstand, hat es dort den loyalen Charakter entwickelt, der das ‚Ostelbierium‘ charakterisiert.“<sup>28</sup>

Gut hundert Jahre vor Luther trat Johannes Hus auf, entstand, wie sich Masaryk ausdrücken wird, „die großartige böhmische Kirchenrevolution“, die in Europa „die Neuzeit einleitete“.<sup>29</sup> Daß allerdings diese Revolution nicht so sehr mit dem Beginn der Neuzeit als mit dem Ende der deutschen Ostbewegung zusammenhing, leuchtet unmittelbar ein. – Die deutsche Ansiedlung hat in Böhmen, im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts, Verhältnisse erwirkt, die sogar im Vergleich zu westeuropäischen Zuständen bemerkenswert waren. Mitte des 14. Jahrhunderts, zur Zeit Karl IV., gab es in Böhmen etwa hundert befestigte Städte – Prag, mit 40.000 Einwohnern, war von der Größe Londons. Das Bauerntum genoß einen relativen Wohlstand. „The Bohemian peasants of the fourteenth century“, schreibt F.G. Heymann in seinem *John Žižka and the Hussite*

*Revolution*<sup>30</sup>, — “were personally free and were not bound to the land as were the serfs of Western Europe under the manorial system. They could move and, in the period concerned, made ample use of this right.” Die Stellung der Bauern war im allgemeinen die eines “hereditary tenant farmer with limited duties both in payment of rent and in services, and with the right to the full and free use of the soil. This advantageous position of the peasants of Bohemia had at least partly been due to the introduction, in the twelfth and early thirteenth centuries, of the ‘German Law’, that is, those legal advantages by which it had been possible to induce German settlers to come to Bohemia.”<sup>31</sup> All dies hieß nicht, schreibt weiter Heymann, “that the peasants had no complaints. It rather meant that they were far enough advanced to voice their complaints with determination.”<sup>32</sup> Und solche Beschwerden wurden eben im 14. Jahrhundert häufiger, als nämlich eine weitere wirtschaftliche Expansion auch in Böhmen zunehmend auf Schranken stieß. Gerade durch die engeren Beziehungen zum deutschen Raum machte sich ja die europäische Krise in Böhmen früher bemerkbar als in anderen östlichen Gebieten. Die Schrumpfung der Möglichkeiten führte aber zu Spannungen nicht nur zwischen den beiden böhmischen Nationalitäten, Tschechen und Deutschen, sondern auch zwischen den verschiedenen Wirtschafts- bzw. Gesellschaftsschichten überhaupt, wobei es uns hier vor allem auf die Beziehung zwischen Bauerntum und Großgrundbesitz ankommt. “The landed nobility and gentry”, schreibt Jerome Blum in seiner bereits zitierten, vorzüglichen Studie, “dependent for their incomes primarily upon the payments in cash and kind made them by their peasants, like their analogues in Western Europe were especially exposed to the effects of the depression and depopulation. Their position was worsened by a fall in the value of the currency in Mecklenburg, Prussia, Bohemia, Poland, and Russia. This monetary depreciation reduced the value of the cash dues and rents received by the landlords. ... Eastern European seigneurs, like those of the West, searched for avenues of escape from the deterioration in their economic condition. Some of their efforts were the same as those made in Western Europe. ... But they also adopted measures which were not used in the West, and it was precisely these steps which led to the ultimate enslavement of the peasantry. Instead of reducing



obligations, as was the general practice in the West where the lords tried to hold their peasants and attract new ones by asking less of them, seigneurs in Bohemia, Silesia, Poland, Brandenburg, Prussia, and Lithuania imposed new and heavier obligations, notably in the form of labor dues and cash payments. Another way in which the response of Eastern lords to the shortage of renters and laborers differed from the West was the manner in which they handled the problem of peasant freedom of movement. In the West the peasants were able to gain increased personal liberty from their seigneurs in this period. In Eastern Europe, in every one of the states discussed here, from the mid-fourteenth century, and especially during the course of the fifteenth century, steady encroachments were made upon the right of the peasant to come and go as he pleased."<sup>33</sup> Daß nun aber dieser Prozeß in Böhmen während des 15. Jahrhunderts für einige Jahrzehnte durch Gegentendenzen verlangsamt, ja zeitweilig aufgehoben wurde, läßt sich dadurch erklären, daß sich hier vorübergehend zwischen Adel und Bauerntum geradezu eine *Interessengemeinschaft* bilden konnte, eine Allianz, die sich gegen die *Kirche* und gegen das *Deutschtum* richtete. Besaß doch die Kirche in Böhmen annähernd die Hälfte aller Ländereien (eine Proportion, die weit über dem europäischen Durchschnitt lag), und haben doch die deutschen Siedler ein beneidenswertes Maß an bürgerlicher Stellung und bürgerlichem Reichtum erworben. Als nun Hus an der Prager Universität, welche ja das Zentrum des tschechischen Frühnationalismus war, ab 1401 öffentlich die Lehren Wycliffes verteidigte, insbesondere die Idee einer armen Kirche — da war die geistige Grundlage der weiteren Entwicklung gegeben. Die hussitische Revolution dürfte als eine Reaktion aufgefaßt werden auf die sich relativ früh bemerkbar machende europäische Wirtschaftskrise in einem Land, wo der provokative Reichtum der Kirche und die provokative Konkurrenz des deutschen Elementes eine nationalistisch-antikirchliche Bewegung besonders populär machen konnten. Die anfängliche Interessengemeinschaft konnte freilich nicht von langer Dauer sein. Bald spaltete sich die Bewegung bekanntlich in die beiden Richtungen der Utraquisten (Universität, Adel, Bürgertum) und Taboriten (Bauern, niederer Klerus, Kleinbürger). Erstere gaben sich mit einer nivellierenden *Kirche* zufrieden, blieben bei liturgischen Reformen — nament-

lich bei der Forderung des Abendmahls in beiderlei Gestalt – stehen; letztere drangen bis zur vermeintlichen altchristlichen Gleichheitslehre vor. Über die Taboriten schreibt Karl Müller in seiner *Kirchengeschichte*: „die, die mit der Sünde und Welt ganz brechen, haben die Aufgabe, ihr eine neue Ordnung zur Seite zu stellen, die nicht auf Familie und Staat, Eigentum und Herrschaft, sondern auf die christlichen Gedanken der allgemeinen Gleichheit an Besitz und sozialem Verhältnis gebaut wäre... So versucht man jetzt, das Sondereigentum samt den Klassenunterschieden, Steuern und Abgaben abzuschaffen. ... Die Versuche sind freilich kläglich mißlungen und die Revolution hat schließlich nur die Herrschaft des Adels befestigt und die anderen Klassen zurückgedrängt. Aber die propagandistische Kraft jener Ideale blieb im Volk bestehen.“<sup>34</sup>

Als eine dritte Richtung innerhalb der hussitischen Bewegung dürfte jene der *Böhmisch-mährischen Brüder* betrachtet werden; sie entstand als eine allmähliche Abzweigung von dem Taboritentum. Die Mittel der Gewalt werden hier als unchristlich verworfen, die Verwirklichung des Liebes- und Heiligkeitsideals wird im eigenen Kreise in möglicher Zurückgezogenheit von Staat und weltlicher Macht angestrebt.<sup>35</sup> Obzwar die Brüdergemeinde im 15. und 16. Jahrhundert vielfach Verfolgungen ausgesetzt war, wurde ihre Geschichte, ähnlich der Geschichte der tschechischen Nation überhaupt, erst nach der Schlacht am Weißen Berg eine gänzlich unterirdische.<sup>36</sup> Und als im Zeitalter der Romantik auch Böhmen Zeuge einer nationalen Wiedererwachung – eben der tschechischen – wurde, spielte dabei ein Historiker die Hauptrolle, dessen Vorfahren der Brüdergemeinde angehört und „treu und zäh am alten Glauben festgehalten“ hatten: Frantisek Palacký.<sup>37</sup>

Palackýs Hauptwerk, die *Geschichte von Böhmen: Größtenteils nach Urkunden und Handschriften*, deren Bände ab 1836 veröffentlicht wurden, ist in der deutschen Fassung unvollendet geblieben, indem es nämlich, nach 1848, eben in tschechischer Sprache fortgesetzt wurde. Der Titel der tschechischen Ausgabe, *Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě* („Geschichte der tschechischen Nation in Böhmen und in Mähren“), entsprach dann auch viel eher dessen eigentlichem Geiste. Wird doch die böhmische Geschichte hier als ein ständiger Kampf zwischen Tschechen und Deutschen dargestellt, als „ein Ringen, das nicht

nur an den Grenzen geführt wurde, sondern auch im Inneren Böhmens, nicht nur gegen die Fremden, sondern auch gegen die Einheimischen, nicht nur mit Schwert und Schild, sondern auch mit dem Geist und mit dem Wort, mit Verfassungen und Bräuchen, offen und verborgen...“<sup>38</sup>. Die tschechisch-slawische (alt-slawische) Seele wird dabei als friedfertig, fleißig, gutmütig, gastfreundlich und freiheitsliebend charakterisiert, die Deutschen aber als kriegerisch und herrschsüchtig. Die hohe Zeit der tschechischen Entwicklung ist die hussitische Revolution: Durch diese wurde, wie sich Palacký ausdrückt, die von der Geschichte dem tschechischen Volk übertragene Aufgabe, nämlich „die einengenden mittelalterlichen Mauern der Gewißheit und Überzeugung zu stürzen ..., dem menschlichen Geist die unendliche Bahn des Fortschritts zu öffnen und ihm mit größerer Freiheit auch höhere Würde zu geben“, erfüllt.<sup>39</sup> Oder, wie es in den 1874 veröffentlichten *Gedenkblättern* steht: „Böhmen war das erste Land in Europa, wo gegen die Grundsäulen des Mittelalters, den blinden Autoritäts-Gedanken, die Hierarchie und das Feudalwesen, eine Reaktion im großen sich bildete und zum geschichtlichen Durchbruch kam.“<sup>40</sup> Wobei Palackýs Auffassung vom Menschen – seine Anthropologie, wenn man es so sagen darf – an sich keineswegs antiautoritär eingestellt ist. Der „Grundsatz der Autorität“, schreibt er etwa in seinem Büchlein *Österreichs Staatsidee*, ist „in jedweder menschlichen Gesellschaft stets und absolut nothwendig“, wenn auch „der Grundsatz der freien Verstandes- und Willensentschließung des Menschen“ ebenfalls zur Geltung gebracht werden muß.<sup>41</sup>

Diese Anthropologie Palackýs war es, mit welcher der aus Mähren stammende Wiener Philosophiedozent F.G. Masaryk bereits zu jener Zeit einverstanden sein konnte, als er noch wenig Sinn für einen durchpolitisierten tschechischen Nationalismus hatte. In seiner Jugend frommer Katholik, trat Masaryk im Mannesalter zum Protestantismus über, vermißte indessen in diesem, was er im Katholizismus bis zum Überdruß fand: das Element der Autorität. So wurde seine 1881 in Buchform erschienene Habilitationsschrift, die sich mit dem soziologischen Problem des Selbstmordes befaßte und freilich auf die verhältnismäßig niedrige Selbstmordneigung der katholischen Völker Bezug nehmen mußte, zu einem Suchen nach der richtigen Religion – nach der richtigen Art der Autorität. Nachdem Masa-

ryk die eigentlichen Ursachen des Selbstmordes in den „Verhältnissen der geistigen Cultur“<sup>42</sup> auffindet, nämlich in einer „*unmethodischen und unpraktischen Halbbildung*“, in einem „Wissen, welches nicht verwerthet werden kann“, seinen Besitzer „phantastisch“ macht, zu „wahnwitzigen Grübeleien“ führt, „unbefriedigbare Bedürfnisse“ schafft, „die Lust zu nützlicher Arbeit“ benimmt und schließlich zum Lebensüberdruß führt<sup>43</sup>, stellt er noch fest, daß außer und neben der intellektuellen Halbbildung es aber die *moralische Haltlosigkeit* ist, welche als Ursache angeführt werden muß. Und „so zeigt uns die sociale Massenerscheinung des Selbstmordes“, schreibt Masaryk, „die moderne Gesellschaft in einem ganz eigenthümlichen Lichte. Die civilisirte Gesellschaft ist lebensmüde; diese ihre Müdigkeit entspringt aber ihrer mangelhaften intellectuellen und moralischen Bildung: Intelligenz und Moralität sind nicht gleichmäßig und gut aus- und durchgebildet; wir sind zu gescheidt, um gut, zu schlecht, um ganz gescheidt zu sein. Unsere Welt- und Lebensanschauung ist nicht harmonisch, nicht gut und schön genug, um uns lebensfreudig zu machen und zu erhalten.“<sup>44</sup> Den grundlegenden Mangel aber, der zu diesem Zustand führt, erblickt Masaryk in der Abwesenheit einer echt *religiösen Bildung*. „Die Sittlichkeit des Menschen, sein ganzes Wirken und Streben erhalten in der Religion jene ganz eigenthümliche Weihe, welche dem Menschen den Stempel des Göttlichen aufdrückt. ... Die Menschheit, das sieht Jeder“ – wir müssen hier Masaryk etwas ausführlicher zitieren –, „braucht eine geistige Führung zum Wahren, Guten und Schönen; diese Führung kann aber nur jene Gewalt haben, welche die innersten Tiefen der menschlichen Seele zu erfüllen vermag, und die ist eben die Religion. Darum ist die Macht der Religion so gross und an dem ganzen Thun und Lassen der Menschen sichtbar; unterstützt wird aber diese geistige Macht über die Gemüther durch die Kirche (öffentliche religiöse Meinung und speciell den Clerus), die religiöse Organisation der Gesellschaft. ... Die *römische Hierarchie* mit dem *Papste* an der Spitze bildete im Laufe weniger Jahrhunderte ein festgegliedertes Ganzes, einen Organismus mit strammer Zucht und Ordnung... Durch diese Organisation gelang es der Kirche, die Gemüther zu fesseln und ganz nach ihrem Willen zu leiten. – So bildete sich der mittelalterliche *Autoritäts Glaube* aus, dieser in seiner Art einzige und bewunderungs-

würdige Gehorsam, der mit der Zeit das ganze menschliche Denken und Wollen mit Beschlag nahm. Nicht nur auf kirchlichen, sondern auch auf politischen und allen anderen Gebieten wurde die Autorität massgebend... Der Einfluss der mittelalterlichen Kirche war für die Menschheit von grossem Nutzen. Die Gemüther wurden für lange Zeit vollkommen befriedigt, die Menschen fühlten sich glücklich; denn die Religion durchgeistigte alle Verhältnisse des Lebens, gewöhnte die Massen an eine geistige Führung und bot in ihrer einheitlichen Weltanschauung einen festen Halt in den traurigen Wechselfällen des mittelalterlichen Lebens.“<sup>45</sup>

Das autoritätsgebundene Leben ist glücklich, jedenfalls aber verhältnismässig selten dem Selbstmord preisgegeben – so könnte man das vorläufige Ergebnis, zu welchem Masaryk an dieser Stelle seiner Schrift gelangt ist, zusammenfassen. Hier aber nimmt nun der Gedankengang eine charakteristische Wendung. Sind die bisherigen Schritte empirische Feststellungen gewesen, statistische und geschichtliche Beschreibungen, wiewohl wertbeladen ihre Sprache war, so wird jetzt das Faktische vom Normativen überlagert. Argumente im eigentlichen Sinne des Wortes werden dabei nicht verwendet; der Umschlag erfolgt im Zeichen einer nicht so sehr allgemeingültigen, wie vielmehr einer *konkreten*, nämlich durch konkrete Werturteile bedingten Logik. „Die einheitliche Weltanschauung des Mittelalters“, schreibt nämlich Masaryk, „spendete, so lange sie die Menschen erfüllte, Ruhe und Zufriedenheit, es gab keine Selbstmordneigung. Die menschliche Gesellschaft war, der einheitlichen Weltanschauung gemäss, einheitlich geordnet... Allein diese Ordnung und Systematisation der mittelalterlichen Gesellschaft war zum grossen Theile nur äusserlich, autoritativ. ... es kann aber die einheitliche Weltanschauung auch von Innen heraus entstehen, als organischer Process der freien Ueberzeugung und Sicherheit Aller: Protestantismus, freie Forschung (in der Bibel), Unfehlbarkeit Aller. ... Der menschliche Geist musste im Laufe der Zeiten nothwendig zu der protestantischen, weil einzig richtigen Methode gelangen.“<sup>46</sup> Als Beweis dessen, daß der Protestantismus als *Methode* – als Erkenntnisprinzip – eben die richtige ist, weist Masaryk auf die geistige Entwicklung der Neuzeit hin, wobei die etwas unklare Andeutung, daß nämlich „die *Wissenschaften* den von der Kirche angewiesenen Kreis“ durchbrachen,

als Argument dienen soll. Welcher Art aber auch die Beziehung zwischen Wissenschaft und Protestantismus sein mag, Masaryk kommt es ja letzten Endes nicht auf die Wissenschaft, sondern auf die Moral an. Und da malt er ein düsteres, vielleicht allzu düsteres Bild, findet er doch die faktisch bestehende protestantische Moralität durchaus unerfreulich. Anstatt indessen den profan-geschichtlichen Wurzeln der verschiedenen protestantischen Richtungen nachzugehen und also eine ausgewogenere Darstellung ihrer Leistungen und Möglichkeiten zu gewinnen, führt Masaryk den normativen Begriff eines *idealen* – „wahren“ – Protestantismus ein. „Man sagt uns oft“, schreibt er, „der Protestantismus sei gleichbedeutend mit Gewissensfreiheit, Toleranz und Aehnlichem; das ist nur in beschränktem Maße richtig, wenn nämlich der wahre Protestantismus gemeint ist. Aber von den thatsächlich bestehenden protestantischen Kirchen waren und sind viele ohne Gewissensfreiheit und intolerant, gerade so, wie es der Katholizismus an verschiedenen Orten und in gewissen Zeiten ist und war. Der wahre und eigentliche Protestantismus, als historisches Princip gegenüber dem historischen Princip des Katholicismus, geht auf religiös-enthischen Individualismus aus. ... Nicht Formeln und Ceremonien machen den Menschen zum Christen, sondern das christliche Leben, der christliche Geist. Der Protestantismus, so gefasst und realisiert, entwickelt den Charakter jedes Einzelnen, indem er den Menschen in jeder Hinsicht selbständig macht; er gibt Jedem die wahre Freiheit, macht Jeden unabhängig und verbindet doch Alle zu einem schönen Ganzen. Dieses Ideal“, unterstreicht jedoch Masaryk, „ist gegenwärtig in den zahlreichen mannigfachen protestantischen Secten nur annähernd erreicht worden. Die Freiheit der Forschung führt leicht zu religiösen Zweifeln; der unfertige Charakter entbehrt die kräftige geistige Führung der Kirche... Die Selbständigkeit des Charakters wird nicht selten auf Kosten der Nächstenliebe errungen; darum weisen Protestanten bei ihrer grösseren Energie nicht selten eine gewisse Härte auf, die auch dann herztödtend ist, wenn sie als ethischer Rigorismus auftritt. – Der gläubige Protestant ist als evangelischer Christ vollkommen glücklich und mit seinem Leben zufrieden; der falsche, unfertige Protestant dagegen ist nicht glücklich: sich selbst und seinen Zweifeln überlassen, ohne

ethischen Führer, ohne allen kirchlichen Zwang, vermag er für seine Seele die gewünschte Ruhe nicht zu finden.“<sup>47</sup>

Wenn also Masaryk der Meinung ist, daß die „erwünschte Religion“ eigentlich eine *neue Religion* sein wird, wenn auch ihr Urbild durch „irgend eine der vielen protestantischen Secten“ gegeben sein müßte<sup>48</sup>, so bleibt der mögliche Charakter dieser neuen Religion trotz allem unbestimmt. Denn der Begriff eines keiner Autorität unterworfenen und dadurch (oder dennoch) geistig und moralisch vollkommenen Menschen ist in der Tat ein bloßes Ideal hier ohne jegliche theoretische Begründung; wie ja auch die Idee einer freien Forschung, welche nicht zu religiösen Zweifeln führen darf, durchaus ungeklärt bleibt. Es haftet dann auch ein Hauch der Willkürlichkeit an manchen der Urteile, die Masaryk fällt, wiewohl sie auch an und für sich treffend sein mögen. So etwa, wenn er sich über den *russischen Nihilismus* äußert. „Russland“, schreibt er, „bietet ein ganz besonderes Beispiel des Culturkampfes, des Aneinanderprallens der freien Forschung und des Autoritätsglaubens. Nicht organisch hat sich die Aufklärung aus dem Volksgeiste entwickelt, sondern sie wird den Gemüthern gewaltsam aufgedrängt... Der russische Nihilismus unterscheidet sich von der Halbbildung, die sich in ganz Europa vorfindet, weniger der Art, als dem Grade nach; die Mischung der grösseren Gegensätze erzeugt eine gelblichere Farbe. Die russische Krankheit ist die Krankheit der ganzen Welt, aber die Russen leiden in viel höherem Grade an ihr als wir Anderen.“<sup>49</sup> Oder wenn er, von den Tschechen sprechend, das „Andenken an Hus“, welches sich „bei dem gebildeteren Theile der Nation“ in einem ganz besonderen Grade gesteigert haben soll, eine „künstliche Pflanze“, eine „liberale Spielerei“ einiger Organe und der „Mehrzahl der Aufgeklärten überhaupt“ nennt und erklärt, daß dieses neue Hussitentum „keine religiöse Strebung wie ehemals“ ist, sondern „aufklärerische Halbheit und Haltlosigkeit, gepaart mit entschiedenerem nationalen Bewusstsein.“<sup>50</sup>

Bald sollte Masaryk dieses „entschiedenere nationale Bewusstsein“ selbst anfachen. 1882 nach Prag berufen, sich immer mehr in der Politik verwickelnd, sprach er zwar noch 1895 von den „Mängeln des tschechischen Charakters“.<sup>51</sup> Aber fast zur gleichen Zeit bezeichnet er, in seinem *Jan Hus* (1896), das Böh-misch-mährische Brüdertum geradezu als „Höhepunkt und Zen-

trum der historischen Entwicklung des tschechischen Volkes“ und schreibt: „Im Brüdertum äusserte sich das tschechische Naturell, das tschechische Menschentum... Die tschechische Idee der Humanität, das ist die tragende Idee für die ganze Menschheit...“<sup>52</sup> – Auf eine detaillierte Schilderung der in dieser Periode veröffentlichten Schriften Masaryks – der *Česká otázka* (Die tschechische Frage, 1895), der *Naše nynejší krise* (Unsere gegenwärtige Krise, 1895), der Schrift *Jan Hus* und der 1898 erschienenen *Palackýs Idee des Böhmisches Volkes* – wollen wir hier nicht eingehen; sie vertreten teils den gewissermaßen versöhnlichen Standpunkt, welchen Palacký zur Zeit der *Österreichs Staatsidee* eingenommen hat, teils aber auch jenen eher unversöhnlichen, der in seiner *Dějiny* den klassischen Ausdruck fand; und der nun bald die scharfe Kritik der neueren tschechischen Geschichtsforschung hervorrufen sollte. Wir werden auf diese Kritik gleich zurückkommen; vorher sollen aber noch einige Aspekte von Masaryks 1913 veröffentlichtem, umfangreichem Werk über *Rußland*<sup>53</sup> kurz geschildert werden.

Der Gedankengang dieses eigentlich unabgeschlossenen<sup>54</sup> Werkes läuft an mehreren – nicht wenig verknüpften – Fäden, von denen einer als die unmittelbare Fortführung des bereits im *Selbstmord* angeschnittenen Problems von Zusammenhang zwischen *Religion, Erkenntnis und Autorität* aufgefaßt werden kann. „Der wissenschaftliche Mensch“, schreibt doch hier Masaryk, „glaubt nicht mehr an eine Offenbarung; er glaubt überhaupt nicht; er zweifelt, er kritisiert, er strebt nach Überzeugungen, begründete und motivierte Überzeugungen setzt er dem Glauben, dem blinden Glauben und Vertrauen entgegen. Nicht die Autorität und die Tradition entscheiden über die Wahrheit, sondern das kritische Denken. ... Der wissenschaftlich, der kritisch Denkende anerkennt keine Mittler zwischen Gott und dem Menschen; er vertraut nicht mehr den Priestern und ihrer Kirche, sondern der Wissenschaft und Philosophie; er setzt der Theokratie die Anthro- oder Demokratie gegenüber. Auch der wissenschaftliche Mensch anerkennt die Katholizität“ – nämlich die Forderung umfassendster Verbreitung und allgemeiner Anerkennung –, „aber nicht die Katholizität der äusseren Autorität, sondern der bewussten, kritischen Übereinstimmung. ... Heute lautet das religiöse Problem: Kann es eine nichtgeoffenbarte Religion geben? Kann der wissenschaftlich, der kritisch

Denkende, kann der Philosoph eine Religion haben und welche?“<sup>55</sup> Diese im ersten Band des Werkes begonnenen Überlegungen werden dann in den abschließenden Partien des zweiten Bandes wieder aufgenommen. „Die Demokratie“, schreibt dort Masaryk, „steht zur Religion selbst nicht im Gegensatz; allerdings ist die neue Religion, nicht die Kirchenreligion, nicht das Kirchenchristentum gemeint.“<sup>56</sup> Das Kirchenchristentum ist antidemokratisch, ja aristokratisch, wobei der Gegensatz Aristokratismus und Demokratismus, wie Masaryk sich ausdrückt, „eine prinzipielle Verschiedenheit in der Lösung des Problems der Autorität“ bedeutet.<sup>57</sup> Denn die Demokratie – lautet das eigentümlich im Sande verlaufende Argument – „beruft auch Autoritäten: sie beruft das Volk, die Menschheit, die Masse, die Zivilisation und Kultur, den Fortschritt, die Geschichte und ihre Entwicklung usw. Allein auch diese Autoritäten müssen begründet werden. ... Was kann, was muss der kritisch Denkende, der wissenschaftlich Denkende anerkennen? Was für eine Autorität ist für ihn das Volk, die Menschheit usw., die parlamentarische Majorität usw., was ist ihm der Staat und der Kaiser? – Der kritisch Denkende kann nur die sog. innere Autorität anerkennen.“<sup>58</sup> Dieser – erkenntnistheoretisch freilich ganz und gar ungeklärt gelassene – Begriff der *inneren Autorität* führt dann wiederum zu einem Vergleich zwischen der autoritären katholischen und der – auf äußere Autorität eben verzichtenden – protestantischen Moralität. Masaryk will ja nicht behaupten, daß „die protestantischen Völker ... in allem sittlicher als die katholischen“ sind, formuliert indessen das Ergebnis seiner „Beobachtungen und Studien“ dahingehend, daß „die Moral des Protestantismus eine höhere ist als die katholische und zwar nicht bloß insofern, als zu einer höheren Moral eine höhere Bildung erforderlich ist, sondern als überhaupt die protestantische Moral und Religiosität eine höhere ist. Oder genauer gesagt, der Protestantismus ist der Versuch zu einer höheren Religiosität und Sittlichkeit.“<sup>59</sup> Daß dabei der Protestantismus und überhaupt die Religion, in der Tat bestimmend auf die Sittlichkeit – und auf das Ganze der innerweltlichen Verhältnisse – wirkt, daß also den profan-geschichtlichen Faktoren keine selbständige Rolle zukommt, davon ist Masaryk überzeugt. „Der Mensch“, schreibt er, „bildet sich in den gegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen selbst; ich glaube ... an die Freiheit

des Menschen in seiner geschichtlichen Entwicklung; der Mensch, nicht die Chronologie, nicht Raum und Zeit machen das Wesen des Menschen aus. ... Bei meinem geschichtsphilosophischen Erklärungsversuche gehe ich von der Anschauung aus, daß die Religion die zentrale und zentralisierende geistige Macht im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft ist: die ethischen Ideale der Menschen werden religiös geformt, die Religion bildet die Geistesrichtung, die Lebensstimmung des Menschen.“<sup>60</sup>

Dieser methodologische Grundsatz wird allerdings nur in den abschließenden Betrachtungen des zweiten Bandes konsequent angewandt; die vorbereitende Analyse der eigentlichen Hauptfragen – *worin und wodurch ist Rußland von Europa verschieden bzw. wie und was kann Europa von Rußland lernen?* – erfolgt in den ersten Kapiteln auf einer durchaus nüchternen geschichtlichen Basis. So betont Masaryk, daß im großen und ganzen „die Entwicklung der alten Russen und der alten Slawen überhaupt der Entwicklung der Germanen ähnlicher gewesen sein [dürfte], als viele slawische Schriftsteller zugeben“<sup>61</sup>; daß sich aber dann in Rußland etwas der westlichen Berührung zwischen Rom und den Germanen ähnliches *nicht* abspielte, daß „Europa ... eine Rechtskontinuität [hatte], die den Russen fehlte“<sup>62</sup>; daß „das Verhältnis des Großfürsten zu den Teilfürsten dem europäischen Feudalismus [nicht] gleich ist; auch das Verhältnis der Fürsten zu den Bojaren ist nicht feudal.“<sup>63</sup> Er hebt die Bedeutung von Sibirien für die russische Geschichte hervor – „im Norden und Nordosten war freies Land – dorthin also richtete sich die freiwillige und unfreiwillige Kolonisation“<sup>64</sup> – und weist auf den entscheidenden Umstand hin, daß, wenn sich auch mit der Zeit in Rußland „eine Art Feudalismus“ entwickelt hat, dies bereits eine Folge der „Zentralisation und Bureaukratisierung des Moskauer Staates“ war<sup>65</sup>, daß also die Entwicklung des russischen Feudalismus im Rahmen eines „eigentümlichen Verstaatlichungsprozesses“ vor sich ging.<sup>66</sup> „Mit der wachsenden Macht der Moskauer Großfürsten und mit der Zentralisation des Großstaates“, schreibt Masaryk, „ändert sich nicht nur die Stellung der Aristokratie, sondern auch der übrigen Bevölkerung, besonders der Bauern. ... Der Adlige wird allmählich an den Dienst ‚befestigt‘, bis er sich endlich zum Bureaukraten umbildet; zu gleicher Zeit wird der freie Bauer schollenpflichtig – der Fürst und seine Nachkommen werden

Bureaukraten, der Bauer und seine Kinder werden Hörige.“<sup>67</sup> Auch der unterordneten Stellung der byzantinisch-russischen Kirche gegenüber dem Staate wird Rechnung getragen<sup>68</sup>, und schließlich werden die Verhältnisse, durch welche Rußland vom 17. Jahrhundert an dennoch zu Europa Anschluß finden mußte, ebenfalls gebührend dargestellt. Man kommt, schreibt Masaryk, zu der Überzeugung, „daß die Europäisierung Rußlands nicht nur in der Aufnahme einzelner Ideen und einzelner praktischen Einrichtungen besteht, sondern daß wir einen ganz eigenartigen historischen Prozeß vor uns haben, durch welchen das altrussische Wesen, die altrussische Kultur und Lebensgewohnheit umgebildet und zersetzt wird.“<sup>69</sup> Allerdings ist unter Europäisierung „nicht nur die Nachahmung von Europa und die Entlehnung zu verstehen; der russische Staat hat von allem Anfang an sich aus seinen eigenen Grundlagen entwickelt, und diese Entwicklung lief mit der europäischen parallel und war ihr auch ähnlich, in manchem sogar gleich. Die Russen waren so wie die Germanen und Romanen Indoeuropäer, sie hatten die Byzantiner zu Lehrern, wie die Germanen und Romanen die Römer, und endlich war bei aller gegenseitigen Abschließung doch immer ein gewisses kulturelles Kommerzium.“<sup>70</sup>

Wiewohl also auch „Rußland ... die Kindheit Europas bewahrt“ hat und „in der überwältigenden Masse seiner bäuerlichen Bevölkerung das christliche, speziell byzantinische christliche Mittelalter“ repräsentiert<sup>71</sup>, beschreitet dieses Land nunmehr, nach Masaryks Auffassung, den Entwicklungsgang des europäischen Westens, wobei jegliche Unterschiede eher eine Art von Rückständigkeit als irgendwelche von Europa neu zu entdeckenden Werte – gleichsam Elemente eines unverdorbenen, und nun auch für das Abendland wiederzugewinnenden Lebens – bedeuten. Für den russischen Messianismus hat Masaryk nichts übrig. „Von Rousseau, Herder und zahlreichen, zumal den sozialistischen Geschichtsphilosophen“, schreibt er, erfährt die russische Intelligenz, „daß die Zivilisation, Europa, der Westen verfallt; Rußland ist ohne Zivilisation, also ... ist das für Rußland ein Vorteil, die Russen sind das ersehnte frische, unverdorbenes Volk, das die Kulturarbeit weiter mit ungeschwächten Kräften fortsetzen kann. ... Darum gibt es für uns Russen“, heißt es weiter in Masaryks ironischer Zusammenfassung, „eigentlich nur eine praktische Frage zu lösen – was fangen wir

mit dem faulenden Europa an? Sollen wir es zertreten oder – retten? Wir retten es – wir sind ja die reinsten Christen, wir lieben darum selbst unsere Feinde; übrigens etwas Europa kann nicht schaden, ja wir wollen uns sogar dessen äußerliche Kultur und Bildung aneignen.“<sup>72</sup> Soll doch der Russe „von Haus aus ganz besonders befähigt“ sein, „das allgemein Menschliche nicht nur anzuerkennen, sondern ... sich eben als Russe“, in seiner Eigenschaft als Russe, gleich als „Mensch“ zu fühlen, die Gabe zu besitzen, „die übrigen Nationen in ihrer Eigenart genau zu verstehen.“ Darum sollen „die Russen auf alle Weise befähigt“ sein, „die Führer und Retter der Menschheit zu werden, die Völker Europas können ihnen willig folgen, sie werden in ihren Nöten verstanden werden.“<sup>73</sup> – Wenn auch indessen Europa, nach Masaryks Überzeugung, von Rußland keineswegs geführt werden kann bzw. soll, gewisse Lehren, meint er, lassen sich aus den russischen Entwicklungen – als Zerrbild der europäischen aufgefaßt – durchaus ziehen. „Der Soziologe und Geschichtsphilosoph“, schreibt Masaryk auf den letzten Seiten seines Werkes, „kann an Rußland viel lernen. Die Vergleichung Europas mit Rußland ist an und für sich methodologisch von großem Vorteil; die eigenen Probleme werden dem Europäer durch die russischen Analogien lebendiger. ... Der Geschichtsphilosoph ist genötigt, sich bei Rußland in die Anschauungsweise des Mittelalters und der alten Zeit überhaupt mehr zu vertiefen, und dadurch wird er gezwungen, das eigentliche Wesen der Neuzeit genauer zu analysieren.“ Die Aufgabe „der kritisch denkenden Russen“ wiederum ist, „die zu erreichenden Ziele auf der einmal gegebenen Grundlage durch organische Weiterentwicklung zu erreichen; diese Ziele selbst können zum Teil nach den vorliegenden Beispielen anderer Völker bestimmt und gewählt werden, weil in vielem die Zukunft Rußlands schon in der Gegenwart und Vergangenheit des Westens vorgebildet ist...“<sup>74</sup>

Es ist ja interessant, wie realistisch Masaryk das Phänomen des russischen Messianismus beurteilt, während doch er selbst, in seinen oben erwähnten Schriften aus den Jahren 1895–98, die tatsächlichen historischen Grundlagen des tschechischen Schicksals verkennend, zweifellos einem tschechischen Messianismus huldigte. Dabei war der umfassendste Ausdruck dieses Messianismus, nämlich die Geschichtsauffassung Palackýs, von den führenden tschechischen Historikern zu jener Zeit bereits

definitiv widerlegt worden. 1892 erschien doch Antonín Rezek's *Dějiny Čech a Moravy nové doby* (Geschichte Böhmens und Mährens in der Neuzeit), ein Werk, in welchem die inneren Unzulänglichkeiten und Schwächen der tschechischen Vergangenheit scharf hervortreten. Im Vordergrund steht das Ringen um das Übergewicht im Staat, hervorgehoben werden – wir folgen hier der von Plaschka gegebenen Darstellung – „die Folgen der Ständevormacht, wie sie Böhmen am Ende des 15. und am Beginn des 16. Jahrhunderts erlebte: ‚Der Staat fiel nach außen der Mißachtung und Verachtung anheim, innen dann wurde er auf Grund des nichtswürdigen Wirtschaftens der Herren Stände unfähig zur Durchführung irgendwelcher Verbesserungen oder Fortschritte...‘ Es war die Zeit der großen Entdeckungen, die Zeit neuer Erkenntnisse, ‚aber unser Königreich‘“, zitiert Plaschka die Zeilen Rezek's, „‚, fand man unvorbereitet, das zu erfassen und auszunützen. Und dies deshalb, weil die königliche Macht im größten Verfall war und die Stände, die im Namen des Königs im Lande regierten, nur Sinn hatten für ihre Bereicherung und für die Erweiterung ihrer ständischen Freiheiten...‘ Was in Böhmen geschah, findet in der gesamteuropäischen Pärallele seine sinngemäße Bestätigung: ‚Besehen wir uns die Geschichte der europäischen Staaten, so sehen wir, daß es in allen Reichen, in denen das Ständetum Übergewicht erlangte, zur Oligarchie kam, und wir sehen gleichzeitig alle solchen Reiche in politischem, sittlichem und materiellem Verfall.‘“<sup>75</sup> Und bereits 1886 bewies Jaroslav Goll – Masaryk stand ihm damals noch zur Seite – die Unechtheit jener berüchtigten, von Palacký bis zu seinem Ende verteidigten sogenannten Königinhofer Handschrift. Aus Goll's Werken erhebt sich „eine neue historische Welt, eine neue Auffassung“<sup>76</sup>, welche, wie später Pekař schreiben wird, „ganz ungleich [ist] dem Bild der Zeit Palacký's. Diese ist zweifellos von den rousseau-herderschen Vorstellungen von der sittlichen und kulturellen Überlegenheit des alten Slawentums über den Westen ausgegangen, hat sich ein Bild der Kämpfe und Berührungen der Slawen mit den Germanen sozusagen als Ringen des Lichtes mit der Finsternis konstruiert, der Freiheit mit der Unterdrückung, der Demokratie mit dem Feudalismus; dabei gab es selbstverständlich weder Bëmühungen noch Gelegenheit, sich mit den Verhältnissen des europäischen Westens aufmerksamer zu befassen. Der höhere Wert

der uralten heimischen slawischen Ordnungen und dadurch auch die Bedeutung der heimischen, selbständigen Entwicklung wurden gewiß von Anfang an über alle Zweifel erhoben.“ Demgegenüber entwuchs aus Golls Erklärungen „mittelbar und unmittelbar die Erkenntnis der großen Zivilisationsaufgabe, die vom zehnten Jahrhundert an der stärker fortgeschrittene europäische Westen in Mittel- und Osteuropa erfüllt hat“; in diesen Erklärungen „wichen die älteren, beliebten slawischen Parallelen vor den westeuropäischen in den Hintergrund, kurz, aus ihnen meldete sich die Wahrscheinlichkeit zu Wort“, schreibt Pekař, „daß unsere ganze Entwicklung in der Vergangenheit durch Einflüsse des Westens beherrscht worden war...“<sup>77</sup>

Masaryk trachtete indessen in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts, bereits eine andere Einstellung zur böhmischen Geschichte zu gewinnen. Im Gegensatz zum „historischen Empirismus“, wie er die Geschichtsforschung jetzt nannte, befaßte er sich „mit der Geschichte und den Andenken der älteren Zeit ... stets nur zum Beleg und Beweis [seiner] soziologischen Beobachtungen...“<sup>78</sup> Diese Methode brachte dann auch freilich das gewünschte Ergebnis. „Masaryk“, schreibt Plaschka „fand, was er suchte, er fand – angelehnt vor allem an Palacký – in der tschechischen Geschichte das tschechische Ideal, die tschechische Sendungsidee, die ewige Sehnsucht nach sittlicher Erfüllung.“<sup>79</sup> Daß „Masaryks methodologischer Standpunkt ... unvereinbar [ist] mit vorurteilsloser Wissenschaft“, hat Pekař 1912, in seiner Studie „Masarykova česká filosofie“ (Masaryks tschechische Philosophie), endgültig dargetan. Und eine umfassende, grundsätzliche Kritik der Geschichtsauffassung Palackýs – und damit wiederum Masaryks – stellte seine 1928 veröffentlichte Studie *Smysl českých dějin*<sup>80</sup> dar. „Das Vorbild des Auslandes“, schrieb hier Pekař, „wirkte auf alle Gebiete und Erscheinungen des [tschechischen] Lebens und schuf je nach seinen Kulturperioden neue und immer neue Situationen und Formen, angefangen vom Ackergerät des Bauern bis zur Idee des Reformators oder politischen Führers und bis zur Vision des Dichters. Also nicht nur eine bloße Berührung und kampfmäßige Auseinandersetzung nach der Formel Palackýs, sondern das stete Übernehmen, Erliegen, das Durchdrungensein vom Leben und Denken der fortgeschrittenen Nachbarn der germanischen

und romanischen Welt ist der mächtigste Faktor, das bei weitem bedeutendste Faktum unserer Geschichte.“<sup>81</sup> Das *Hussitentum*, betonte insbesondere Pekař, ist „der bedeutendste Punkt unseres Anteils am Werke der europäischen Aufklärung – aber zum Unterschied von Palacký und seiner Auffassung muß ausdrücklich gesagt werden, daß es der Anteil am geistigen und sittlichen Streben war, zu dem uns das Ausland erzogen, den es zu uns hereingetragen hat und keineswegs etwas selbständig aus dem tschechischen Geiste und der tschechischen Umwelt Erwachsenes.“<sup>82</sup>

Wenn nun der Prager Philosophieprofessor Christian Ehrenfels 1923 von „zwei Parteien“ unter der einheimischen Intelligenz schreibt, welche einen „geistigen Frühling“ erwarten, wobei die eine Partei den Frühling „von Osten her, von einer aufsteigenden russischen Kultur“ erwartet, die andere hingegen „aus den Tiefen der unteren, kulturell noch virginal gebliebenen Schichten unseres eigenen Volkes“, nach Ehrenfels' Auffassung aber diese Erwartungen einander nicht ausschließen, sondern „möglicher Weise auch beide in Erfüllung gehen“ könnten, „der geistige Frühling der Zukunft könnte aus einer Synthese beider Strömungen hervorspriessen“<sup>83</sup>; wenn er 1925 seinem Drama „Die Mutter des Legionärs“ eine Widmung an Masaryk vorausschickt, demselben die Worte

Es mahnt die Zeit, das Staatsschiff umzulenken!  
Nach Westen nicht, – nach Osten geh' sein Lauf!  
Nur Jugend kann ihm Jugendziele schenken,  
im Osten geh'n der Zukunft Sterne auf!

zurufend<sup>84</sup>; wenn er 1929, auf seine 1916 erschienene *Kosmogonie* zurückweisend<sup>85</sup>, Masaryk die Gründung einer neuen Religion bzw. eine „Fortsetzung der Kirchenreformation auf höherer Ebene“ vorschlägt, wobei er sich als den neuen „Wycliffe“ sieht – „Masaryk soll Huß werden“<sup>86</sup> –, und in seiner Eigenschaft als geistiger Urheber des neuen Glaubens jenen „dualistischen Gottesbeweis“ vorführt, von welchem er behauptet, daß derselbe „die Grundlage der Religion der Zukunft abgeben wird“<sup>87</sup>, und welchen Beweis er u.a. mit den Lehren des Manichäus verbindet<sup>88</sup>: so dürften gegenüber der Wohlfundiertheit

all dieser Ansätze – im Lichte der hier bisher angestellten Betrachtungen – ernsthafte Bedenken geltend gemacht werden.

Denn erst einmal zeigt sich, daß die Spenglersche Hoffnung auf eine erlösende Kraft des Russentums einen jeglichen wissenschaftlichen Inhalt entbehrender romantischer Mythos ist, in welchem die Zukunft eben mit der Vergangenheit verwechselt wird. Zweitens hat es freilich auch keinen Sinn, von irgendwelchen kulturell unberührten Unterschichten eine geistige Erneuerung zu erwarten, zumal es in Europa solche Schichten nicht gibt – ist doch die Bauernkultur von heute die adelige bzw. städtische Kultur von gestern. Drittens muß es aber bereits klar geworden sein, daß – wie es auch nun um diesen Frühling vom Osten stehen sollte – Masaryk jedenfalls *nicht* an einen solchen glaubte, Ehrenfels' bezügliche Ermahnungen also immerhin fehlgerichtet waren. Noch hätte Masaryk, viertens, die Idee jener Religionsstiftung irgendwie ernst nehmen können, war er doch der Auffassung, daß die Religion der Zukunft – wenn überhaupt – durch den Prozeß einer weiteren Zersplitterung der existierenden protestantischen Kirchen und Sekten und durch eine Art spontaner Auslese unter ihnen zustandekommen wird; und mußten ihn doch die erotischen Untertöne in der Ehrenfels'schen Religion gewiß abstoßen. Daß allerdings die von Masaryk oft kundgetane Hoffnung auf eine religiöse Renaissance und der von ihm mitverbreitete Mythos einer angeblich eigenständigen, primär-geistigen hussitischen Reformation zu den reformatorischen Ambitionen Ehrenfels' beigetragen haben mochte, ist durchaus anzunehmen. Fünftens sollte darauf hingewiesen werden, daß die dualistische Gottesidee dem Christentum nicht an und für sich wesensfremd sein muß, sondern geradezu ein ständiges, wenn auch meistens untergründiges Element desselben bildet<sup>89</sup> und in der Gedankenwelt der großen Reformatoren deutlich zum Vorschein kommt. „Beide, Luther und Calvin“, schreibt etwa Weber, „kannten ... im Grunde ... einen doppelten Gott, den geoffenbarten gnädigen und gütigen Vater des N[eu]en T[estaments], ... und dahinter den ‚Deus absconditus‘ als willkürlich schaltenden Despoten. Bei Luther behielt der Gott des Neuen Testaments ganz die Oberhand..., bei Calvin gewann der Gedanke an die transzendente Gottheit Macht über das Leben. In der populären Entwicklung des Calvinismus freilich konnte sie sich nicht halten, – aber

nicht der himmlische Vater des Neuen Testaments, sondern der Jehova des Alten trat an ihre Stelle.“<sup>90</sup> Daß allerdings Ehrenfels' lebensfreudiger Dualismus nichts mit diesen protestantischen – bzw. altchristlich-jüdischen – Vorstellungen gemein hat, leuchtet ein. Es ist aber schließlich ebenfalls klar, daß derselbe auch mit dem extrem asketischen Manichäismus oder Marcionismus (dessen Elemente bei Luther indessen also zweifellos vorhanden sind<sup>91</sup>) nur gewaltsam in Verbindung gebracht werden kann. – Ehrenfels' theoretischer Versuch, der ihn umgebenden, sich an der Grenze von West und Ost aufreibenden Gesellschaft im Namen eines östlichen Messianismus den Weg zu weisen, blieb unfruchtbar, während jene Bemühungen, die das geistige und materielle Leben Böhmens – und ganz Zisleithaniens – mit Hilfe von westeuropäischen Ideen und Methoden erneuern wollten, durchaus fruchtbar und erfolgreich waren. Solche gedankliche und praktische Bemühungen stellte der Gründer der modernen böhmischen bzw. österreichischen Stahlindustrie, Karl Wittgenstein, dar.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

### III. LIBERALE ÖKONOMIE: DER VATER WITTGENSTEIN

Der Schauplatz von Karl Wittgensteins glänzender Unternehmerrlaufbahn, Österreich im späten neunzehnten Jahrhundert, war ein wirtschaftlich zurückgebliebenes Land. Dies gilt nicht nur für das Habsburgerreich im allgemeinen, sondern auch für dessen verhältnismäßig entwickelte westliche Regionen: Böhmen und Deutschösterreich. Es ist zwar üblich, diese Regionen wirtschaftlich als zu Westeuropa gehörend zu betrachten, während Ungarn und die östlichen Teile Zisleithaniens freilich zu Osteuropa gerechnet werden.<sup>1</sup> Detaillierte Untersuchungen versäumen jedoch nicht, auf die relevanten Unterschiede hinzuweisen, welche zu jener Zeit zwischen Böhmen und Deutschösterreich einerseits und westeuropäischen Ländern wie dem Deutschen Reich, Frankreich und der Schweiz andererseits bestanden. So halten zwar Iván T. Berend und György Ránki daran fest, daß "the western part of the Austro-Hungarian Empire ... did not differ markedly from Western Europe in its industrial development"<sup>2</sup>, da die auf „Englands Herausforderung“ gegebenen Antworten hier und dort mehr oder weniger ähnlich waren.<sup>3</sup> Sie bemerken aber, daß, wenn auch die Wirtschaft in den österreichischen und böhmischen Gebieten keinen „qualitativ verschiedenen Typus“ darstellt, sondern einen „bloß quantitativen Rückstand“ zeigt, hinter jenen quantitativen Unterschieden dennoch klar erkennbare qualitative Unterschiede bestehen. Die Entwicklung dieser Gebiete war zweifellos beeinflußt von "their geographically and historically determined position, by their belonging to a broad Central- and Eastern-European empire, by strains in their agriculture which were different from those obtaining in Western Europe, and by the retardedness of their social development..."<sup>4</sup> Daß das Habsburgerreich in seiner Grundstruktur bis zum Ende ländlich-agrarisch blieb und nicht einmal die niederösterreichischen, steirischen und westböhmischen Gebiete ein mit Deutschland vergleichbares Tempo

industrieller Entwicklung erreichten, wurde von Georg Franz in seiner Arbeit über den österreichischen Liberalismus<sup>5</sup> unterstrichen und aufs lebhafteste von Eduard März neu bestätigt. März spricht von dem „gewaltigen industriellen Vorsprung des Westens“, wobei er die Hauptquelle von Österreichs „Zurückbleiben“ nicht so sehr in natürlichen und geschichtlichen Faktoren erblickt, sondern vielmehr in der Wirtschafts- und Finanzpolitik des franzenso-josephinischen Zeitalters selbst. „Dem Dilemma – der Gegenwart gerecht zu werden, ohne mit der Vergangenheit zu brechen – entsprangen“, schreibt März, „seltsame Widersprüche... Der berühmte österreichische Fiskalismus war wohl eines der entscheidenden fortschritthemmenden Momente in der Periode der Industrialisierung. Er war im wesentlichen durch zwei Umstände bedingt: durch die soziale Vormachtstellung der Großagrarier und Latifundienbesitzer, welche die Lasten der Besteuerung auf die anderen Klassen der Bevölkerung abzuwälzen verstanden, und durch die politischen Machtansprüche des Kaiserreiches gegenüber dem Ausland, die auf einer Verkennung des tatsächlich bestehenden ökonomischen Kräfteverhältnisses basierten.“<sup>6</sup> Wenn in Österreich der Unternehmergeist arg verkümmert war<sup>7</sup>, so lag dies, meint März, nicht allein an dem Erbe der Vergangenheit, sondern auch an zeitgenössischen politischen Verhältnissen. Kein Wunder also, daß Wittgenstein es immer wieder nötig fand, sich über den Mangel eines entsprechenden rechtlichen und politischen Rahmens zu beklagen, in welchem sich das unternehmerische Gefühl entwickeln<sup>8</sup> und Österreichs Nachhinken im Verhältnis zu seinen westlichen Nachbarn behoben werden könnte.<sup>9</sup>

Was aber auch die wirtschaftlichen Folgen der spezifischen politischen Verhältnisse und Maßnahmen unter Franz Josephs Regierung waren, Österreichs rückständige Position stammte natürlich aus viel früheren Zeiten. Wie es C. A. Macartney in seinem *The Habsburg Empire 1790–1918*<sup>10</sup> schreibt: “Most of the Hereditary Lands had never known wealth or ease. The Marches which formed the core of them were, except for the Danube valley, where agriculture was practicable on a modest scale, a mere tangle of forest-clad mountains... The hill-slopes were fitted for little beyond cattle-raising, the forests inaccessible for exploitation except for local building or charcoal-burning. Of the other resources known before modern times, the iron of

Styria and Eastern Carinthia, the gold and lead of the latter province, the silver and copper of the Tirol and the salt of Upper Austria were important, but the richest of the salt-mines lay outside Austrian territory, in the domains of the Prince-Archbishop of Salzburg, and difficulties of transportation limited the operations of the iron-mines to small-scale work: their chief products were scythes and nails. – It was, indeed, their inaccessibility that saved the Marches from succumbing to the barbarian attacks against which they had been founded, and under which their predecessors had perished; but the same inaccessibility denied them the possibility of accumulating wealth. They lay, moreover, on the very outskirts of civilized mediaeval Europe, far from its centres of wealth, or from the trade-routes linking them. Between the twelfth and the fifteenth centuries Vienna derived some prosperity as an entrepôt for the considerable traffic then passing by road or water between Central Europe and the Levant, but the Turkish conquest of the Balkans and Hungary put an end to this traffic and turned much of Austria into an outpost again.”<sup>11</sup> Und wenn, wie es Macartney formuliert, die Natur großzügiger zu Böhmen und Mähren gewesen ist, hier “it was man that had been the destructive agent. ... the devastations of the Thirty Years War ... afflicted Bohemia more heavily than any other European land. Its towns were largely laid in ashes, its industry was ruined, its artisan class, with many of its nobles and even peasants, driven into exile, its very soil passed out of cultivation.”<sup>12</sup>

An der Grenze Westeuropas liegend, den Osten und den Westen verbindend – mit relativ wenigem Segen und allen absoluten Flügen dieser Position –, war Österreich von Anbeginn, und für noch sehr lange Zeit, in vieler Hinsicht eine *deutsche Kolonie*. Das Aufkommen des Handels im mittelalterlichen Österreich beschreibend, spricht Ferdinand Teremel in seinem vorzüglichen Werk *Wirtschafts- und Sozialgeschichte Österreichs*<sup>13</sup>, das wir hier immer wieder anführen werden, von einem „Grenzland“, einem „Grenzraum der westlichen Kultur“, einem „Kolonisationsgebiet“, in welchem „Baiern, Schwaben, Franken ... gleich den Wikingern im Osten, versucht haben ... ihr Glück zu finden ... Italiener, besonders Friulaner und Lombar den, zogen mit Waren aus ihrer Heimat nach Österreich, um dieses in ihren Augen ‚unterentwickelte Land‘, wie wir es heute

nennen würden, auszubeuten, und [haben] solchen Erfolg gefunden ..., daß sie es vorzogen, sich in ihm dauernd niederzulassen.“<sup>14</sup> Ja, Heinrich Benedikt findet es treffend, sogar das Österreich des neunzehnten Jahrhunderts als „ein industrielles Kolonisationsgebiet des Westens“ zu beschreiben.<sup>15</sup> Es gab freilich eine Zeit, wo die westlichen Teile jenes Landes, das heute als Österreich gilt, in der Tat deutsche Kolonien waren. Im Laufe des 5. Jahrhunderts entstanden allemannische Siedlungen zwischen dem Bodensee und dem Arlberg; um 550 drangen Bayern ins Alpenvorland und strebten von hier weiter nach Osten, der Donau entlang, und nach Süden ins Inntal. Unter Karl dem Großen eine relative Einheit und Stabilität erfahrend, wurden diese Gebiete schwer von den magyarischen Einfällen nach 907 betroffen. Auch wo die Bevölkerung nicht unmittelbar leiden mußte, waren die indirekten Schäden groß. Wie Tremel schreibt: „Die Warenzüge der aus dem Süden kommenden Kaufleute blieben aus, der Donauhandel stockte, die Binnenmärkte verödeten...“<sup>16</sup> Während der nächsten tausend Jahre haben Österreichs Politik und Wirtschaft niemals aufgehört, von der Nähe und den Beziehungen zu jenen Gebieten belastet zu sein, aus welchen Osteuropa hervorging; aber auch Österreichs wirtschaftliche Unterordnung Westeuropa gegenüber blieb bestehen.

Im 12. und 13. Jahrhundert wurden die negativen Wirkungen dieser Unterordnung durch die positiven gewiß mehr als wettgemacht. Eine Periode wirtschaftlicher Expansion in Westeuropa, war dies die Zeit, wo die Ostbewegung der deutschen Kolonisation die Elbe-Saale-Böhmerwald-Grenze überschritt: eine Zeit, wo auch in Österreich neues Land gewonnen wurde, hauptsächlich durch bayrische und oberösterreichische Siedler. „Die Kolonisation“, schreibt Tremel, „schloß sich im allgemeinen an vorgefundene Siedlungszentren an, ohne die älteren Siedler zu verdrängen. Sie breitete sich über die großen, fruchtbaren Ebenen des Alpenvorlandes, des Alpenostrandes und des Karpatenvorlandes aus, ergriff die Talränder des inneralpinen Raumes und, als diese besiedelt waren, etwa seit dem 12. Jahrhundert, die Hänge der Seitentäler in den Alpen und die Hochflächen des Granitplateaus.“<sup>17</sup> – Die Kolonisation bedeutete auch in Österreich eine Erweiterung der bäuerlichen Rechte und den Anfang einer städtisch-bürgerlichen Entwicklung: Und nach 1300 wurde auch diese Region nicht verschont von der allgemeinen Agrar-

krise, dem Bevölkerungsrückgang, dem Verfall der neueren Siedlungen. „Die Kolonisation des Hochmittelalters“, hebt Tremel hervor, „hatte schließlich Räume erfaßt, die sich teils aus klimatischen Ursachen, teils wegen der Ungunst des Bodens zur Dauersiedlung nicht eigneten. Sie hielten sich schlecht und recht, solange nicht ein Anstoß von außen kam, der den Besitzer veranlaßte, seine Hube aufzugeben, oder der gar diese beseitigte. Einen solchen Anstoß konnte eine Katastrophe kriegerischer Art bilden, es konnte eine Seuche die Familie des Besitzers ausröten oder ihm nach Beendigung der Gefahr die Möglichkeit bieten, eine andere, günstiger gelegene oder ertragreichere Hube zu übernehmen.“<sup>18</sup> Als dann in Westeuropa die Krise zu Ende ging, blieb das österreichische Bauerntum im ganzen auf der Seite der Verlierer, wenn es auch seine Rechte in den westlichen Teilen in einem viel größeren Maße bewahren konnte als in den östlichen Gebieten, wo die Bauernfreiheiten weder tief verwurzelt noch – unter den Verhältnissen von Krieg, Adelshader, dahinschwindender Zentralmacht –, praktisch verteidigbar waren. Den sowohl im 14. als auch im 15. Jahrhundert sehr auffallenden Bevölkerungsrückgang in der Ost- und Südsteiermark, in Niederösterreich und im Burgenland beschreibend, bemerkt Tremel: „Im östlichen Österreich hatte das Bauernsterben eine Ursache, die viel nachhaltiger wirkte als Kriege, Pest und Naturkatastrophen, nämlich das Streben der Grundherrschaften, ihr Salland auf Kosten des Bauernlandes zu erweitern, indem sie neue Meierhöfe anlegten oder das Bauernland zum Herrenland hinzuschlugen und so ihre Grundherrschaften in *Gutsherrschaften* umwandelten... Diese Erscheinung ist für die Oststeiermark und das Burgenland am besten erforscht. Die früher genannten Katastrophen, die Türken- und Ungarneinfälle, die zahllosen Fehden des Adels mit ihren verheerenden Folgen für die Bauern, Pest und Heuschrecken dezimierten die ländliche Bevölkerung, für die kein Ersatz gefunden werden konnte...“<sup>19</sup> Und obzwar in Böhmen die Geschehnisse einen anderen Verlauf nahmen, hatten die Hussitenkriege schließlich auch dort die Verwandlung der Bauern zu Leibeigenen zur Folge. Hier wurde also die Grundlage jener langwirkenden Muster der böhmischen und österreichischen bäuerlichen Attitüden gelegt, auf die Wittgenstein so oft hinweisen wird, wenn er den allzu langsamen wirtschaftlichen Fortschritt des zeitgenössischen Österreichs und die

wichtigsten, diesen Fortschritt hemmenden Hindernisse in Betracht zieht. „Auf den großen Domänen unserer Feudalen in Böhmen“, schreibt er 1888, „wo der Ackerbauer keinen eigenen Grund und Boden hat, für einen Taglohn von 40 kr. arbeitet, Kartoffeln und gewöhnliche Mehlspeisen verzehrt, nur um den hungrigen Magen zu füllen, da vermag man selten festes Rückgrat zu finden...“<sup>20</sup> Und zehn Jahre später: „Ich behaupte, daß der ungebildete Bauer, der selbst nichts gelernt hat und auch seinen Sohn nichts lernen läßt, der demütig mit dem Hut in der Hand vor dem Gutsherrn, dem Pfarrer oder dem staatlichen Organ steht, das größte Hindernis für die Fortschritte in der Industrie ist, weil er der Ausgangspunkt und Stützpunkt aller jener Bestrebungen ist, welche, teils unbewußt, teils bewußt, sich gegen jeden Fortschritt stemmen.“<sup>21</sup>

Wie das Bauerntum, so wurde natürlich auch die im Entstehen begriffene bürgerliche Klasse wesentlich von der spätmittelalterlichen Krise des 14. Jahrhunderts berührt. Die Entwicklung der Städte kam in ganz Europa zum Stillstand; die handwerklichen und kaufmännischen Schichten versuchten, unter den Voraussetzungen einer schrumpfenden Wirtschaft, sich den Verhältnissen des begrenzten Marktes anzupassen. Neue, restriktivere *Zunftregelungen* entstanden. Wie es – über England schreibend – M.M. Postan formuliert: “the narrowing horizons brought to the surface a new type of merchant and a new type of mercantile organization: sober, modest and disinclined to act alone. ... Corporate monopoly, rigid definition of terms of trade, restriction of the volume of trade were designed both to keep out the outsiders and to prevent a disproportionate aggrandizement of individual ‘insiders’. Its effect was to secure the position of men of mediocre substance trading in a ‘middle way’. ... Much of what has come to be regarded as evidence of the regulated and corporate spirit of medieval economy belongs not so much to the Middle Ages as to that phase of lost horizons which marks the English commerce of the late fourteenth and fifteenth centuries. The monopolies, the regulations, the rigid control of individual enterprise and the barriers to the entry of outsiders, and most of the other measures of restriction, were produced, rather suddenly, and rather recently, in response to the declining trade and falling prosperity.”<sup>22</sup> Tremel macht die subtile Beobachtung, daß die mittelalterlichen Zunftordnungen

ursprünglich dem Zweck dienten, die Industrie in den Städten zu konzentrieren – „von einer Abschließung der Zünfte ist noch nichts zu merken“.<sup>23</sup> Bis zum Ende der Kolonisationszeit war in den Städten jeder geschickte Handwerker willkommen. Ab dem 14. Jahrhundert wurde indessen das Ausschließen von Ankömmlingen, die Sicherung eines entsprechenden Anteils vom Markt für jene, die bereits im Geschäft waren, zur Hauptfunktion der Zunftordnungen.<sup>24</sup>

In Wien wurden um die Mitte des 14. Jahrhunderts die Werkstätten von Meistern vererbbar – ein wirksames Mittel, gegenüber Ankömmlingen die Zunft abzuschließen –, während man Preise, Produktionsumfang, Arbeitszeit usw. bis ins kleinste geregelt hat. So sah also der Hintergrund der mittelalterlichen Ideale von „Maßhalten“ und „Selbstbeschränkung“ aus – der Hintergrund jener sich in Kategorien wie „standesgemäßes Leben“ und „Produktionskosten“ bewegenden Preistheorien, wie sie etwa vom Wiener Scholastiker Heinrich von Langenstein im 14. Jahrhundert verkündet wurden.<sup>25</sup>

Die Planwirtschaft der Zünfte war also – weit entfernt davon, eine Widerspiegelung von grundlegenden Zügen mittelalterlicher Industrie und mittelalterlichen Handels zu sein – geradezu eine Krisenerscheinung.<sup>26</sup> Als sich der Trend änderte, ab 1450, übten Gesellschaft und Regierungen in ganz Europa einen zunehmenden Druck gegen die Vorrechte der Zünfte aus. Das Unglück des verkümmerten, rückständigen Bürgertums Österreichs, das sich in der ersten Hälfte des 15. und in der zweiten des 16. Jahrhunderts eines kurzlebigen wirtschaftlichen Aufschwungs erfreuen konnte, war, als Ferdinand I. 1527 den Versuch machte, die Zünfte aufzulösen – ein Versuch, der von seinen Nachfolgern oft (und etwa noch 200 Jahre hindurch erfolglos) wiederholt wurde –, daß dieser Schritt nicht so sehr der Übermittlung von wesentlicher wirtschaftlicher Information und Einsicht diene, als vielmehr der Behauptung des Absolutismus angesichts der im Kreise der städtischen Bevölkerung sich verbreitenden neuen, verdachterregenden religiösen Strömungen. Unter dem Gewicht der ungebrochenen Macht des Adels und der sich verschlechternden äußeren Verhältnisse – türkische Eroberungen im Osten, eine Österreich in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts erreichende Handelskrise im Westen<sup>27</sup> – mußte das österreichische Bürgertum zusammenbrechen. Eine weitere

Ursache – und verstärkte Folge – dieses Zusammenbruchs dürfte die Tatsache sein, daß es diesem Bürgertum nicht gelungen war, seine eigene Weltanschauung auszubilden bzw. zu bewahren: Es verehrte und interiorisierte statt dessen die Normen des Adels. Wie Tremel schreibt: „Neben den wirtschaftlichen Ursachen für den Niedergang des Bürgertums dürfen die Wandlungen, die auf geistiger Basis beruhten, nicht übersehen werden. Das Bürgertum war satt geworden. Nicht mehr Erwerb um des Erwerbs willen stand im Vordergrund seines Strebens, sondern Herrendienst und Güldenbesitz wurden das begehrteste Lebensziel des Bürgers... Vergebens sucht man“, in den Generationen des späten 16. Jahrhunderts, „Bürgerstolz und Standesbewußtsein, vergebens auch den Arbeitseifer und den Erwerbstrieb der Vorfahren, sie sah mit einer gewissen Scham auf die Quelle des Vermögens herab, in das sie hineingeboren war, und suchte sie durch den Erwerb von Titeln und Gütern zu verdecken. Gerade die besten Köpfe des Bürgertums erstrebten den Übertritt in den Adel und paßten sich seiner Lebensweise an. Eine Klasse, die so dachte, war unfähig, eine entscheidende Rolle im wirtschaftlichen und sozialen Leben zu spielen.“<sup>28</sup>

Es erübrigt sich hier, in allen Details den von häufigem Mißgeschick behafteten Weg zu schildern, auf welchem sich das österreichische Bürgertum ins neunzehnte Jahrhundert schleppte. Auf die Leiden und Verluste der viele der gebildetsten und unternehmungslustigsten Elemente der Bevölkerung in die Emigration zwingenden Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges folgten die von der langen Depression des 17. Jahrhunderts<sup>29</sup> auf Österreich ausgeübten Wirkungen (keine ausschließlich negativen Wirkungen, da sie die unternehmerische Aktivität der großen Grundbesitzer eindämmten und damit Möglichkeiten für bürgerliche Unternehmung schufen), dann die Segen schillernden Werte der Regierung Maria Theresias und Joseph II.<sup>30</sup>, schließlich das von den Napoleonischen Kriegen verursachte finanzielle Wirrwarr – aus welchem gewisse Schichten der Bevölkerung allerdings profitierten. Als endlich der lange Frieden kam, hemmte nicht nur der Mangel an Kapital den Aufschwung der österreichischen Wirtschaft, sondern es fehlten auch, wie es Tremel formuliert, „die notwendigen Impulse, die von unternehmungsfreudigen Männern auszugehen pflegen. Ein starker Konservatismus, ein Haften an alten, längst überlebten Lebens-

formen und nicht minder ein allem Neuen abholder Fatalismus machten sich in breiten Schichten der Bevölkerung, namentlich des Bürgertums, bemerkbar, und an der Spitze des Staates, bei Kaiser und Regierung, fehlte es an Verständnis für die Nöte und Schwierigkeiten der Untertanen und an gutem Willen, diesen zu helfen.“<sup>31</sup>

Die doppelte Absicht der Erweckung einer Aktivität von unten und eines Verständnisses von oben rief in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts zahlreiche halbpolitische Vereine und Klubs ins Leben. Das Jahr 1830 ist entscheidend: Dieses Jahr ist gleichsam der Anfang jener bedeutenden, zusammengesetzten, vielschichtigen und viedeutigen Bewegung, die man als den österreichischen Liberalismus bezeichnet. Wie Georg Franz schreibt, waren solange, bis sich die Wirkung der französischen Julirevolution nicht fühlbar machte, die liberalen Tendenzen in Österreich fast ausschließlich josephinistischer Natur.<sup>32</sup> Die Julirevolution war gleichsam das Zeichen eines allgemeinen Wechsels im politischen und geistigen Klima Europas, eines Wechsels, hinter dem die wirtschaftliche Herausforderung Englands und dessen neue Handelsinteressen, die Verflechtung dieser Interessen mit den Ideen des politischen Liberalismus und die aus all dem folgende neue Außenpolitik leicht zu vernehmen ist. Die Zugeständnisse, die in Österreich an die liberalen Forderungen gemacht wurden, haben anfangs die Grenze der Wirtschaft nicht überschritten. So auch nicht mit der Gründung des *Niederösterreichischen Gewerbevereins* (1839), in welchem sowohl die Aristokratie als auch die führenden Persönlichkeiten der neuen industriellen und Handelswelt vertreten waren. Doch 1842 folgte bereits der bedeutende *Juridisch-Politische Leseverein*, welcher, wie Macartney schreibt, “the meeting-place for all leading representatives of the ‘bourgeois opposition’ ”<sup>33</sup> wurde. Zu dieser Zeit begann also bereits, und erreichte 1848/49 einen vorübergehenden Höhepunkt jene Politisierung des österreichischen Liberalismus, auf welche dann sobald eine Art selbsterstümmelnde Entpolisierung folgte.

Es ist bezeichnend, daß jene Errungenschaften der 1848er Revolution, welche eher wirtschaftlich-gesellschaftlichen als politischen Charakters waren, im weiteren auch von der neoabsolutistischen Regierung nicht zurückgenommen wurden. Die wichtigste von diesen war die *Grundentlastung*, die Aufhebung

der feudalen Rechte und Pflichten, d.h. die endgültige Abschaffung der bäuerlichen Zwangsarbeit. Das Gesetz wurde am 4. März 1849 vom Reichstag angenommen. Die Grundherren erhielten eine angemessene Entschädigung, wobei aber auch die in diesem Zusammenhang für die Bauern entstandenen Lasten nicht unerträglich waren. Es trat dann auch keine wesentliche Änderung in ihrer wirtschaftlichen Lage ein, während sich ihre gesellschaftliche Stellung freilich hob. Andererseits konnten die Grundherren einen großen Teil der ihnen zukommenden Entschädigung zur Modernisierung ihrer Güter verwenden – auf diese Weise entstanden etwa die Grundlagen der österreichischen Zuckerindustrie. Zweifellos spielten die Entschädigungssummen auch bei verschiedenen Bankgründungen eine Rolle, wobei die größte Bedeutung der Gründung der *Österreichischen Credit-Anstalt für Handel und Gewerbe* im Jahre 1855 zukam. Die städtische Industrie fand dadurch ein zugängliches Kapital, während das Bauerntum, von der Last der pflichtmäßigen Arbeitsleistungen erlöst und durch die Nationalisierung der Landwirtschaft wohl auch teilweise überflüssig werdend, als Quelle der benötigten industriellen Arbeitskraft dienen konnte.

Der andere große Sieg der liberalen Anschauung auf dem Gebiet der Wirtschaft war die neue *Gewerbeordnung* vom 20. Dezember 1859, welche ein für alle Mal die Zünfte aufhob und Gründungen neuer industrieller und Handelsunternehmen radikal erleichterte. Auf politischer Ebene fanden die liberalen Wünsche allerdings kein Gehör, ja sie konnten in dem auf 1848/49 folgenden Jahrzehnt eigentlich noch nicht einmal geäußert werden. Eine politische Apathie, ein Zweifel in der Verwirklichbarkeit der liberalen Ideale wurde Herr über das österreichische Bürgertum. Dieses Gefühl drückte sich deutlich etwa im 1855 erschienenen Roman *Der Amerika-Müde* jenes Ferdinand Kürnbergers aus, von dem Wittgensteins Sohn Ludwig später das Motto der *Logisch-philosophischen Abhandlungen* nahm. Der Held des Romans<sup>34</sup> reist nach den Vereinigten Staaten, um nicht nur zu erfahren, „wie die Menschheit ihre Freiheit erkämpft, sondern wie sie ihre Freiheit täglich, stündlich, in Haus, Kirche und Schule gebraucht... .. soll ich“, sagt der Held, „unsern Liberalen glauben, daß der Vernunftstaat im allgemeinen Stimmrecht liegt, und die geschichtliche Gewohnheit ein Fluch ist – hier muß’ ich’s erfahren...“<sup>35</sup> Der Roman endet freilich in

Enttäuschung – wie ja auch der befangene Versuch der österreichischen Liberalen endete, zu Hause. Nachdem aber Franz Joseph 1859 in Italien von den Franzosen besiegt wurde und 1866 von den Preußen eine Niederlage erlitt – wobei die Hoffnung, daß Österreich jemals noch eine führende Rolle in Deutschland spielen wird, endgültig vernichtet wurde –, konnte ein auf den Widerwillen des deutschösterreichischen Bürgertums stoßendes Regieren nicht mehr aufrechterhalten werden. Die Einführung des Parlamentarismus in Österreich<sup>36</sup>, die Aufstellung einer verantwortlichen Regierung, wurde zur Voraussetzung des – wieder einmal verzweifelt benötigten – ausländischen Kredits; und nur ein konstitutionell regiertes Österreich konnte dem nach der Niederlage von 1866 wiedereinberufenen, einen Ausgleich erstrebenden ungarischen Parlament als Partner dienen. So kam die „Dezemberverfassung“ von 1867 zustande, welche – mit kleineren Modifikationen – von nun an in Kraft blieb, die ganze Zeit hindurch, in der Österreich-Ungarn (denn so hieß von jetzt ab das Reich) noch bestand. Die Konstitution proklamierte die Immunität von Person und Eigentum des österreichischen Staatsbürgers, die Freiheit der Meinungsäußerung und der Presse, die Gleichheit vor dem Gesetz, und erklärte, daß die bürgerlichen und politischen Rechte, unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit, jedem zustehen – d.h. sie hob die Diskrimination der Juden auf.

Der Sieg indessen, den der Liberalismus – nämlich das deutschösterreichische Bürgertum – in Österreich errang, war weder vollkommen noch von Dauer. Wie es Schorske pointiert formuliert: „Beinahe aus Versehen kamen die geläuterten Liberalen an die Macht und errichteten nun in den 1860er Jahren eine verfassungsmäßige Regierung. Nicht ihre eigene innere Stärke brachte sie an die Spitze des Staates, sondern die Schlappen, welche die alte Ordnung durch äußere Feinde erfuhr. Von Anfang an mußten sie die Macht mit dem Adel und der kaiserlichen Bürokratie teilen. Selbst während der zwei Jahrzehnte ihrer Herrschaft blieb die gesellschaftliche Grundlage der Liberalen schwach und war auf die mittelständischen Deutschen und deutschen Juden der städtischen Zentren begrenzt. ... Bald erhoben neue Gesellschaftsgruppen Anspruch auf Teilhabe an der politischen Macht: die Bauern, die städtischen Handwerker und Industriearbeiter und die slawischen Völker. In den achtziger

Jahren bildeten diese Gruppen zur Herausforderung der liberalen Vorherrschaft Massenparteien – antisemitische Christlich-Soziale und Altdeutsche, Sozialisten und slawische Nationalisten. Sie hatten raschen Erfolg.<sup>37</sup>

Nach 1867 erlebte Österreich ein wahrhaftes Gründungsieber, wirtschaftlich dynamische und blühende Jahre. Die Spekulation griff um sich. Auf die unvermeidbare Krise im Mai 1873 folgte jene lange Depression, welche den Hintergrund des überwiegenden Teiles der Laufbahn von Karl Wittgenstein bildete; und es begann die Flut jener völkisch-konservativen Demagogie, gegen welche sich Wittgenstein in den kommenden Jahrzehnten so oft verteidigen mußte.<sup>38</sup> Der Glaube an die liberale Wirtschaftspolitik und überhaupt an die Weltanschauung des Liberalismus war erschüttert. Noch unheilvoller für diese Weltanschauung waren aber gewisse *indirekte* Folgen der neuen wirtschaftlichen Ordnung; wie – vor allem – die Erstarkung der nationalen Leidenschaften. Man begreift heute besser die Zusammenhänge, die zwischen einer größeren sozialen Mobilität, einem breiteren Arbeitsmarkt und dem Ausbruch des Nationalismus bestehen<sup>39</sup>; die Liberalen des 19. Jahrhunderts waren davon geradezu verblüfft. Die Beobachtung, daß (relative) irdische Armut, nicht aber eine Sehnsucht nach ideell-spirituellen Werten die Grundlage des Nationalitätshaders bildet, zeugt von einem bemerkenswerten Scharfsinn Wittgensteins.<sup>40</sup>

Eine besondere Art der österreichischen Nationalismen stellte der *deutsche* dar. Wir können hier nicht bei den zahllosen – aus theoretischer Sicht durchaus interessanten – Momenten der nationalen Identitätskrise und der gegenüber Preußen empfundenen Haß-Liebe verweilen, die die Deutschösterreicher im Laufe des 19. Jahrhunderts, während sie allmählich aus dem im Entstehen begriffenen Deutschland herausgedrängt wurden, in einem immer stärker werdenden Maß erlebten.<sup>41</sup> Es muß jedoch die Frage berührt werden, *wodurch* denn Preußen – Erbe der unbedeutenden Markgrafschaft Brandenburg – in eine Lage kam, in der es die europäische Großmacht Österreich im Verlauf des 18. und 19. Jahrhunderts militärisch, politisch und wirtschaftlich einholen und überflügeln konnte. Die preußische Eroberung (1740–48) Schlesiens, das doch das blühendste und am meisten industrialisierte Habsburgerland war, war ein schwerwiegendes Ereignis, das aber vielmehr als ein Resultat gewisser

entscheidender innerer Entwicklungen als eine Ursache derselben betrachtet werden muß. Im Gegensatz zur österreichischen Aristokratie ist es den Brandenburger Junkern – obzwar auch sie Teilnehmer jenes osteuropäischen Prozesses waren, durch welchen im 16. und 17. Jahrhundert die aus Bauernhufen bestehenden Grundherrschaften in eigenbewirtschaftete, auf Arbeitsdienst basierende Gutsherrschaften umgeformt wurden – niemals gelungen, eine wirklich bedeutende Konzentration des Landes zu erreichen. Georg Friedrich Knapp hob in seiner Vorlesung im Jahre 1894 vor der Wiener *Juristischen Gesellschaft* (hier wird einige Jahre später auch jener Adolf Wagner einen Vortrag halten, dessen sozialistische Ansichten Wittgenstein mit solch beißender Ironie kritisiert – vgl. unten, Anm. 67) den Unterschied hervor, der zwischen den „einzelnen Rittergütern mit bescheidenem Betrieb unter den Augen des Herren (wie es in der Mark Brandenburg und in Pommern sich so oft findet)“ und den etwa für Böhmen charakteristischen „ungeheueren Herrschaften, dem höheren Adel angehörig, in viele Gutsbezirke zerfallend“ besteht.<sup>42</sup> Aus diesem Unterschied folgte, daß – wie es Wallerstein formuliert – „vis-à-vis potential central authorities, the Junker class was economically less able to seize the political reins than were landlords elsewhere in the peripheral areas of seventeenth-century Europe.“<sup>43</sup> Die politische Schwäche der Junker bildete eine notwendige Voraussetzung für Preußens Aufstieg, indem diese nicht nur auf ihren Gütern mit eisernem Fleiß arbeiteten, sondern auch bereit waren, in der Staatsbürokratie eine Rolle zu spielen. Der innerlich wirksame und feste preußische Staat erwies sich als fähig, die durch die internationalen Umstände dargebotenen günstigen Möglichkeiten auszunützen; fähig, bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine gewaltige politische, militärische und industrielle Macht aufzubauen. Seine protektionistische *Schutzzoll-Politik*, die ab 1879 geführt wurde und die Wittgenstein derart bewunderte, war eine *Manifestation* dieser Fähigkeit, keineswegs aber ihre *Quelle* – wie dies Wittgenstein manchmal zu glauben scheint.<sup>44</sup>

Grundsätzlich freilich ist Wittgenstein ein enthusiastischer Befürworter des freien Unternehmens. Wie er an einer charakteristischen Stelle seines Aufsatzes „Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika“ (1898) schreibt: „Der

amerikanische Ingenieur und Arbeiter kommt häufiger als sein Kollege in Europa in die Lage, das Verschwinden alter Einrichtungen zu erleben und an dem Entstehen neuer Unternehmungen mitzuarbeiten. So verdankt die Industrie im allgemeinen in den Vereinigten Staaten der vielgeschmähten und vielgefürchteten Krise, die selbst wieder eine Folge der Spekulation ist, den unschätzbaren Bestand an erfahrenen Ingenieuren und Kaufleuten und geschulten Arbeitern, und jede einzelne Industrie die vielgerühmte Vollendung der maschinellen Einrichtungen ... Solche Verhältnisse bilden sich nur bei *vollster wirtschaftlicher Freiheit* heraus, nur dort, wo die stets schützende und bevormundende Hand fehlt, welche das unreife Volk vor Schaden zu bewahren hat, den Eintritt von Krisen verhindern soll, rechtzeitig das Entstehen unsolider Unternehmungen im Keime zu ersticken bestrebt ist ... Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, wie bei dieser Freiheit die Moral fährt... ... sieht man mit eigenen Augen den großen Aufschwung der Industrie, so kommt man zu der Überzeugung, daß *die Freiheit in Amerika lange nicht in dem Maße mißbraucht wird, als manche Kreise anzunehmen geneigt wären.*"<sup>45</sup> Zugleich argumentiert Wittgenstein immer wieder für Schutzzölle (und Kartelle usw.).<sup>46</sup> Sein Standpunkt scheint hier widersprüchlich zu sein, ist es aber nicht unbedingt. Der Freihandel (oder allgemeiner: der freie Markt) ist ein ausgezeichnetes Mittel zur Verbreitung ökonomischer Information in bezug auf die optimale Verwendung verfügbarer Quellen, d.h. zur wirksamen Organisation der weltweiten technologischen Entwicklung. So sind die Vorteile des Freihandels auch für die wirtschaftlich schwächeren Länder – welche an den Peripherien der Weltwirtschaft dahinleben – notwendigerweise überwiegend, wenn nicht auf kurze, dann auf lange Sicht. Allerdings haben sich die Handelsabkommen, die Wien im Geiste des Freihandels mit Großbritannien und Frankreich abschloß (1865), für Österreich als weniger vorteilhaft erwiesen<sup>47</sup> als die Zollunion mit Österreich für Ungarn.<sup>48</sup> Berend und Ránki heben hervor: "Free trade within the Monarchy, though it undoubtedly laid Hungarian industry open to Austrian and Czech competition, and thus generally retarded its development, actually promoted industrialization in certain branches – notably in the food industry – through the markets it offered for these products. What is more, the free trade area was a great incentive

to the rapid development of agriculture and transport, and, through eliminating the usual foreign trade difficulties of currency exchange, had a most positive effect on the financing of the economy." Das heißt, "even within empires it would be jumping to conclusions to assume that the politically weaker or subordinate half was automatically impeded in economic modernization. The effects of free trade were, at the worst, mixed, and never failed to give an impetus to development. In fact, it might well be that it was this latter feature of free trade that was the more dominant. For whether under free trade or protectionism, the nineteenth century was a period of ever-growing foreign trade, and the internationalization of the European economy proceeded irreversibly."<sup>49</sup> Es ist zugleich offensichtlich, daß der Freihandel zahlreiche *partikuläre* – individuelle, politische, kurzfristig nationale – Interessen gefährdet; und die Vertreter dieser Interessen werden bemüht sein, jede wirtschaftliche Schranke aufrechtzuerhalten, die für sie vorteilhaft ist oder als solche erscheint. Und die positive Wirkung richtig angewandter protektionistischer Maßnahmen ist keineswegs zu unterschätzen. Hatte England die Bewegung für den Freihandel geführt<sup>50</sup> und verwertet, so wandten andere Länder, wie namentlich die USA und Deutschland – Wittgenstein hebt dies mit Recht hervor<sup>51</sup> – mit nicht geringerem Erfolg eine protektionistische Wirtschaftspolitik an. Das Zeitalter des modernen Protektionismus wurde durch die amerikanischen Schutzzölle aus dem Jahre 1816 eröffnet. Der Grad des Schutzes war allerdings sehr schwankend: Die 1833 eingeführten Zölle waren bereits niedriger, um dann in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts wieder anzusteigen. Von einem wirklich entschlossenen Protektionismus kann man hier erst ab den Tarifen von 1890 sprechen, als die Schutzzölle im Durchschnitt 50 Prozent erreichten. – Preußen trieb anfangs keine protektionistische Politik. Erst schloß es partielle Zollabkommen mit den benachbarten deutschen Staaten ab, 1834 ist es dann gelungen, die preußisch-deutsche Zollunion, den *Zollverein*, zu gründen. Österreich freilich wurde nicht zugelassen. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts durchdrang der Geist des Freihandels die Politik des Zollvereins gegenüber Frankreich und Großbritannien. Dieser Trend änderte sich mit der Krise von 1873, im Jahre 1879 erfolgten die ersten deutschen protektionistischen Maßnahmen,

während die neuen Tarifverordnungen von 1902 eine Reihe von Modifikationen und teilweise auch Erhöhungen einführten. Österreich, eine ausgeprägte freihändlerische Einstellung in den fünfziger und sechziger Jahren zeigend (die politischen Überlegungen in bezug auf die deutschen Staaten hatten hier jedesmal Vorrang gegenüber den wirtschaftlichen), führte nur sehr allmählich protektionistische Maßnahmen ein. Obzwar bereits 1882 hinsichtlich bestimmter Güter eigene Zolltarife angewandt wurden, bildete sich ein umfassendes österreichisches Schutz-zollsystem erst um 1906 aus. Wittgensteins Ermahnungen können also keineswegs als irrelevant abgetan werden. Es wäre dennoch sinnlos, nachträglich Überlegungen darüber anzustellen, welche Chancen eine alternative österreichische Zollpolitik gehabt hätte. Während es keine genügende innere Kraft besaß, um die Möglichkeiten einer überwiegend freihändlerischen Periode auszunützen, wäre Österreich vermutlich auch niemals einheitlich genug gewesen, um mit Erfolg die Rolle einer protektionistischen Macht zu spielen.

Während des größten Teils des 19. Jahrhunderts war die Entwicklung der internationalen Handelsbeziehungen fühlbar durch den Mangel eines einheitlichen Geldsystems gehemmt. England ging bereits 1821 zur Goldwährung über, die meisten europäischen Länder benutzten aber auch noch in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Silberwährung oder hielten ein nicht-konvertierbares Papiergeld in Verkehr. Deutschland führte 1873 die Goldvaluta ein, bald gefolgt von Holland, den skandinavischen Ländern, Frankreich, Belgien, der Schweiz und Italien. Österreich blieb vorerst bei der Silberwährung. In der Praxis mußte es sich freilich mit Papiergeld zufriedengeben, dessen Kaufkraft allerdings – mußten doch immer wieder Emissionen das Defizit im Staatshaushalt decken – immer hinter dem Nennwert zurückblieb. Das Silberagio erreichte 1861 den Höchststand mit 150.03, d.h. mehr als 150 Kreuzer österreichischer Währung waren die tatsächliche Summe, mit der man einen Silbergulden kaufen konnte. Von der österreichischen Finanzlage vollkommen unabhängig – die Silberpreise fielen rasch auf dem internationalen Markt – verschwand 1878 das Silberagio, wobei der Preis eines Silberguldens geradezu unter den Nennwert sank. Die Nachteile der Lage wurden 1892 auch von Carl Menger erörtert, als die österreichische Regierung endlich den Entschluß zu fas-

sen schien, zur Goldwährung überzugehen. Die Besonderheit des österreichischen Geldwesens, schrieb Menger, führt „zu einem unablässig schwankenden Verhältnisse unserer Valuta zu den Valuten des Auslandes, wodurch jeder solide Kalkül der mit dem Auslande in Verkehr stehenden österr. Geschäftswelt verhindert wird. Wir haben ... kein Silberagio mehr; an seine Stelle ist jedoch die Disparität unserer künstlichen Papier- und Silbervaluta mit den Valuten der Gold- und Doppelwahrungslander getreten, da auch diese letztern zur Goldrechnung übergegangen sind. Zur Zeit des Silberagios hat man darüber geklagt, daß alle Geschäfte in Oesterreich einen aleatorischen Charakter haben, indem sich mit denselben notwendig eine Valutaspekulation verbinde. Derselbe Uebelstand, das berichtigte ‚doppelte Geschäft‘, ist bei uns trotz des Verschwindens des Silberagios auch heute noch vorhanden. An die Stelle der letzteren ist eben ein schwankendes, zumal auch in den Wechselkursen sich auerndes ‚Goldagio‘ getreten. – Der Umstand, daß wir ein völlig isoliertes Geldwesen haben, daß wir mit unserer hinkenden Silbervaluta vereinzelt unter Ländern der Goldwährung bzw. der Goldrechnung stehen, ja unsere künstliche Valuta selbst mit jener der Silberwahrungslander eine beträchtliche Disparität aufweist, bewirkt [auch], daß nach Oesterreich-Ungarn Geld weder zu- noch aus demselben abstrumen kann ... Es ist überdies nicht nur unser Auslandsverkehr, welcher unter diesen Verhältnissen leidet, sondern nicht minder der inländische Verkehr, dessen wechselnder Bedarf an Barmitteln ausschließlich auf die Elastizität unseres Banknoten- und Staatsnotenwesens angewiesen ist. Wenn über den Mangel an Unternehmergeist in Oesterreich, über die den geschäftlichen Aufschwung hemmende Lethargie unserer Geschäftswelt so viel geklagt wird, so ist unser isoliertes Geldwesen sicherlich einer der Hauptgründe dieses schwer empfundenen Uebelstandes.“<sup>52</sup> Die Operationen zur Einführung der neuen Währung, der *Krone* (wo 1 Krone 0,304878 g reinem Gold entsprach), liefen äußerst erfolgreich, und es ist nicht ganz klar, warum Wittgenstein gegen die Reform eingestellt war.<sup>53</sup> Eine Erklärung könnte sein, daß Wittgenstein – nicht ohne jeden Grund – einen gewissen Zusammenhang sah zwischen dem Bestreben der Regierung, einen organischen Anschluß zur internationalen Finanzwelt zu finden und dem Zögern dersel-

ben, beträchtliche Zollschränken einzuführen – wobei, wie wir sahen, Wittgenstein durchaus für letztere Maßnahme war.

Es ist eine umstrittene Frage, ob in der Eisenindustrie – wo Wittgensteins Interessen lagen – die Wirkung jener allmählich höher werdenden Schranken vorteilhaft gewesen ist.<sup>54</sup> Mußten sie doch auf jeden Fall die Entschlossenheit zur Modernisierung abschwächen – Wittgenstein war hier eher eine Ausnahme als die Regel –, und sie haben der österreichischen Eisenindustrie auch nicht bei der Zurückgewinnung der westlichen Märkte geholfen. Diese Märkte hatten jahrhundertlang eine große Bedeutung. Die meisten der frühen Eisengruben freilich, wie jene im Pongau (Salzburg, 12. Jh.) oder im Stubaital (Tirol, 14. Jh.), produzierten hauptsächlich für den lokalen Markt. Aber z.B. die Hämmer von Hüttenberg (Kärnten) exportierten bereits im 13. Jh. nach Italien. Sensen – immer schon ein wichtiges Exportprodukt der österreichischen Eisenindustrie – fanden bald ihren Weg nach Deutschland. Doch unter der Wirkung der Handelskrise des 16. Jahrhunderts hörte diese Exporttätigkeit größtenteils auf, um sich im 17. Jahrhundert wiederzubeleben. Auch jetzt waren Sensen und Sichel die hauptsächlichsten Fertigprodukte; die Zentren der Produktion – wie auch noch zu Wittgensteins Zeiten – waren in der Steiermark das Mürztal, die Umgebung von Kindberg und Mürzzuschlag, Judenburg und Knittelfeld im Obertal der Mur, und in Niederösterreich die Täler der Enns und der Krems. Die Tore des Ausfuhrs waren Salzburg, Linz, Freistadt, Krems, Villach, Graz und Radkersburg. Um noch einmal Tremel zu zitieren: „Von *Salzburg* nahm die Ware ihren Weg nach Deutschland, ebenso von *Linz* aus, von wo aus sie auf Donauschiffen nach *Regensburg* befördert wurde, das sich zum Hauptstapelplatz für österreichische Eisenwaren entwickelt hatte. *Regensburger* Kaufleute verhandelten die Ware weiter nach Nürnberg, Frankfurt und Leipzig, aber auch nach Basel, Zürich, Schaffhausen und Genf. War *Regensburg* der Abnehmer für die in Oberösterreich erzeugte Ware, so *Salzburg* für die steirische, die von Salzburger Kaufleuten nach Süddeutschland, in die Schweiz und nach Frankreich verkauft wurde. Das Zentrum des Sensenhandels nach Frankreich bildete *Frankfurt am Main*, wo sich die Waren aus dem Steyrer Eisenbezirk mit denen aus dem Leobener Bezirk trafen. – *Freistadt* in Oberösterreich beherrschte den Sensenexport nach Böhmen, Mähren, Schlesien,

Sachsen und Brandenburg, doch auch nach Polen, Litauen und Rußland nahmen Sensen ihren Ausgang von Freistadt. Mittelpunkt des Handels mit österreichischen Sensen nach dem Norden und Nordosten war *Breslau*.<sup>55</sup> Gegen Ende des Jahrhunderts indessen, als die kaiserlichen Truppen in Ungarn den Sieg über die Türken errungen hatten, zeichnete sich eine folgenreichere Änderung hinsichtlich der Richtung des Exportes ab. Statt dem Westen wurde von nun ab der Osten zum Hauptmarkt der österreichischen Eisenindustrie. Und die langfristigen Übel, die als Folge dieser Änderung entstanden, waren nicht geringer als die kurzfristigen Gewinne. Der Bedarf an Eisen und Stahl wuchs während des 18. Jahrhunderts rasch an; zugleich machte sich aber die Konkurrenz der schwedischen, englischen und westdeutschen Produkte immer mehr bemerkbar. Da nun die östlichen Märkte für Österreich leicht erreichbar und kontrollierbar waren, entstand eine Lage, in der das Gebot der Modernisierung abgeschwächt war, während in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts mit der Gründung des deutschen Zollvereins der Export nach dem Westen weiter erschwert wurde.

Es wäre überflüssig, hier jenes riesige quantitative Wachstum und die bedeutende Entwicklung von Technologie und Organisation in allen Details zu beschreiben, die die österreichische Montanindustrie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erlebte, als das Eisenbahnnetz der Monarchie in raschem Tempo ausgebaut wurde. Die Einführung des Thomas-Gilchrist-Verfahrens durch Wittgenstein im Jahre 1880 ist aber eine Neuerung, die besonders erwähnt werden muß, war es doch diesem Verfahren zu verdanken, daß nunmehr auch phosphorhaltiges Erz benutzt und damit in Böhmen eine neue, riesige Eisen- und Stahlindustrie aufgebaut werden konnte.<sup>56</sup> Trotz solcher Modernisierungen litt indessen die österreichische Montanindustrie im späten 19. Jahrhundert immer noch am Mangel an Konzentration und Rationalisierung, allgemeiner aber an der Rückständigkeit, die durch diesen Mangel verewigt wurde. Wittgensteins entschlossene Anstrengungen, die von seinen Zeitgenossen so oft als Skrupellosigkeit empfunden wurden, müssen vor dem Hintergrund dieser Rückständigkeit gesehen werden.

Karl Wittgenstein wuchs zwar in Österreich auf, war aber nicht dort geboren.<sup>57</sup> Er war in Gohlis, einer nördlich gelegenen Vorstadt Leipzigs, am 8. April 1847 zur Welt gekommen. Sein Vater, der Leipziger Wollkaufmann Hermann Christian Wittgenstein (1803–1878) hatte 1839 Fanny Figdor geheiratet, Tochter einer angesehenen, alten jüdischen Wiener Familie, zu deren Verehrern im Backfischalter kein Geringerer gezählt hatte als Franz Grillparzer.<sup>58</sup> Hermann Christian wurde noch als Kind evangelisch getauft<sup>59</sup>, Fanny Figdor trat vor ihrer Heirat gleichfalls zum lutherischen Glauben über. Das Ehepaar zog mit seinen Kindern 1851 nach Österreich. Wittgenstein machte hier mit Ländereien Geschäfte, indem er heruntergekommene Güter aufkaufte, instandsetzte und dann verkaufte oder verpachtete. So erwarb er ein beträchtliches Vermögen. Die Nüchternheit des erfolgreichen Geschäftsmannes ging bei ihm mit einem sensiblen Gefühl für die Kunst, vor allem für Musik, einher, einem Gefühl, das seine Nachkommenschaft in auffallendem Maße erben sollte. Die älteste Tochter, Anna, lernte bei Brahms Klavier spielen, Clara studierte bei Goldmark, Josefine. — eben jene Josefine Wittgenstein, der Hermann Nohl 1907 seine Ausgabe von *Hegels theologische Jugendschriften* widmen wird — nahm bei Julius Stockhausen Stunden. Zusammen mit den Wittgenstein-Kindern erzogen wurde Fanny Figdors Neffe, der 1831 in Ungarn geborene Joseph Joachim, der spätere berühmte Geiger — die Grundlagen seiner Virtuosität waren noch in Leipzig, bei Mendelssohn selbst gelegt worden. Die Violine war das Lieblingsinstrument auch von Karl, dem jüngsten Kind der Familie. Neben der Begeisterung für die Musik galt Karls Interesse jedoch in erster Linie der Technik, den technischen Wissenschaften. Und als sein Vater die Ingenieurlaufbahn für einen Gentleman unpassend fand und die Möglichkeit entsprechender Studien kategorisch ausschloß, entfloh des unbeugsamen Vaters nicht weniger willensstarker Sohn dem Elternhaus und kam im April 1865 in New York an. Die Geige war sein einziges Gepäck. Er verbrachte anderthalb Jahre in den Staaten, war Kellner und Gaststättenmusiker, Steuermann, Nachtwächter und Lehrer der deutschen Sprache und der Mathematik. Als er als Zwanzigjähriger nach Wien zurückkehrte, durfte er sich nunmehr mit Einwilligung seiner Eltern den technischen Studien widmen — welche er aller-

dings schließlich nicht als Ingenieur, sondern in der Welt des Stahlgeschäfts verwerten sollte.

Seine zukünftige Gattin, Leopoldine Kalmus, lernte er anlässlich eines Musikabends kennen; sie heirateten 1874. Mütterlicherseits stammte Leopoldine aus der reichen, in Cilli (heute Celje, Jugoslawien) ansässigen Stallner-Familie<sup>60</sup>; sowohl die Kalmus- als auch die Stallner-Familie war seit Generationen katholisch, die Kalmus-Linie ursprünglich jüdisch.<sup>61</sup> Wittgenstein kam 1872 durch verwandtschaftliche Beziehungen zu der Stellung, die zum Ausgangspunkt seiner geschäftlichen Laufbahn werden wollte: er wurde im Teplitzer Walzwerk angestellt. Er arbeitete hier zunächst als Ingenieur, bald wurde man aber auf seine unternehmerischen Fähigkeiten aufmerksam. 1876 ist er bereits Mitglied des Direktionsrates, und im darauffolgenden Jahr wird er zum Direktor ernannt. Die Lizenz des Thomas-Verfahrens hatte Wittgenstein ursprünglich nur für das Teplitzer Werk erhalten, bald gelang es ihm jedoch, das Monopol für ganz Böhmen zu erwerben – lediglich die Prager Eisenindustrie-Gesellschaft war außer ihm im Besitz des Patents. Und wenn er seinen Hauptkonkurrenten, die Böhmische Montangesellschaft, eben durch diese Monopolstellung besiegen und – nachdem er bereits zum Hauptaktionär des Teplitzer Werkes geworden war – aufkaufen konnte, so verdankte er seine Ernennung zum Generaldirektor der Prager Eisenindustrie-Gesellschaft (und den Erwerb eines großen Teils der Aktien derselben) im Jahre 1885 allein seiner organisatorischen und unternehmerischen Überlegenheit.<sup>62</sup> Nach gar manchen erfolgreichen Gründungen und Unternehmungen – zu den letzteren gehörte auch der Erwerb von Sensenfabriken im steirischen Judenburg, Kindberg und Mürzzuschlag – kam Wittgenstein 1896/97 noch in den Besitz der Aktienmajorität der Alpine Montan-Gesellschaft und hatte damit eine herrschende Position in der Eisen- und Stahlindustrie der Monarchie inne. 1898 konnte er es sich bereits erlauben, sich von der unmittelbaren Leitung seiner Firmen zurückzuziehen und – bis zu seinem 1913 erfolgten Tode – seinen Passionen, Freunden und den Künsten zu leben.

Reichtum und Geschmack machten das Wittgenstein-Haus zu einem wahrhaften Mittelpunkt des musikalischen Lebens. Nicht nur Joseph Joachim war regelmäßiger Gast in der Alleegasse 16, des in der Nähe der Karlskirche gebauten Palais, oft spielten

hier auch Johannes Brahms, der junge Gustav Mahler, Bruno Walter und Pablo Casals. Bei der Wittgenstein-Familie fand der blinde Organist und Tondichter Josef Labor Unterstützung. Auch avantgardistische Maler standen in enger Beziehung zu der Familie. Das Sezessionsgebäude wurde größtenteils auf Karl Wittgensteins Kosten errichtet; Gustav Klimts Gemälde von 1905, „Margarete Stonborough-Wittgenstein“, stellt Wittgensteins jüngste Tochter dar. Auch das großzügigste Mäzenatentum konnte jedoch nicht die Antipathie jener Kreise beschwichtigen, seitens welcher Wittgenstein – im Namen der sozialen Gerechtigkeit, so hieß es – immer wieder wütenden Angriffen ausgesetzt war. Charakteristisch sind die Zeilen, die der Maler Max von Esterle 1914 an Ludwig von Ficker, den Herausgeber der Zeitschrift *Der Brenner*, richtete: „Der Name Wittgenstein ist mir von der Wiener Secession her bekannt. ... [Wittgenstein] war, glaube ich, einer der reichsten Kohlen-Juden, sehr ‚kunstsinig‘, u. spendete der Secession jährlich bedeutende Summen – etwa 20–40 000 K.“<sup>63</sup> Als Karl Kraus sich 1902 über die „glühende Vertheidigung der Kunstideale durch einen Börseaner“ lustig macht<sup>64</sup>, richtet sich die Spitze seiner Glosse gegen Wittgenstein; wie ja, zwischen 1899 und 1908, die Spitze von noch etwa 20 beißenden *Fackel*-Kommentaren. Kraus schimpft auf den „Amerikaner“ Wittgenstein<sup>65</sup>, den frechen Ausbeuter<sup>66</sup>, der sogar in wirtschaftstheoretischen Fragen unwissend ist<sup>67</sup>, und dessen Scheinheiligkeit sich so klar etwa in der Nationalitätenfrage offenbart. „Wenn Herr Wittgenstein“, schreibt Kraus, „die Eintrittskarte zum Deutschen Schulvereinfest mit tausend Kronen bezahlt, dann hat man der Oeffentlichkeit zu sagen, dass der Herr, der da mit einem Lumpengeld dem Deutschthum helfen will, sammt seinen auchdeutschen Kumpanten durch Hungerlöhne, von denen der höhercultivierte deutsche Arbeiter nicht leben kann, die deutsche Arbeiterschaft aus angestammten Gebieten treibt, die Slavisierung Oesterreichs wirksamer fördert, als zehn Sprachenverordnungen vermöchten.“<sup>68</sup> Und wie eigenartig, daß jener Karl Kraus, der in seiner Zeitschrift immer wieder die Glaubwürdigkeit der „eisenfressenden Bestie“ Wittgenstein bezweifelt,<sup>69</sup> für den jungen Ludwig geradezu ein moralisches Beispiel, einen ethischen Wegweiser bedeuten wird.<sup>70</sup> Das Verhältnis von Vater und Sohn konnte kein einfaches gewesen sein. Gemeinsam war ihnen das dop-

pelte, mathematisch-technische und künstlerisch-musikalische Interesse, gemeinsam vielleicht auch die Idealisierung des *geformten Lebens*, des eine vollkommene Laufbahn abschließenden, vorbereiteten Todes.<sup>71</sup> Es gibt Beobachter (der Verfasser gehört nicht zu ihnen), die eine Verwandtschaft zwischen dem Stil der *Zeitungsartikel und Vorträge* und gewissen charakteristischen Merkmalen in den Schriften von Ludwig Wittgenstein erblicken.<sup>72</sup> Als bedeutender als die Verwandtschaft muß hier indessen die Abweichung, der Gegensatz bezeichnet werden. Wie sein um vier Jahre älterer Zeitgenosse, der aus der anderen Hauptstadt der Monarchie und in vielen Hinsichten aus ähnlichen Verhältnissen stammende Georg Lukács, fühlte sich auch Ludwig Wittgenstein in einer Disharmonie zu jener bürgerlich-großbürgerlichen Welt, die von seinem Vater erobert und in ihren Werten vertreten war. Während aber Lukács die Quelle der Disharmonie eben in jener Welt zu finden erhoffte und als geistiger, ja später als politischer Revolutionär all das, dem er fremd gegenüber stand, zu verändern trachtete, wurde Ludwig Wittgenstein – trotz den sein Lebenswerk begleitenden radikalen kulturkritischen Tönen – zu einem Theoretiker des nach innen revoltierenden Konservatismus.

OSZK  
Országos Széchényi Könyvtár

#### IV. KONSERVATIVE ANTHROPOLOGIE: DER SOHN WITTGENSTEIN

Ludwig Wittgenstein begann um die Wende der zwanziger/dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts jenen Ideenkreis auszuarbeiten, den man heute, rückblickend, wahrscheinlich als die tiefste und umfassendste Grundlegung vom konservativen Bild des Menschen bezeichnen kann. Die Wurzeln der entsprechenden Ideen reichen indessen bis in die Periode von Wittgensteins Volksschullehrerlaufbahn, ja nicht zuletzt bis in die Praxis seiner Lehreraktivität selbst zurück. Die Lehrerausbildung erhielt Wittgenstein 1919/20 in Wien. Er lehrte vom September 1920 bis zum Sommer 1922 in Trattenbach, dann zwei Jahre lang in Puchberg, nordwestlich von Neunkirchen, und anschließend in Otterthal, in der Nachbarschaft von Trattenbach. Die Auffassung von William Warren Bartley<sup>1</sup>, nach welcher Wittgensteins Lehrerlaufbahn im Kontext der sozialdemokratisch ausgerichteten sogenannten österreichischen Schulreform-Bewegung betrachtet werden sollte, kann einer näheren Untersuchung kaum standhalten.<sup>2</sup> Obzwar Wittgenstein weitgehenden – ja extremen – Gebrauch von den Methoden des Experiments, der Demonstration, Modellkonstruktion und unmittelbaren Naturbeobachtung machte und zweifellos die Eigeninitiative der Kinder zu erwecken bemüht war, war seine Disziplinierungsmethode geradezu altmodisch, wobei der Rohrstock oft nicht nur zur Strafe, sondern auch als Hilfsmittel des Einprägens-Memorierens verwendet wurde. Er trachtete – sehr zur Empörung der Eltern – seinen Schülern, besonders den begabteren, ein gewaltiges und neuartiges Material an mathematisch-naturwissenschaftlichen Kenntnissen zu vermitteln, wich aber dabei immer wieder vom Lehrplan ab; seine Anstrengungen muten eigensinnig an und scheinen gerade nicht auf einen Hintergrund von irgendwelchen institutionell-staatlichen Reformbestrebungen hinzuweisen. Nicht aufgrund progressiv-bürgerlicher Ideale, sondern

geleitet vom schillernden Beispiel eines Tolstojs, ergriff Wittgenstein die Lehrerlaufbahn.<sup>3</sup>

Seine befähigteren Schüler lernten viel von Wittgenstein – wesentlich für uns ist hier indessen die Feststellung, daß auch Wittgenstein selbst vieles – entscheidend vieles – von seinen Schülern gelernt hat. *Den tatsächlichen Vorgang des Erkennens* konnte er in ihrem Kreis studieren, wobei reformpädagogische Begriffe wie „Kreativität“ und „Autonomie“ notgedrungen außerhalb des Klassenzimmers bleiben mußten. Während seiner Volksschullehrertätigkeit, und eben *durch* diese, gewann Wittgenstein die gesunden kinderpsychologischen Grundlagen seiner späteren Philosophie. „So rechnet man“, wird er etwa viele Jahre später schreiben. – „Und Rechnen ist *dies*. Das, was wir z.B. in der Schule lernen. Vergiß diese transzendente Sicherheit, die mit deinem Begriff des Geistes zusammenhängt.“<sup>4</sup> Oder wenn er anfangs etwa der Meinung war, daß man die orthographischen Regeln auswendig kennen müsse<sup>5</sup>, stellte er 1925 bereits ein Büchlein zusammen, unter dem Titel *Wörterbuch für Volksschulen*<sup>6</sup>, dessen Ziel es war, die Schüler „in den Stand zu setzen, sich jederzeit über die Schreibung eines Wortes zu unterrichten.“ Nur solch ein „Wörterbuch macht es möglich“, meinte jetzt nämlich Wittgenstein, „den Schüler für die Rechtschreibung seiner Arbeit voll verantwortlich zu machen“, nur durch feste Regeln läßt sich das „orthographische Gewissen“ wecken.<sup>7</sup> Daß man sich nicht einmal irren könne, das heißt, überhaupt des rationalen Denkens unfähig sei, wenn man nicht mit einer Denkgemeinde konform urteilt<sup>8</sup> – diese Ansicht war offensichtlich nicht erst für den späten Wittgenstein charakteristisch. Wie es ja andererseits klar ist, daß er die Idee der *Konformität als unerläßliche Wissensgrundlage* oder den Gedanken vor der *befreienden Rolle des Gehorsams* nicht allein – oder nicht unmittelbar – aus seiner Lehrerpraxis, sondern auch aus seinen *Dostojewski-Lektüren* schöpfte. Hiermit scheint sich erklären zu lassen, daß seine Spätphilosophie gegenüber den konservativen Werten der europäischen, der *bürgerlichen* Lebensform, gegenüber dem *liberalen* Konservatismus gänzlich unempfindlich sein wird; daß sein im Entstehen begriffener erkenntnisphilosophischer Traditionalismus von eindeutig romantischen – zivilisationsfeindlichen – Untertönen durchsetzt erscheint. Wittgensteins Bewunderung für Dostojewski ist bekannt. Man findet

wichtige Hinweise darauf bei Russell<sup>9</sup>, Engelmann<sup>10</sup>, von Wright<sup>11</sup>, Norman Malcolm – Wittgenstein, schreibt Malcolm, „had read *The Brothers Karamazov* an extraordinary number of times; but he once said that *The House of the Dead* was Dostoevsky's greatest work”<sup>12</sup> –, und auch bei Fania Pascal<sup>13</sup>. M.O.C. Drury zitiert Wittgensteins Äußerung, daß er sich gerade in seiner Zeit als Volksschullehrer in Niederösterreich immer wieder in den Roman *Die Brüder Karamasow* vertiefte und daraus sogar dem Dorfpfarrer vorlas.<sup>14</sup> Im Vordergrund seines Interesses stand, wie es manche der Hinweise hervorheben, die Figur des Starez Sossima. Die eigentümliche orthodoxe Institution des Starezentums ist, laut Dostojewskis Beschreibung, streng autoritär. Wenn man sich einen Starez, einen religiös-geistigen Führer gewählt hat, „sagt man sich von dem eigenen Willen los und gibt ihn dem Starez zu vollem Gehorsam”. Man hofft dabei „durch lebenslänglichen Gehorsam die volle Freiheit“ zu erlangen, dem Los der seelischen Ungebundenheit zu entkommen.<sup>15</sup>

Wenn auch die Dostojewski-Lektüren Wittgensteins spätere Philosophie nachhaltig beeinflussten: vom Los der seelischen Ungebundenheit haben sie ihn nicht befreit. Der von den Dorfbewohnern – und von der Mehrzahl seiner Kollegen – als ein antipathischer Sonderling eingeschätzte, sich von der philosophischen Gemeinde aus eigenem Entschluß loslösende und sich von seinem Jugendwerk *Logisch-philosophische Abhandlung* zur gleichen Zeit vermutlich rasch entfremdende Wittgenstein war in seiner ländlichen Abgeschiedenheit keineswegs von den einfachen Freuden des Geistes oder vom Frohgemut der Seele erfüllt. „Ich bin seit mehr als einem Jahr moralisch vollkommen tot!“, schreibt er am 2. Januar 1921 Engelmann. „Daraus können Sie nun auch beurteilen, ob es mir gut geht. Ich bin einer von den Fällen, die vielleicht heute nicht so selten sind: Ich hatte eine Aufgabe, habe sie nicht gemacht und gehe jetzt daran zu Grunde. Ich hätte mein Leben zum Guten wenden sollen und ein Stern werden. Ich bin aber auf der Erde sitzen geblieben und nun gehe ich nach und nach ein. Mein Leben ist eigentlich sinnlos geworden und darum besteht es nur mehr aus überflüssigen Episoden. Meine Umgebung merkt das freilich nicht und versteht es auch nicht; aber ich weiß, daß es mir am Grundlegenden fehlt.“<sup>16</sup>

Im Sommer 1921 unternimmt er eine Reise nach Skjolden in Norwegen; im August 1925 besucht er Manchester, Cambridge und – um Keynes zu treffen – Sussex. Seine Freunde versuchen ihn, taktvoll und etwas ängstlich, zu einer Änderung seiner Lebensform zu bewegen; vorerst ohne Erfolg.<sup>17</sup> Im April 1926 jedoch, in Otterthal, entsteht ein Skandal: eine erzieherische Ohrfeige gelingt zu gut, die Affäre wird von feindlich gesinnten Eltern aufgeblasen – Wittgenstein nimmt endgültig seinen Abschied. Vorübergehend arbeitet er in Hütteldorf als Gärtner. Ab Herbst gibt er sich jedoch ganz dem Bau des Hauses seiner Schwester Margarete in der Kundmannngasse hin, eine Tätigkeit, die ihn bis zum November 1928 in Anspruch nimmt.

Während der zwei Wiener Jahre gibt Wittgenstein allmählich seine selbstgewollte geistige Isolation auf. Mit Moritz Schlick, Philosophieprofessor an der Wiener Universität und Haupt des im Entstehen begriffenen Wiener Kreises, wurde er 1927 bekannt gemacht, durch die Vermittlung seiner Schwester. An der Universität hielt der Mathematiker Hans Hahn bereits 1922 ein Seminar über die *Abhandlung*, während Schlick, seit Dezember 1924, öfters erfolglos versuchte, sich mit Wittgenstein zu treffen. Im Laufe des Jahres 1927 kam es jedoch zu Gesprächen, an welchen – außer Schlick – mit der Zeit auch Friedrich Waismann, Rudolf Carnap und Herbert Feigl teilnahmen.<sup>18</sup> Auf das Verhältnis zwischen Wittgenstein und dem Wiener Kreis kann hier nicht eingegangen werden; so viel wollen wir aber festhalten, daß – laut den vorhandenen Anhaltspunkten – die theoretischen Beziehungen *immer und ausschließlich einseitig* waren: Die Irrtümer von Carnap u.a. haben Wittgenstein niemals beeinflußt, während alle Verirrungen Wittgensteins eine tiefe Wirkung auf den Wiener Kreis ausübten.

Es geschah im März 1928, daß Waismann und Feigl Wittgenstein überredeten, an einem Vortrag des in Wien gastierenden intuitionistisch-konstruktivistischen holländischen Mathematikers L.E.J. Brouwer teilzunehmen.<sup>19</sup> Der Vortrag erregte Wittgenstein zutiefst und trug zweifellos gewichtig zu seinem Entschluß bei, sich erneut mit gewissen philosophischen Problemen zu beschäftigen. Das Haus in der Kundmannngasse wurde Ende 1928 fertiggebaut. Anfang Januar 1929 reiste Wittgenstein nach Cambridge.

## Die Anfänge einer konservativen Erkenntnisphilosophie

In Cambridge konnten die Universitätsbehörden Wittgenstein vorerst nur als einen „research student“ registrieren. Im Juni kam es dann soweit, daß sein 1918 beendetes Jugendwerk, die *Logisch-philosophische Abhandlung*, als Doktorarbeit angenommen werden sollte. Einer der Gutachter war G. E. Moore, und es lohnt sich, einige Zeilen seines Berichtes anzuführen. „It is my personal opinion“, schrieb Moore, „that Mr. Wittgenstein's thesis is a work of genius; but, be that as it may, it is certainly well up to the standard required for the Cambridge degree of Doctor of Philosophy.“<sup>20</sup> Ab 1930 ist Wittgenstein viele Jahre hindurch ein *Fellow* (Mitglied) des *Trinity College* in Cambridge. 1939 wird er zum Professor ernannt, er übernimmt Moores Lehrstuhl; von diesem nimmt er Ende 1947 seinen Abschied, um seine ganze letzte Kraft dem Schreiben zu widmen.

Als Wittgenstein sich Anfang 1929 entschloß, für eine Zeit wieder in Cambridge zu leben und sich mit philosophischen Problemen zu beschäftigen, standen die Umrisszeichnungen jener Gedanken, die er dann in den nächsten zwanzig Jahren allmählich entwickeln sollte, noch keineswegs klar vor ihm. Obwohl jene Weltanschauung, welche seine späteren Betrachtungen gleichsam durchdringt, schon zu dieser Zeit einen Niederschlag in seinen Aufzeichnungen fand, gab es hier noch fast keine Verbindung zwischen weltanschaulichen Motiven und theoretischen Argumenten, keine wesentliche Vermittlung zwischen Lebensgefühl und Begriffsbildung. Die Problemfassungen der ersten Monate erscheinen, von seinen späteren Ergebnissen her gesehen, als ein bloßes Herumirren: ein Herumirren, dessen sich Wittgenstein häufig bewußt wurde und das ihn mit Verzweiflung erfüllte. „Wieder in Cambridge. Sehr merkwürdig. Es ist mir manchmal“, schreibt er am 2. Februar in sein Manuskriptheft, „als ob die Zeit zurückgegangen wäre. ... Ich weiß nicht, was mich noch erwartet. Es wird sich schon etwas ergeben! Wenn der Geist mich nicht verläßt ... Die Zeit hier sollte oder soll in Wirklichkeit eine Vorbereitung auf etwas sein. Ich soll mir über etwas klar werden.“ Und einige Tage später: „Alles was ich jetzt in der Philosophie hinschreibe ist mehr oder weniger fades Zeug. Ich halte es aber für möglich, daß es besser wird.“<sup>21</sup> „Ich möchte wissen“, fragt er sich in einer anderen, ebenfalls im Frühjahr 1929

geschriebenen Aufzeichnung, „ob diese Arbeit die richtige für mich ist. Ich bin dabei interessiert aber nicht begeistert ... Irgendwie sehe ich meine gegenwärtige Arbeit als provisorisch an. – Als ein Mittel zum Zweck.“<sup>22</sup> Oder auch: „Ich bewege mich fortwährend im Kreis um das Problem herum. Scheinbar ohne ihm näher zu kommen.“<sup>23</sup> Einige Monate vergehen, und Wittgenstein fühlt sich immer noch von Zweifeln verfolgt. „Heute morgens“, lautet eine Aufzeichnung vom 6. Oktober, „träumte ich: ich hätte jemand vor langer Zeit beauftragt, mir ein Wasserrad zu machen und nun will ich es ja gar nicht mehr haben aber er arbeitet daran herum. Die Welle lag da und schlecht sie war ringsherum eingeschnitten um etwa die Schaufeln hineinzustecken (wie beim Rotor einer Dampfturbine). Er erklärte mir was das für eine langwierige Arbeit sei ich dachte, hätte ich doch ein überschlächtiges Rad bestellt, das wäre doch einfach zu machen. Mich peinigte das Gefühl daß der Mann zu dumm sei um ihm etwas zu erklären oder es besser zu machen & daß ich ihn so weiterwursteln lassen müsse. Ich dachte ich muß mit Menschen leben denen ich mich nicht verständlich machen kann. – Das ist ein Gedanke den ich tatsächlich oft habe. Zugleich mit dem Gefühl der eigenen Schuld. Die Situation des Mannes der sinnlos und schlecht an dem Wasserrad herumarbeitet war meine eigene wie ich in Manchester aussichtslos Versuche im Hinblick auf die Konstruktion einer Gasturbine machte.“<sup>24</sup> Und Wittgenstein fügt dem gleich noch hinzu: „Ich bin verstimmt weil es mit meiner Arbeit nicht weiter geht. Gedankenmatt.“

Manche der Fragen, mit denen sich Wittgenstein Anfang 1929 beschäftigt, weisen freilich eine offenbare Kontinuität auf, sowohl mit Problemen der *Tractatus*-Periode als auch mit wesentlichen Themen der Spätschriften. Das sind vor allem gewisse Grundlagenfragen der Mathematik, für welche Wittgensteins Interesse, wie erwähnt, insbesondere durch Brouwers Wiener Vortrag im März 1928, wiedererweckt wurde. Und an Betrachtungen über mathematische Grundlagenfragen knüpft sich etwa folgende wichtige Bemerkung Wittgensteins: „Ich glaube die Mathematik hat im vorigen Jahrhundert eine ganz besonders instinktlose Zeit gehabt an der sie noch lange leiden wird. Ich glaube diese Instinktlosigkeit hängt mit dem Niedergang der Künste zusammen, sie entspringt der selben Ursache.“<sup>25</sup> Es wäre

aber falsch, mathematisch-philosophische Betrachtungen als die eigentlich treibende Kraft von Wittgensteins Denken zu dieser Zeit anzusehen. Im Gegenteil, er findet sich gleichsam „wider seinen Willen“ „auf die Arithmetik zurückgeworfen“<sup>26</sup>, er sieht in der Arithmetik eine „uneroberte feindliche Festung“, mit der im Rücken man „in das Land der Psychologie nicht einmarschieren“ kann<sup>27</sup> – wobei gerade diesem Land Wittgensteins Interesse hier zu gelten scheint. „Ich bin mir bewußt“, schreibt er am 9. Oktober in sein Manuskriptheft, „daß die herrlichsten Probleme in meiner nächsten Nähe liegen. Aber ich sehe sie nicht oder kann sie nicht fassen.“<sup>28</sup> Und eine ähnliche Eintragung vom nächsten Tage: „Ich fühle heute eine besondere Armut an Problemen um mich; ein sicheres Zeichen daß *vor mir* die wichtigsten & härtesten Probleme liegen.“<sup>29</sup> Wittgensteins „Freudscher Widerstand gegen das Finden der Wahrheit“<sup>30</sup> scheint sich nur sehr allmählich gelockert zu haben. So ist er sich zu dieser Zeit z.B. noch nicht im klaren darüber, ob etwa eine „phänomenologische Sprache“ unmöglich<sup>31</sup>, ja absurd<sup>32</sup> ist, oder ob sie, wenn auch nur aus der gewöhnlichen physikalischen Sprache ableitbar, dennoch eben das Wesentliche an dieser darstellen würde.<sup>33</sup> Er stößt aber immerhin schon auf Gedanken, die in seinen späteren, gegen die Vorstellung einer phänomenologischen Sprache gerichteten Argumenten eine wichtige Rolle spielen werden. So schreibt er z.B. am 24. Oktober: „Wenn ich sage: ‚was ich hier vor mir stehen sehe ist ein Paar Schuhe‘ & das ist überhaupt ein Satz, dann muß es eine Möglichkeit geben, mit Sicherheit herauszufinden ob es so ist oder nicht. Gäbe es diese Möglichkeit nicht so könnte ich einem Kind die Sprache gar nicht beibringen denn ich dürfte dann nicht sagen ‚siehst Du *das* sind Schuhe‘ sondern nur, ‚das scheinen Schuhe zu sein‘.“<sup>34</sup> Auf welchen Gedanken noch die Bemerkung folgt: „In allen philosophischen Theorien finden wir Worte deren Sinn uns von den Phänomenen des täglichen Lebens her wohl bekannt ist in einem ultraphysischen Sinn, also falsch, angewandt.“

Der theoretische Weg, den Wittgenstein 1929 ging, war langsam und unsicher. Die nächsten beiden Jahre jedoch brachten entscheidende Erkenntnisse. Eine Auseinandersetzung mit der „naiven Auffassung der Bedeutung eines Wortes“, nach welcher Auffassung „man sich beim Hören oder Lesen des Wortes dessen

Bedeutung ‚vorstellt‘“, wird bereits am 3. Januar 1930 begonnen<sup>35</sup>; vom 15. Januar scheint der erste Vergleich zwischen der Frage „was ist ein Wort“ und der Frage „was ist eine Schachfigur“ zu stammen<sup>36</sup>, wobei am 19. Mai bereits von „grammatischen Spielregeln“ die Rede ist.<sup>37</sup> „Verschiedene Arten von Figuren wie Läufer, Rössel etc.“, meint Wittgenstein, „entsprechen verschiedenen Wortarten.“<sup>38</sup> Und am nächsten Tag schreibt er: „Ich komme hier auf jene Methode der Zeichenerklärung über die sich Frege so lustig gemacht hat. Man könnte nämlich die Wörter ‚Rössel‘, ‚Läufer‘ etc. dadurch erklären daß man die Regeln angibt die von diesen Figuren handeln.“<sup>39</sup> Dieser neuen Auffassung der Wortbedeutung muß freilich eine neue Auffassung des Meinens, Denkens usw. entsprechen. Das *Denken* ist, laut einer Aufzeichnung vom 29. Juni, „das Gebrauchen von Symbolen“<sup>40</sup>, und „der Gedanke, soweit man überhaupt von ihm reden kann, muß etwas ganz hausbackenes sein“<sup>41</sup>. Der Gedanke, schreibt Wittgenstein, ist nichts „ätherisches“<sup>42</sup>, nichts „amorphes“. Auch die *Erwartung* nicht: „Wenn ich jemanden erwarte so denke ich nicht während dieser ganzen Zeit daß er kommen wird oder dergleichen. Ja selbst wenn ich es gerade denke so ist ja dieser Vorgang kein amorpher wie etwa der des Schmerzes sondern besteht nur darin daß ich etwa jetzt gerade den Satz sage ‚er wird kommen‘.“<sup>43</sup> Der Satz „er wird kommen“ kann freilich auch wegbleiben: „Wenn ich erwarte daß jemand zu mir ins Zimmer kommen wird & ich richte einen Sessel zurecht & zwei Teeschalen, ist dann ein Zweifel ob ich erwarte daß er kommen oder daß er nicht kommen werde?“<sup>44</sup> Die Erwartung ist also kein wesentlich „innerer“ Vorgang. Und ähnlich wie die Erwartung kann auch der Gedanke grundsätzlich „von jedem eingesehen werden“<sup>45</sup>. „Man könnte so sagen“, schreibt Wittgenstein, „am *Gedanken* ist nichts privat.“<sup>46</sup> Der Sinn, in welchem der Gedanke als nicht-privat aufgefaßt werden muß, wird besonders anschaulich geschildert in einer Aufzeichnung vom 25. August: „Wenn ich mich entschliesse (in meinen Gedanken) ‚abrakadabra‘ statt ‚rot‘ zu sagen, wie würde es sich zeigen daß ‚abrakadabra‘ an dem Platz des ‚rot‘ steht. Wodurch ist der Platz (die Stelle) eines Wortes bestimmt? Angenommen etwa ich wollte auf einmal alle Wörter meiner Sprache durch andere ersetzen wie könnte *ich* wissen welches Wort an der Stelle welches steht. Sind es da die Vorstel-

lungen die bleiben & den Platz des Wortes fixieren (halten). So daß an einer Vorstellung quasi ein Haken ist & hänge ich an den ein Wort so ist damit (dadurch) der Platz angewiesen? Ich kann es nicht glauben. Ich kann mir nicht denken daß den Vorstellungen im Deuten ein anderer Platz zukommt als den Worten.“<sup>47</sup>

In einer auffallend kurzen Zeit, praktisch in den letzten Julitagen 1930 bildeten sich auch jene eigentümlichen *Stilmerkmale* heraus, die für Wittgensteins spätere Werke derart charakteristisch sind – die Dialoge und unbeantworteten Fragen, die Anrede „Du“. Gelegentlich spielten sie schon früher eine Rolle – so etwa in einer Aufzeichnung vom 3. Januar<sup>48</sup> –, erst Ende Juli werden sie jedoch zu einem regelmäßigen Stilmittel. So heißt es etwa am 29. Juli: „Ja, das habe ich mir erwartet“. Wie konntest Du Dir's denn erwarten, es war ja noch gar nicht da? (Dieses Mißverständnis enthält die ganze Schwierigkeit unserer Betrachtungen & auch ihre Lösung.)“<sup>49</sup> – Die folgenden Aufzeichnungen stammen vom 31. Juli: „Ich dachte mir, er würde jetzt kommen“ – „Ja, Du hast gesagt ‚er wird gleich kommen‘, aber woher weiß ich, daß Du das damit gemeint hast?“<sup>50</sup> Und: „Nun kann man doch fragen ‚Wie zeigt sich denn das, daß er das Bild als Porträt des N. meint?‘ – ‚Nun indem er's sagt‘ – ‚Aber wie zeigt es sich denn daß er das mit dem meint was er sagt?‘ – ‚Gar nicht!‘.“<sup>51</sup> – Dieser Stil entspricht durchaus Wittgensteins theoretischen Absichten. In alltäglichen Sprachsituationen, etwa in Konversationen, muß es sich doch herausstellen, ob gewisse philosophische Fragen, Begriffe überhaupt einen Sinn haben, in solchen Situationen wird es sich überzeugend zeigen, daß „alles ... ja einfach & allbekannt“ ist<sup>52</sup>, werden sich die Wörter – z.B. das Wort „Meinen“ – in natürlichster Weise „von ihrer metaphysischen wieder auf ihre richtige Anwendung in der Sprache“ zurückführen lassen.<sup>53</sup> „Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen & nach seiner Bedeutung forschen muß man sich immer fragen wird denn dieses Wort in der Sprache die es geschaffen hat (für die es geschaffen ist) je tatsächlich so gebraucht? – Man wird dann meistens finden daß es nicht so ist & das Wort gegen (entgegen) seine(r) normale(n) Grammatik gebraucht wird. (‚Wissen‘, ‚Sein‘, ‚Ding‘.)“<sup>54</sup> Wobei die normale – überlieferte – Grammatik nicht etwa durch besondere Einsichten begründet werden kann, sondern im Gegen-

teil, das Fundament jeder Einsicht, jedes Urteilens ist. „Die Kinder müßten, um das Rechnen der Volksschule zu verstehen große (bedeutende) Philosophen sein, in Ermanglung dessen brauchen sie die Übung“, lautet eine ironische Bemerkung Wittgensteins vom 13. September.<sup>55</sup> Die Formeln „so verwenden wir die Sprache eben“<sup>56</sup>, „so habe ich die Sprache gelernt“<sup>57</sup> stellen *letzte Rechtfertigungen* dar; das Bedürfnis nach weiterer Rechtfertigung muß als ein „Mißverständnis unserer Sprachlogik“ aufgefaßt werden<sup>58</sup>. „Lehre sie uns“, die Arithmetik, die Sprache, „dann hast Du sie begründet.“<sup>59</sup>

Als ein Mißverständnis der Sprachlogik erweist sich auch die Frage, ob ein anderer „wirklich dieselbe Farbe“ sieht, wenn er etwa „blau sieht, wie ich“<sup>60</sup>. Sieht er „wirklich dasselbe was ich sehe“, wenn er „das Muster anschaut“? Das zu bezweifeln, meint Wittgenstein, ist ebenso unsinnig, wie überhaupt die Annahme, laut der der Gedanke ein „geheimer & verschwommener Prozeß“ sei, „von dem wir nur Andeutungen in der Sprache sehen“<sup>61</sup>. Es ist nur scheinbar der Fall, „daß wir nicht wissen können ob zwei Menschen die gleiche Farbe sehen wenn sie einen Gegenstand betrachten. Das ist Unsinn denn unter dem Sehen verschiedener Farben meinen (verstehen) wir etwas ganz anderes & es gibt in diesem Sinne Kriterien dafür ob die Beiden die gleiche oder verschiedene Farben sehen.“<sup>62</sup> Man ist „von einer falschen Analogie irregeleitet“, betont immer wieder Wittgenstein, „wenn man sagt, Vorstellungen seien privat“.<sup>63</sup> Die Frage: „Woher weißt Du daß was Du rot nennst, wirklich dasselbe ist was der andre so nennt“, ist „ebenso unsinnig“ wie die Frage „wie weißt Du daß das ein roter Fleck *ist*?“<sup>64</sup> Um die Unsinnigkeit solcher und ähnlicher Fragen klar herauszustellen, bedient sich Wittgenstein bereits 1930 jener Methode, die später etwa im *Blauen Buch* eine derart wesentliche Rolle spielen wird: Er zeigt, daß die tatsächliche oder angenommene Funktion der Vorstellungsbilder jederzeit auch durch physische Bilder erfüllt werden kann. Man kann „den Vorgang des Vorbeiziehenlassens von Vorstellungen beim Denken durch einen anderen etwa das Schreiben von Zeichen (oder sonst einen) ersetzen der den gleichen Dienst tut“.<sup>65</sup> Jemand erhält etwa den Befehl, räsoniert Wittgenstein, nach einer gelben Blume zu suchen. Man könnte da annehmen – es ist *die* überlieferte philosophische Annahme –, daß er beim Suchen ein Erinnerungsbild der Farbe Gelb

in seinem Gedächtnis herumträgt und die verschiedenen Blumen mit diesem Bild vergleicht. Das Erinnerungsbild kann aber im Prinzip gewiß durch ein gelbes *Täfelchen* ersetzt werden, und die Frage, die Wittgenstein stellt, ist: Wie wird der Betreffende wissen, welche Blume von der *gleichen* Farbe wie die des Täfelchens ist? „Es ist vielleicht am instruktivsten zu denken, daß wenn wir mit einem gelben Täfelchen die Blume suchen, uns jedenfalls nicht die Relation der Farbengleichheit in einem weiteren Bild gegenwärtig ist. Sondern wir sind mit dem einen ganz zufrieden.“<sup>66</sup> Kann man aber auf das Bild der Farbengleichheit verzichten, so ist auch das Farbenmuster – von besonderen Fällen abgesehen – nicht erforderlich, und auch das Vorstellungsbild nicht. „Ich gehe die gelbe Blume suchen. Auch wenn mir während des Gehens ein Bild vorschwebt, brauche ich es denn, wenn ich die gelbe Blume – oder eine andre – sehe?“<sup>67</sup> Und ein Beispiel, bei welchem es einleuchtet, daß hier das Vorstellungsbild als Muster keine Rolle spielen *kann*: „Der Befehl sei: ‚Stelle Dir einen roten Kreis vor.‘ Und ich tue es. Wie konnte ich den Worten auf diese Weise folgen?“<sup>68</sup> Es muß einen Punkt geben, wo Vorstellungen, Vorlagen, Zeichen, Bilder die Handlung nicht weiter unterstützen, wo die Handlung auf sich selbst gestellt ist. – Wittgenstein scheint 1931 bereits durchaus im Besitz dieser entscheidenden Einsicht gewesen zu sein; einige Monate früher war es ihm allerdings noch nicht gelungen, dieselbe in seinen Analysen zum Begriff des *Regelfolgens* konsequent herauszuarbeiten. So schrieb er am 1. und am 2. September 1930: „Wissen was der Fall ist, wenn der Satz wahr ist‘ kann nur heißen, die Regel kennen nach der er zu kontrollieren ist. – Aber wie ist es ausgedrückt daß er nach dieser Regel *zu kontrollieren* ist? Die Regel ist ja dem Satz nur beigegeben, aber wo ist ihre Anwendung auf den Satz dargestellt? Wo aber immer sie dargestellt wäre, da durch ein anderes (weiteres) Bild & so kämen wir in einen endlosen Regress hinein.“<sup>69</sup> Und: „Wenn man nach einer Regel einen Tatbestand abbildet so ist *dieser* dabei die *Vorlage*. Ich brauche keine weitere Vorlage die mir zeigt wie die Abbildung vor sich zu gehen hat, wie also die erste Vorlage zu benutzen ist, denn sonst brauchte ich auch eine Vorlage um mir die Verwendung (Anwendung) der zweiten zu zeigen u.s.f. ad infinitum. D.h. eine weitere Vorlage nutzt mir nichts, ich muß ja doch einmal ohne Vorlage handeln.“<sup>70</sup> Das

könnte doch eigentlich, von den späteren Aufzeichnungen her gesehen, bereits die Lösung sein – hier wird sie aber von Wittgenstein noch nicht als solche anerkannt. Er experimentiert mit verschiedenen Formeln. Vielleicht kann man, heißt es, auch einer *nicht ausgedrückten*, nicht ausgesprochenen Regel folgen<sup>71</sup>; vielleicht genügt es auch, von einer *Übereinstimmung mit der Regel* zu sprechen, und auf das Element des Regelfolgens zu verzichten<sup>72</sup>. Nur kann man dann eigentlich nicht mehr zwischen dem regelmäßigen und dem regellosen Verhalten unterscheiden. „Heißt ‚den Regeln der Grammatik folgen‘, in irgend einem Sinne während des Sprechens an diese Regeln denken? Nein. – Heißt es bestimmten Regeln immer gemäß reden (sprechen)? Nein. – Es heißt Regeln folgen. – Aber das tut doch jeder der irgend etwas macht: denn eine Regel wird es schon geben, der das entspricht was er tut.“<sup>73</sup> Und dabei muß es zwischen dem regelfolgenden und dem willkürlichen Verhalten offenbar einen Unterschied geben: „Ich bin mir zwar nicht grammatischen Regeln explicite bewußt wenn ich die Sprache gebrauche aber ich bin mir bewußt die Sprache nicht ad hoc zu erfinden. Und erfände ich sie so wäre sie nichts nütze, wenn ich mich nach den erfundenen Regeln nicht wieder richten wollte. D.h. die Sprache funktioniert als Sprache nur durch die Regeln nach denen wir uns in ihrem Gebrauch richten. (Wie das Spiel nur durch Regeln als Spiel funktioniert.) Und zwar, ob ich zu mir oder Andern rede. Denn auch mir teile ich nichts mit, wenn ich Lautgruppen ad hoc mit irgend welchen Facten associiere.“<sup>74</sup>

Dieses Dilemma zwischen der Unerläßlichkeit des Regelmäßigen einerseits und der Unergiebigkeit vom Begriff des Regelfolgens andererseits wird von Wittgenstein später dadurch gelöst, daß er den Begriff der Regel überhaupt fallen läßt und statt diesem Begriffe wie *Gebrauch*, *Gepflogenheit*, *Institution* verwendet. Anfang 1931 – die letztzitierte Aufzeichnung wurde am 30. Januar in das Manuskriptheft eingetragen – scheint dieser Weg für ihn noch verschlossen zu sein. Er kehrt vom Begriff der Regel zum Begriff etwa der Vorlage zurück: „die Worte ‚gemäß einer Regel‘ überflüssig. Alles liegt in den Worten ‚sich nach der (einer) Vorlage richten‘“<sup>75</sup> Und obzwar er bereits am 21. Februar von der Sprache als einer „sozialen Einrichtung“<sup>76</sup> spricht, wird von ihm, während der hier betrachteten Zeitspanne, schließlich kein Versuch unternommen, diese Richtung der

Begriffsbildung mit jener Auffassung zu verbinden, laut welcher sich die Handlung grundsätzlich eben *nicht* nach Vorlagen richtet. Es läßt sich dennoch kaum bezweifeln, daß 1931 bereits diejenigen Gedankenelemente in Wittgensteins Aufzeichnungen vorwiegen, welche dann den Grundstock seiner späteren Synthesen bilden werden. 1931 werden noch die Bemerkungen zu Frazer geschrieben, in welchen Wittgenstein ein derart großes Gewicht auf das Programm des *bloßen Beschreibens*<sup>77</sup> legt, und in Übereinstimmung damit betont: „Die Philosophie darf den wirklichen (tatsächlichen) Gebrauch der Sprache (... darf was wirklich gesagt wird) in keiner Weise antasten, sie kann ihn (es) am Ende also nur beschreiben. – Denn sie kann ihn auch nicht begründen. – Sie läßt alles wie es ist.“<sup>78</sup> Eine Auffassung, die sich freilich als unhaltbar erweisen müßte, wenn die *Wortbedeutung* vom Wortgebrauch *unabhängig*, letzterer durch die erstere *bestimmt* wäre. Diese Unabhängigkeit gibt es aber nicht: „Die Bedeutung eines Wortes verstehen, heißt, seinen Gebrauch kennen, verstehen.“<sup>79</sup> 1931 wurden auch diejenigen Beispiele und Argumente entworfen, die von den ersten Abschnitten der *Philosophischen Untersuchungen* her bekannt sind: die Kritik an der Sprachauffassung des Augustinus<sup>80</sup>, das Spiel mit den Bausteinen<sup>81</sup>, der Hinweis, daß es so etwas wie „das Spiel“ nicht gibt<sup>82</sup>. Der Zusammenhang all dieser Gedankenelemente ist freilich nicht sofort klar erkennbar. Wittgenstein bemerkt ja selbst, am 14. Oktober 1931, daß das, was er sagt, einerseits „immer leichter verständlich [wird], andererseits seine Bedeutung immer schwerer zu verstehen“ ist; und die Interpretation wird in bezug auf die hier betrachtete Zeitspanne noch wesentlich erschwert durch den Umstand, daß die Zuordnung von Problemen und Begriffen während dieser Jahre durchaus nicht beständig ist, daß sich Wittgensteins Terminologie ständig ändert. („Wie das Problem sein Haus wechselt!“, schreibt er am 29. August 1930.<sup>83</sup>) So hat sich doch z.B. in der Begriffsreihe Abbilden—Verifizieren—Anwenden—Gebrauchen zwischen 1929 und 1931 ein und dasselbe Problem erhalten<sup>84</sup>, aber auch weiterentwickelt und verändert. So wurde auch etwa die Rolle von *Anwenden* und *Handeln* in bezug auf das *Verstehen* durch die Analyse des Begriffes „Plan“ sichtlich geklärt<sup>85</sup>, dieser Begriff selbst aber bald fallengelassen. Und doch lassen sich diese Elemente durchaus zu einem einheitlichen – nämlich weltan-

schaulich einheitlichen – Ganzen zusammenfügen. „Was ich auch immer schreibe“, bemerkt Wittgenstein 1930, „es sind Fragmente, aber der Verstehende wird daraus ein geschlossenes Weltbild entnehmen.“<sup>86</sup> Ein geschlossenes Weltbild, in der Tat: das Weltbild des konservativen Denkens.

### *Anthropologischer Konservatismus*

Das Weltbild des späteren Wittgenstein und insbesondere jenes Bild, das er vom Menschen entwirft – seine *Anthropologie* – als „konservativ“ zu bezeichnen, hat offenbar nur dann einen wissenschaftlichen Sinn, wenn durch diese Bezeichnung auf wohldefinierte theoretische und historische Parallelen bzw. Einflüsse aufmerksam gemacht werden kann. Das konservative Denken ist ein geschichtlich äußerst uneinheitliches Gebilde, und insbesondere der deutsche sogenannte Neukonservatismus der zwanziger/dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, mit welchem Wittgensteins Spätwerk am offensichtlichsten in Verbindung gebracht werden kann, unterscheidet sich wesentlich von etwa der ersten großen Welle des deutschen Konservatismus am Ende des achtzehnten und Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Es lassen sich dennoch gewisse grundlegende Ideen hervorheben, die beiden Strömungen gemeinsam waren, ja charakteristisch sind für die meisten theoretischen und politischen Richtungen, die sich als „konservativ“ bezeichnen bzw. zu bezeichnen pflegten. Diese Ideen, der „bleibende Kern“ des Konservatismus, können in geeigneter Weise anhand Klaus Epsteins vorzüglichem Buch *The Genesis of German Conservatism* charakterisiert werden. Epstein begreift den Konservatismus nicht bloß – oder nicht hauptsächlich – als eine politische Haltung, sondern – grundlegend – als eine erkenntnisphilosophisch-ethische Einstellung: als eine Reaktion auf den extremen Rationalismus. Die Konservativen, schreibt Epstein, sind der Ansicht, daß die “eternal facts of frustration and suffering, previously accepted as part of God’s plan for maturing and regenerating man”, immer noch eine Erklärung fordern, während der Rationalismus nicht imstande ist, eine solche Erklärung zu geben; sie sind der Ansicht, daß sich das individuelle Rasonieren vor der “collective wisdom of the race as expressed in customs and traditions”

beugen muß. Für sie erscheinen "habit of deference to what exists and reverence for what has developed" als "more valuable human qualities than intellectual skill at constructing syllogisms. – Conservatives tend to emphasize the importance of variety, whereas their opponents stress general norms; they proclaim the need for compromise in a pluralistic universe, whereas their opponents seek the triumph of 'right reason' everywhere and at all times; and while willing to acquiesce (albeit reluctantly) in natural historical changes, they insist that the artificial human manipulation of history can only affect society for the worse."<sup>87</sup>

In ähnlich verallgemeinerndem Sinne spricht Gerd-Klaus Kaltenbrunner von einer „transzendentalsoziologischen Struktur“ des Konservatismus, nämlich von konservativen Anschauungen, die *unabhängig* von der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Umgebung sind, und im Hinblick auf welche der Konservatismus sich dann definieren läßt „als die Einsicht in die Bedingungen intakter Institutionen und nichtkatastrophischen sozialen Wandels, wobei die Materie dessen, was jeweils institutionalisiert und umgewandelt wird, von der konkreten historischen Situation abhängig ist ... In seiner transzendentalsoziologischen Struktur verweist der konservative Gedanke auf eine elementare Anthropologie. Man kann nicht vom Konservatismus sprechen, ohne vom Menschen zu sprechen, ohne darüber zu befinden, was zum *Wesen* des Menschen gehört. ... Der Annahme einer ... anthropologischen Dimension des Konservatismus widerspricht nicht die Tatsache, daß die konservative Haltung erst in verhältnismäßig später Zeit als Ergebnis und Reflexion einer gesamtgesellschaftlichen Krise aufgetreten ist.“<sup>88</sup> Auch Karl Mannheim verstand, in seinem klassischen Aufsatz „Das konservative Denken“ (1927), unter „Konservatismus“ einen „Strukturzusammenhang nicht nur politischer Gehalte und Verhaltensweisen“, sondern auch „*Zusammengehörigkeiten* allgemein weltanschaulicher, gefühlsmäßiger Art, die bis zur Konstituierung bestimmter Denkweisen vordringen“<sup>89</sup>. Und zwar sind die wesentlichen Charakterzüge des konservativen Erlebens und Denkens „das Sichklammern an das unmittelbar Vorhandene, praktisch *Konkrete*“<sup>90</sup>; die damit zusammenhängende Tendenz „das Daseiende in seiner Bedingtheit [zu] erfassen“ – also nicht „von der Norm aus“, wie im progressiven Denken<sup>91</sup>; und eine Anschauungsweise, die Mannheim mit fol-

gendem Gleichnis darstellt: „Wenn das konservative Erleben dazu veranlaßt wird, sich ein umfassendes Bild vom Ganzen zu formen, so gleicht dieses Bild der *Gesamtansicht* eines Hauses, die man gewinnt, wenn man es sich von allen Seiten, Ecken und Kanten, in allen Perspektiven auf konkrete Lebenszentren bezogen zusammenschaut. Die Gesamtansicht des Progressiven dagegen sucht den *Grundriß*, späht nach einem eher unanschaulichen rational zerlegbaren Zusammenhang.“<sup>92</sup>

Es ist der konservativen Theorie eigen, daß sie immer im Kampf gegen andere Theorien entsteht, und zwar im Kampf gegen Theorien, die eben die Macht der Theorie, des menschlichen Geistes, verkünden. Konservative Theorie ist, mit ihrer Vorliebe für das Gegebene und das Konkrete, stets theoriefeindlich. „Der Konservatismus“, schreibt Armin Mohler, „gerinnt ... immer erst dann zur Theorie, wenn er sich einer gegnerischen Theorie erwehren muß.“<sup>93</sup> Der radikalste Ausdruck der konservativen Theoriefeindlichkeit ist die Abneigung gegen abstrakte Begriffe überhaupt: die konservative Vorliebe für das Schweigen. Mohler schreibt von der „seltsamen Stummheit, mit der alles Konservative geschlagen ist“<sup>94</sup>, diese Stummheit wird jedoch im konservativen Gefühl selbst eben als eine Alternative zur Spekulation und zum Schwätzen empfunden.

Daß nun die hier dargestellten Grundzüge des konservativen Denkens durchaus in Wittgensteins Spätschriften anwesend sind, ja daß sie geradezu die entscheidenden Merkmale dieser Schriften – und bereits der Aufzeichnungen von 1929–1931 – ausmachen, ist nicht zu verkennen. Die *Zurückweisung des rationalistischen Erklärungsschemas* ist ein Leitmotiv sowohl in dem Spätwerk *Über Gewißheit*<sup>95</sup> als auch bereits in den Kommentaren zu Frazer; die *Achtung vor dem Seienden*, dem geschichtlich Gegebenen, äußert sich nicht nur in jenen programmatischen Aussprüchen, welche auf die bloß beschreibende Aufgabe der Philosophie hinweisen, sondern in Wittgensteins die Autorität der Alltagssprache grundsätzlich akzeptierenden Analysen überhaupt – wobei sich sein *Empfindungsvermögen für die konkret-natürliche Vielfalt* der menschlichen Erscheinungen ebenfalls immer wieder bemerkbar macht. „Unsere Sprache“, wird Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* schreiben, „kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern

mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“<sup>96</sup> Und die methodologische Grundlage dieser Anschauungsweise wird schon früh festgesetzt. „Allgemeine Ausführungen über die Welt & die Sprache gibt es nicht“, heißt es in den Aufzeichnungen vom 22. Juni 1931.<sup>97</sup>

Wittgensteins Denken ist aber nicht nur seinem Stil nach konservativ, es enthält auch die Elemente einer *konservativen Anthropologie*. Die Spätschriften – und bereits die Aufzeichnungen 1929–1931 – implizieren ein Menschenbild, welches mit dem liberalen, klassisch-bürgerlichen Menschenbild in krassem Gegensatz steht. Der Begriff des innerlich-geistig autonomen, rationalen Individuums, des Subjekts, das sich beim Licht der Vernunft innerhalb seiner eigenen Vorstellungswelt souverän urteilend und folgernd bewegt und der Sprache bloß als Kommunikationsmittel bedarf, erweist sich als absurd angesichts solcher Erkenntnisse wie: die Bedeutung eines Wortes ist nicht das Vorstellungsbild, sondern der Gebrauch; Erwarten, Denken, Meinen usw. sind nicht private geistige Vorgänge; mathematische Einsicht ist in der Übung begründet<sup>98</sup>; jede Handlung vollzieht sich letzten Endes ohne irgendwelche Deutung von Vorlagen. Wittgensteins konservative Anthropologie bedient sich vorwiegend negativer Formeln: bewegt sie sich doch notgedrungen, wie konservative Theorie immer, in einem eigentlich fremden, dem falschen Weltbild entlehnten Begriffssystem.

Nicht etwa aus undurchleuchtbar mystischen Gründen steht also Wittgenstein „im Kampf mit der Sprache“, muß er seine Hoffnung in das „Unaussprechbare“ setzen<sup>99</sup>. Nur scheint das Unaussprechbare jetzt tiefer verborgen zu liegen, weiter entückt, als es im *Tractatus* der Fall war. Die geschichtliche Umwelt, die den jungen Wittgenstein umgab, enthielt gewissermaßen noch Elemente – die lebendige Idee einer festen Ordnung etwa –, die von einer konservativen Theorie schlicht aufgezeigt, abgebildet werden konnten. Anders die Welt, in der Wittgenstein nach dem Krieg lebte und in welcher sich ein Österreicher konservativer Haltung ganz und gar fremd fühlen mußte. Denn Wittgenstein war schon rein persönlich, sowohl in seiner Jugend als auch in den späteren Jahren, zweifellos von einer konservativen Einstellung charakterisiert. Nicht von ungefähr war es das

Fehlen jeglicher *Ehrfurcht*, das ihm als Student in Cambridge bei seinen Freunden mißfiel. "We had no respect" – schrieb doch J.M. Keynes in seiner Erinnerung "My Early Beliefs" – "for traditional wisdom or the restraints of custom. We lacked reverence, as [D.H.] Lawrence observed and as Ludwig [Wittgenstein] with justice also used to say – for everything and everyone."<sup>100</sup> Paul Engelmann spricht von Wittgensteins „Loyalität gegenüber allen legitimen Gewalten religiöser wie gesellschaftlicher Natur“, welche Haltung in bezug auf „alle *echte* Autorität ... so sehr seine ‚zweite Natur‘ [war], daß für ihn zeitlebens jede revolutionäre Gesinnung, welcher Art immer, einfach ‚Unanständigkeit‘ bedeutete.“<sup>101</sup> Der junge Wittgenstein, meint Engelmann, sollte als jemand verstanden werden, der „ernstlich unter dem ständigen Mißverhältnis“ leidet „zwischen dem, was besteht, und dem, was der eigenen Meinung nach sein sollte und müßte“, jedoch geneigt ist, „die hauptsächlichsten Gründe dieses Mißverhältnisses eher in sich selbst zu suchen als außer sich.“ Und, schreibt Engelmann, „wenn einer ... daran festhält, daß der Grund des Mißverhältnisses nur bei ihm selbst zu suchen ist, dann muß er es ablehnen, daß es nötig und geboten sei, auch an den äußeren Fakten etwas zu ändern.“<sup>102</sup> Eine Aufzeichnung Wittgensteins aus dem Jahre 1946 zeugt noch immer von dieser Haltung: „Wenn das Leben schwer erträglich wird, denkt man an eine Veränderung der Lage. Aber die wichtigste und wirksamste Veränderung, die des eigenen Verhaltens, kommt uns kaum in den Sinn, und zu ihr können wir uns schwer entschließen.“<sup>103</sup> Markant geschildert wird Wittgensteins konservative Einstellung in Rudolf Carnaps intellektueller Selbstbiographie. "I sometimes had the impression", schreibt Carnap, "that the deliberately rational and unemotional attitude of the scientist and likewise any ideas which had the flavor of 'enlightenment' were repugnant to Wittgenstein. At our very first meeting with Wittgenstein, [im Jahre 1927] Schlick unfortunately mentioned that I was interested in the problem of an international language like Esperanto. As I had expected, Wittgenstein was definitely opposed to this idea. But I was surprised by the vehemence of his emotions. A language which had not 'grown organically' seemed to him not only useless but despicable."<sup>104</sup> Und bezeichnend ist, was Fania Pascal, von der Wittgenstein Mitte der dreißiger Jahre in Cambridge

Russisch gelernt hatte, schreibt: daß er nämlich zu einer Zeit, wo das intellektuelle Cambridge sich nach links wendete, „immer noch ein Konservativer alten Schlages der ehemaligen Österreich-Ungarischen Monarchie“ war.<sup>105</sup> So wie für den von Wittgenstein hochgeschätzten Grillparzer<sup>106</sup>, diesen wunderbaren Dichter eines barocken Gehorsamsgefühls, die Welt, in der noch Beethoven gelebt hatte, eine „Einfachheit und Reinheit“ besaß, „nach der er umsonst unter seinen Zeitgenossen Ausschau hielt“<sup>107</sup>, bedeutet für Wittgenstein das Österreich der Vorkriegszeit eine Welt, an welcher gemessen die Nachkriegsdezennien ein gesunkenes, miserables Zeitalter darstellen. „Die Österreicher“, schreibt er doch Russell 1921, „sind – seit dem Krieg – bodenlos tief gesunken, daß es zu traurig ist, davon zu reden!“<sup>108</sup>

Wittgensteins Verehrung für Grillparzer ist übrigens durchaus ein Element seiner konservativen Weltanschauung. Diese Verehrung läßt sich zwar zum Teil durch Überlieferungen innerhalb seiner Familie erklären, noch mehr aber durch eine gewisse geistige Wahlverwandtschaft, die den Konservativen Wittgenstein mit dem Konservativen Grillparzer verband. Denn daß Grillparzer eben als ein Vertreter konservativer Werte und Ideen für Wittgenstein von Bedeutung war, geht aus Engelmans betreffenden Aufzeichnungen, vor allem aber natürlich aus Wittgensteins eigenen Hinweisen klar hervor.

Unter „jenen Dramen Grillparzers, die Wittgenstein vor allem hochschätzte“, nennt Engelman besonders das Stück *Ein treuer Diener seines Herrn* und weist auf die „aufopfernde Treue“, die „Loyalität“ hin, die den Helden dieses Stückes auszeichnet.<sup>109</sup> Eine solche Loyalität war aber, laut Engelmans bereits zitierten Worten, ein Grundzug eben auch von Wittgensteins seelischer Einstellung. Und der theoretische Ausdruck dieser Einstellung in seinen späteren Schriften erinnert manchmal tatsächlich an Grillparzersche Zeilen. Man muß, wird etwa Wittgenstein Ende der vierziger Jahre schreiben, „gewisse Autoritäten anerkennen ..., um überhaupt urteilen zu können“, Autoritäten wie unsere *Schule* oder das überlieferte *Weltbild*; gibt es doch *Grundlagen*, in bezug auf welche *jeder Zweifel leer* ist<sup>110</sup>. Auch Grillparzer ließ den Kaiser Rudolf, im Trauerspiel *Ein Bruderzwist in Habsburg*, von „diesem Ganzen“ sprechen, „Dessen Grund und Recht in dem liegt, daß es ist“ und fortfahren:

Zieht nicht vor das Gericht die heil'gen Bande,  
Die unbewußt, zugleich mit der Geburt,  
Erweislos, weil sie selber der Erweis,  
Verknüpfen, was das Klügeln feindlich trennt.

Ähnlich heißt es im Trauerspiel *Libussa*:

Ein Einz'ges ist, was Meinungen verbindet:  
Die Ehrfurcht, die nicht auf Erweis sich gründet.

Diese Haltung einer Ehrfurcht vor dem Erweislosen äußert sich auch bei Wittgenstein, als er 1930 Schlicks Ethik kritisierend bemerkt: „gut ist, was Gott befiehlt“, und nicht: Gott befiehlt das Gute deshalb, weil es gut ist. Muß doch der Weg „einer jeden Erklärung, ‚warum‘ es gut ist“, abgeschnitten werden.<sup>111</sup> Eine Haltung, die freilich im krassen Widerspruch zu der zeitgenössisch üblichen stand. Was Joseph Roth über Grillparzer sagte – „Er revoltierte niemals, er rebellierte immer, und zwar aus konservativer Neigung, als Bekenner hierarchischer Ordnung und als Verteidiger traditioneller Werte“<sup>112</sup>, trifft auch auf Wittgenstein zu.

Wittgenstein weist in seinen Aufzeichnungen um 1930 gleich an zwei Stellen in durchaus interessanter Weise auf Grillparzer hin. Diese Hinweise kommen in den Manuskripten in einem *ähnlichen Kontext* vor. Der erste wurde von Wittgenstein am 7. November 1929 in das Manuskriptheft eingetragen. „Ich glaube“, schrieb er, „das gute Österreichische (Grillparzer, Lenau, Bruckner, Labor) ist besonders schwer zu verstehen. Es ist in gewissem Sinne *subtiler* als alles andere, und seine Wahrheit ist nie auf Seiten der Wahrscheinlichkeit.“<sup>113</sup> Unter den Eintragungen vom nächsten Tag – kaum zwei Seiten später<sup>114</sup> – findet sich nun ein wichtiger Abschnitt über Philosophie und die Verwirrungen der Sprache, der auch in den *Philosophischen Bemerkungen* abgedruckt ist: „Es handelt sich in der Philosophie immer um die Anwendung einer Reihe äußerst (sehr) einfacher Grundsätze die jedes Kind weiß und die – enorme – Schwierigkeit ist nur sie in der Verwirrung die unsere Sprache schafft anzuwenden. Es handelt sich nie um die neuesten Ergebnisse der Experimente mit exotischen Fischen oder der Mathematik. Die Schwierigkeit aber die einfachen Grundsätze anzuwenden macht einen an

diesen Grundsätzen selbst irre.“<sup>115</sup> Eben auf den Gegensatz von konkretem Sprachgebrauch und spekulativem Gerede wird aber auch in dem anderen Grillparzer-Hinweis angespielt, welcher ein Zitat aus dem Epigramm „Grün und Grimm“<sup>116</sup> ist. Das Epigramm lautet:

Wie leicht bewegt man sich im Großen und im Fernen,  
Wie schwer faßt sich, was nah und einzeln, an:  
Statt vom Grammatiker fein still zu lernen,  
Bewunderst du, halloh! den Freiheitsmann.<sup>117</sup>

Die von Wittgenstein zitierten ersten zwei Zeilen sind im Manuskriptheft 153b eingetragen. Drei Seiten später steht dort folgende Eintragung: „Die Sprache hat für Alle die gleichen Fallen bereit; das ungeheure Netz gut gangbarer Irrwege. Und so sehen wir also Einen nach dem Andern die gleichen Wege gehn, und wissen schon, wo er jetzt abbiegen wird, wo er geradeaus fortgehen wird, ohne die Abzweigung zu bemerken etc. etc. Ich sollte also an allen Stellen, wo falsche Wege abzweigen, Tafeln aufstellen, die über die gefährlichen Punkte hinweghelfen.“<sup>118</sup> Die Eintragungen in diesem Manuskriptheft scheinen erste Niederschriften, ursprüngliche Fassungen zu sein, d. h. das Grillparzer-Zitat und die letztere Aufzeichnung waren in Wittgensteins Denken tatsächlich Glieder einer zusammenhängenden Assoziationsreihe. Die wichtigsten Berührungspunkte zwischen Grillparzer und Wittgenstein liegen im Problembereich einer sich am alltäglichen Sprachgebrauch orientierenden Philosophiefeindlichkeit, oder allgemeiner: im Bereich der konservativen Theoriefeindlichkeit überhaupt.

Grillparzers Konservatismus war keineswegs ein Festhalten am Gegebenen, sondern vielmehr eine Kritik an der Gegenwart im Namen von Idealen, die durchaus keine Verankerung in der Wirklichkeit hatten – weder in der zeitgenössisch-gegenwärtigen noch in jener ihm eigentlich schon fremd gewordenen, unwiderruflich vergangenen. Grillparzer war – und das vor allem erklärt die Faszination, die er auf Wittgenstein ausüben konnte – ein *Vorgänger des Neukonservatismus*, kein Parteigänger des alten. Joseph Roth nannte ihn den „einzigen konservativen Revolutionären, den die Geschichte Österreichs kennt“<sup>119</sup> – allerdings zu unrecht. Denn um 1930 kam nicht

nur in Deutschland, sondern auch in Österreich eine wahrhafte Welle des Neukonservatismus oder revolutionären Konservatismus auf. Und es liegt auf der Hand, Wittgensteins Wirken zu dieser Zeit vom Gesichtspunkt eben dieses geschichtlich-geistesgeschichtlichen Ereignisses zu betrachten.

“Because of its very illogicality”, schreibt F. Stern in seinem Buch *The Politics of Cultural Despair*, “the term conservative revolution is apt. The movement did embody a paradox: its followers sought to destroy the despised present in order to recapture an idealized past in an imaginary future. They were disinherited conservatives, who had nothing to conserve, because the spiritual values of the past had largely been buried and the material remnants of conservative power did not interest them. They sought a breakthrough to the past, and they longed for a new community in which old ideas and institutions would once again command universal allegiance.”<sup>120</sup>

Eine markante Zusammenfassung der neukonservativen Auffassung stellt der im März 1931 in der *Zeitschrift für Politik* veröffentlichte Aufsatz „Konservatismus“ des prominenten Publizisten Adolf Grabowsky – später Professor in Basel – dar. Als ein *natürlicher Zug* des gesunden Menschenverstandes wird hier die konservative Einstellung bezeichnet, womit freilich nicht gemeint sein soll, daß der typische Gegenwartsmensch konservativ gewesen wäre. Im Gegenteil – schreibt Grabowsky –, man könnte sogar sagen, „daß die konservativ Denkenden einen geheimen Orden bilden, so geheim, daß sie selbst von solcher Gemeinschaft meistens nichts ahnen. Sobald aber nur drei tiefe Worte gewechselt sind, wird ein geistiger sowohl wie seelischer Zusammenhang wach, und es ist nicht nötig, Worte zu verschwenden... Deshalb schweigt auch vielleicht der Konservative viel öfter als der Träger anderer Anschauungen.“ Grabowsky weist auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen der konservativen und der *religiösen* Weltanschauung hin. Der Begriff der *Ehrfurcht* – „der ein Zentralbegriff des Konservatismus ist und der ihn vielleicht am stärksten vom Liberalismus, Demokratismus und Rationalismus unterscheidet“ – vermittelt zwischen ihnen. Indessen sind jene Weltanschauungen keineswegs identisch. Die Religion – Grabowsky spricht hier spezifisch vom *Katholizismus* – „nimmt eine objektiv gegebene und feststellbare Seins- und Werteordnung an. Für den Katholiken

ist also die Wahrheit absolut, die Erkenntnis der Wahrheit aber relativ. Für den Konservativen ist der Kern nicht eine ewige Wahrheit... Vielleicht darf man sagen, daß der katholische Begriff der Wahrheit im Konservatismus durch den längst nicht genügend ausgeschöpften Begriff der Feierlichkeit ersetzt sei.“

Sehr klar offenbart sich in diesen zuletzt zitierten Zeilen Grabowskys das Paradoxon der neukonservativen Stellung. Die Erkenntnis, daß einerseits die menschliche Natur nach absoluten Maßstäben verlangt, der Mensch sich an feste Wahrheiten halten möchte und müßte, andererseits aber alles Absolute geschichtlich verschollen ist und es feste Wahrheiten schlechthin nicht gibt, deutet auf eine logische – und freilich gefühlsmäßige – Schwierigkeit, die sich kaum lösen läßt mit Hinweisen auf den – übrigens sehr suggestiven – Begriff der „Feierlichkeit“. Das feierliche, das *zeremonielle* Verhalten: durch unabänderliche Regeln gebunden, die aber freilich auch ganz andersgeartet sein könnten – wie sehr steht dieses Problem z.B. in Wittgensteins Bemerkungen über Frazer im Mittelpunkt! Um aber die sich hier zeigenden logisch-anthropologischen Probleme einer Lösung wirklich näher zu bringen, bedurfte es tiefergehender begrifflicher Analysen. Eben diese scheint aber Wittgenstein ausgeführt zu haben. Er rettete gleichsam die neukonservative Position vor einer theoretischen Katastrophe zu einer Zeit, wo sie sich, in Deutschland, vor einer politischen Katastrophe nicht mehr retten konnte.<sup>121</sup>

Wittgenstein wurde von manchen führenden neukonservativen Persönlichkeiten – vor allem von Dostojewski, wahrscheinlich auch von Moeller van den Bruck und freilich auch von Spengler – unmittelbar beeinflußt. Die Ideen, die auf ihn wirkten, wurden allerdings nicht erst um 1930 entwickelt, wenn sie auch – aus ökonomisch-politischen Gründen – eben zu dieser Zeit am meisten verbreitet waren. „1928 war das letzte Jahr der Prosperität, deren sich die deutsche Wirtschaft seit 1924 erfreut hatte“, schreibt Klemens von Klemperer in seinem Buch *Konservative Bewegungen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. „Es war ganz deutlich eine wirtschaftliche und politische Krise ... Der Abruf ausländischer Gelder und der New Yorker Börsenkrach von 1929 hatten unmittelbare Rückwirkungen auf die deutsche Industrie und Landwirtschaft. Zum ersten-

mal überstieg die Arbeitslosenziffer im Winter 1928/29 die Zweimillionengrenze; Ende 1931 war sie auf fast sechs Millionen angewachsen ... Es waren die Tage, in denen Moeller van den Bruck gelesen, wiedergelesen, in Volksausgaben veröffentlicht und fast als Heiliger verehrt wurde ... Die Neu-Konservativen waren die Intellektuellen der Rechten, die auf die weit zurückliegenden geistigen Wurzeln der Krise hinwiesen.<sup>122</sup> Der Ausdruck „konservative Revolution“ kommt bereits bei Thomas Mann vor, er wendet ihn 1921 in bezug auf Nietzsche und die russische Literatur an.<sup>123</sup> Und Dostojewskis Ausspruch – „wir sind Revolutionäre aus Konservativismus“ – wurde schon von Moeller van den Bruck in der Einleitung zu den *Dämonen* zitiert, in der von ihm herausgegebenen deutschen Dostojewski-Gesamtausgabe.<sup>124</sup> Im Lichte des früher Erwähnten scheint nun die Annahme unumgänglich zu sein, daß gerade die – von Moeller mitgeprägten – Ideen Dostojewskis, insbesondere die Ideologie der *Brüder Karamasow*, für Wittgenstein die grundlegende Einführung in die neukonservative Gedankenwelt darstellten.

Es läßt sich mit allergrößter Wahrscheinlichkeit annehmen, daß jene Ausgabe der *Brüder Karamasow*, welche Wittgenstein in den zwanziger Jahren besaß, die Ausgabe in der beim Verlag Piper erscheinenden Reihe von Dostojewskis *Sämtlichen Werken* war, eine Ausgabe, die in der Vor- und Nachkriegszeit in großen Auflagen gedruckt wurde. Wie bereits angedeutet, wurden diese *Sämtlichen Werke* – unter Mitarbeit von Dmitri Mereschkowski – von Moeller van den Bruck herausgegeben. Zu den *Brüder Karamasow* hat Mereschkowski eine Einführung geschrieben. Dostojewskis (und Tolstojs) Hauptgedanke, meint er hier, ist mit dem „Hauptgedanken des ganzen Christentums“, dem Gedanken an das „Ende der Welt“ identisch. „Ich fühle die mir drohende Gefahr“, bemerkt freilich Mereschkowski, „das Heiligste lächerlich zu machen, denn für die Kinder dieses Jahrhunderts, für die Menschen der ewigen Mittelmäßigkeit, des endlosen ‚Fortschritts‘, der Weiterentwicklung der Welt, gibt es nichts Lächerlicheres, Dümmeres, Unwahrscheinlicheres, Beleidigenderes“ – als eben den Gedanken an das Ende der Welt.<sup>125</sup> Für Wittgenstein allerdings hatte dieser Gedanke nichts Lächerliches an sich. „Der Gedanke an ein Jüngstes Gericht“, schreibt Engelman, hat Wittgenstein „immer aufs tiefste berührt. Wenn

wir uns einmal beim Jüngsten Gericht sehen', war eine wiederkehrende Redewendung von ihm, die er in besonders ernsten Momenten manchen Gesprächs mit einem unbeschreiblichen, nach innen gekehrten Blick seiner Augen, mit gesenktem Kopf und als das Bild eines Ergriffenen, aussprach.<sup>126</sup> Und seine Abneigung gegen eine Denkweise, die „durch das Wort Fortschritt charakterisiert“<sup>127</sup> ist, findet eindeutigen Ausdruck in den – unten zitierten – Entwürfen zum Vorwort seines 1930 geplanten Buches.

Offensichtlich von der neukonservativen Dostojewski-Rezeption mitgeprägt ist übrigens Wittgensteins bekannte Sehnsucht nach Rußland. „Wir brauchen in Deutschland die voraussetzungslose russische Geistigkeit. Wir brauchen sie als ein Gegengewicht gegen ein Westlertum, dessen Einflüssen auch wir ausgesetzt waren, wie Rußland ihnen ausgesetzt gewesen ist, und das auch uns dahin gebracht hat, wohin wir heute gebracht sind“, lauten die Anfangsätze von Moeller van den Brucks Einführung zu Dostojewskis *Schuld und Sühne* in der Ausgabe von 1922. Der Gedanke, daß der die Werte des Westens umwertende deutsche Konservatismus aus den geistigen Inhalten des Russentums schöpfen muß, kehrt ständig in Moellers Schriften wieder; er selbst unternahm 1912 eine Reise nach Rußland. Seine bekanntesten Bücher waren *Das Recht der jungen Völker* (1919) und *Das dritte Reich* (1923). 1933 erschien, herausgegeben von Hans Schwarz, der Nachlaßband *Rechenschaft über Rußland* (Moeller verübte im Jahre 1925 Selbstmord). Die Gegenüberstellung des Russentums und der degenerierten westlichen Zivilisation ist freilich ein Thema, welches man auch bei Spengler – wohl dem einflußreichsten neukonservativen Denker der Nachkriegsjahre – immer wieder antrifft. Die abendländische Kultur mit der ihr eigentümlichen Denkweise ist, laut Spengler, nur eine unter vielen anderen, der abendländische Geist ist seit dem Anbruch der sogenannten „Neuzeit“ im Verfall begriffen, und das *Russentum* stellt heute den „Frühling“ gegenüber dem „Winter“ der „Faustischen“ (abendländischen) Nationen und ihrer zur „Zivilisation“ degenerierten Kultur dar. Auch Wittgenstein spricht Anfang Januar 1931 von „unserer halbverfaulten Kultur“ und von Rußland, wo die „Leidenschaft“ etwas verspricht, wogegen unser „Gerede“ kraftlos ist.<sup>128</sup> Und daß Spengler eben zu dieser Zeit, also 1930/1931, einen ganz

besonderen Eindruck auf ihn gemacht hat, geht ja aus den in den *Vermischten Bemerkungen* veröffentlichten Aufzeichnungen klar hervor. „Es gibt Probleme“, lautet etwa eine aufschlußreiche Bemerkung Wittgensteins, am 16. Januar 1931 in das Manuskriptheft eingetragen, „an die ich nie herankomme, die nicht in meiner Linie oder in meiner Welt liegen. Probleme der abendländischen Gedankenwelt, an die Beethoven (und vielleicht teilweise Goethe) herangekommen ist, und mit denen er gerungen hat, die aber kein Philosoph je angegangen hat (vielleicht ist Nietzsche an ihnen vorbeigekommen). Und vielleicht sind sie für die abendländische Philosophie verloren, d.h., es wird niemand da sein, der den Fortgang dieser Kultur als Epos empfindet, also beschreiben kann. Oder richtiger, sie ist eben kein Epos mehr, oder doch nur für den, der sie von außen betrachtet, und vielleicht hat dies Beethoven vorschauend getan (wie Spengler einmal andeutet). Man könnte sagen, die Zivilisation muß ihren Epiker voraushaben.“<sup>129</sup>

Eine bekannte Stelle, wo Wittgenstein Spengler erwähnt, findet sich unter seinen Bemerkungen zu Frazers *The Golden Bough*: „Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der ‚Weltanschauung‘ wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler.)“<sup>130</sup> Auch auf einen anderen deutschen konservativen Autor wird indessen in den Manuskripten, aus welchen diese „Bemerkungen“ zusammengestellt worden sind, hingewiesen: auf den Dramatiker und Essayisten Paul Ernst. „Wenn mein Buch je veröffentlicht wird“, notierte Wittgenstein, „so muß in seiner Vorrede der Vorrede Paul Ernst’s zu den Grimmschen Märchen gedacht werden, die ich schon in der Log. Phil. Abhandlung als Quelle des Ausdrucks ‚Mißverstehn der Sprachlogik‘ hätte erwähnen müssen.“<sup>131</sup> Bereits unter den Eintragungen vom 8. November 1930 findet sich übrigens auf diese Schrift Ernsts ein Hinweis<sup>132</sup>, und zwar unmittelbar vor der Aufzeichnung, die dann als das Vorwort zu den *Philosophischen Bemerkungen* gedruckt wurde. Und in dem sogenannten *Big Typescript* (wahrscheinlich 1933 diktiert) steht als Untertitel zu einigen Abschnitten über Frazer der Satz: „Die Mythologie in den Formen unserer Sprache. [Paul Ernst.]“ Die „Vorrede“ Paul Ernsts, auf welche Wittgenstein hinweist, ist in Wirklichkeit ein Nach-

wort im dritten Band der von Ernst besorgten Ausgabe der *Grimmschen Kinder- und Hausmärchen*. Ernst schreibt hier über magisch-mythologische Vorstellungen, die „aus der Deutung einer mißverstandenen Tendenz der Sprache“ entstehen, sowie über „Wandlungen der Sprache“, die von einer Veränderung in der „Sprachlogik“ begleitet werden<sup>133</sup> – Formeln, die nicht nur für den Verfasser des *Tractatus*, sondern auch und gar besonders für den späteren Wittgenstein Wichtigkeit haben konnten. Auch manche andere Stellen hier dürften insbesondere auf die Methodologie der Kommentare zu Frazer gewirkt haben. So schreibt z.B. Ernst, daß man die „vielen möglichen Mythen, die man sich schematisch aufzeichnen“ könnte, „dann auch in der Wirklichkeit finden“ würde<sup>134</sup>; Wittgenstein meint, daß „man primitive Gebräuche sehr wohl selbst erdichten könnte und es müßte ein Zufall sein, wenn sie nicht irgendwo wirklich gefunden würden.“<sup>135</sup> Ernst spricht von einer „Assoziation aus Anschauungen“<sup>136</sup>, Wittgenstein von einer „Assoziation der Gebräuche“<sup>137</sup>. Und die letzten Seiten des Nachwortes enthalten Bemerkungen über Tolstoj und Dostojewski, welchen Wittgenstein gewiß zustimmte: etwa die Bemerkung, daß die von Tolstoj „neu erfundenen Legenden“ – offensichtlich seine Volksmärchen – „zu den schönsten Werken des menschlichen Geistes“ gehören, und „Jahrtausende leben [können], nicht nur als Stoff, sondern auch in der Form, welche ihnen Tolstoj gegeben hat.“<sup>138</sup> „Those short stories of Tolstoy's will live for ever. They were written for all peoples“, meinte ja auch Wittgenstein.<sup>139</sup>

Es läßt sich annehmen, daß dieses Nachwort nicht die einzige Schrift Paul Ernsts war, die Wittgenstein gelesen hat. Eine Bemerkung aus dem Jahre 1931<sup>140</sup>, wo Ernst wieder einmal erwähnt wird, scheint sich jedenfalls nicht auf dieselbe zu beziehen. Und Engelmann berichtet über Wittgensteins Bekanntheit (während des Krieges) mit Max Zweig, wobei er darauf hinweist, daß Zweig später unter Paul Ernsts Einfluß kam.<sup>141</sup> Es ist nicht gänzlich ausgeschlossen, daß auch Wittgenstein in den zwanziger Jahren Ernsts Laufbahn einigermaßen verfolgte, und es scheint daher angebracht, Ernsts theoretische Stellung Ende der zwanziger Jahre – und damit einen nicht unbedeutenden Aspekt des damaligen deutschen geistigen Lebens überhaupt – hier etwas ausführlicher zu schildern. Als eine repräsen-

tative Schrift dürfte der 1926/27 erschienene Aufsatz „Was nun?“ angesehen werden. Diese Schrift, die übrigens mit einem scharfen, wohl nicht ganz berechtigten Angriff auf Spengler eingeleitet wird, handelt von den Grundlagen und der Funktion der Dichtung unter „organischen“ bzw. „unorganischen“ Lebensformen. „Aus der dumpfen Erkenntnis“, schreibt Ernst, „daß in der heutigen Zersetzung“ es der *Bauer* ist, welcher „fast allein noch ein organisches Leben hat, kommt heute, wie immer in Auflösungszeiten, eine Bauerdichtung. Sie geht aber nicht von den Bauern aus, sondern von Mitgliedern der andern Stände.“ Wie der Bauer, fährt dann Ernst fort, „so ist der Herr eine organische Lebensform, eine Form, welche den ganzen Menschen prägt.“<sup>142</sup> Und „erst wenn das Herrenleben fragwürdig wird, indem andere Lebensformen als möglich erscheinen ... entsteht die Herrendichtung.“<sup>143</sup> Ernst faßt die „unorganischen Lebensformen“ unter dem Ausdruck „bürgerlich“ zusammen. „Bürgerlich sind alle Lebensformen“, schreibt er, „welche nicht den ganzen Menschen umfassen, sondern nur einen Teil von ihm, bei denen Beruf und Stand, Arbeit und Persönlichkeit ihre heutige Bedeutung bekommen. Hier ist das Leben des einzelnen nicht mehr natürlich gegeben, wird es nicht mehr lediglich bestimmt durch feste Umstände, wie das Leben der Bienen, sondern es muß jedesmal neu geformt werden, und diese Form muß der Lebende selber suchen.“<sup>144</sup> Die Gegenwart, meint Ernst, ist durchaus von der bürgerlichen Lebensform gekennzeichnet. „Wo die heutige Menschheit gesellschaftlich steht, das ist wohl ganz klar. Durch die Zivilisation der letzten rund dreihundert Jahre ist ein unorganischer Zustand geschaffen, wie ihn die Welt noch nie gesehen hat.“<sup>145</sup> Die Menschen sind nun „aus allem formbildenden Zwang entlassen und sind ganz auf sich allein gestellt. Es ist klar, daß dabei nichts herauskommen kann, als sinnlose Barbarei. — Da die Menschen Form und Zwang brauchen, so fühlen sie sich tief unglücklich, und die Sehnsucht, die bereits beim alten Bürgertum auftrat als Ergebnis des Zwiespaltes zwischen Bildung und Wirklichkeit, wird eine noch ungeheuer viel größere Macht.“<sup>146</sup> Und wenn „die Menschen fast ganz unorganisch leben, die Gesellschaft fast ganz aufgelöst ist ... dann kann Gott sich nicht mehr in der Gesellschaft offenbaren, wie er sich in guten Zeiten offenbart in Staat, Kirche, Zucht und Sitte. Dann offenbart er sich in Einzelnen.“<sup>147</sup>

Auch Wittgenstein stellt ja fest, in den bereits erwähnten Vorwort-Entwürfen aus 1930, daß zu einer Zeit, wo der Strom „der europäischen und amerikanischen Zivilisation“ alles mitreißt, „der Wert des Einzelnen“ nicht mehr „wie zur Zeit einer großen Kultur“ in gemeinschaftlichen Institutionen, im gemeinschaftlichen Tun zum Ausdruck kommt. „Die Kultur ist“, schreibt Wittgenstein, „gleichsam eine große Organisation die jedem der zu ihr gehört seinen Platz anweist an dem er im Geist des Ganzen arbeiten kann und seine Kraft kann mit gewissem Recht an seinem Erfolg im Sinne des Ganzen gemessen werden. Zur Zeit der Unkultur aber zersplittern sich die Kräfte und die Kraft des Einzelnen wird durch entgegengesetzte Kräfte & Reibungswiderstände verbraucht...“<sup>148</sup>

Es bestehen also zwischen gewissen neukonservativen Tendenzen der zwanziger/dreißiger Jahre einerseits und manchen Gedanken Wittgensteins zu derselben Zeit andererseits offensichtliche Parallelen; und es lassen sich auch Stellen aufzeigen, wo man nicht bloß von Parallelen, sondern eben von tatsächlich wirkenden Einflüssen sprechen kann. Daß dabei das Theoretische und das Weltanschauliche in Wittgensteins Denken nicht unabhängig voneinander sind, leuchtet ebenfalls ein. Es fragt sich indessen, inwiefern sich Wittgenstein – Anfang der dreißiger Jahre, als er allmählich seine späteren Themen und spätere charakteristische Betrachtungs- und Ausdrucksweise fand – bewußt war, mit seinen theoretischen Bemühungen an einer brennenden zeitgenössischen Diskussion teilzunehmen, oder inwieweit ihm die zeitgenössische Geschichte des Neukonservatismus ein persönliches Schicksal war. Die Antwort lautet, in einem Satz vorweggenommen: Wittgenstein mußte am Ausgang von gewissen Diskussionen innerhalb des Neukonservatismus zutiefst interessiert sein, und zwar war es *das deutschjüdische Problem*, von welchem zu dieser Zeit sowohl Wittgenstein stark belastet als auch das neukonservative Denken stark mitgeprägt wurde; das Problem des jüdischen Charakters, der jüdischen Gemeinschaft, des jüdisch-christlichen Verhältnisses.

## *Konservatismus und Judentum*

In seinem Buch *The Distorted Image* schätzt S.M. Bolkosky die Zahl der zwischen 1929 und 1932 in Deutschland veröffentlichten antisemitischen Bücher auf über siebenhundert und meint, daß die Zahl der deutschjüdischen Gegenveröffentlichungen wohl das Doppelte betragen könnte.<sup>149</sup> Manchen Publikationen in dieser Schriftenflut kam natürlich eine besondere Bedeutung zu. Eine solche war die Sondernummer „Die Judenfrage“ der Zeitschrift *Süddeutsche Monatshefte* im September 1930. In dieser Sondernummer hatten sowohl jüdische als auch antisemitische Autoren Beiträge veröffentlicht. Einer der Beiträge – vom „konservativen Revolutionär“ Ernst Jünger unter dem Titel „Über Nationalismus und Judenfrage“ – ist besonders geeignet, die hier zu betrachtenden Themen kurz vorzustellen. Jünger macht sich nämlich „über jene seltsamen Blüten einer gut gepflegten konservativen Prosa“ lustig, „wie sie in dieser Zeit immer häufiger jüdischen Federn entfließt. Herbe Verteidigungsreden für die Kultur, geistreiche Ironisierungen des Zivilisationsbetriebes, ein aristokratischer Snobismus, die katholische Farce... Der Jude kann sich“, schreibt Jünger, „über die Beachtung, die ihm von den Mächten, die heute konservative Gedanken zu vertreten glauben, geschenkt wird, nicht beklagen“ – dabei ist diese Aufmerksamkeit fehl am Platze, ist doch „der Jude ... nicht der Vater, er ist der Sohn des Liberalismus, wie er überhaupt in nichts, was das deutsche Leben anbetrifft, weder im Guten noch im Bösen, eine schöpferische Rolle spielen kann.“<sup>150</sup> Dies waren ja die theoretischen Streitfragen: welche Rolle dem Juden beim Sieg des „Liberalismus“, der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung, zukommt, ob Juden an einer wahren „Kultur“, oder bloß an der „Zivilisation“ teilzunehmen fähig sind; ob zwischen der jüdischen und der christlichen – insbesondere der katholischen – Religion, Weltanschauung, eine unüberbrückbare Kluft herrscht; und ob der Jude wirklich schöpferisch sein kann, oder bloß nachahmend ist. Fragen, die freilich schon im vorigen Jahrhundert lebendig waren. Bereits Richard Wagner etwa konnte das Judentum „das üble Gewissen unserer modernen Zivilisation“ nennen<sup>151</sup> und behaupten: „Zunächst muß im allgemeinen der Umstand, daß der Jude die modernen europäischen Sprachen

nur wie erlernte, nicht als angeborene Sprachen redet, ihn von aller Fähigkeit, in ihnen sich seinem Wesen entsprechend eigentümlich und selbständig kundzugeben, ausschließen. Eine Sprache, ihr Ausdruck und ihre Fortbildung, ist nicht das Werk einzelner, sondern einer geschichtlichen Gemeinsamkeit: nur wer unbewußt in dieser Gemeinsamkeit aufgewachsen ist, nimmt auch an ihren Schöpfungen teil. ... In [unserer] Sprache, [unserer] Kunst kann der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen.“<sup>152</sup> Weininger griff nur vielfach Wiederholtes auf, als er von der „Genielosigkeit des Juden“, von seinem „Mangel an einer wurzelhaften und ursprünglichen *Gesinnung*“ sprach<sup>153</sup>; die Formel von der jüdischen „Fähigkeit, sich jedem Milieu anzupassen“ konnte als eine Selbstverständlichkeit angeführt werden, etwa in Hugo Bettauers 1924 erschienenem satirischem Roman *Die Stadt ohne Juden*<sup>154</sup>. Gerschom Scholem schreibt, den deutschjüdischen Emanzipationsprozeß analysierend, von einer „Verleugnung der jüdischen Nationalität“, von einem „Schielen nach dem deutschen Geschichtsbereich“, aus dem „ein entschlossenes Hineinsteigen in denselben“ wurde, „und aus den Objekten aufgeklärter Duldung wurden nicht selten lautstarke Propheten, die im Namen der Deutschen selber zu sprechen sich anschickten. Der aufmerksame Leser deutscher Reaktionen auf diesen Prozeß und seine Akrobatik nimmt bald den Ton des Erstaunens und der, teils freundlichen, teils bösen Ironie wahr, der ihre Äußerungen durchzieht ... Die Liberalen erhofften eine entschlossene fortschreitende Selbstauflösung der Juden. Das Geschichtsbewußtsein der Konservativen machte sie diesen neuen Tönen gegenüber reserviert. Sie beginnen, den Juden die allzu große Leichtigkeit anzukreiden, mit der sie auf ihr eigenes Bewußtsein verzichten. Die Selbstaufgabe der Juden wird ebensowohl begrüßt, ja gefordert, wie zugleich häufig genug als Argument für ihre Substanzlosigkeit angeführt.“<sup>155</sup> Die Anklage dieser Substanzlosigkeit wurde zwangsläufig auch von jüdischer Seite oft wiederholt. „The turn of the century“, schreibt G.L. Mosse in seinem *Germans and Jews*, „was marked by a new and deep-seated wave of anti-Semitism and Jewish exclusion, a reflection of the increased impetus of German Volkish thought. The stereotype of the Jew was presented as the antithesis of that genuineness for which Germans longed. Jews were described as

intellectual, and therefore artificial. They lacked roots, and thus rejected nature. They were urban people, possessed of special aptitudes for expanding even more the hated capitalist society. Many Jews felt this was a just image, and many of the young people, especially, thought they saw it exemplified by their parents. ... As early as 1901, speakers at a Berlin Zionist meeting called upon Jews to cut loose from Liberalism.' The liberal political parties of the bourgeoisie for which the masses of German Jews cast and were casting their votes must be repudiated. The rationalism and materialism for which they stood must be rejected."<sup>156</sup> Der Zionismus nahm freilich nicht nur in Deutschland, sondern auch in Österreich völkische Züge an. Man denke an Herzl, an Buber, gar an Kafka. Und nicht nur die zionistische, sondern auch die assimilationistische Bewegung wurde von völkisch-neukonservativen Tendenzen mitgeprägt. "To prove themselves deserving of civil rights and social equality", schreibt Bolkosky, "German Jews would have to prove themselves German. The tragic dilemma of German Jews was that to achieve these German rewards they had to identify with those elite, conservative groups who denied that liberal ideals of social equality, civil rights, and emancipation were German."<sup>157</sup> Und die Frage, die dabei in den Diskussionen immer wieder auftauchte, war die oben bereits angedeutete Frage nach dem wesentlichen oder bloß zufälligen Zusammenhang von bürgerlich-liberalem Fortschritt — „Zivilisation“ — und Judentum. Diese Fragen wurden selbstverständlich auch von Spengler berührt. „In dem Augenblick“, lautet eine bezeichnende Stelle im *Untergang des Abendlandes*, „wo die zivilisierten Methoden der europäisch-amerikanischen Weltstädte zur vollen Reife gelangt sein werden, ist wenigstens innerhalb dieser Welt — die russische bildet ein Problem für sich — das Schicksal des Judentums erfüllt.“<sup>158</sup> Der „Großstadtbewohner“ wird dabei folgendermaßen geschildert: „der reine, traditionslose, in formlos fluktuierender Masse auftretende Tatsachensinn, irreligiös, mit einer tiefen Abneigung gegen das Bauerntum (und dessen höchste Form, den Landadel), also ein ungeheurer Schritt zum Anorganischen, zum Ende“ — ein Typus, bei welchem „kühler Tatsachensinn an Stelle der Ehrfurcht vor dem Überlieferten und Gewachsenen“ tritt.<sup>159</sup> Daß aber der Mangel an Ehrfurcht vor dem Traditionellen keineswegs zum *Wesen* des Jüdischen

gehört, wird ebenfalls immer wieder hervorgehoben. So etwa auch von Rudolf Kaulla, in seinem 1928 erschienenen Buch *Der Liberalismus und die deutschen Juden: Das Judentum als konservatives Element*. „Form bedeutet Tradition, Forterhaltung von etwas Bestehendem“, schreibt Kaulla. — „Form gehört zu dem, was man ‚Kultur‘ eines Volkes nennt, Formlosigkeit setzt sich über diese hinweg. Form ist eine soziale, Formlosigkeit eine individualistische Kategorie. Form wirkt zusammenfassend, Formlosigkeit auflösend. Formlosigkeit begünstigt das Auseinanderfallen. — Wohl keine sinnenfälligere Veranschaulichung läßt sich für die Richtigkeit dieser Sätze und damit, kurz gesagt, für die Gefährlichkeit des ‚Modernismus‘ finden als die jüdische Religion und ihr Schicksal, seitdem und soweit sie von der Aufklärung ergriffen wurde, die die alten Formen teils gemildert und modernisiert, teils beseitigt hat.“<sup>160</sup>

Wittgenstein beschäftigt sich um 1930 auffallend häufig mit dem Problem des „jüdischen Geistes“. Die erste relevante Aufzeichnung, auf Seite 72 des Manuskriptheftes 107, lautet: „Die Tragödie besteht darin, daß sich der Baum nicht biegt, sondern bricht. Die Tragödie ist etwas unjüdisches. Mendelssohn ist wohl der untragischste Komponist.“<sup>161</sup> Daß Wittgenstein Mendelssohns Züge bereits an dieser Stelle gleichsam auf sich selbst bezieht, ist klar, denn er fügt dem Satz über Mendelssohn gleich noch einen anderen hinzu, in welchem von seiner eigenen untragischen Art, seinem untragischen „Ideal“ die Rede ist. Heißt es doch auch, einige Manuskriptseiten später: „Mendelssohn ist wie ein Mensch, der nur lustig ist, wenn alles ohnehin lustig ist, oder gut, wenn alle um ihn gut sind, und nicht eigentlich wie ein Baum, der fest steht, wie er steht, was immer um ihn vorgehen mag. Ich selber bin auch so ähnlich und neige dazu, es zu sein.“<sup>162</sup> Noch an mehreren Stellen erwähnt Wittgenstein Mendelssohn: etwa auf Seite 98 des Manuskriptheftes 107, wo er vom „englischen an ihm“ spricht<sup>163</sup>, und — zwei Jahre später, im September 1931 — auf Seite 195 des Manuskriptheftes 111: „Mendelssohns Musik“, schreibt er hier, „wo sie vollkommen ist, sind musikalische Arabesken. Daher empfinden wir bei ihm jeden Mangel an Strenge peinlich.“<sup>164</sup> Beide dieser Bemerkungen beziehen sich aber, wenn das auch aus den betreffenden Zeilen nicht unmittelbar hervorgeht, auf das Jüdische in Mendelssohn. Spricht doch auch der von Wittgenstein bekanntlich

ganz besonders hochgeschätzte Weininger von der „seit Richard Wagner oft hervorgehobenen Ähnlichkeit des Engländers mit dem Juden“<sup>165</sup>; und schreibt doch auch Wagner in seinem Aufsatz „Das Judentum in der Musik“, daß er sich von Mendelssohn immer nur dann gefesselt fühlen konnte, „wenn nichts anderes unserer mehr oder weniger nur unterhaltungssüchtigen Phantasie, als Vorführung, Reihung und Verschlingung der feinsten, glätteten und kunstfertigsten Figuren, wie im wechselnden Farben- und Formenreize des Kaleidoskopes, dargeboten wurde, – nie aber da, wo diese Figuren die Gestalt tiefer und markiger menschlicher Herzensempfindungen anzunehmen bestimmt waren“<sup>166</sup> – welche Absicht bei Mendelssohn nämlich „zum zerfließenden, phantastischen Schattenbilde“<sup>167</sup> führt.

Auf die letzterwähnte Bemerkung Wittgensteins über Mendelssohn folgt übrigens, im Manuskriptheft 111, unmittelbar jene, die auch in den *Vermischten Bemerkungen* gleich nach dieser abgedruckt ist, nämlich: „Der Jude wird in der westlichen Zivilisation immer mit Maßen gemessen, die auf ihn nicht passen. Daß die griechischen Denker weder im westlichen Sinn Philosophen, noch im westlichen Sinn Wissenschaftler waren, daß die Teilnehmer der Olympischen Spiele nicht Sportler waren und in kein westliches Fach passen, ist vielen klar. Aber so geht es auch den Juden. Und indem uns die Wörter unserer Sprache als die Maße schlechthin erscheinen, tun wir ihnen immer Unrecht. Und sie werden bald überschätzt, bald unterschätzt. Richtig reiht dabei Spengler Weininger nicht unter die westlichen Philosophen [Denker].“<sup>168</sup> Der Gedanke, daß der Jude nicht mit westlichem, sondern eben mit morgenländischem Maß gemessen werden sollte, war in der deutschen Ideengeschichte immer schon ein gangbares Korrektions- bzw. Ergänzungsmotiv zur (etwa Lessingschen) Forderung der totalen Emanzipation und Assimilation. Dieser Gedanke wurde seinerzeit u. a. vom Dialektdichter und Volksschriftsteller J. P. Hebel – einem Lieblingsautor Wittgensteins – vertreten. Das „charakteristische Gepräge“, schrieb Hebel in seiner Studie „Die Juden“, „welches das Klima des Landes, wo die Bibel geschrieben wurde, seinen Kindern aufdrückt“<sup>169</sup>, hat sich durch die Jahrhunderte keineswegs verflüchtigt. Die Juden sind „der Weihe ihrer Heimath“ ganz und gar treu geblieben und haben daher, meint Hebel, „mehr Charakter und Kraft“ als die Völ-

ker des Abendlandes.<sup>170</sup> Daß Hebel nicht nur als Vertreter jener Auffassung, zufolge der „ein großer Theil unsres Lebens ... ein angenehmer oder unangenehmer Irrgang durch Worte [ist] und unsre meisten Kriege ... WortKriege“ sind<sup>171</sup>, sondern eben auch mit seinen Ansichten über das Judentum Wittgensteins Interesse gefesselt haben dürfte, leuchtet ein.

Was nun den Hinweis auf Spengler in der hier analysierten Bemerkung betrifft, bezieht er sich offenbar auf jene Stelle im *Untergang des Abendlandes*, wo Spengler von drei, in den letzten Jahrhunderten aufgetretenen jüdischen Heiligen – „die man als solche nur erkennt, wenn man durch den Anflug abendländischer Denkformen hindurchzusehen vermag“<sup>172</sup> – spricht, unter ihnen von Otto Weininger, „dessen moralischer Dualismus eine rein magische Konzeption und dessen Tod in einem magisch durchlebten Seelenkampf zwischen Gut und Böse einer der erhabensten Augenblicke spätester Religiosität ist. Etwas Verwandtes können Russen erleben, aber weder der antike noch der faustische Mensch ist dessen fähig.“<sup>173</sup> Der Begriff des „jüdischen Heiligen“ kommt übrigens auch bei Weininger selbst vor (im negativen Sinne: „Im Juden sind, fast wie im Weibe, Gut und Böse noch nicht voneinander differenziert; es gibt zwar keinen jüdischen Mörder, doch es gibt auch keinen jüdischen Heiligen“<sup>174</sup>), aber auch bei Wittgenstein: „Das jüdische ‚Genie‘ ist nur ein Heiliger. Der größte jüdische Denker ist nur ein Talent. (Ich z.B.)“<sup>175</sup> Das sind die Sätze, welche jene aufschlußreiche Bemerkung Wittgensteins einleiten, in der er von seinem „nur reproduktiven“ Denken und von der „jüdischen Reproduktivität“ überhaupt spricht, und Denker aufzählt, die ihn beeinflussten.<sup>176</sup>

Der Grund von Wittgensteins Interesse für das Problem des jüdischen Geistes, der jüdischen Eigenart, scheint ein zutiefst persönlicher gewesen zu sein. Gemeint ist damit nicht so sehr die Tatsache seiner teilweise jüdischen Abstammung, als vielmehr der Umstand, daß er in seiner eigenen Persönlichkeit anscheinend solche Züge mit Unbehagen zu entdecken glaubte, die in der Literatur – so auch in Weiningers *Geschlecht und Charakter*, eine „prinzipielle Untersuchung“ über die Idealtypen „Mann“ und „Weib“ – eben als jüdische Charakterzüge galten. Die Bedeutung, die das Problem des Jüdischen für Wittgenstein hatte, läßt sich gut veranschaulichen durch einen Traum, von

welchem er am 1. Dezember 1929 in seinem Manuskriptheft berichtet.<sup>177</sup> Ein böser Mensch, der seine jüdische Abstammung verleugnet, steht im Mittelpunkt dieses Traumes. Sein Name wird von Wittgenstein abwechselnd „Versagt“ und „Vertzag“, aber auch „Verzag“ geschrieben, und gleich als „verzagt“ gedeutet – er ist verzagt, entmutigt, in seiner Arbeit etwa. Es bietet sich hier allerdings eine offensichtlichere Deutung, die jedoch von Wittgenstein vermieden wird: er (der freilich nicht *versagt* – verlobt – ist) hat Angst, daß er als Mensch und Philosoph *versagt*, daß es ihm als Juden *versagt* ist, ein anständiges und tiefes Werk zu schaffen. – Fast ein Jahr vergeht nach diesem Traum, bevor Wittgenstein das Thema Judentum in seinen Aufzeichnungen wieder erwähnt. Er hat inzwischen entscheidende theoretische Fortschritte gemacht und das Manuskript eines Buches fertiggestellt, welches, obzwar (oder eben *dadurch*, daß) der Verfasser ein Jude ist, „dem Strom der europäischen Zivilisation“<sup>178</sup> nicht angepaßt sein soll. Der Vorwort-Entwurf, aus welchem hier eben zitiert wurde, stammt vom 6. November 1930. Einen Tag vorher wurden zwei Aufzeichnungen über Renans *Histoire du Peuple d'Israël* in das Manuskriptheft eingetragen. An der ersten Aufzeichnung erinnert vieles dermaßen an Wittgensteins Kommentare zu Frazer, daß es nicht gleich einleuchtet: Wenn auch hier Wittgenstein vom primitiven Menschen und von primitiven Völkern spricht, handelt es sich doch eigentlich um das alte *jüdische* Volk, und hätte sich Wittgenstein einfach über primitive Völker und Bräuche orientieren wollen, so würde er gewiß nicht Renan als Fachliteratur gewählt haben. Vielmehr scheint hier das subjektiv gefärbte Interesse am Jüdischen das bewegende Motiv zu sein, was aus der zweiten Aufzeichnung ja klar hervorgeht: „Wenn Renan vom *bon sens précoce* der semitischen Rassen spricht (eine Idee die mir vor langer Zeit schon vorgeschwebt ist) so ist das das *Undichterische*, unmittelbar auf's Konkrete gehende. Das was meine Philosophie (charakterisiert) bezeichnet.“<sup>179</sup> Diese zweite Aufzeichnung folgt aber im Manuskript unmittelbar auf die erste. – Wenn nun auch Wittgenstein an Renans Betrachtungsweise manches auszusetzen hatte, mußte er die Perspektive, in die der Verfasser das jüdische Problem als solches rückte, gewiß interessant finden. Renan bezeichnet in seinem Vorwort „die Begründer des Christentums“ als „di-

rekte Nachfolger der Propheten“<sup>180</sup> und konstatiert den Gegensatz zwischen dem „liberalen Rationalismus der Griechen“ einerseits und dem Christentum andererseits: „das Christentum [wird] immerhin eine unvertilgbare Spur hinterlassen, und der Liberalismus nicht mehr allein die Welt regieren.“<sup>181</sup> „Die Geschichte des Juden- und des Christentums“, schreibt Renan weiter, „sind die Freude voller achtzehn Jahrhunderte gewesen, und selbst zur Hälfte besiegt durch den griechischen Rationalismus, besitzen sie immer noch eine erstaunliche, Sitten bessernde Kraft. Die Bibel in ihren verschiedenen Verwandlungen bleibt trotz allem und allem doch das große Buch, der Tröster der Menschheit. Es ist nicht unmöglich, daß die Welt in der Übermüdung der wiederholten Bankrotterklärungen des Liberalismus, noch einmal jüdisch-christlich wird...“<sup>182</sup> Auf die Bemerkungen zu Renan folgen nun, wie bereits angedeutet, die an den nächsten zwei Tagen, am 6. und am 7. November, in das Manuskriptheft eingetragenen Entwürfe zu einem Vorwort<sup>183</sup>, in welchem Wittgenstein sich von der westlichen „Zivilisation“ distanziiert – und am 8. November schrieb er diejenige wohlbekanntere Version des Vorwortes, welche dann in den *Philosophischen Bemerkungen* veröffentlicht wurde. „Dieses Buch“, so beginnt das Vorwort, „ist für solche geschrieben, die seinem Geist freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation, in dem wir alle stehen. Dieser“ – nämlich der europäisch-amerikanische Zivilisationsgeist – „äußert sich in einem Fortschritt, in einem Bauen immer größerer und komplizierterer Strukturen, jener andere“ – nämlich der Geist des Wittgensteinschen Werkes – „in einem Streben nach Klarheit und Durchsichtigkeit welcher Strukturen immer.“ Hier hängen also Wittgensteins Gedanken über den jüdischen Geist einerseits und seine Bemerkungen über Kultur und Zivilisation (d.h. seine am unmittelbarsten konservativen Bemerkungen) andererseits ganz eng miteinander zusammen.

Am 12. Dezember 1930 wird wieder einmal, wenn auch nur indirekt, das Problem Judentum berührt. Wittgenstein zitiert aus Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts*<sup>184</sup>. Diese Schrift Lessings gehört zu derselben Schaffensperiode des Dichters wie *Nathan der Weise*, wo die Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum bekanntlich als eine wesent-

liche, enge und natürliche dargestellt wird. Selbstverständlich kannte Wittgenstein auch dieses Werk. „Gestern habe ich“, schrieb er an Engelmann am 10. Oktober 1920, „im *Nathan dem Weisen* gelesen; ich finde ihn herrlich. Mir scheint, Sie mögen ihn nicht?“ Eine bezeichnende Stelle im *Nathan* lautet etwa folgendermaßen: „*Klosterbruder*: Nathan! Nathan! Ihr seid ein Christ! – Bei Gott, Ihr seid ein Christ! – Ein besserer Christ war nie! – *Nathan*: Wohl uns! Denn was mich Euch zum Christen macht, das macht Euch mir zum Juden!“ – Lesing besaß bekanntlich eine ganz besondere Bedeutung für das deutsche Judentum. Und wie im *Nathan*, so ist auch in der *Erziehung* der Gedanke einer organischen Verbindung zwischen Judentum und Christentum gegenwärtig: Als die *zwei aufeinanderfolgenden Lehrbücher* der Menschheit werden hier das Alte und das Neue Testament geschildert. Das *alte jüdische Volk* wird dabei als „roh“, als „ungeschickt zu abgezogenen“ – d.h. *abstrakten* – „Gedanken“ beschrieben. Und die von Wittgenstein zitierten Zeilen beziehen sich freilich eben auf das *Alte* Testament.

Jene Bemerkung Wittgensteins, zufolge der der Jude in der westlichen Zivilisation immer mit fremden Maßen gemessen wird<sup>185</sup>, wurde oben bereits angeführt. Auf diese Bemerkung folgt, im Manuskriptheft 111, eine längere Betrachtung über Engelmanns Stück *Orpheus*<sup>186</sup>, welche Betrachtung aber, in Wittgensteins Denken, ebenfalls nicht unabhängig vom Problem des Jüdischen ist. Das wird klar, wenn man die erste Niederschrift der betreffenden Aufzeichnungsreihe, im Manuskriptheft 153a, vor sich hat. Dort folgt auf die Betrachtung über Engelmanns Stück ein Hinweis auf Bruckner und Brahms, dann aber die Bemerkung: „Ich glaube, daß es heute ein Theater geben könnte, wo mit Masken gespielt würde. Die Figuren wären eben stylisierte Menschen-Typen. In den Schriften Kraus' ist das deutlich zu sehen. Seine Stücke könnten, oder müßten, in Masken aufgeführt werden. Dies entspricht natürlich einer gewissen Abstraktheit dieser Produkte. Und das Maskentheater ist, wie ich es meine, überhaupt der Ausdruck eines spiritualistischen Charakters. Es werden daher auch vielleicht nur Juden zu diesem Theater neigen.“<sup>187</sup> Unmittelbar auf diese Stelle folgt dann noch ein Satz über Engelmanns *Orpheus* und anschließend die Bemerkung: „Das Unaussprechbare (das, was mir

geheimnisvoll erscheint und ich nicht auszusprechen vermag) gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“<sup>188</sup> Es kann also kaum bezweifelt werden, daß das Motiv des Jüdischen in Wittgensteins Gedankenwelt, insbesondere um 1930, eine bemerkenswerte Rolle spielt und mit solchen Motiven – etwa des gesunden Menschenverstandes, oder gar des Unausprechbaren – verflochten ist, die das Spätwerk ihrerseits durchgehend mitprägen. Eine umfassende oder kohärente Konzeption in bezug auf die jüdische Geschichte, Überlieferung, den „jüdischen Charakter“ oder „jüdischen Geist“ hatte Wittgenstein allerdings nicht. Seine Hinweise sind im allgemeinen impressionistische Formeln ohne besondere Geltungsansprüche, wie etwa: „Der Jude ist eine wüste Gegend, unter deren dünner Gesteinschicht aber die feurig-flüssigen Massen des Geistigen liegen.“<sup>189</sup> Es wäre verfehlt, in Wittgensteins Spätwerk eine eindeutige Verkörperung jener Gedankenrichtungen zu sehen, die gewöhnlich als traditionell-jüdische aufgefaßt werden. Wittgensteins Interesse am Jüdischen ist dennoch keine bloß psychisch-biographische Tatsache, welche jene Verbindungen zu erklären hilft, die zwischen seinem Spätwerk und dem deutschen Neukonservatismus bestehen. Rückt man nämlich dieses Werk in eine religionstypologische Sicht, so muß man feststellen, daß es nicht einfach – wie der Neukonservatismus überhaupt – stark *katholische* Züge aufweist, sondern eben solche Züge, die – geht man von den üblichen Typologien aus – dem katholischen und dem jüdischen Denken *gemeinsam*, dem protestantischen – insbesondere dem lutherischen – aber fremd sind. Es ist vielleicht methodologisch nicht unrichtig, an diesem Punkte zu der Diskussion in der bereits angeführten Sondernummer der *Süd-deutschen Monatshefte* zurückzukehren. „Mag dogmatisch eine tiefe Kluft die jüdische Religion von der katholischen trennen und wohl noch mehr von der protestantischen, so gibt es doch zwischen beiden manche Berührungspunkte“, schrieb hier, in seinem Aufsatz „Katholizismus und Judentum“, der katholische Autor Carl Maria Kaufmann.<sup>190</sup> Die Grundzüge der jüdischen Religion wurden daselbst von Leo Baeck dargestellt. Das Judentum ist, schrieb Baeck, „eine Religion des Gebotes und der Tat... Das Wort, auch das des Bekenntnisses, der Glaubensausdruck überhaupt, hat in ihm geringeres Gewicht als das Tun.“

Von Gott zu reden „ist nur ein Versuch, das Unaussprechbare aussprechbar zu machen. Die letzte Vergeblichkeit alles dessen ist hier so sehr empfunden worden, daß man das alte Wort für den ewigen Gott mit Schweigen bedeckte. Für den Menschen, der seinen Weg hinieden sucht, wird nur die Tat, die das Gottesgebot erfüllt, zur Bekundung von Gott.“ Die jüdische Religiosität ist eine „Religiosität der Tat“, und „wo immer die jüdische Gemeinde ihre alten Lebensformen bewahrt hat“, dort gibt es die „mannigfachen, ins Kleinste hinreichenden Bräuche und Übungen, von denen der, welcher sie von außen sieht, vermeinen muß, daß sie die Religion verdecken und erdrücken, und der, welcher sie besitzt und übt, erfahren kann, daß sie die Religiosität sichern und den Alltag weihen.“<sup>191</sup> Auch die katholische Kirche erklärt aber bekanntlich den Glauben für unzureichend und das Heil demgemäß für nicht von ihm, sondern von seiner Bewährung durch Taten abhängig, wogegen laut protestantischer, namentlich lutherischer Auffassung als *gute Werke* nur solche anerkannt werden können, die, wie gesagt wird, aus dem lebendigen Glauben als dessen Früchte hervorgehen. Die konservative Einstellung ergreift da freilich gegen den Protestantismus Partei. „Indem der Protestantismus den Glauben verabsolutiert“, schreibt z.B. Seitter über Grillparzers Auffassung, „schneidet er ihn von seinen Wurzeln ab, vom Wollen und Tun des ganzen Menschen. Grillparzer sagt, daß [der Protestantismus] ‚das Christentum als Religion vom Grund aus und unwiederbringlich zerstört‘ hat. Er spricht vom ‚Prinzip der Selbstzerstörung im Protestantismus‘, von seiner ‚Haltlosigkeit‘. Er spricht vom Katholizismus ‚als der einzigen konsequenten christlichen Konfession‘.“<sup>192</sup> Der vom lutherischen Vater abstammende, aber im katholischen Glauben erzogene Wittgenstein zeigt indessen eigentlich, daß die protestantische, insbesondere lutherische Auffassung überhaupt *falsch* sein muß, da man doch von Absichten, Intentionen, vom Wollen und Meinen überhaupt nur in einem Kontext von Taten, Bräuchen und Übungen sinnvoll reden kann.

## “The Blue and Brown Books”

Um die äußerlich-öffentliche Natur jener vermeintlich „inneren“ Welt der Intentionen, des Wollens und des Meinens aufzuzeigen, arbeitete Wittgenstein in den dreißiger und vierziger Jahren eine immer subtiler werdende Reihe von Argumenten aus. Obzwar er über die entscheidenden Erkenntnisse seiner Spätphilosophie bereits 1931 verfügte und eine vernichtende Kritik aller subjektivistischen Erkenntnisphilosophien zu liefern bereits um diese Zeit zweifellos imstande war, mußte Wittgenstein gleichsam noch seine eigene, alternative, *positive Anthropologie* erschaffen. Waren doch seine antimentalistischen – die innere Autonomie der geistigen Erscheinungen in Frage ziehenden – Argumente, indem sie die psychischen Geschehnisse in einem *Kontext von Handlungen* auflösten, vorerst etwas *behavioristisch* gefärbt; sagten doch diese Argumente erst mit der Zeit ganz klar aus, daß an die Stelle der seelischen Ereignisse von hier und jetzt nicht einfach ähnliche *physische* Ereignisse – Handlungen, Geschehnisse –, sondern die Ereignisse eines *gemeinschaftlich* eingebetteten *ganzen individuellen Lebens* als letzter erkenntnisphilosophischer Bezugsrahmen treten sollen. Diesen von einer Kritik des Mentalismus zu einem *gesellschaftlichen Kontextualismus* führenden Weg ging Wittgenstein etwa zwischen 1931 und 1936, wobei jedoch betont werden muß, daß es sich hier nur um *Akzentverschiebungen* handelt, von entscheidenden Wendungen, scharfen Zäsuren läßt sich in bezug auf diese Zeitspanne gewiß nicht sprechen. Überhaupt kann man, trotz unvermeidbarer Rückfälle und gelegentlich falscher Ansätze, Wittgensteins theoretische Laufbahn ab 1931 bis zu seinem Tode als eine im wesentlichen ungebrochene betrachten.

Nach Abschluß der *Philosophischen Bemerkungen* hat Wittgenstein 1933 den nächsten Versuch gemacht, seinen Aufzeichnungen eine systematische Fassung zu geben: in diesem Jahr stellte er das sogenannte *Big Typescript* zusammen.<sup>193</sup> Die Blätter des *Big Typescript* weisen unzählige handschriftlich nachgetragene Änderungen, Einfügungen auf, bis dann an einem Punkt die Umarbeitung aufhört: wie schon früher, und auch später so oft, beginnt Wittgenstein wieder einmal mit einer neuen Darstellung, diesmal seinen Schülern *diktierend*. Die

1933/34 mitgeschriebenen Notizen wurden von Alice Ambrose, Margaret Masterman, Francis Skinner und anderen in blaue Umschläge gebunden – daher die Bezeichnung *The Blue Book*. Da es von vornherein Studienzwecken dienen sollte, und da Wittgensteins Denken um diese Zeit eine relativ gesetzte Phase durchmachte, bildet das *Blaue Buch* eine einzigartig didaktische Einführung in die spätere Ideenwelt des Philosophen. – Die Grundstruktur der Argumentation haben wir freilich bereits kennengelernt. Woher weiß man, fragt z.B. Wittgenstein, was das Wort „rot“ bedeutet? Was geht in der Seele vor, während man dieses Wort *gebraucht*? „Wenn ich jemandem den Befehl gebe: ‚Hole mir eine rote Blume von dieser Wiese‘, woher soll er dann wissen, was für eine Blume er mir bringen soll, da ich ihm nur ein *Wort* gegeben habe? – Zuerst könnten wir folgende Antwort vorschlagen: Er trug ein rotes Bild in seinem Geist, als er ging, um nach einer roten Blume zu suchen, und er verglich es mit den Blumen, um zu sehen, welche die Farbe des Bildes hatte. Nun, es gibt eine solche Art des Suchens, und es ist keineswegs wesentlich, daß das Bild, das wir gebrauchen, ein geistiges ist. Tatsächlich könnte auch folgender Vorgang ablaufen: Ich trage eine Tabelle bei mir, auf der Namen und farbige Quadrate koordiniert sind. Wenn ich den Befehl ‚Hole mir usw.‘ höre, gehe ich mit dem Finger über die Tabelle von dem Wort ‚rot‘ bis zu einem bestimmten Quadrat, und dann gehe ich und suche nach einer Blume, die dieselbe Farbe wie das Quadrat hat.“<sup>194</sup> Wittgenstein schlägt also vor, daß wir den zu studierenden Prozeß erst mal aus dem nur für die Selbstbeobachtung zugänglichen Dunkel unserer inneren Welt herausheben und sehen, was und wie wir jetzt erklären können: wir bemerken, daß sobald einer daran denkt, „das geistige Bild durch, sagen wir, ein gemaltes zu ersetzen und sobald das Bild dadurch seinen geheimnisvollen Charakter verliert, erscheint es in der Tat nicht mehr so, als ob es dem Satz irgendwelches Leben verleihen könnte.“<sup>195</sup> Wir sehen jetzt nämlich, daß das Wort „rot“ an sich noch immer keine Anleitung gibt, daß zwischen dem Zeichen und der Handlung noch immer keine Verbindung besteht, denn woher wissen wir beim Hören von „rot“, zu welchem Farbmuster wir unseren Finger leiten sollen? Laut Wittgensteins Ausführungen wird also das Problem durch jeden Versuch, das Funktionieren eines Zeichens durch den Hinweis auf irgend-

welche *Deutung* desselben zu erklären, nur weiter verschoben; zu einem *unendlichen Regreß* führt namentlich der Gedanke, daß Wörter durch die mit ihnen verbundenen „seelischen Akte“ Bedeutung gewinnen. Nicht davon ist freilich die Rede, daß man Zeichen nicht deuten *kann* – das Lernen von Fremdsprachen, der Gebrauch von künstlichen Zeichensystemen usw. sind wohl-bekannte Beispiele – sondern davon, daß im *allgemeinen* die Interpretation der Zeichen nicht nötig ist oder, genauer gesagt, daß jeder Prozeß der Interpretation *letzten Endes* in einer unmittelbar-unvermittelten Anwendung von Zeichen wurzeln muß. Es ist ja möglich, daß man Blumen von irgendeiner seltenen Farbe mit einer Tabelle in der Hand zu finden versucht, „doch das ist nicht die einzige und nicht die gewöhnliche Art zu suchen. Wir gehen, sehen uns um, gehen auf eine Blume zu und pflücken sie, ohne sie mit irgend etwas zu vergleichen. Um zu sehen, daß der Vorgang, dem Befehl zu gehorchen, so sein kann, betrachte den Befehl ‚*Stelle dir einen roten Fleck vor*‘. In diesem Fall bist du nicht versucht zu denken, daß du dir, bevor du dem Befehl gehorchst, einen roten Fleck vorgestellt haben mußt, der dir als Muster für den roten Fleck dient, den du dir auf Grund des Befehls vorzustellen hast.“<sup>196</sup>

An eine Veröffentlichung des *Blauen Buches* hat Wittgenstein nie gedacht. Anders steht es mit dem sogenannten *Braunen Buch*. Dieses hat Wittgenstein 1934/35 diktiert, aber nur zweien seiner Schüler: Francis Skinner und Alice Ambrose. Im Gegensatz zum *Blauen Buch* ließ Wittgenstein das *Braune Buch* nicht vervielfältigen<sup>197</sup> und machte sich im August 1936, in Skjol-den, an eine *deutschsprachige Umarbeitung* desselben. Dieses neue Werk, dem Wittgenstein den Titel *Philosophische Untersuchungen: Versuch einer Umarbeitung*<sup>198</sup> gab, stand bereits deutlich im Zeichen jenes – oben erwähnten – Gedankens, daß in der Philosophie des Geistes die überlieferten Fragen eben durch eine *Beschreibung der konkreten Lebenstotalität* gelöst – nämlich aufgelöst – werden sollen. Ob in bezug auf jemanden von gewissen geistigen Zusammenhängen gesprochen werden kann – ob er ein gewisses Wort verstanden hat, ob er „denkend“ oder bloß papageiartig redet usw. –, wird nicht aufgrund von Analysen irgendwelcher introspektiver Berichte entschieden, aber auch nicht aufgrund von Beobachtungen und Auswertungen des Tuns und Handelns, sondern durch eine Kenntnis-

nahme trivialer Lebensstatsachen. Wenn man etwa sicher darin sein möchte, daß jemand tatsächlich *liest* – und nicht z.B. einen memorisierten Text auf sagt, das Lesen bloß nachahmend –, so genügt es sich zu vergegenwärtigen, daß ja der Betreffende, sagen wir ein Deutscher, „als Kind, in der Schule, oder zu Hause, durch eine der bei uns gebräuchlichen Unterrichtsarten gegangen [ist], er hat gelernt seine Muttersprache zu lesen; später liest er Bücher, die Zeitung, Briefe, etc.“<sup>199</sup> *Dadurch* – und nicht durch Aufdeckung von eigenartigen, verborgenen psychischen Mechanismen – dürfen wir davon überzeugt sein, daß er das Lesen *auch jetzt nicht* bloß vorspielt. Ähnlicherweise müssen wir, hinsichtlich der Frage z.B., worin das Gemeinsame in der hellroten und dunkelroten Farbe besteht, nicht etwa eine besonders genaue – introspektive oder experimentelle – Beobachtung des Farbensehens vorbereiten, noch weniger einen komplizierten Vergleich von Wellenlängen, sondern wir müssen fragen: Was würde es bedeuten, wenn in einem gegebenen Sprachgebrauch – d. h. in einer gegebenen *Kultur*, fügt dem nunmehr Wittgenstein hinzu –, die Farben rot und grün durch dasselbe Wort bezeichnet wären? Für die Mitglieder dieser Kultur „gehören rot und grün immer zusammen. Es sind zwei Pole des Gleichen. Wollen sie in ihrer Sprache rot und grün unterscheiden, so fügen sie dem gemeinsamen Wort eines von zwei Adverbien bei, wie wir dem Wort ‚Rot‘ die Worte ‚hell‘ oder ‚dunkel‘. Auf die Frage, ob diese beiden Färbungen (eine rote und eine grüne) etwas miteinander gemeinsam haben, sind sie geneigt zu antworten: ja, beide seien... – Umgekehrt könnte ich mir auch eine Sprache (und das heißt wieder eine Form des Lebens) denken, die zwischen Dunkelrot und Hellrot eine Kluft befestigt, etc.“<sup>200</sup>

Und das Vorherrschendwerden dieser Anschauungsweise mußte dann auch, notwendigerweise, den Rahmen der Umarbeitung sprengen. Wittgenstein hatte etwa zwei Drittel des *Braunen Buches* hinter sich, als er sich über die Lage klar wurde und in sein Notizbuch schrieb: „Dieser ganze ‚Versuch einer Umarbeitung‘ – ist *nichts wert*.“<sup>201</sup> Unverzüglich machte er sich an eine neue Version und brachte in seiner skjoldenschen Abgeschlossenheit noch im selben Jahre, im November und Dezember 1936, ungefähr jenen Text zu Papier, den wir heute als die ersten 188 Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* kennen.

„Philosophische Untersuchungen“

Den größeren Teil des Jahres 1937 verbrachte Wittgenstein in Norwegen. Er kam gut mit seiner Arbeit voran: September-Oktober konnte er bereits die Fortsetzung des im Jahr davor verfaßten Textes zusammenstellen. Damit war jenes Material gegeben, das man – von Wright folgend – die *erste Version* der *Philosophischen Untersuchungen* nennen dürfte.<sup>202</sup> Mitte Dezember begab sich Wittgenstein nach Wien, von dort reiste er im Januar 1938 nach Cambridge. Der *Anschluß* stand unmittelbar bevor und erfolgte am 13. März 1938. Da er die deutsche Staatsangehörigkeit nicht annehmen wollte, ersuchte Wittgenstein um die britische Staatsbürgerschaft. Er war von den Ereignissen zutiefst aufgewühlt; anscheinend konnte er sich erst ab April wieder mit Philosophie beschäftigen. Und nun hatte er – wieder einmal – das Gefühl, seine Gedanken dennoch veröffentlichten zu müssen. Er verhandelte mit dem Universitätsverlag in Cambridge. Der Verlag zeigte sich bereit, die Arbeit im deutschen Original *und* in englischer Parallelübersetzung zu drucken; doch trat Wittgenstein alsbald wieder zurück. Ein Entwurf zum Vorwort der geplanten Ausgabe, vom August 1938 datiert, ist aber immerhin erhalten geblieben. „In dem Folgenden“, schrieb hier Wittgenstein, „will ich eine Auswahl der philosophischen Bemerkungen veröffentlichen, die ich im Laufe der letzten neun Jahre niedergeschrieben habe. Sie betreffen viele Gebiete der philosophischen Spekulation: den Begriff der Bedeutung, des Verstehens, des Satzes, der Logik, die Grundlagen der Mathematik, die Sinnesdaten, den Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus, und anderes. Ich habe alle diese Gedanken ursprünglich als *Bemerkungen*, kurze Absätze, niedergeschrieben. Manchmal in längeren Ketten über denselben Gegenstand, manchmal sprungweise von einem zum andern übergehend. Meine Absicht war es alles dies einmal in einem Buche zusammenzufassen, – von dessen Form ich mir zu verschiedenen Zeiten verschiedene Vorstellungen machte. Wesentlich aber schien mir, dass die Gedanken darin von einem Gegenstand zum andern in wohlgeordneter Reihe fortschreiten sollten. – Vor etwa 4 Jahren machte ich den ersten Versuch so einer Zusammenfassung.<sup>203</sup> Das Ergebnis war ein unbefriedigendes, und ich machte weitere Versuche. Bis ich endlich (einige Jahre später)

zur Überzeugung gelangte, dass das Beste, was ich schreiben konnte, immer nur philosophische Bemerkungen bleiben würden; dass meine Gedanken bald erlahmten, wenn ich versuchte sie, gegen ihre natürliche Neigung, *einem* Gleise entlang weiterzuzwingen. Dies hing allerdings auch mit der Natur des Gegenstands selbst zusammen. Dieser Gegenstand zwingt uns, das Gedankengebiet kreuz und quer, nach allen Richtungen hin zu durchreisen (dass die Gedanken in ihm in einem verwickelten Netz von Beziehungen zueinander stehen) ... Ich wollte, alle diese Bemerkungen wären besser, als sie sind. – Es fehlt ihnen – um es kurz zu sagen – an Kraft und an Präzision. Ich veröffentlichte diejenigen hier, die mir nicht zu öde erscheinen. – Ich hatte, bis vor kurzem, den Gedanken an ihre Veröffentlichung zu meinen Lebzeiten eigentlich aufgegeben. Er wurde aber wieder rege gemacht, und zwar wohl hauptsächlich dadurch dass ich erfahren musste, dass die Resultate meiner Arbeit, die ich in Vorlesungen und Diskussionen mündlich weitergegeben hatte, vielfach missverstanden, mehr oder weniger verwässert, oder verstümmelt im Umlauf waren. Hierdurch wurde meine Eitelkeit aufgeregt und sie drohte mir immer wieder die Ruhe zu rauben, wenn ich die Sache nicht (wenigstens für mich) durch eine Publikation erledigte. Und dies schien auch in anderer Beziehung das Wünschenswerteste. – Aus *verschiedenen* Gründen wird, was ich hier veröffentliche, sich mit dem berühren, was Andere heute schreiben. Tragen meine Bemerkungen keinen Stempel an sich, der sie als die meinen kennzeichnet, – so will ich sie auch weiter nicht als mein Eigentum beanspruchen.“ Und Wittgenstein fügt dem noch hinzu, daß er sein Werk mit ziemlich zweifelhaften Gefühlen der Öffentlichkeit übergibt. „Ich wage nicht, zu hoffen“, schreibt er, „dass es dieser dürftigen Arbeit – in unserm dunkeln Zeitalter – beschieden sein könnte, Licht in das eine oder andere Gehirn zu werfen. – Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen; sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen.“<sup>204</sup>

Der 1937 verfaßte zweite Teil der ersten Version ist im endgültigen Text der *Philosophischen Untersuchungen* nicht enthalten. Dieser Teil wurde von Wittgenstein 1938/39 umgeordnet und wieder in die Maschine diktiert: Das so entstandene Material ist uns heute als der I. Teil der *Bemerkungen über die*

*Grundlagen der Mathematik*<sup>205</sup> bekannt. Zwischen 1937 und 1944 strebte Wittgenstein danach, seine neue Anthropologie vor allem auf dem Gebiet der Philosophie der Mathematik weiterzubauen, abzurunden. „Was wir liefern, sind eigentlich Bemerkungen zur Naturgeschichte des Menschen“, schreibt er, den Begriff des *Zählens* analysierend; „aber nicht kuriose Beiträge, sondern Feststellungen von Fakten, an denen niemand gezweifelt hat, und die dem Bemerkwerden nur entgehen, weil sie sich ständig vor unsern Augen herumtreiben.“<sup>206</sup> Man muß betonen, daß die Analyse der philosophischen Grundlagen der Mathematik einerseits und die – in den *Philosophischen Untersuchungen* im Vordergrund stehende – Analyse der philosophischen Grundlagen der Psychologie andererseits bei Wittgenstein ein und demselben theoretischen Ziel dient und in einer ganz und gar ähnlichen Methodologie verwurzelt ist. Über den sogenannten *mathematischen Finitismus* schreibend, bemerkt Wittgenstein 1938, daß „Finitismus und Behaviorismus ... ganz ähnliche Richtungen [sind]. Beide sagen: hier ist doch nur... Beide leugnen die Existenz von etwas, beide zu dem Zweck, um aus einer Verwirrung zu entkommen.“<sup>207</sup> Demgegenüber besteht, wie oben bereits darauf hingewiesen wurde, das Wesentliche des Wittgensteinschen Ansatzes nicht in der Verneinung, der *Ausschaltung* von etwas, sondern eben in dem Bestreben, die Bedeutung der sich auf psychische Akten und Zustände beziehenden Ausdrücke – auch die Bedeutung der sich auf mathematische Akten beziehenden Ausdrücke – aus jenen Situationen abzuleiten, in welchen die betreffenden Ausdrücke tatsächlich verwendet werden. Dies sind *gemeinschaftliche* Situationen. Ihr charakteristischer Zug ist nicht, daß sich im Kopf gewisser Personen diese oder jene Ereignisse abspielen, aber auch nicht bloß, daß sich dieselben Personen hier und jetzt so oder anders verhalten – sondern, daß gewisse Aussagen oder Geschehnisse in bestimmten zeitlichen und gemeinschaftlichen *Zusammenhängen* geäußert werden bzw. sich ereignen. Auch wo er die Grundlagen der Mathematik untersucht, bewegt sich Wittgensteins Denken nicht in logischen, sondern vielmehr in *soziologischen* Kategorien. Als ein System von Normen faßt er die Mathematik auf; als ein System von Normen, das – den ähnlichen gesellschaftlichen Systemen gleich – sozial verbindlich, ja gemeinschaftskonstituierend ist. „Denken und Schließen (sowie das Zählen) ist für uns

natürlich nicht durch eine willkürliche Definition umschrieben, sondern durch natürliche Grenzen, dem Körper dessen entsprechend, was wir die Rolle des Denkens und Schließens in unserm Leben nennen können. ... Wer anders schließt, kommt allerdings in Konflikt: z.B. mit der Gesellschaft; aber auch mit andern praktischen Folgen.“<sup>208</sup> Wenn man eine Rechnung *richtig* ausführt, eilt man gleichsam zu einem *Treffen* mit den anderen<sup>209</sup>; und wenn jemand – schreibt Wittgenstein – etwa eine von uns göltig hingenommene Demonstration eben nicht als einen Beweis anerkennt, der *trennt*, scheidet sich von uns, bevor es überhaupt zum Argument kommen könnte.<sup>210</sup> Wittgensteins Vorstellungen bilden also eine Alternative nicht nur dem mathematischen *Platonismus*, sondern auch dem *Konventionalismus* gegenüber. Die Irrwege des Platonismus vermag Wittgenstein – wie das aus unserer Beschreibung der Manuskripte von 1930/31 hervorgegangen sein dürfte – dadurch zu vermeiden, daß sein Orientierungssinn nicht von der überlieferten Bedeutungstheorie, von der Verwechslung der Bedeutung mit Benennung, verwirrt wird. Indem Wittgenstein die Bedeutung eines Wortes mit dem *Gebrauch* dieses Wortes identifiziert, taucht für ihn das Problem der mathematischen Objekte überhaupt nicht auf. Was denn jenes Ding sei, das durch die Symbole „1“, „0“ oder gar „-1“, und vielmehr noch durch den Ausdruck „*Quadratwurzel aus negativ Eins*“ eben *bezeichnet* wird, diese Frage braucht Wittgenstein nicht zu stellen. Die Mathematik arbeitet, in Wittgensteins Auffassung, nicht an der Entdeckung von vornherein gegebener – idealer – mathematischer Objekte, sondern an einer Erweiterung von jenem elementaren arithmetischen Sprachsegment – von jenem „Sprachspiel“ –, welches ein Teilsystem der Alltagssprache und des Alltagslebens bildet. Diese Erweiterung – welche, laut Wittgenstein, grundlegend nicht durch neue Definitionen, sondern durch neue Beweise vor sich geht<sup>211</sup> – ist von den Gegebenheiten der Alltagssprache bestimmt. „Das ist wahr daran“, schreibt Wittgenstein, „daß Mathematik Logik ist: sie bewegt sich in den Regeln unserer Sprache. Und das gibt ihr ihre besondere Festigkeit, ihre abgesonderte und unangreifbare Stellung.“<sup>212</sup> Die Erweiterung der Alltagssprache ist indessen nicht nur in einer einzigen Richtung vorstellbar. Die Mathematik „schafft immer neue und neue Regeln: baut immer neue Straßen des Verkehrs;

indem sie das Netz der alten weiterbaut. — Aber bedarf sie denn dazu nicht einer Sanktion? Kann sie das Netz denn *beliebig* weiterführen? Nun, ich könnte ja sagen: der Mathematiker erfindet immer neue Darstellungsformen. Die einen, angeregt durch praktische Bedürfnisse, andre aus ästhetischen Bedürfnissen, — und mancherlei anderen. ... Der Mathematiker ist ein Erfinder, kein Entdecker.“<sup>213</sup>

Eine überraschende — obzwar zweifellos einleuchtende — Parallele mit Wittgensteins Deutung der Mathematik zeigen seine Ansichten über die Natur der *ästhetischen Erklärung*. “In aesthetic discussion”, sagte Wittgenstein schon in seinen Vorlesungen von 1932–33, “what we are doing is more like solving a mathematical problem.”<sup>214</sup> Ist es doch eine Tatsache, daß “in an aesthetic controversy the word ‘beautiful’ is scarcely ever used. A different sort of word crops up: ‘correct’, ‘incorrect’, ‘right’, ‘wrong’.”<sup>215</sup> *Entspricht* wohl das fragliche Kunstwerk einem gegebenen ästhetischen *Ideal* — das ist die Frage; während die Erklärung hinsichtlich der Beschaffenheit des Ideals bereits zu umgreifend-zusammengesetzten gesellschaftlichen Beschreibungen führt. “What made the ideal Greek profile into an ideal, what quality? Actually what made us say it is the ideal is a certain very complicated role it played in the life of people. For example, the greatest sculptors used this form, people were taught it, Aristotle wrote on it.”<sup>216</sup> Als *institutionell* bezeichnet Rudolf Haller Wittgensteins Auffassung von Ästhetik<sup>217</sup>, auch dadurch hervorhebend, daß nach deren Programm das Ästhetische vor dem Hintergrund des gesamten Systems gegebener Institutionen innerhalb der betreffenden Kultur, vor dem Hintergrund aller Traditionen, der ganzen Kultur und Lebensweise des betreffenden Zeitalters eine Deutung erhält.

Dieses Programm einer Theorie der Ästhetik läßt sich besonders gut studieren anhand von Notizen jener Vorlesungen, die Wittgenstein 1938 hielt<sup>218</sup>, eben zu der Zeit, als er die erste Version der *Philosophischen Untersuchungen* zusammenstellte. “The subject (Aesthetics)”, führt Wittgenstein das Problem hier ein, “is very big and entirely misunderstood as far as I can see. The use of such a word as ‘beautiful’ is even more apt to be misunderstood if you look at the linguistic form of sentences in which it occurs than most other word. ‘Beautiful’ is an adjective, so you are inclined to say: ‘This has a certain quality,

that of being beautiful'.<sup>219</sup> Nicht auf die sprachliche Oberfläche, sondern auf das dahinter bestehende gemeinschaftliche Zusammenhangssystem müsse unsere Aufmerksamkeit gerichtet werden: "on the enormously complicated situation in which the aesthetic expression has a place."<sup>220</sup> Eine solche Situation ist erst einmal die des Lernens: wo uns *Regeln* gelehrt werden, etwa im Musikunterricht die von Harmonie und Kontrapunkt.<sup>221</sup> Und Wittgenstein unterstreicht, daß diesen Regeln nicht nur der Durchschnittsmusiker gehorcht, sondern auch der kreative, der große Komponist: "You can say that every composer changed the rules, but the variation was very slight; not all the rules were changed."<sup>222</sup> Musikunterricht und Komponieren sind freilich bloß ein Aspekt des umfassenden Ganzen. "The words we call expressions of aesthetic judgement", sagt Wittgenstein, "play a very complicated role, but a very definite role, in what we call a culture of a period. To describe their use or to describe what you mean by a cultured taste, you have to describe a culture. What we now call a cultured taste perhaps didn't exist in the Middle Ages. An entirely different game is played in different ages. — What belongs to a language game is a whole culture. In describing musical taste you have to describe whether children give concerts, whether women do or whether men only give them etc., etc. In aristocratic circles in Vienna people had [such and such] a taste, then it came into bourgeois circles and women joined choirs, etc. This is an example of tradition in music. ... *In order to get clear about aesthetic words you have to describe ways of living.*"<sup>223</sup>

Wittgenstein übernahm im Herbst 1939 den Lehrstuhl des sich in den Ruhestand zurückziehenden Moore. Seine Laufbahn als Universitätsprofessor war allerdings, sehr zu seiner Erleichterung, keine ungestörte; 1941 war der Krieg bereits genügend nahe gerückt, um Wittgenstein Ausflüchte in bezug auf seine Universitätsverpflichtungen zu bieten. Ab November arbeitet er, gleichsam als Kriegsdienst, im Laboratorium eines Londoner Spitals; im Laufe des nächsten Jahres reist er jedoch wöchentlich nach Cambridge und hält Vorträge. Ähnlich verläuft das Jahr 1943. Ab Herbst 1944 hält er sich wieder ständig in Cambridge auf und beginnt erneut an jenem Material zu arbeiten, aus dem die endgültige Fassung der *Philosophischen Untersuchungen* entstehen wird. Vorläufig wird jene Version, die von

Wright die *intermediäre* nennt, fertiggestellt<sup>224</sup>; für diese schreibt Wittgenstein das vom Januar 1945 datierte Vorwort, welches dann 1953, dem Werk beigelegt, tatsächlich gedruckt wurde. Dieses Vorwort unterscheidet sich übrigens nicht wesentlich von jenem 1938 in die Maschine diktierten. 1945/46 wird das Material wieder einmal überarbeitet und ergänzt und schließlich dasjenige Typoskript (TS 227) fertiggestellt, welches wir heute als den sogenannten I. Teil der *Philosophischen Untersuchungen* kennen. Auf dem Umschlag steht der Titel: „Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie“. Die Bezeichnung „Philosophische Untersuchungen“ war Wittgenstein freilich um diese Zeit nicht fremd; es ist dennoch eine Tatsache, daß sowohl der Titel seines späten Hauptwerkes als auch die Ergänzung von TS 227 durch MS 144 (unter dem Titel „Philosophische Untersuchungen. Teil II“) von seinen literarischen Nachlassverwaltern herrührt.<sup>225</sup>

TS 227 – wir wollen uns hier, einfachheitshalber, der Bezeichnung *Philosophische Untersuchungen, Teil I* anschließen – wurde von Wittgenstein im wesentlichen als ein abgeschlossener, druckfertiger Text betrachtet. In der Tat: man hat es hier mit einer ausgereiften, durch viele Jahre mit größter Sorgfalt geschliffenen und redigierten Schrift zu tun, deren subtiler, aus hundert Fäden gesponnener Gedankengang indessen, trotz des ungezwungenen Stils, nur mühsam erfäßbar ist. Im Lichte der Aufzeichnungen, Argumente, theoretischen Bestrebungen und programmatischen Äußerungen der früheren Jahre lassen sich die Grundzusammenhänge dennoch mit einiger Klarheit darstellen. Den Anfang des Gedankenganges stellt eine Kritik der üblichen Identifizierung von *Benennung* und *Wortbedeutung*, und anschließend die Auflösung vom Begriff der Wortbedeutung im Begriff des Sprachgebrauchs dar. Sich von der überlieferten Bedeutungslehre emanzipierend, gewinnt nun Wittgenstein die Möglichkeit, Kritik an allen jenen philosophischen Versuchen – auch an seinem eigenen Jugendversuch – zu üben, welche eigentlich von einer falschen Auffassung vom Wesen der Wortbedeutung herrühren. Wird die Aufmerksamkeit auf den *Gebrauch* der Wörter gelenkt, so ergibt sich indes die Frage, wodurch denn der Gebrauch selbst geleitet, *geregelt* wird: was als *Kriterium* des richtigen oder falschen Wortgebrauches dient. Wittgenstein hat gegen jene Auffassung zu argumentieren, laut

welcher sich mit den Wörtern unbedingt geistige-seelische *Bilder* verbinden und eben die Logik dieser Bilder die Logik des Wortgebrauches leite. Andererseits muß er sich aber auch gegen die Vorstellung wenden, daß hinter dem regelmäßigen Gebrauch immer, oder im allgemeinen, irgendein bewußtes Regelfolgen steht: denn – zeigt Wittgenstein – auch das Regelfolgen hat Regeln, und zufolge dieser Vorstellung würde dann jede Regelmäßigkeit im Sprechen – oder allgemeiner, im Verhalten – eine endlose Hierarchie von Regeln und Regelfolgen miteinschließen müssen. Die Kriterien des richtigen Sprachgebrauches sollten jedenfalls als öffentliche, intersubjektive Kriterien vorgestellt werden – das subjektive Kriterium, unterstreicht Wittgenstein, ist kein Kriterium; die private Sprache keine Sprache –, und der Gedankengang schließt mit der Erkenntnis, daß die *institutionelle Uniformität des Verhaltens*, die *Gleichförmigkeit der Bräuche*, die *gemeinsame Lebensform* jene Grundlage darstellen, die man als letzte Gegebenheit – als Kriterium, als Bezugsrahmen – annehmen kann und muß.

Wir wollen nun diesen Gedankengang mit einigen Abschnitten aus den *Philosophischen Untersuchungen*, Teil I, illustrieren. Auf den ersten Seiten beschreibt Wittgenstein verschiedene einfache, rudimentäre Sprachgebrauchsweisen, -situationen – z.B. die Situation, wo wir jemanden mit einem Zettel, auf dem der Text „fünf rote Äpfel“ steht, einkaufen schicken. „Er trägt den Zettel zum Kaufmann; der öffnet die Lade, auf welcher das Zeichen ‚Äpfel‘ steht; dann sucht er in einer Tabelle das Wort ‚rot‘ auf und findet ihm gegenüber ein Farbmuster; nun sagt er die Reihe der Grundzahlwörter – ich nehme an, er weiß sie auswendig – bis zum Worte ‚fünf‘ und bei jedem Zahlwort nimmt er einen Apfel aus der Lade, der die Farbe des Musters hat. – So, und ähnlich, operiert man mit Worten. – ‚Wie weiß er aber, wo und wie er das Wort ‚rot‘ nachschlagen soll und was er mit dem Wort ‚fünf‘ anzufangen hat?‘ – Nun, ich nehme an, er *handelt*, wie ich es beschrieben habe. Die Erklärungen haben irgendwo ein Ende. – Was ist aber die Bedeutung des Wortes ‚fünf‘? – Von einer solchen war hier garnicht die Rede; nur davon, wie das Wort ‚fünf‘ gebraucht wird.“<sup>226</sup> Die also eingeführten Mustersprachen nennt Wittgenstein *Sprachspiele* – wo diese Bezeichnung betonen soll, daß die Kinder beim Spielen solcher und ähnlicher Spiele ihre Muttersprache erlernen. Aber

„Sprachspiel“ nennt Wittgenstein auch das Ganze der Sprache und der Tätigkeiten, mit welchen die Sprache verwoben ist.<sup>227</sup> „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben“, schreibt er, „daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform ... eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“<sup>228</sup> Und bereits das soeben beschriebene Sprachspiel erweist sich als durchaus lehrreich. Es zeigt erstens, daß man von dem Gebrauch der Wörter in natürlicher Weise reden kann, ohne die Kategorie der „Bedeutung“ anwenden zu müssen; es zeigt zweitens, daß die Verwendungsarten der verschiedenen Wörter voneinander sehr stark abweichend sein können – wie verschieden waren die Rollen der Wörter „Apfel“ und „fünf“! –, d.h. daß es unmöglich ist, die Wortbedeutung mit bloß *einer* Funktion, jener der *Benennung* zu identifizieren; und nimmt drittens jene Erkenntnis vorweg, daß der Gebrauch der Wörter nicht unbedingt ihre *Deutung* miteinschließt: Unsere Handlungen, also auch unsere sprachlichen Handlungen, setzen im allgemeinen *keine* Interpretation, Erklärung voraus.

Wenn aber die Bedeutung nicht ein *etwas* ist, das vom Wort *benannt* wird – so müssen Parallelen in der Bezeichnung keineswegs auf irgendeine wesentliche Identität hinweisen. „Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam?“, fragt Wittgenstein. „Sag nicht: ‚Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn, wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe.“<sup>229</sup> Ähnlicherweise wird etwa der Umstand, daß dieses Wort: „zusammengesetzt“ – oder jenes: „einfach“ – eine *Bedeutung* in unserer Sprache hat, nicht heißen, daß *Zusammengesetztheit* oder *Einfachheit* eine letzte, absolute Ebene oder Form hätte und also die Frage sich stellen ließe oder gestellt werden müßte: *wo* ist also die Grenze zwischen Einfachheit und Zusammengesetztheit, *welche* sind die einfachen Gegenstände, und *gibt* es sie überhaupt? „Das Wort ‚zusammengesetzt‘ (und also das Wort ‚einfach‘)“, schreibt Wittgenstein, „wird von uns in einer Unzahl verschiedener, in verschiedenen Weisen mit einander verwandten, Arten benutzt.“<sup>230</sup> Ob man einen Gegenstand als zusammengesetzt

oder als einfach bezeichnen wird, das hängt von der logischen Umgebung, von der im gegebenen Zusammenhang üblichen, anerkannten Wortverwendung ab. Andererseits, wenn wir z.B. von jedem Körper wissen, daß er eine *Ausdehnung* hat, und von jeder Oberfläche wissen, daß sie nicht zwei verschiedene Farben zur gleichen Zeit haben kann – jene sehr allgemeine Kenntnisse widerspiegeln in dieser Form nicht die von vornherein gegebenen Züge der Welt, sondern die Grammatik unserer Sprache. „Man prädiziert von der Sache“, schreibt Wittgenstein, „was in der Darstellungsweise liegt.“<sup>231</sup>

Und eben in dieser Verwechslung erblickt Wittgenstein das eigentliche Lebenselement der Philosophie. Ihr *Lebenselement*, nicht ihr *Grund*: war doch Wittgenstein – dies möchten wir betonen – durchaus nicht unempfindlich den sozialpathologischen Quellen der Philosophie gegenüber. „Die Menschen“, schrieb er noch im *Big Typescript*, „sind tief in den philosophischen d.i. grammatischen Konfusionen eingebettet. Und, sie daraus zu befreien, *setzt voraus*, dass man sie aus den ungeheuer mannigfachen Verbindungen herausreisst, in denen sie gefangen sind. Man muss sozusagen ihre ganze Sprache umgruppieren. – Aber diese Sprache ist ja so entstanden [geworden], weil Menschen die Neigung hatten – und haben – *so* zu denken. Darum geht das Herausreißen nur bei denen, die in einer instinktiven Auflehnung gegen [Unbefriedigung *mit*] die [der] Sprache leben. Nicht bei denen, die ihrem ganzen Instinkt nach in *der* Herde leben, die diese Sprache als ihren *eigentlichen* Ausdruck geschaffen hat.“<sup>232</sup> All dies ändert aber, Wittgenstein zufolge, nichts daran, daß die *Materie* der Philosophie die abnormal angewandte Sprache ist. „Denn die philosophischen Probleme entstehen“, schreibt er, „wenn die Sprache *feiert*.“<sup>233</sup> Und diese Probleme „werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.“<sup>234</sup> Die Philosophie ist eine *Therapie*<sup>235</sup>. „Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit.“<sup>236</sup>

Ist die Bedeutung eines Wortes nichts anderes als seine *Gebrauchsweise* in der Sprache – woher weiß man dann, *wie* man die Wörter gebrauchen muß? Müssen wir da nicht das Bestehen irgendeines seelischen Inhalts voraussetzen, eines

Inhalts, der gleichsam den toten Zeichen Leben verleiht<sup>237</sup>, ihre Anwendung leitet? „Nun *verstehen* wir aber die Bedeutung eines Wortes, wenn wir es hören, oder aussprechen; wir erfassen sie mit einem Schlage; und was wir so erfassen, ist doch etwas Andres als der in der Zeit ausgedehnte ‚Gebrauch‘! – Wenn mir jemand z.B. das Wort ‚Würfel‘ sagt, so weiß ich, was es bedeutet. Aber kann mir denn die ganze *Verwendung* des Wortes vorschweben, wenn ich es so *verstehe*?... Was ist es denn eigentlich, was uns vorschwebt, wenn wir ein Wort *verstehen*? – Ist es nicht etwas, wie ein Bild? Kann es nicht ein Bild *sein*? ... ‚Ich glaube, das richtige Wort in diesem Fall ist...‘. Zeigt das nicht, daß die Bedeutung des Worts ein Etwas ist, das uns vorschwebt, und das gleichsam das genaue Bild ist, welches wir hier brauchen wollen? Denke, ich wählte zwischen den Wörtern ‚stattlich‘, ‚würdevoll‘, ‚stolz‘, ‚Achtung gebietend‘; ist es nicht, als ob ich zwischen den Zeichnungen in einer Mappe wählte? – Nein; daß man vom *treffenden Wort* redet, *zeigt* nicht die Existenz eines Etwas welches etc. Vielmehr ist man geneigt, von jenem bildartigen Etwas zu sprechen, weil man ein Wort als treffend empfinden kann; zwischen Worten oft, wie zwischen ähnlichen, aber doch nicht gleichen Bildern, wählt; weil man Bilder oft statt Wörter, oder zur Illustration von Wörtern gebraucht; etc.“<sup>238</sup>

Wie es eine oft zitierte Formel der *Untersuchungen* ausdrückt: „Wenn ich in der Sprache denke, so schweben mir nicht neben dem sprachlichen Ausdruck noch ‚Bedeutungen‘ vor; sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens.“<sup>239</sup> Jenes *Plus*, welches das „denkende Sprechen“ von dem „gedankenlosen Sprechen“ unterscheidet, ist *nicht* ein eigener „geistiger“ *Vorgang*, nämlich das *Denken*, das, den Vorgang des gedankenlosen Sprechens gleichsam begleitend, letzteres sinnvoll macht.<sup>240</sup> „Denken“, schreibt Wittgenstein, „ist kein unkörperlicher Vorgang, der dem Reden Leben und Sinn leiht, und den man vom Reden ablösen könnte, gleichsam wie der Böse den Schatten Schlemiehls vom Boden abnimmt. – Aber wie: ‚kein unkörperlicher Vorgang‘? Kenne ich also unkörperliche Vorgänge, das Denken aber ist nicht einer von ihnen? Nein; das Wort ‚unkörperlicher Vorgang‘ nahm ich mir zu Hilfe, in meiner Verlegenheit, da ich die Bedeutung des Wortes ‚denken‘ auf primitive Weise erklären wollte.“<sup>241</sup> Die *nicht-primitive* Erklärung des „Denkens“ wird aber sein: die Beschrei-

bung des Phänomens Denken, eingebettet im Zusammenhang der menschlichen Lebenstotalität.

Und zwar wird die Analyse des regelfolgenden Verhaltens zu einer solchen Beschreibung hinführen. Wenn etwa den Gebrauch des Wortes „Würfel“ nicht das seelische Bild, die Vorstellung, die Idee des Würfels leitet – woher kommt dann die Beständigkeit, die Regelmäßigkeit des Wortgebrauches? Gebrauchte man ein Wort, so muß man *in irgendeinem Sinn* notwendigerweise den *Regeln* seines Gebrauches *folgen* – aber was heißt das eigentlich, fragt Wittgenstein, einer Regel folgen? Nun, die Regel führt uns – wie etwa ein Befehl. Aber damit ist noch nicht viel gesagt. Denn auch zwischen dem Befehl und seinem Befolgen scheint sich eine *Kluft* aufzutun. „Wenn wir einen Befehl geben, so kann es scheinen, als ob das Letzte, was der Befehl wünscht, unausgedrückt bleiben muß, da immer noch eine Kluft zwischen dem Befehl und seiner Befolgung bleibt. Ich wünsche etwa, daß Einer eine bestimmte Bewegung macht, etwa den Arm hebt. Damit es ganz deutlich wird, mache ich ihm die Bewegung vor. Dieses Bild scheint unzweideutig; bis auf die Frage: wie er die Zeichen, welche immer ich ihm gebe, gebrauchen soll? – Ich werde nun etwa trachten, den Befehl durch weitere Zeichen zu ergänzen, indem ich von mir auf den Andern deute, Gebärden der Aufmunterung mache, etc. Hier scheint es, als finge der Befehl zu stammeln an.“<sup>242</sup> Als eine einfache Regel kann z.B. der *Wegweiser* aufgefaßt werden – etwa ein Pfeil. Aber auch der Pfeil fängt zu stammeln an, wenn wir uns mit gespannter Aufmerksamkeit immer wieder fragen: In *welche* Richtung soll ich also gehen – wie soll ich den *Wegweiser deuten*? Man kann doch immer zwischen mehreren Deutungen *wählen*.<sup>243</sup> „Also ist, was immer ich tue, mit der Regel vereinbar?“ – Laß mich so fragen: Was hat der Ausdruck der Regel – sagen wir, der *Wegweiser* – mit meinen Handlungen zu tun? Was für eine Verbindung besteht da? – Nun, etwa diese: ich bin zu einem bestimmten Reagieren auf dieses Zeichen abgerichtet worden und so reagiere ich nun. – Aber damit hast du nur einen kausalen Zusammenhang angegeben, nur erklärt, wie es dazu kam, daß wir uns jetzt nach dem *Wegweiser* richten; nicht, worin dieses *Dem-Zeichen-Folgen* eigentlich besteht. Nein; ich habe auch noch angedeutet, daß sich Einer nur insofern nach einem *Wegweiser* richtet, als es

einen ständigen Gebrauch, eine Gepflogenheit, gibt. ... Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden sein, stb. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen). – Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen.“<sup>244</sup> Und: „Einer Regel folgen, das ist analog dem: einen Befehl befolgen. Man wird dazu abgerichtet und man reagiert auf ihn in bestimmter Weise. Aber wie, wenn nun der Eine so, der Andere *anders* auf Befehl und Abrichtung reagiert? Wer hat dann Recht? – Denke, du kämst als Forscher in ein unbekanntes Land mit einer dir gänzlich fremden Sprache. Unter welchen Umständen würdest du sagen, daß die Leute dort Befehle geben, Befehle verstehen, befolgen, sich gegen Befehle auflehnen, usw.? – Die gemeinsame menschliche Handlungsweise ist das Bezugssystem, mittels welchem wir uns eine fremde Sprache deuten.“<sup>245</sup>

Begleiten wir an einem weiteren Beispiel, einer weiteren Reihe von Bemerkungen, diese theoretische Bewegung, diese Verrückung von erkenntnisphilosophischer Frage zu soziologischer – Zurückweisung. „Wie soll er wissen, welche Farbe er zu wählen hat“, lautet die bekannte Frage, „wenn er ‚rot‘ hört? – Sehr einfach: er soll die Farbe nehmen, deren Bild ihm beim Hören des Wortes einfällt. – Aber wie soll er wissen, welche Farbe das ist, ‚deren Bild ihm einfällt‘? Braucht es dafür ein weiteres Kriterium?“ Gewiß nicht, wie ja auch – im allgemeinen, üblicherweise – zur Beurteilung dessen, ob bestimmte Verhaltensweisen der Regel entsprechen, auch anderswo keine expliziten Kriterien benötigt werden. Es bricht kein Streit darüber aus (etwa zwischen Mathematikern), ob der Regel gemäß vorgegangen wurde oder nicht. Es kommt darüber z.B. nicht zu Tätlichkeiten. Eine Meinungsverschiedenheit kann überhaupt erst dort entstehen, wo die Menschen in der Beurteilung des richtigen Denkens und Verhaltens grundsätzlich übereinstimmen. „So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheide, was richtig und was falsch ist?“ – Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der

Meinungen, sondern der Lebensform. — Zur Verständigung durch die Sprache gehört nicht nur eine Übereinstimmung in den Definitionen, sondern (so seltsam dies klingen mag) eine Übereinstimmung in den Urteilen.“ Und noch kürzer: „Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? — Eine Antwort wäre: ‚Ich habe Deutsch gelernt.‘“<sup>246</sup> Die späteren Seiten der *Philosophischen Untersuchungen*, Teil I, weisen dann eine immer breiter werdende Anwendung dieses Ansatzes auf. „Das Gefühl der Zuversicht. Wie äußert es sich im Benehmen?“, fragt Wittgenstein.<sup>247</sup> Und er antwortet, die Zuversicht, die Erwartung usw. „ist in einer Situation eingebettet, aus der sie entspringt. Die Erwartung einer Explosion kann z.B. aus einer Situation entspringen, in der eine Explosion zu erwarten ist.“<sup>248</sup> Oder um von jemandem etwa behaupten zu können, er rechne auf Geld, muß eine gesellschaftliche Umgebung vorausgesetzt werden, in welcher die *Institution* des Geldes eine Rolle spielt.<sup>249</sup> Und wenn einer z.B. deutsch vorliest oder mathematische Formeln aufzählt, so werden wir die Frage: *versteht* er wohl, was er liest?; weiß er, was diese Formeln bedeuten? — nicht bloß in Anbetracht dessen beantworten, wie sich der Betreffende dort und dann verhält (obzwar auch dies ein Element des Gesamtbildes sein wird), sondern wir werden uns — etwa — vergegenwärtigen, ob wir ihn jemals deutsch plaudern hörten, ob unseres Wissens nach er eine deutsche Schule besuchte bzw. Mathematik gelernt hat, sich mit Mathematik beschäftigt.<sup>250</sup>

Wie bereits erwähnt, hat Wittgenstein jenes Typoskript, das heute die Nummer 227 trägt, als einen im großen und ganzen endgültigen Text betrachtet. Zwischen 1946 und 1949 brachte er dennoch weitere Bemerkungen zu Papier, jene Fragen betreffend, die in den abschließenden Partien der *Philosophischen Untersuchungen*, Teil I — etwa in den letzten 160 Paragraphen — behandelt wurden. Im Sommer 1947 machte Wittgenstein — zum ersten Mal nach dem Krieg — einen Besuch in Österreich; und mit Jahresende dankte er, um seine ganze Kraft dem Schreiben widmen zu können, von seinem Lehrstuhl ab. Er suchte die Einsamkeit, sie diesmal in Irland findend: Den Dezember verbringt er bereits in der Umgebung von Wicklow, in einer Art Gasthof, von wo er im Mai des nächsten Jahres zur Galway Bucht umsiedelt. Er lebt hier ganz allein in einer Hütte

in der unmittelbaren Nähe des Ozeans; aber er ist schon krank, die Kraft verläßt ihn. Im Sommer reist er wieder nach Österreich, im Herbst diktiert er in Cambridge zwei Wochen lang aus seinen Manuskripten; ab November wohnt er in einem Hotel in Dublin – sein ehemaliger Schüler Drury ist Arzt in Dublin – und fühlt sich wieder arbeitsfähig. Auch den größeren Teil des Frühjahrs 1949 verbringt er in Dublin, und als er im Juli Norman Malcolm in Amerika besucht, kann er bereits jenes Heft mitnehmen – es trägt heute das Zeichen MS 144 –, dessen Inhalt wir als den II. Teil der *Philosophischen Untersuchungen* kennen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Wittgenstein dieses Material mit den abschließenden Partien von TS 227 vereinigen wollte – diese Absicht konnte jedoch nicht mehr verwirklicht werden.

MS 144 hat zum größeren Teil zwei Typoskripte zur Grundlage, TS 229 und TS 232. Diese letzteren geben ein ziemlich umfassendes Bild von der Arbeit, die Wittgenstein zwischen 1946 und 1948 leistete – hauptsächlich ihnen entstammt auch das im Band *Zettel* enthaltene Material. Und da die beiden Typoskripte – unter dem Titel *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* – unlängst herausgegeben wurden, scheint es angebracht, statt einer unmittelbaren Analyse des II. Teils der *Philosophischen Untersuchungen* eben die reichhaltigeren Typoskripte zu beschreiben. Es soll vorausgeschickt werden, daß sich in Wittgensteins Denken, laut Zeugnis dieser Texte, auch zwischen 1946 und 1948 keine grundlegende Wende mehr abspielte, d.h. wir haben auch in Kenntnis der Vorarbeiten keinen Grund, zwischen dem sogenannten „ersten“ und dem sogenannten „zweiten“ Teil der „*Philosophischen Untersuchungen*“ eine wesentliche theoretische Diskrepanz anzunehmen. – Die beiden Typoskripte stellen freilich keinen geschlossenen Gedankengang dar, es kann hier von einem schrittweisen Vorwärtsschreiten von Frage zu Antwort, vom Problem zur Lösung, kaum gesprochen werden. Auch treten die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Problembereichen keineswegs offen zutage. Es handelt sich bei diesen Typoskripten eben um Diktate zum eigenen Gebrauch, die Übergangsstadien zwischen der ursprünglichen Gedankenentwicklung und einem ersten Ordnen des Materials verkörpern. – Was das thematische Verhältnis der beiden Typoskripte zueinander betrifft, so ist trotz mannig-

facher Gemeinsamkeiten, Wiederholungen und Überschneidungen dennoch eine relative Verschiedenheit feststellbar. TS 229 knüpft unmittelbarer an die auf den letzten Seiten des TS 227 offengelassenen Fragen an und führt in konzentrierterer und eindeutigerer Weise zu den im MS 144 enthaltenen Lösungsversuchen, ist also ein verhältnismäßig klares Verbindungsglied zwischen „Teil I“ und „Teil II“ der „Philosophischen Untersuchungen“; während TS 232 einerseits ziemlich tief in eine – von Wittgenstein dann anscheinend nicht weiter verfolgte – Sackgasse gerät, andererseits aber Gedankengänge eröffnet, die bereits in die Richtung mancher 1950/51 geschriebenen, heute aus *Über Gewißheit* bekannten Bemerkungen weisen.

Das Problem, welches den Schwerpunkt der Betrachtungen im TS 229 bildet, wird von Wittgenstein mit der Frage „worin besteht es, die Figur“ – etwa die Hase-Ente-Figur, oder das Würfelschema – „einmal so einmal anders sehen?“ eingeführt<sup>251</sup> und gleich folgendermaßen erläutert: „Sehe ich wirklich jedesmal etwas anderes; oder *deute* ich nur, was ich sehe, auf verschiedene Weise? – Ich bin geneigt, das erste zu sagen. *Aber warum?* Nun, Deutung ist eine Handlung. ... Sehen ist keine Handlung, sondern ein Zustand.“<sup>252</sup> Auf dieses „etwas seltsame Phänomen des so oder anders Sehens“, führt Wittgenstein weiter aus, wird man erst aufmerksam, wenn man sich vergegenwärtigt, „daß das Gesichtsbild in *einem* Sinne *gleichbleibt*, und etwas anderes, was man ‚Auffassung‘ nennen möchte, sich ändern kann.“<sup>253</sup> An der Zeichnung, am Zeichen ändert sich nichts, und doch *sieht* man es anders. „Es scheint sich hier etwas am Gesichtsbild der Figur zu ändern, und ändert sich doch wieder nichts. Und ich kann nicht sagen ‚Es fällt mir immer wieder eine neue Deutung ein‘. Ja, es ist wohl das; aber sie verkörpert sich auch gleich im Gesehenen. Es fällt mir immer wieder ein neuer Aspekt der Zeichnung ein – die ich gleichbleiben sehe.“<sup>254</sup> Das ganze hat „etwas Okkultes, etwas Unbegreifliches“ an sich<sup>255</sup> – noch im TS 232 kehrt hinsichtlich dieses Phänomens die Bezeichnung „das Unbegreifliche“ zurück.<sup>256</sup> Es ist doch beinahe so, sieht sich Wittgenstein gedrängt zu sagen, „als ob das ‚*Sehen* des Zeichens in *diesem* Zusammenhang‘ ein Nachhallen eines Gedankens wäre“<sup>257</sup>. Das Nachhallen ist ein Erlebnis, das Dauer, Anfang und Ende hat, ein *Zustand* eben, welcher anscheinend nicht, wie etwa „Deuten“, „Verstehen“

oder „Meinen“ sich in der Logik der jeweiligen „Umgebung“ auflösen läßt. Ein Problem also, wo die subjektivistisch-mentalistische Versuchung wieder einmal besonders stark werden könnte. Wittgenstein mochte mit Recht den Eindruck haben, daß er die hier auftretenden besonderen Schwierigkeiten bis da bloß angeschnitten<sup>258</sup>, nicht aber gelöst hat. Die Strategie indessen, die er in seinem Spätwerk allgemein anwendet, bewährt sich letzten Endes auch hier. Mit gutem Grund konnte Wittgenstein 1949, als er Drury vor seiner derzeitigen Arbeit erzählte, auf die Hase-Ente-Figur zeigend behaupten, daß, obwohl das Problem, an dem er jetzt arbeitet, „hart wie Granit“ sei, er wüßte, wie man damit fertigwerden kann.<sup>259</sup>

Wittgensteins Strategie besteht erst einmal in einem Zurückführen von vermeintlichen Erlebnissen besonderer Bewußtseinszustände auf den *Begriff* der jeweiligen Zustände, dann aber in einer solchen Analyse dieser Begriffe, welche sich auf die Umstände ihres Erlernens, ihrer Verwendung und Stellung in einer gegebenen Lebensweise konzentriert. So fügt er der Behauptung, das Sehen wäre keine Handlung, sondern ein Zustand, gleich hinzu, daß dies eine *grammatische Bemerkung* ist, und fragt: „Wie ist man denn überhaupt zu dem Begriff des ‚das als das sehen‘ gekommen? Bei welchen Gelegenheiten wird er gebildet, ist für ihn ein Bedarf?“<sup>260</sup> Sagt man von jemandem, daß er eine Figur mal *so*, mal *so* sieht, nimmt man auch an, daß er „von ihr zu Erklärungen etc. fortschreiten könnte“.<sup>261</sup> „Der Ausdruck des Aspekts“, faßt Wittgenstein zusammen, „ist der Ausdruck einer Auffassung (also einer Behandlungsweise, einer Technik); aber gebraucht als Beschreibung eines Zustands.“<sup>262</sup> Zu berichten, man sehe etwas *als* etwas, heißt, eine *spezifische Sprachtechnik* anzuwenden, eine Technik, die durchaus keine grundlegende ist. „Wie lehrst du ein Kind etwa beim Rechnen: ‚Jetzt nimm diese Punkte zusammen!‘ oder ‚Jetzt gehören *die* zusammen‘? Offenbar muß ‚zusammennehmen‘ und ‚zusammengehören‘ ursprünglich eine andere Bedeutung für ihn gehabt haben, als die, etwas *so* oder *so* *sehen*.“<sup>263</sup> Um zu illustrieren, wie wenig unerlässlich die betreffende Technik ist, führt Wittgenstein den Begriff des „Aspektblinden“ oder „Gestaltblinden“ ein<sup>264</sup>, d.h. eine Fiktion von Menschen, die nie etwas *als etwas* sehen. Dieser Begriff ist eng einem anderen, nämlich dem des „Bedeutungsblinden“ verwandt. Bedeutungsblind ist jemand,

der ein Wort zwar gebrauchen, seine Bedeutung aber, wie Wittgenstein sich ausdrückt, nie *erleben* kann.<sup>265</sup> Und das heißt: jemand, der die Formel: „Als ich das Wort hörte, bedeutete es für mich...“, nicht zu verwenden vermag<sup>266</sup>, oder etwa Ausdrücke wie: „Der ganze Gedankengang stand mit einem Schlag vor mir“, nicht gebraucht<sup>267</sup>, jemand also, dem die Bedeutung nie *vorschwebt*, der gleichsam immer „traumlos“ reden würde.<sup>268</sup> Menschen z. B., die nur laut denken könnten, wären im obigen Sinne bedeutungsblind.<sup>269</sup> Und Wittgenstein zeigt nun, daß dem Bedeutungsblinden eigentlich bemerkenswert wenig abgehen würde – daß er recht viele unserer in der Praxis wichtigen Sprachspiele mitzuspielen fähig wäre.<sup>270</sup> „Wer nicht im Stande wäre, zu sagen: das Wort ‚sondern‘ könnte ein Zeitwort und ein Bindewort sein, oder Sätze zu bilden, in denen es das eine oder das andere ist, der könnte einfache Schulübungen nicht bewältigen. Aber“, betont Wittgenstein, „das wird von einem Schüler nicht verlangt: das Wort außerhalb einem Zusammenhang so und so aufzufassen, oder zu berichten, wie er’s aufgefaßt hat.“<sup>271</sup> Die Vermutung indessen, daß man den Bedeutungsblinden in unserer Gesellschaft dennoch als *schwachsinnig* betrachten würde, bietet Wittgenstein Anlaß zu manchen interessanten Bemerkungen, einerseits in bezug auf das Relative im Begriff der Geisteskrankheit (auf diese Bemerkungen kommen wir gleich noch kurz zurück), andererseits aber in bezug auf die Tatsache, daß individualpsychologische – und also auch individualpathologische – Begriffe von ihrem soziologischen Hintergrund letzten Endes absolut untrennbar sind. Schmerz, Hoffnung, Glaube, Trauer, Zuneigung, aber auch Sicherheit, Zweifel und Überlegung sind „im menschlichen Leben, in allen den Situationen und Reaktionen, die das menschliche Leben ausmachen, eingebettet“.<sup>272</sup>

\*

Wittgenstein kehrte im Oktober 1949 von seinem Amerika-besuch nach Cambridge zurück. Er war schwächlich, hatte Beschwerden; im Dezember wurde festgestellt, daß er an Krebs leidet. Arbeiten konnte er nicht. Während des Winters verbrachte er eine längere Zeit bei seiner Familie in Wien; anschließend lebte er eine Zeitlang in Oxford, im Anscombe-Haus.

Im Herbst 1950 reiste er noch einmal nach Norwegen; zu Weihnachten besuchte er, zum letzten Mal, Wien.

Sein Arzt, Dr. Bevan, hatte ihm schon früher angeboten, die letzten Wochen bei ihm zuhause zu verbringen. Wittgenstein zog im Februar 1951 zu den Bevans nach Cambridge; und im März fand er, zu seiner größten Freude, daß er wieder fähig sei zu arbeiten. Bereits seit seinem Aufenthalt in Amerika hatte er sich Aufzeichnungen über gewisse Thesen von Moore gemacht – jetzt setzte er diese Aufzeichnungen fort. Moore freilich ist nur Gelegenheit, Ausgangspunkt; und wir könnten eher sagen, daß diese – unter dem Titel *Über Gewißheit* teilweise veröffentlichten – Aufzeichnungen eine *weltanschauliche Summierung* von Wittgensteins Spätphilosophie geben. Was wir früher Wittgensteins Konservatismus nannten, erhält hier eine explizite Formulierung; auf den bereits ausgearbeiteten theoretischen Grundlagen fußend, jedoch in massiv praktischen Ausdrücken. „Menschen haben geurteilt“, schreibt er, „ein König könne Regen machen; *wir* sagen dies widerspräche aller Erfahrung. Heute urteilt man, Aeroplane, Radio, etc. seien Mittel zur Annäherung der Völker und Ausbreitung von Kultur.“<sup>273</sup> Womit er noch nicht einmal sagen will, daß der Mensch heute dümmer sei als früher, sondern er möchte unterstreichen, daß das Bezweifeln von Grundgewisheiten *keinen Sinn hat*; daß das „Spiel des Zweifels selbst schon die Gewisheit voraus [setzt]“<sup>274</sup>, daß alle „Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräftigen einer Annahme ... schon innerhalb eines Systems [geschieht]“<sup>275</sup>, und daß dieses System vom Menschen nicht „gelernt“, sondern *aufgenommen* wird.<sup>276</sup> Wie er schreibt: „wir sind dessen ganz sicher, heißt nicht nur, daß jeder Einzelne dessen gewiß ist, sondern, daß wir zu einer Gemeinschaft gehören, die durch die Wissenschaft und Erziehung verbunden ist.“<sup>277</sup> *Die Gewisheit beruht nicht auf Argumenten*: „Ich möchte nun diese Sicherheit nicht als etwas der Vorschnelligkeit oder Oberflächlichkeit verwandtes ansehen, sondern als (eine) Lebensform ... – Das heißt doch, ich will sie als etwas auffassen, was jenseits von berechtigt und unberechtigt liegt; also gleichsam als etwas animalisches ... Ich will den Menschen hier als Tier betrachten; als ein primitives Wesen, dem man zwar Instinkt aber nicht Raisonement zutraut. Als ein Wesen in einem primitiven Zustande. Denn welche Logik für ein primi-

tives Verständigungsmittel genügt, deren brauchen wir uns auch nicht schämen. Die Sprache ist nicht aus einem Raisonnement hervorgegangen.“<sup>278</sup>

Obzwar er dessen Elemente bereits in früheren Jahren entwickelt hatte, hier – von den Formeln seiner letzten Monate her betrachtet – scheint es abschließend, angebracht zu sein, jenen Gedankengang zu rekonstruieren, den man Wittgensteins Ansatz zu einer Theorie der Geisteskrankheiten nennen könnte. Dieser Gedankengang bewegt sich vorwiegend im Bereich des Problems mathematischen Regelfolgens. Folgt etwa jemand den üblichen Regeln des Zählens nicht, so stellt sich erst einmal die Frage, ob man hier von einem Irrtum oder von einer Geistesstörung sprechen soll. Und Wittgensteins einleitende Antwort ist natürlich, daß es keine scharfe Grenze zwischen dem normalen und dem abnormalen Zustand gibt.<sup>279</sup> Erreichen aber die Irrtümer eine große Häufigkeit, so muß die Grenze dennoch als überschritten betrachtet werden. Fehlt nun die minimale Konformität, so gibt es wieder zwei Möglichkeiten. Die zur Diskussion stehenden Abweichungen können nämlich entweder systematisch oder regellos sein. Auch hier gibt es keine scharfen Grenzen<sup>280</sup>, was aber nicht heißt, daß sich klare Fälle nicht unterscheiden ließen. Begeht jemand ständig regellose Fehler, ist er also von jeder Regel verrückt, so müssen wir ihn tatsächlich für verrückt erklären.<sup>281</sup> Angenommen aber, die Abweichungen von der Regel haben eine systematische Natur, reagiert jemand also systematisch anders, so sind die Bezeichnungen Geistesstörung, Geistesschwäche, Irrsinn, Wahnsinn, Schwachsinn eigentlich irreführend. Denn man hat es dann mit einer Ordnung zu tun, wenn auch mit einer von der unseren abweichenden Ordnung. Und es ist wichtig, daß Wittgenstein das Bild einer anderen Ordnung immer mit dem Bild einer anderen Gesellschaft verbindet, daß er also nur solche Verhaltensarten für in der Tat krank hält, die in keiner Gesellschaft normal wären. So schreibt Wittgenstein Mitte der vierziger Jahre: „Den Schwachsinnigen stellt man sich unter dem Bild des Degenerierten, wesentlich Unvollständigen, gleichsam Zerlumpten vor. Also unter dem der Unordnung statt der primitiveren Ordnung (welches eine weit produktivere Anschauungsart wäre). – Wir sehen eben nicht eine *Gesellschaft* solcher Menschen. – Wie würde eine Gesellschaft von lauter tauben Menschen aussehen?

Wie eine Gesellschaft von ‚Geistesschwachen‘? *Wichtige Frage!*  
Wie also eine Gesellschaft, die viele unserer gewöhnlichen Sprachspiele nie spielte?“<sup>282</sup> Wenn in unserer Kultur, bemerkt Wittgenstein 1936, „ein Kind den Übergang ‚20‘ – ‚21‘ auf die suggestive Geste des Lehrers hin nicht [macht], so wird es als schwachsinnig behandelt“.<sup>283</sup> Man kann sich aber sehr wohl einen Volksstamm vorstellen, in dessen Leben ein gewisses Zahlzeichen eine eigentümliche Rolle, nämlich die „einer unübersteigbaren oberen Grenze“<sup>284</sup> spielt, und hier freilich würde das obenerwähnte Kind als normal gelten. – Der springende Punkt ist jedoch, daß uns all diese Überlegungen keineswegs freisinnig gegenüber Regellosigkeit in unserer eigenen Gesellschaft stimmen dürfen. Denn das Leben dieser Gesellschaft wird gerade durch die hier erzwungene Einförmigkeit geordnet, durch diese Einförmigkeiten werden die *Grenzen* der Gesellschaft bestimmt, also die Gesellschaft überhaupt konstituiert.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

## V. LUKÁCS UND DOSTOJEWSKI

Daß Wittgensteins konservative Anthropologie mit einer ausgeprägten Abneigung gegen die westliche bürgerliche Gesellschaft durchsetzt war, kann – es wurde hier wiederholt darauf hingewiesen – von der starken Wirkung, die Dostojewski auf ihn ausübte, kaum unabhängig sein. Diese Wirkung selbst weist aber charakteristisch osteuropäische Züge auf. Dostojewski besaß als Geschichtsphilosoph nur für gebürtige Russen, für Ostdeutsche, Österreicher und Ungarn eine Bedeutung<sup>1</sup>, und hatten die Franzosen Sinn für seine Metaphysik<sup>2</sup>, so wurde er bei den Engländern schlechthin als ein besonders realistischer Schilderer des russischen Lebens und natürlich als tiefer Psychologe anerkannt<sup>3</sup>. Überhaupt war Dostojewskis Wirkung in England wesentlich begrenzter als in Frankreich, und sein Einfluß in Frankreich läßt sich nicht mit dem in Deutschland vergleichen. Er wurde auch früher in Deutschland als in Frankreich entdeckt, und die Engländer haben ihn erst durch französische Vermittlung kennengelernt.<sup>4</sup> Den Höhepunkt seiner Popularität in England – das ist schon aus politischen Gründen verständlich – stellen die Jahre des ersten Weltkrieges dar. Aber noch nicht einmal in dem 1916 erschienenen Buch *Fyodor Dostoevsky* von John Middleton Murry, welches gewiß die exaltiertesten Aussagen enthält, die je von einem Engländer über diesen Schriftsteller geäußert worden sind – Dostojewskis Romane sind „überhaupt keine Romane“, meint Murry, sind doch ihre Geschehnisse eigentlich *zeitlos*, und sind doch seine Gestalten „nicht so sehr Männer und Frauen, als vielmehr körperlose Geister“, die vorübergehend „den Zug der Sterblichkeit angenommen haben“<sup>5</sup> – noch nicht einmal in diesem Buch also wird Dostojewski sozusagen als Verkünder eines neuen Zeitalters verstanden. Erst mit den amerikanischen Ausgaben von Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*, 1928, und Stefan Zweigs *Dostojewski*, 1930, wurde dem englischen Leser eröffnet, daß „to

Dostoevsky's Christianity the next thousand years belong"<sup>6</sup>, oder daß "in Dostoevsky's cosmogony" "the advent of the new man" vorgebildet sei<sup>7</sup>. Das waren Gedanken die auch in Frankreich auf Ablehnung stießen. Repräsentativ ist das Werk von Maxis, *Die Verteidigung des Abendlandes*.<sup>8</sup> Die als lateinisch-westlichen Werte verstandenen Ideale der „Persönlichkeit“, der „Stabilität“, der „Autorität“ und der „Dauer“ werden hier der Spenglerschen Philosophie – welche laut Maxis den Beweis liefert, daß Deutschland sich nicht mehr der europäischen Kultur zugehörig fühle –, der von Dostojewski verherrlichten Religiosität Rußlands, und überhaupt dem sich insbesondere im *indischen* Denken ausdrückenden „asiatischen Geiste“ entgegengesetzt. Der russischen Religion, meint Maxis, fehlt es an festem Dogma und an deutlichem Sittengesetz; eine moralische Beeinflussung des einzelnen und der Gesellschaft ist hier nicht unternommen worden, vielmehr gilt die orientalische Forderung, daß der einzelne seine Persönlichkeit aufgeben, opfern solle. Die christlich-westeuropäische Gottesvorstellung dagegen erkennt Gott als einen persönlichen Gott an, eine Erkenntnis, die überhaupt die Hochschätzung der Persönlichkeit zur Folge hat.<sup>9</sup>

Dostojewkis Kritik an den westlichen Idealen wurde freilich auch in Deutschland nicht mit ausnahmsloser Begeisterung aufgenommen. Theoderich Kampmann führt gar manche ablehnende Stimmen sowohl aus der Vorkriegszeit als auch aus der Zeit während des Krieges an, stellt aber immerhin fest, daß diese Stimmen in der Minderheit waren.<sup>10</sup> Und tatsächlich, wenn etwa Stefan Zweig in seinem bereits erwähnten – während der Kriegsjahre entstandenen, in Buchform 1919 erschienenen – Essay Dostojewkis „messianistische Schriften“ – „es sind die politischen Aufsätze und manche Ausbrüche der Karamasoff“ – „dunkel“ findet und seine Distanz zu bewahren bemüht ist: „Rußland allein ist richtig“, interpretiert er Dostojewkis Botschaft, „und alles in Rußland, der Zar und die Knute, der Pope und der Bauer, die Troika und die Ikone, und um so richtiger, je mehr es antieuropäisch, asiatisch, mongolisch, tatarisch, um so richtiger, als es konservativ, rückständig, unfortschrittlich, ungeistig, byzantinisch ist ... Rußland also ist Christus, der neue Erlöser, und wir sind die Heiden ... Unserer Welt ist kein Raum in diesem neuen Dritten Reich: erst muß unsere europäische Welt untergehen im russischen Weltreiche, im neuen Got-

tesreiche, dann erst kann sie erlöst werden“<sup>11</sup> – wenn also auch Zweig sich von Dostojewskis politischer Einstellung zu distanzieren versucht, so ist er für dessen geschichtsphilosophischen Messianismus dennoch empfänglich. Dostojewskis „Romanbauten“, schreibt Zweig, „ragen in den Himmel der Religion, in das Gewölk der ewigen Fragen. Nennen wir sie nicht mehr Roman und werten wir sie nicht mit epischem Maß: sie sind längst nicht mehr Literatur, sondern irgendwie geheime Anfänge, prophetische Vorklänge, Präludien und Prophetien eines Mythos vom neuen Menschen.“ Was Dostojewski gestaltet hat, „ist längst nicht mehr ein Kunstwerk im irdischen engen Sinne, sondern das Evangelium des Dritten Reiches, irgendein Mythos der neuen russischen Welt, eine apokalyptische Verkündigung“, seine Werke sind „Wege zur Vollendung des Menschen und der Menschheit.“<sup>12</sup> Und ganz und gar akzeptiert wird sowohl Dostojewskis Ablehnung der westlichen „Zivilisation“ als auch seine Ansicht, daß Deutschland eben *nicht* zu Westeuropa gehört, in Thomas Manns zwischen 1914 und 1917 geschriebenen *Betrachtungen eines Unpolitischen*. „Dostojewskijs Formulierung des deutschen Wesens, der deutschen Urbesonderheit, des Ewig-Deutschen“, schreibt Mann, „enthält ... die volle Begründung und Erklärung der deutschen Einsamkeit zwischen Ost und West.“<sup>13</sup> Bedeutet doch diese Besonderheit, daß *Demokratie*, und das heißt auch „Politik“ überhaupt, „dem deutschen Wesen fremd und giftig“, der *Obrigkeitsstaat* aber „die dem deutschen Volke angemessene, zukömmliche und von ihm im Grunde gewollte Staatsform“ ist<sup>14</sup>; daß „Deutschtum ... Kultur, Seele, Freiheit, Kunst und *nicht* Zivilisation, Gesellschaft, Stimmrecht, Literatur“ bedeutet.<sup>15</sup> „Wessen Bestreben es wäre“, meint Mann, „aus Deutschland einfach eine bürgerliche Demokratie im römisch-westlichen Sinn und Geiste zu machen, der würde ihm sein Bestes und Schwerstes, seine Problematik nehmen wollen, in der seine Nationalität ganz eigentlich besteht...“<sup>16</sup> Mann stellt dem westlichen *Bourgeois* den deutschen *Bürger* gegenüber<sup>17</sup>, den „bürgerlich-kulturellen Typus“<sup>18</sup>, dessen Wurzeln er im deutschen Mittelalter erblickt. „War es nicht so: das bürgerliche Zeitalter unserer Geschichte, das auf das geistliche und ritterliche folgte, das Zeitalter der Hansa, das Zeitalter der Städte, es war ein reines Kulturzeitalter, kein

politisches, der Bürger trat das politische Erbe des Ritters nicht an.“<sup>19</sup>

Wenn auch in verkehrt-verklärender Gestalt, so tritt in den letztzitierten Zeilen Manns doch die richtige Erklärung für Dostojewskis besondere Wirkung auf seine deutschen Leser hervor. Die Eigenart der bürgerlichen Entwicklung in Deutschland, das Unvollkommene, Unabgeschlossene, Verspätete dieser Entwicklung steht im Hintergrund jener Empfänglichkeit, die bis in die dreißiger Jahre die deutsche – genauer, die ostelbische, und allgemeiner, die osteuropäische – Intelligenz für Dostojewskis Ablehnung der westlich-bürgerlichen Werte hatte. In seinem glänzenden Aufsatz „Deutschland zwischen Ost und West“ weist Franz Borkenau auf die Unterschiede in der Gesellschaftsbildung hin – vornehmlich was die Entwicklung und den Ausgang des Feudalismus betrifft – im Abendlande einerseits und in der „Grenzzone des Abendlandes in Osteuropa“ andererseits<sup>20</sup>, und folgert: „Es gibt ein deutsches Sonderproblem: *Das Problem der östlichen Elemente in der deutschen Struktur und ihrer geschichtlichen Rolle.*“<sup>21</sup> Borkenau hebt die Bedeutung des „altgermanischen“ oder „nordischen“ Freiheitsbegriffes hervor, führt dann aber aus, daß das „altgermanische Erbe“ „in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern, in den Niederlanden und in der Bauernfreiheit der Schweiz und Tirols“ seine Heimat gefunden hat – „das moderne Deutschland hat dieses Erbe von sich getan“.<sup>22</sup> Der Abfall von der „germanischen Tradition“ – die ihrerseits, unterstreicht Borkenau wiederholt, ein wesentliches Element der abendländischen Überlieferung ist – „fand eine Vorbedingung in der politischen Schwäche Westdeutschlands; vollzogen wurde er aber im Nordosten.“<sup>23</sup> Zu den Folgen dieses Abfalls gehört, daß die „deutsche Scholastik ... hinter die Höhepunkte der westlichen Entwicklung zurück[fällt], stattdessen erreicht die Mystik einen hohen Gipfel. ... Der eigentliche Sondercharakter der ostdeutschen Entwicklung“, schreibt Borkenau weiter, „kommt ... auf dem religiösen Gebiet zum Vorschein ... Byzanz (bzw. Moskau) und Rom (mit einigen protestantischen Enklaven) teilten sich die osteuroäische Grenzzone. *Aber der deutsche Osten entwickelte seine Sonderreligion: das Luthertum.* – Das Luthertum, nicht einfach [den] Protestantismus. ... Der entscheidende Riß zwischen Ost und West geht mitten durch die deutsche Reformation.“<sup>24</sup>

Borkenau weist auf die manichäische Komponente bei Luther hin, auf die absolute „Trennung der Reiche des Guten und des Bösen, die in einem echten Dualismus von Gott und Teufel gipfelt. Hiebei gehört Gott *nur* das Reich des Glaubens und dem Teufel die *ganze* Welt.“<sup>25</sup> Gilt die Welt als ganz und gar böse, so wird die Abwendung von ihr, die völlige Verwerfung der Werke, durchaus verständlich. Leicht zu erkennen sind hier die Parallelen, die sich zur Ostkirche ergeben. Und verständlich wird auch, warum das „von Ostdeutschland bestimmte deutsche Denken“ in den Schluß gemündet hat, daß „alle Werte des Westens ... falsch, verächtlich, zerstörens-wert“ seien.<sup>26</sup>

Keiner hat aber die Elemente östlichen Denkens – die deutsche Mystik und Luther, den osteuropäischen jüdischen Mystizismus und Messianismus, ja die indische Seelenwanderungs-Mystik – so durchgreifend zu einer Deutung von Dostojewski zu verwenden versucht wie der junge Georg Lukács. Er unternahm diesen – letzten Endes gescheiterten – Versuch 1914/15, in Heidelberg. Die Notizen zum geplanten Werk sind erhalten geblieben.<sup>27</sup> Ein erster Hinweis auf den Plan ist in einem an Paul Ernst gerichteten Brief, geschrieben im März 1915, enthalten. „Ich mache mich jetzt“, heißt es dort, „endlich an mein neues Buch: über Dostojewsky (die Ästhetik ruht vorläufig). Es wird aber viel mehr als Dostojewsky enthalten: große Teile meiner – metaphysischen – Ethik und Geschichtsphilosophie etc. Doch darüber ist es so gut wie unmöglich sich brieflich mitzuteilen; ich würde Sie sehr gerne sprechen; speciell im ersten Teil kommen viele Fragen der epischen Form zur Frage, wo mir ein Meinungsaustausch mit Ihnen sehr wertvoll wäre. Doch was kann man tun? Wenn ein einigermaßen abgeschlossenes Manuscript vorliegt, werde ich es Ihnen zuschicken und Sie um Ihre Ansicht bitten. – In Bezug auf dieses Buch hätte ich eine Gefälligkeit von Ihnen zu bitten. Im Jahre 1910 ist im Berliner Tageblatt ein Roman erschienen ‚Das fahle Roß‘ von Ropschin. Mir wäre es sehr wichtig ihn zu lesen (zur Psychologie des russischen Terrorismus, worüber ich viel schreiben will, im Zusammenhang mit Dostojewsky), aber das B.T. ist in der hiesigen Bibliothek nicht zu haben; und mein Buchhändler, der die Nummern des B.T. bestellt hat, kann von der Administration des B.T. nicht einmal eine Antwort erhalten. Ich bitte Sie also: wenden Sie sich persönlich (Sie kennen ja gewiß jemand in

der Redaktion und haben in das Blatt geschrieben) an das B.T. als ob *Sie* diese Nummern für sich selbst brauchen würden: Ihnen wird man es gewiß nicht abschlagen und die Sache (was für mich ebenfalls sehr wichtig ist) bald erledigen. – Entschuldigen Sie, daß ich Sie belästige, aber die Sache ist mir wichtig und ich habe keinen anderen Weg.“<sup>28</sup> Ernst kann die alten Nummern nicht besorgen, meint aber, daß Lukács dieselben im Archiv der Redaktion studieren könnte, und lädt ihn nach Berlin ein. Lukács antwortet am 14. April: „Lieber Herr Doktor, vielen Dank für Ihre Information. Nach Berlin zu kommen ist mir jetzt unmöglich, so schön es auch wäre bei dieser Gelegenheit Sie endlich wiederzusehen. Aber das Buch, so wichtig es mir auch ist, hat doch nicht die Bedeutung für mich, daß ich deshalb mein Schreiben abbrechen könnte. Meine Frau hat mir inzwischen das russische Buch deutsch vorgelesen und wird mir von einigen wichtigen Teilen eine Probeübersetzung machen. Da es mir hier in erster Reihe auf das ethische Problem des Terrorismus ankommt und ich das Buch als Dokument, nicht als Kunstwerk betrachte (sein Verfasser war einer der berühmtesten Terroristen, hat an den Attentaten gegen Plehwe, Sergej etc. teilgenommen und kannte die Gestalten, auf die es mir hier ankommt nahe) muß mir das genügen.“<sup>29</sup> Lukács' russische Gattin, Ljena Grabenko, die er im Frühjahr 1914 in Heidelberg heiratete, hatte selbst eine terroristische Vergangenheit und hat gewiß viel dazu beigetragen, daß sich sein Interesse gerade um diese Zeit so stark auf Dostojewski konzentrierte.<sup>30</sup> Auf Dostojewski, und auf die russische Revolution. „Ich wollte Sie hier“, lautet doch weiter der eben zitierte Brief, „eins fragen: ein Bekannter von mir, ein junger Balte, Hans von Eckardt, möchte aus den Memoiren-Sammlungen der großen Russischen Revolution (1904–1907) eine kleine Auswahl übersetzen. Glauben Sie, daß das Buch einen Verleger finden könnte? Etwa in der Lutz'schen Memoirensammlung? Ich interessiere mich *sehr* für diesen Plan, da ich der Ansicht bin, daß hier ein neuer Menschentypus da ist, den es wichtig ist kennen zu lernen, und habe Herrn von Eckardt versprochen eine Vorrede zu dieser Übersetzung zu schreiben. Könnten Sie etwas vermitteln? Wenn das Problem Sie interessiert so lesen Sie gelegentlich den anderen Roman von Ropschin (Als wär' es nie gewesen. Bei Rütten und Loening in Frankfurt a.M.); aber auch als *Dokument* nicht als Kunst-

werk. — Meine Arbeit geht sehr langsam vorwärts. Ich habe durch die Ästhetik meine alte glückliche Kürze verloren<sup>31</sup> und es fällt mir schwer einen episch-essayistischen Stil zu finden. Doch darüber ließe sich eher sprechen als schreiben. Wenn man breit sein muß und die (unglückliche) Anlage hat alles auf die letzten Wurzeln zurückzuführen, muß man eine eigentümliche, symphonische Gedankenführung erreichen, die von der architektonischen einer systematisch-philosophischen Schreibweise ganz verschieden ist. Wenn der erste Abschnitt fertig ist, und es Sie interessiert, schicke ich Ihnen einen Abzug. Ich war noch nie einer Arbeit gegenüber innerlich so unsicher.<sup>32</sup> Zögerndes Schreiben und innere Unsicherheit also; aber, was die Grundidee des geplanten Werkes betrifft, zugleich auch große Entschlossenheit. Die Macht der Konventionen, der „Gebilde“, schreibt doch Lukács zum Abschluß seines Briefes, „scheint in stetigem Zunehmen zu sein und für die meisten Menschen wohl lebendigere Wirklichkeit zu sein als das wirklich Seiende. Aber — dies ist für mich *das* Kriegserlebnis — wir dürfen das nicht zugeben. Wir müssen immer wieder betonen, daß das einzig Essentielle doch nur wir sind, unsere Seele, und selbst deren ewig-apriorischen Objektivationen sind (nach einem schönen Bilde Ernst Blochs) auch nur Papiergeld, dessen Wert von der Einlösbarkeit in Gold abhängt. Die reelle Macht der Gebilde kann freilich nicht geleugnet werden. Es ist aber eine Todsünde an dem Geist, was das deutsche Denken seit Hegel erfüllt: jede Macht mit metaphysischer Weihe zu versehen. Ja der Staat ist eine Macht — muß er aber deshalb als Seiendes, im utopischen Sinn der Philosophie: im essentiell handelnden Sinn der wahren Ethik — anerkannt werden? Ich glaube nicht. Und ich hoffe in den nicht ästhetischen Teilen meines Dostojewsky-Buches hier energisch protestieren zu können. Der Staat (und alle Gebilde die aus ihm stammen) sind eine Macht; aber ein Erdbeben oder eine Epidemie sind es auch. Ja noch unwiderstehlicher, denn diese können wir nur mechanisch bekämpfen, während uns hier *ethische* Mittel zur Verfügung stehen (ich spreche natürlich philosophisch, und ethisch *für mich*; die praktisch-politische Frage ist sehr verwickelt; darüber müßte man sprechen, nicht schreiben).“<sup>33</sup>

Ernst antwortet taktvoll, aber ablehnend. Das Buch Ropschins, meint er, beschreibt ein „Krankheitsbild“; und Gebilde wie Nation und Staat mögen durchaus werttragend sein, ja ein

konstitutives Element des eigenen Ich darstellen. – Die Zeilen, die Lukács daraufhin an Ernst richtet, werfen ein helles Licht auf die Grundgedanken des geplanten Buches. „Über den Staat (und die sonstigen Gebilde des objektiven Geistes) müßte man“, schreibt Lukács, „mündlich versuchen einander näher zu kommen. Wenn Sie sagen: der Staat ist ein Teil des Selbst; so ist es richtig. Wenn Sie sagen: er ist ein Teil der Seele, so ist es unrichtig. Alles, wozu wir in irgend eine Beziehung treten, ist ein Teil unseres Selbst (selbst der Gegenstand der Mathematik) aber dieses Selbst, das die Objekte ‚schafft‘ (im Sinne der synthetischen Funktion der Vernunft) und sie dadurch unlösbar an sich knüpft, ist ein *abstrakter*, methodologischer Begriff und das Teilhaben des so entstandenen Objekts am Selbst ist eine methodologische Beziehung, gültig im immanenten Bereich der methodologischen Sphäre. Das Falsche besteht darin, daß man dieses Selbst zur Seele macht, wodurch, da jede Versubstantiierung des Subjekts ein Substantiellwerden des entsprechenden Objekts bedeutet, die ‚Gebilde‘ dinghaft und metaphysisch werden. Und eine metaphysische Realität besitzt *nur* die Seele. Das ist kein Solipsismus. Das Problem liegt gerade darin, die Wege zu finden, die von Seele zu Seele führen. Und alles andere ist *nur Instrument*, nur Dienendes. Ich glaube, daß sehr viele Konflikte verschwinden würden, wenn man die absolute Priorität dieses Bereiches von den abgeleiteten (Rechten und Pflichten die aus einer ethisch verinnerlichten Institution zu folgern sind) erreicht, natürlich nicht um das Leben ganz konfliktlos zu machen, sondern, daß nur das zum Konflikt werde, was die Seele auf einen Scheideweg stellt. Ich leugne durchaus nicht, daß es Menschen gibt, deren Seele – wenigstens teilweise – in die Beziehung auf den objektiven Geist und seine Gebilde eingeht. Ich protestiere nur dagegen daß diese Beziehungen als normativ wesentlich angesehen werden, daß sie mit der Präntention auftreten, daß *jeder* das Schicksal seiner Seele an sie knüpfe. (Darum sehe ich die moderne allgemeine Wehrpflicht als die niederträchtigste Sklaverei an, die es je gegeben hat.) Ich seh darum auch in Ropschin – als Dokument, nicht als Kunstwerk betrachtet – keine Krankheitserscheinung, sondern eine neue Erscheinungsform des alten Konflikts zwischen 1ter Ethik (Pflichten den Gebilden gegenüber) und 2ter Ethik (Imperative der Seele). Die Rangordnung erhält immer eigentümliche dialek-

tische Komplizierungen, wenn die Seele nicht auf sich, sondern auf die Menschheit gerichtet ist; beim politischen Menschen, beim Revolutionär. Hier muß – um die Seele zu retten – gerade die Seele geopfert werden; man muß, aus einer mystischen Ethik heraus, zum grausamen Realpolitiker werden und das absolute Gebot, das *nicht* eine Verpflichtung gegen Gebilde ist, das ‚Du sollst nicht töten‘ verletzen. Aber im letzten Wesenskern ist es doch ein uraltes Problem; das vielleicht Hebbels Judith am schärfsten ausspricht: ‚und wenn Gott zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellen würde, was bin ich, daß ich mich ihr entziehen dürfte?‘ Nur die Situation ist neu, und die Menschen sind neu.“<sup>34</sup>

Das Buch blieb bekanntlich unabgeschlossen, ja in der Hauptsache ungeschrieben. „Ich habe das Dostojewsky-Buch“, lautet der Brief an Ernst vom 2. August 1915, „das zu groß war, abgebrochen. Es ist [ein] – großer – Essay daraus fertig geworden: Die Ästhetik des Romans. Es würde mich interessieren, was Sie dazu sagen. Soll ich ihn Ihnen zuschicken? Und wohin?“<sup>35</sup> Der Essay wurde 1916 in der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* unter dem Titel „Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik“ gedruckt. Lukács hatte dem Aufsatz eine einleitende Anmerkung vorausgeschickt, welche er allerdings in der Buchveröffentlichung vom Jahre 1920 schon wegließ. „Die nachfolgenden Darlegungen“, heißt es in der Anmerkung, „sind in mehr als einer Beziehung fragmentarisch. Sie waren als Einleitungskapitel zu einem ästhetisch-geschichtsphilosophischen Werk über Dostojewsky geschrieben und ihr wesentliches Ziel war ein negatives: sowohl in Bezug auf literarische Form wie auch auf deren geschichtsphilosophische Bezogenheit den Hintergrund zu zeichnen, von dem sich Dostojewsky – als Kündler eines neuen Menschen, als Gestalter einer neuen Welt, als Finder und als Wiederfinder einer neu-alten Form – abhebt. Die positive Analyse seiner Werke und seiner geschichtsphilosophischen Bedeutung hätte, so hoffe ich, manches hier nur Angedeutete durch den ergänzenden Kontrast zur wahren Evidenz gebracht. Mein Einrücken zum Militärdienst zwang mich die Arbeit abzubrechen, und bei der hierdurch entstandenen Ungewißheit, wann das ganze Werk vollendet werden kann, wenn es überhaupt dazu kommt, fühle

ich mich veranlaßt, die Abhandlung in dieser Form der Öffentlichkeit zu übergeben; sie behandelt ja, soweit es in diesem Umfang möglich ist, dennoch einen begrenzten Gegenstand in einer erstrebt erschöpfenden Weise. Wenn sie freilich – wegen der äußeren Umstände – nicht nur der beabsichtigten systematischen Einordnung, sondern auch an einigen Stellen der letzten Feile ermangelt, so bitte ich den Leser dies nicht ausschließlich mir zur Last zu schreiben und sich bei der Lektüre womöglich an das Positive und Geleistete: an das Spezialproblem dieses Abschnittes zu halten.“ Die Perspektive eines möglichen Militärdienstes mag nun gewiß dazu beigetragen haben, daß Lukács die Arbeit am Buch abgebrochen hat; immerhin wurde er aber im Oktober 1915 zum Frontdienst untauglich befunden<sup>36</sup> und im Juli 1916 ganz aus dem Dienst entlassen. Die Vermutung liegt nahe, daß das Scheitern des ursprünglichen Planes eher mit inneren, theorieimmanenten Gründen zusammenhing. Besteht doch schon zwischen dem Essay *Die Theorie des Romans* einerseits und der aus den Notizen entnehmbaren Konzeption andererseits eine gewisse Spannung, und entspricht doch der Essay nur sehr teilweise der Vorstellung, die sich Lukács vom ersten Teil des geplanten Buches ursprünglich gemacht hat.

Wir kennen, wenn auch nur annähernd, diese Vorstellung: denn Lukács entwarf einen Aufriß – wahrscheinlich im Sommer 1914 –, der 1971 nach seinem Tode zusammen mit dem Manuskript des Essays *Die Theorie des Romans* aufgefunden wurde. Zwei Jahre später kamen dann die Notizen selbst zum Vorschein, als man nämlich den berühmten Heidelberger Koffer entdeckte. Die Geschichte dieses Koffers ist schon oft erzählt worden<sup>37</sup>, wir wollen sie hier nicht wiederholen. – Vergleicht man nun den Essay *Die Theorie des Romans* mit den Notizen und Entwürfen zum geplanten Buch, so stellt sich, wie bereits angedeutet, heraus, daß die 1916 veröffentlichte Schrift streng genommen weder einen ersten Teil noch eine Einleitung desselben darstellt. Man nimmt eine Modifikation sowohl des Aufbaus als auch – in bezug auf die Notizen – des Inhalts wahr. Sehr vieles von dem, was in den Notizen aufgezeichnet wurde, wird zwar im Essay verwendet. Aber die Grundeinstellung des Essays scheint in wenigstens einer wichtigen Hinsicht mit jener des geplanten Buches nicht identisch zu sein. Im Gegensatz zum Essay macht sich in den Notizen eine eigentümlich schillernde

Beurteilung jener Rolle merkbar, die die „Gebilde“, die gesellschaftlichen Institutionen, in der Geschichte – und im menschlichen Leben – überhaupt spielen können. Hinter Lukács' Leidenschaft für Dostojewski kreuzten sich ja schon immer zwei eigentlich verschiedene Ansichten: die eine, nach welcher es ein Zeitalter gab und es vielleicht wieder geben kann, in welchem die individuelle Seele und die gesellschaftlichen Einrichtungen in einem harmonischen Zusammenhang miteinander stehen – Dostojewski soll hier der dichterische Vorläufer des kommenden, glücklichen Zeitalters sein; und die andere, nach welcher Seelenwirklichkeit und Institution absolut unvereinbar sind, die Seele sich selbst, und andere Seelen, innerhalb der „Gebilde“ nie erreichen kann – wo in Dostojewski dann der Dichter der von allen institutionellen Einrichtungen entfesselten Seelen erblickt wird.<sup>38</sup> Wir wollen hier auf den Aufsatz „Ästhetische Kultur“, 1910 veröffentlicht, hinweisen, in welchem sich die Spannung zwischen jenen beiden Richtungen in Lukács' Auffassung besonders grell zeigt; und auf den Dialog „Von der Armut am Geiste“, 1911 geschrieben, in welchem hingegen die geschichtliche Dimension vorübergehend gänzlich entschwindet. Der Aufsatz „Ästhetische Kultur“<sup>39</sup> geht von einer *Definition der Kultur* und einer *Diagnose der Gegenwart* aus. „Die Kultur ist“, schreibt hier Lukács, „eine Einheit des Lebens; die lebenserhöhende, das Leben reicher machende Kraft der Einheit.“ Die Gegenwart besitzt aber außerhalb der Kunst keine Kultur mehr, denn Flugzeuge, Züge und schnelle Telegramme, betont er, haben mit Kultur nichts zu tun: „Sind denn unsere Briefe tiefer, mehr zu der Seele sprechender geworden“, stellt Lukács die nicht ungewöhnliche Frage, „nur weil die Post sie schneller zustellt?“ Die *Kunst* der Gegenwart ist indessen von einer Kultur geprägt, deren Einheitlichkeit eben in dem Mangel an Einheit, Festigkeit und Wert besteht. Die ästhetische oder ästhetisierende Lebensform, Lebensauffassung, ist eine Kultur der bloßen, miteinander in keiner notwendigen Beziehung stehenden Stimmungen. Diese Kultur schafft keine Verbindung zwischen den einzelnen Menschen, sie ist also, streng genommen, überhaupt keine Kultur. Von wo kann da, stellt Lukács die Frage, eine Rettung kommen, wo findet sich eine kulturschaffende Kraft? Im Proletariat, im Sozialismus wäre die einzige Hoffnung, „die Hoffnung, daß Barbaren kommen, und mit

grogen Händen alles überfeinerte zerreißen... .. Was wir bis jetzt gesehen haben“, fährt er dann aber fort, „verspricht nichts Gutes. Es scheint, daß der Sozialismus nicht jene religiöse Macht zur Erfüllung der ganzen Seele besitzt, welche das primitive Christentum besaß.“ Die „Formung der Seele“ wird schließlich doch eine individuelle Aufgabe sein, wenn auch das Geformte, wie Lukács sagt, „über das bloß Individuelle hinauswachsen“ wird. Jener Dichter aber, der diese Aufgabe, diese Möglichkeit der Seele klar erblickt und dargestellt hat, war *Dostojewski*. Mit seinem „geheiligten Namen“ – das sind Lukács' Worte – wird der Aufsatz abgeschlossen. Und eben über die von Dostojewski entdeckten Seelenwirklichkeiten wird dann im Dialog „Von der Armut am Geiste“ gesprochen: über jene Güte der Seele, die jenseits von jeder Ethik, jeder Form liegt; und über die unmittelbare Erkenntnis, die aus dieser Güte fließt. „Menschenkenntnis“, sagt der Held des Dialogs, „ist ein Deuten von Aussagen und Zeichen, und wer weiss, ob sie wahr oder lügenhaft sind? und sicher ist: nach unsern eignen Gesetzen deuten wir, was im ewig Unbekannten der andern geschieht. Güte aber ist Gnade. Entsinnen Sie sich, wie dem Franciscus von Assisi die geheimen Gedanken der andern offenbar werden? Er errät sie nicht. Nein. Sie werden ihm offenbar. Jenseits von Zeichen und Deutung liegt sein Wissen. Er ist gut. Er ist in solchen Momenten der Andre.“<sup>40</sup> Solche Güte läßt sich indessen nicht nach gewöhnlichen Wertmaßstäben messen. „Entsinnen Sie sich“, fragt der Held Martha, seine Gesprächspartnerin, „der Sonja, des Fürsten Myschkin, des Alexei Karamasoff bei Dostojewsky? ... ..sehen Sie, auch ihre Güte ist fruchtlos, verwirrend und ohne Folge. Sie ragt unverständlich und missverstanden aus dem Leben heraus – geradeso wie ein einsam-grosses Kunstwerk. Wem hat der Fürst Myschkin geholfen? Hat er nicht vielmehr überall Tragödien gesät? Und das war doch wahrlich nicht seine Absicht? Die Sphäre, worin er lebt, liegt gewiss jenseits des Tragischen, das rein ethisch oder, wenn Sie wollen, auch rein kosmisch ist; Fürst Myschkin ist aber doch darüber hinausgekommen, so wie der opfernde Abraham Kierkegaards die Welt der tragischen Konflikte und Helden, des opfernden Agamemnon verlassen hat. Fürst Myschkin und Aljoscha sind gut: was bedeutet das? Ich kann es nicht anders sagen: ihre Erkenntnis ist zur Tat geworden, ihr Denken hat das bloss Diskursive der Erkenntnis verlas-

sen, ihre Betrachtung des Menschen ist eine intellektuelle Anschauung geworden: sie sind Gnostiker der Tat. Ich weiß nicht, wie ich es Ihnen anders verständlich machen kann als indem ich alles theoretisch unmögliche als wirklich geworden in ihrer Tat bezeichne; sie ist eine alles durchleuchtende Erkenntnis der Menschen, eine Erkenntnis, wo Objekt und Subjekt zusammenfallen: der gute Mensch deutet nicht mehr die Seele des andern, er liest in ihr wie in der eignen, er ist der andre geworden. Darum ist die Güte das Wunder, die Gnade und die Erlösung. Das Heruntersteigen des Himmelreiches auf die Erde. Wenn Sie wollen, das wahre Leben, das lebendige Leben – (ob von unten herauf oder von oben herunter, gleichviel). Sie ist ein Verlassen der Ethik: Güte ist keine ethische Kategorie, in keiner folgerichtigen Ethik werden Sie sie finden. Und mit Recht. Denn Ethik ist allgemein, verpflichtend und menschenfern; sie ist die erste, die primitivste Erhebung des Menschen aus dem Chaos des gewöhnlichen Lebens; sie ist sein Weggehen von sich, von seinem empirischen Zustand. Güte ist aber die Rückkehr in das wirkliche Leben, das wahre Heimfinden der Menschen. Was kümmert es mich, welches Leben Sie Leben nennen! Es kommt nur darauf an, die beiden Leben streng von einander zu scheiden.“ Die nicht eindeutige Wahl zwischen den verschiedenen Lebensebenen ist das *einzig*e Vergehen („In Ihren Augen gibt es also nur eine Sünde: die Vermengung der Kasten“, erwidert Martha), der gewöhnliche Begriff der Sünde löst sich hingegen im Begriff des guten Lebens auf. „Man darf“, sagt der Held, „nicht zu gut sein wollen, und vor allem nie im Verhältnis zu jemand gut sein wollen. Man muss jemanden retten wollen, dann ist man gut. Man will die Rettung und handelt schlecht, grausam, tyrannisch, und jede Tat mag eine Sünde sein. Aber selbst die Sünde ist dann kein Gegensatz zur Güte; und wenn auch, so doch nur ein notwendiger Missklang in der Begleitstimme. Die Rücksicht, das Denken an sich und an den andern, die Vordergründe, die Feinheit, die Zurückhaltung, die Bedenken – hier haben Sie ... alles, was unmenschlich, unlebendig, von Gott verlassen und wahrhaft sündenvoll ist. Ich habe ein reines Leben führen wollen, wo alles nur mit behutsamen und ängstlich reingehaltenen Händen angefasst wird! diese Art des Lebens ist aber die Anwendung einer falschen Kategorie auf das Leben. Rein muss das vom Leben getrennte Werk sein, das Leben aber kann nie rein werden, noch

sein; das gewöhnliche kann nichts mit der Reinheit anfangen, in ihm ist sie bloss eine kraftlose Verneinung, kein Weg aus der Verwirrung heraus, vielmehr ihr Vermehrer. Und das große Leben, das Leben der Güte braucht eine solche Reinheit nicht mehr; sie hat eine andre, eine höhere. Reinheit im Leben ist ein blosser Schmuck und kann nie eine wirkende Kraft des Handelns werden.“

In den Dostojewski-Notizen ist die geschichtsphilosophische Dimension nun freilich wieder gegenwärtig, ja Lukács exzerpiert hier, anscheinend in fieberhafter Hast, eine eindrucksvolle Masse der relevanten Literatur, von Fichte, Hegel und Kautsky über F.J. Stahl, Jakob Burckhardt und Fustel de Coulanges bis Meinecke, Troeltsch und Masaryk; aber auch die Schriften von Jacobi, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche, Hebbels Tagebücher und Goethes Gespräche mit Eckermann, ja Werke über indische Religion, deutsche Mystik und jüdischen Messianismus. Aber es kommt keine Synthese zwischen der geschichtsphilosophischen und der metaphysisch-metapsychologischen Anschauungsweise zustande; weitgehend ungeklärt bleiben Begriff und Bedeutung etwa des „Jehovaischen“ (Objektivierten, gesellschaftlich Festgeronnenen, Institutionalisierten) und des „Luciferischen“ (Revoltierenden, Sich-Entfesselnden), der „Polis“ (die *vielleicht* eine Harmonie zwischen Individuellem und Gesellschaftlichem verwirklicht hat), der „Kirche“ (die *vielleicht* eine Fortführung der Polis ist)<sup>41</sup>, des Terrorismus und der Revolution; es fehlt völlig die Vermittlung zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und geschichtsphilosophischer Konstruktion; und die Ansätze zu einer Dostojewski-Interpretation sind zwar scharfsinnig, aber willkürlich bis ins Extreme. Bereits darin steckt ja etwas Gewolltes, daß Lukács den politischen Schriftsteller Dostojewski fast überhaupt nicht, allein den Dichter zur Kenntnis nimmt – bestehen doch zwischen den beiden gewiß wesentliche Verbindungen. Lukács merkt weder das Schielende in Dostojewskis – von Paul Ernst so ausgezeichnet entblößter – russischer Mystik<sup>42</sup> noch etwa das gänzlich Verfehlte in jenem Bild, welches Dostojewski einerseits von der orthodoxen Kirche und andererseits von den römischen und protestantischen Richtungen zeichnet, ein Bild, das doch eben zu dieser Zeit tieferschürfend von Max Scheler kritisiert wurde.<sup>43</sup> Die Dostojewski-Notizen stellen einen grandiosen Versuch

– und ein grandioses Scheitern dar. Aus dem Wrack entstand das Essay *Die Theorie des Romans*.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, einen detaillierten Vergleich zwischen dem Essay und den Notizen anzustellen. Auf ein bestimmtes terminologisches Moment möchten wir jedoch aufmerksam machen. Dies ist die Gegenwart der Gegenüberstellung von *Kultur* und *Zivilisation* im ersteren und deren Abwesenheit in den letzteren. Die Idee der verfallenden westeuropäischen *Zivilisation* im Gegensatz zur zukunftsreichen russischen *Kultur* spielt bekanntlich nicht nur bei Dostojewski eine ständige Rolle, sondern bildet einen wesentlichen Bestandteil jenes Gedankengutes, das den Slawophilen von der französischen und der deutschen Philosophie des 18. und des frühen 19. Jahrhunderts vermacht wurde. Von Nietzsche und von Dostojewski übernahmen dann die gesagte Gegenüberstellung Thomas Mann, Spengler – und Lukács.<sup>44</sup> Im Aufsatz „Ästhetische Kultur“ nur angedeutet, kommt dieselbe offen zum Vorschein im Essay *Die Theorie des Romans*, wo auf eine „kulturfremde, bloß zivilisationshafte Wesensart“ hingewiesen wird.<sup>45</sup> Nun trägt aber der Gegensatz von *Kultur* und *Zivilisation* immer eine gewisse geschichtsphilosophische Bedeutung: die *Zivilisation* ist ein bestimmtes Zeitalter, welches auf das Zeitalter der *Kultur* folgt und das von einer neuen Kulturperiode wieder abgelöst werden kann. Seele und *Kultur*, *Kultur* und gesellschaftliche Einrichtungen sind, dieser Anschauung zufolge, einander nicht wesensfremd; Kritik an dem *Zivilisationshaften* muß keine Kritik an den Gebilden überhaupt sein. Eben die geschichtsphilosophische Dimension wird jedoch in den Dostojewski-Notizen zugunsten der metaphysischen in den Hintergrund gedrängt. *Die Theorie des Romans* ist nun ein Versuch, aus der metaphysischen Negation der bürgerlichen Gesellschaft einen geschichtsphilosophischen Ausweg zu finden; eine kohärente begriffliche Gestalt gewinnt dieser Versuch jedoch erst einige Jahre später, mit Lukács' marxistischer Wende, bei welcher Gelegenheit – so in dem 1919 geschriebenen Aufsatz „Alte *Kultur* und neue *Kultur*“<sup>46</sup> – die Begriffe „*Kultur*“ und „*Zivilisation*“, freilich etwas umgedeutet, wieder auftauchen.

Inzwischen bleibt die Geschichtsphilosophie nach wie vor von einer Seelenmetaphysik überlagert. 1918 veröffentlicht Lukács

das Bändchen *Béla Balázs und die ihn nicht wollen*<sup>47</sup>, in welchem er die Dichtung seines Freundes – philosophisch – mit der Epik Dostojewskis gleichsetzt. Manche Gedankengänge dieses Bändchens können geradezu als retrospektive Zusammenfassungen jenes früher geplanten Dostojewski-Buches aufgefaßt werden. Wir wollen hier ein längeres Zitat bringen, das zugleich manche interessante Parallelen bzw. Verschiebungen im Vergleich zu dem oben angeführten Aufsatz „Ästhetische Kultur“ zeigt. „Die Romane Dostojewskis“, schreibt hier Lukács, „wurden von der Generation, die vor uns ging, als chaotisch beurteilt, ob sie nun diesem ‚naturalistischen‘ Mangel an ‚Geformtheit‘ enthusiastisch oder ablehnend gegenüberstand. Heute wissen wir: nach einer Problematik von Jahrhunderten hat er als erster organische und sinnliche Verbindungen, eine wirkliche Form im epischen Werk geschaffen, und dieses Wissen von uns wurde im selben Akt geboren, als das Erleben der Seelenwirklichkeit, als wahre Wirklichkeit. Denn damit haben wir erfahren, daß jene Bindungen, die zwischen den auf dem Niveau des (wenn auch hochstilisierten) gewöhnlichen Lebens lebenden Menschen möglich sind, die sozialen Verbindungen, jene der Sympathie und Abneigung, die von ‚Stimmungen‘ geschaffene Nähe und Entfernung, aus welchen die Epik vor Dostojewski als ausschließlichem Material seine Welt bauen konnte, auf dem Niveau der Seelenwirklichkeit als Prinzipien wesentlicher Zusammenhänge nicht vorkommen können. Und dennoch: das ‚naturalistische Chaos‘ Dostojewskis ist die tiefste Ordnung, in diesem gibt es, im wesentlichen, nie und nirgends einen Zufall. Das Treffen von Myschkin und Rogoshin im Zug, die gemeinsame Einschlebung von Nastassja Filippownas Namen, Bild und schließlich ihrer Person in das Schicksal der beiden – was ist das etwas anderes, als eine plötzliche Entfaltung ihrer Seelen? ... Die Menschen Dostojewskis leben ohne Distanz das Wesen ihrer Seelen. Während das Problem der anderen Schriftsteller, auch noch von Tolstoj, darin besteht, wie die Seele jene Hindernisse überwinden kann, durch welche sie im Erreichen, ja Erblicken ihrer Selbst behindert wird, beginnt Dostojewski dort, wo die anderen aufhören: er beschreibt, wie die Seele ihr eigenes Leben lebt. Das Problem wird umgekehrt: was bei den anderen Gegenstand der Sehnsucht und der kaum ergriffene und sogleich verlorene Schatz der seltenen Momente von seltenen Ekstasen war,

wurde zum alltäglichen Leben für die Menschen Dostojewskis. Betrachten wir die Entwicklung von dem Gesichtspunkt der Seelenwirklichkeit, so ist Dostojewski, dem Wortgebrauch Schillers gemäß, der erste naive Dichter nach jahrhundertelanger Sentimentalität. Wie dieses scheinbare ‚Chaos‘ (Chaos, denn jede im gewöhnlichen Leben vorkommende Form, jedes Hindernis der Distanz zwischen dem Menschen und seiner Seele löst sich hier auf) bei Dostojewski episch zur Form wird, das könnte nur in einem großen Buch auf eine würdige Art dargelegt werden. Hier ... wird es vielleicht genügen, wenn wir hervorheben: bei Dostojewski ist jeder Mensch notwendig für den Charakter jedes anderen Menschen; nicht das gibt ihm also eine kompositionelle Stelle und Notwendigkeit, ein kompositionelles Gewicht, was als Folge seines Erscheinens mit dem anderen geschieht, sondern ausschließlich jene Seite der Seele, jene Qualität ihrer Manifestation, deren Materialisation ohne sein Erscheinen unmöglich gewesen wäre. Unmöglich, denn diese Eigenschaft des Betreffenden *existiert* nur in seinem Verhältnis zu diesem Menschen; die Sache steht nicht so, daß diese Eigenschaft sich nur ihm gegenüber offenbart (denn dann könnte sie sich gegebenenfalls auch einem anderen gegenüber offenbaren, und die Verbindung der beiden Menschen wäre trotz allem bloß ‚gelegentlich‘), sondern sie existiert im strengen Sinne des Wortes nur ihm gegenüber, nur in Verbindung mit ihm – als das zeitlose Wesen der betreffenden Seele, als das überzeitliche Verbundensein zweier Seelen. Darum können sich die Menschen Dostojewskis ‚zufällig‘ treffen: weil in ihrem Treffen ohnehin das überzeitliche Wesen zum Wort gelangt, und da dessen ‚erste‘ Revelation ohnehin nicht anders, als in Raum und Zeit geschehen kann, ist es gleichgültig, und kann die ontologische Notwendigkeit nicht berühren, wo und wann es geschieht. Erscheint doch auch noch das, was die mit keinem zusammenhängende, ewige und eigenste Eigenschaft einer Seele ist, in einer Weise, wo dieser Erscheinung ebenfalls ein *hic et nunc* anhaftet – ihre Notwendigkeit wird aber nicht durch die kausale (soziale, psychologische, usw.) Notwendigkeit des *hic et nunc* gegeben, sondern dadurch, daß sie mit ontologischer Evidenz aus der Seele kommt. Dem aber, der nur die Kausalitäten des ‚Lebens‘ als Notwendigkeiten verfolgen kann, dem wird die Welt des Dostojewski eine chaotische, zusammenhanglose, mit Zufällen erfüllte sein. – Dies um

so mehr, da das Setzen der Seelenwirklichkeit als einziger Wirklichkeit auch eine radikale Wende in der soziologischen Darstellung des Menschen bedeutet: auf dem Niveau der Seelenwirklichkeit lösen sich von der Seele alle jene Fesseln ab, durch welche sie sonst zu ihrer gesellschaftlichen Stellung, Klasse, Abstammung usw. gebunden wurde, und neue, konkrete, von Seele zu Seele reichende Verbindungen treten an ihre Stelle. Die Entdeckung dieser neuen Welt ist die große Tat des Dostojewski. Vor ihm erschien jede Gestalt jedes Dichters, von Homer durch Shakespeare und Goethe bis Tolstoj, in konkreter sozialer Bindung, und diese Bindung blieb auch noch in dem Verhältnis dieser Gestalt zum Absoluten bis zuletzt konstitutiv: der zum Absoluten führende Weg, das vollkommene Sich-Erreichen der Seele hob nicht die soziale Erscheinungsform auf, in welcher sich die Seele für die sinnliche Wirklichkeit inkarnierte; Lear zieht genauso als König ins Pantheon seiner Ewigkeit ein, als Don Quijote als Ritter, und wenn Wilhelm Meister und Levin die Harmonie mit Gott und Welt erreichen, so bleibt dennoch der eine ein mitteladeliger Gutsbesitzer und der andere ein gebildeter Bürger auch noch in dem metaphysischsten Moment seines Lebens. Dostojewski ist der erste, in dessen Welt das Konstitutivsein dieser Determination aufgehoben ist. Myschkin ist sowenig Knjäs wie Jepantschin General oder Rogoshin bürgerlicher Millionär; nackt konkrete Seelen sind sie, und ihre konkreten Verbindungen zueinander sind noch nicht einmal polemisch mit dieser Erscheinungsform verknüpft. Diese Attitüde kannten vor Dostojewski nur die Mystiker, doch bei ihnen war der Akt der Ablösung aller gesellschaftlichen Formen von der Seele mit einer Vernichtung jeder Form gleichbedeutend: nur Gott steht dann der Seele gegenüber, und nur um, alle Verschiedenheiten aufhebend, in ihr aufzugehen. Und darum — gerade darum — kamen die konkreten Beziehungen der Seelen, sofern sie von ihrem Standpunkt aus überhaupt erblickbar waren, auf ein Niveau mit den äußerlichen, gesellschaftlichen: beide waren aus der Welt der Maya, der Kreatur, und es ist kein Zufall, daß derselbe indische Mystizismus, der die Wiederkehr in das Ewig-Eine als das einzig wahre und endgültige Ziel des menschlichen Seins forderte, für das konkrete Leben das Verharren in der Kaste, die strengste Erfüllung der Kastepflichten anordnet, und das Hinauswollen aus der Kaste als die

größte Sünde betrachtet. Bei Dostojewski hingegen ist dieses nicht gesellschaftliche, nicht empirische Niveau des Selbsterreichthabens der Seele eine ebenso konkrete Verbindung der Menschen, als die empirische; nur eben — um seinen Ausdruck zu gebrauchen — ein wahrhaft ‚lebendiges Leben‘, weil unmittelbar gelebte Verbindung konkreter Seelen zum Absoluten. — Es ist kein Zufall, daß die Entdeckung und Darstellung dieser Welt gerade in unseren Tagen vor sich gegangen ist. Denn das, daß die nicht eng zum Wesen der Seele gehörenden Verbindungen von der Seele abgelöst werden können, und zwar auf solche Weise, daß dieselbe nicht nur nicht ihre konkrete Wirklichkeit verliert, sondern eher auf einem neuen Niveau in ihrer wahren Heimat ankommt, hängt tief und unzertrennbar mit der geschichtsphilosophischen Stelle und Bedeutung der jetzt erlebten Zeit zusammen. Ich kann hier nur ganz kurz auf den entscheidenden Punkt hinweisen: es ist für jede gebundene und geschlossene Periode charakteristisch, daß in ihr die Menschengruppen, Klassen zu organischen Einheiten artikuliert werden durch die Gewißheit ihrer Überzeugungen, durch jene eindeutig endgültige Überzeugung, die sie in bezug auf richtig und falsch besitzen, und dadurch, daß sich alle die Gebote und Verbote, welche den Rhythmus ihres Lebens ordnen, in einem einzigen Mittelpunkt treffen. Mit dem Vergehen und Entarten vom Idealismus des bürgerlichen, des achtzehnten Jahrhunderts, vom Idealismus der individuellen Freiheit, hat diese Gemeinsamkeit der Ideologien aufgehört, und mit ihrem Aufhören wurden die letzten Jahrzehnte von einem fieberhaften Suchen der gemeinsamen Überzeugungen, oder vom resigniert zynischen Sichabfinden in dem hoffnungslosen Verlust der Gemeinschaft beherrscht. (Die Ideologie des Proletariats, sein Solidaritätsgedanke ist heute noch derart abstrakt, daß sie — außer den Waffen des Klassenkampfes — keine wahre, alle Äußerungen des Lebens beeinflussende Ethik zu bieten imstande ist.) Ist es aber wohl notwendig, daß derjenige, der außerhalb der Klassen steht — wozu der Umstand, daß die Ideologie unfruchtbar geworden ist, jeden wahren und ernstesten Menschen zwingt —, zur Romantik oder zur Anarchie gedrängt werde? Die geschichtsphilosophische Bedeutung des Dostojewskischen Werkes besteht gerade in der Antwort, welche es auf diese Frage gibt: das Zeigen dessen, daß es für den aus dem Klassensein ausgeschlossenen Menschen, wenn

er ein wahrhaftig wahrer Mensch ist, auch noch einen anderen Weg gibt: sich von aller sozialer Determiniertheit loszulösen, und die konkrete Wirklichkeit der konkreten Seele zu erreichen. So wie in der Welt von Dostojewski die gesellschaftlichen Beziehungen nicht mehr konstitutiv sind, redet diese Welt nicht mehr irgendwelche gesellschaftlich determinierte Gruppe der Menschen an, sondern – unabhängig von jeder gesellschaftlichen Bindung – jene Seelen, die diese konkrete Seelenwirklichkeit bereits gefunden haben, oder sie doch wahrhaftig, mit der wahren Intensität ihrer Seele suchen.“<sup>48</sup>

Eine eigentümliche Kategorie, die in den Dostojewski-Notizen eine wichtige Rolle spielt und im hier zitierten Büchlein über Béla Balázs wieder auftaucht, ist die der „schnellen Heldentat.“<sup>49</sup> Dies ist jene heroisch-selbstaufopfernde Gebärde, von der erwartet wird, daß sie das Absolute gleichsam in einem ruhmvollen Sprung verwirkliche. Lukács scheint hier eine falsche ethische Utopie zu bemerken und der schnellen Heldentat jene *langsame* der Güte, des „lebendigen Lebens“ entgegenzustellen.<sup>50</sup> Und es ist interessant, daß er seine bolschewistische Wende, Ende 1918, offenbar nicht als eine „schnelle“ Tat, sondern als die Entscheidung eben zum „langsamen“, das Kreuz der rücksichtslosen Güte tragenden Heroismus auffaßte. Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang die Erinnerungen des – gegenüber Lukács ziemlich kritisch eingestellten – alten Kommunisten József Lengyel. Lengyel traf „die sogenannten Ethiker, also diejenige Gruppe, die mit Georg Lukács zur Kommunistischen Partei gekommen war“, im Frühjahr 1919. „Außer dem Genossen Lukács“, berichtet Lengyel, „spielte Jelena Andrejewna Grabenko, Lukács' Frau, eine ehemalige Sozialrevolutionärin, die Hauptrolle. Direkt oder indirekt hatten die beiden aus Heidelberg, von der Heidelberger Universität die Philosophie des deutschen Mystikers Fichte, des Dänen Kierkegaard, hauptsächlich aber Hegel sowie ein bißchen Max Weberische Soziologie mitgebracht, was sie alles mit Marx' Anschauungen vermischt hatten.“ Lengyel wurde nun ermahnt, „erst einmal ‚Die Brüder Karamasow‘ von Dostojewski [zu] lesen. Das sei viel tiefer als Tolstoi! Vor allem solle ich die Reden des Starez Sossima vom ‚langsamen Heldentum‘ lesen; denn das sei mehr, als für eine Sache sterben zu können. Sterben, fest und kühn etwas Großes zu vollbringen sei leicht. Aber wie ein

Heiliger zu leben, das solle man mal versuchen! — Ich las die Reden des Starez; schön, sehr schön, aber was ging mich das an? — Dann erfuhr ich, was für Probleme [im Lukács-Kreis] aufgeworfen wurden und ich sperrte buchstäblich Mund und Augen auf. — Eins der Probleme: Wir Kommunisten sind wie Judas. Unsere blutige Arbeit ist, Christus zu kreuzigen. Aber diese sündhafte Arbeit ist zugleich unsere Berufung; Christus wird erst durch den Tod am Kreuze Gott, und das sei notwendig, um die Welt erlösen zu können. Wir Kommunisten also nehmen die Sünden der Welt auf uns, um dadurch die Welt zu erlösen. — Und warum müssen wir die Sünden der Welt auf uns nehmen? Auch darauf gab es eine Antwort, und zwar die sehr ‚klare‘ Antwort aus Hebbels ‚Judith‘: ‚Wenn Gott zwischen mich und meine Tat eine Sünde stellt: wer bin ich, daß ich mit dir darüber hadern, daß ich mich dir entziehen sollte!‘<sup>51</sup> Eben der Satz Hebbels also, den Lukács bekanntlich am Ende seiner ersten marxistisch gemeinten Schrift<sup>52</sup> (wenn auch ungenau) zitiert.

Die sich in den Dostojewski-Notizen widerspiegelnde Grundhaltung wurde Lukács nur sehr allmählich los. Auch der Kampf gegen die „Verdinglichung“ in den Studien *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist ja in gar mancher Hinsicht immer noch der alte Kampf gegen die Macht der „Gebilde“ überhaupt; im marxistischen Messianismus des jungen Lukács hallt noch unverkennbar Dostojewskis russischer Messianismus nach. Erst die dreißiger Jahre bringen den Durchbruch, erst in dem Werk *Der junge Hegel* wird es Lukács gelingen, jene Einsichten der deutschen Philosophie und der deutschen Geschichtswissenschaft, mit denen er sich in den Dostojewski-Notizen so fruchtlos auseinandersetzte, wissenschaftlich zu verwerten. Und es ist nicht zu übersehen, worin er hier den Schlüssel zum Verständnis der deutschen Philosophie entdecken wird: in der klassischen politischen Ökonomie, in der Analyse vom alltäglich-profanen Wunder der bürgerlichen Gesellschaft; in der Analyse eben jener wirtschaftlich-gesellschaftlichen Bindungen und Rollen, deren Wirklichkeit er in den Dostojewski-Notizen derart leidenschaftlich zu verneinen versuchte.

## ANMERKUNGEN

### KAPITEL I

<sup>1</sup> Wien: Böhlau, 1974.

<sup>2</sup> *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1980.

<sup>3</sup> *Von Grillparzer zu Kafka: Sechs Essays*. Wien: Globus Verlag, 1962.

<sup>4</sup> *A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism*. London: Thames and Hudson, 1960.

<sup>5</sup> Johann Christoph Allmayer-Beck, *Der Konservatismus in Österreich*. München: Isar Verlag, 1959, S. 12. Als ein Beispiel der jeder Änderung abgeneigten österreichischen Persönlichkeit weist Allmayer-Beck auf Grillparzers Held, Kaiser Rudolf, hin, der im II. Akt des *Bruderzwists* die Worte spricht: „Zudem gibt's Lagen, wo ein Schritt voraus / Und einer rückwärts gleicherweise verderblich. / Da hält man sich denn ruhig und erwartet, / Bis frei der Weg, den Gott dem Rechten ebnet.“ Der andere große Kenner des österreichischen Wesens, Robert Musil, hielt freilich diese Einstellung bereits für unvertretbar. Dem Mann ohne Eigenschaften scheint es eine „merkwürdige Lage“, „wenn es weder vorwärts noch zurück geht und der gegenwärtige Augenblick auch als unerträglich empfunden wird“. (*Der Mann ohne Eigenschaften*: Robert Musil, *Gesammelte Werke in neun Bänden*, Hg. Adolf Frisé [im weiteren: GW], Rowohlt, 1978, Bd. 1. S. 272.)

<sup>6</sup> Eine ganz ausgezeichnete essayistische Zusammenfassung in bezug auf das zutiefst östliche Wesen der deutschen Gesellschaft jenseits der Elbe, auf die Unmöglichkeit, in dieser Gesellschaft die Wirklichkeit der individuellen Autonomie zu erleben, und insbesondere auf den sich vor jeder Autorität beugenden, einen bloß *mystischen* Freiheitsbegriff verkündenden Charakter des Luthertums gibt Franz Borkenau, „Deutschland zwischen Ost und West“, *Wort und Wahrheit* 1949/1. Auf Luthers Feindlichkeit gegen Vernunft, Zivilisation und den Westen wird betont hingewiesen in den einleitenden Erörterungen von A.J.P. Taylors *The Course of German History* (London: Hamish Hamilton, 1945). Es gehört laut Taylor zur Natur des deutschen Denkens, daß es sich immer in Extremen bewegt, die Mitte nicht findet. – Ist die Philosophie Kants auf österreichischem Boden letzten Endes wirkungslos geblieben, so läßt sich dieses Phänomen kaum gänzlich mit der auf das josephinische Intermezzo folgenden franziszeischen kulturpolitischen Repression erklären, wie dies z.B. W. Sauer zu tun geneigt ist, in seiner Monographie *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie* (Würzburg – Amsterdam: 1982). Eher dürfte

man annehmen, daß jene notwendigerweise sehr abstrakte Form, in welcher sich Kant vom norddeutschen ideologischen Erbe loszulösen versuchte, für den – gewisse konkret-institutionelle Rahmen der Vernünftigkeit und individuellen Freiheit im beschränkten Maße immerhin besitzenden – österreichischen Bürger keine natürliche Richtung des Denkens darstellen konnte. (Letzterer Auffassung scheint sich auch Sauer zu nähern, in seinem 1983 erschienenen Aufsatz „Von der ‚Kritik‘ zur ‚Positivität‘: Die Geisteswissenschaften in Österreich zwischen josephinischer Aufklärung und franziszeischer Restauration“ [in Hanna Schnedl-Bubeniček, Hg., *Vormärz: Wendepunkt und Herausforderung*, Wien–Salzburg: Geyer-Edition].) Übrigens sprach schon Friedrich Heer in seiner Schrift „*Humanitas Austriaca*“ von einer „alten österreichischen Erbanlage“, der „Feindschaft gegen das ‚Abstrakte‘“ – den Ursprung dieses Erbes in den äußerst prekären politischen Verhältnissen Österreichs im 16. Jahrhundert erblickend [in O. Schulmeister, Hg., *Spectrum Austriae*, Wien: Herder, 1957, S.478f.] Und auch auf der Ebene abstrakten Theoretisierens können wir hervorheben, daß im österreichischen philosophischen Denken die Idee einer *ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption* keinen Platz findet. Husserl mußte zehn Jahre in Deutschland verbringen, ehe er sich mit dem Begriff eines reinen Ichs anfreunden konnte.

<sup>7</sup> Ich stütze mich bei meiner Schilderung von Hofbauers Wirken auf folgende Arbeiten: Adolf Innerkofler, *Ein österreichischer Reformator: Lebensbild des heiligen P. Klemens Maria Hofbauer, des vorzüglichsten Verbreiters der Redemptoristenkongregation* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1910); Joh. Hofer, *Der heilige Clemens Maria Hofbauer: Ein Lebensbild* (Freiburg: 1923); Katalin Gillemot, *Gróf Széchényi Ferenc és bécsi köre* (Budapest: 1933); Rudolf Till, *Hofbauer und sein Kreis* (Wien: Herold, 1951).

<sup>8</sup> Fischer, a.a.O., S.22.

<sup>9</sup> Zitiert nach dem im Ungarischen Landesarchiv aufbewahrten Originalmanuskript (P 623, I. 12. I. 7). Vgl. auch die ausgezeichnete Besprechung dieser Schrift in dem Aufsatz von Moritz Csáky, „Vom Josephinismus zur katholischen Romantik: Bemerkungen zu Franz Széchenyis unbekannter Abhandlung ‚Vom Zeitgeist‘“, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österr. Akad. d. Wiss.*, 117(1980), S. 70–86.

<sup>10</sup> Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München–Berlin: R. Oldenbourg, 1908. S. 79.

<sup>11</sup> Friedrich Schlegel, *Über die neuere Geschichte* (1810/1811). In der von E. Behler herausgegebenen *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. VII, München: 1966, S.275ff.

<sup>12</sup> „Signatur des Zeitalters“ [Teil I: 1820], ebd., S.492ff.

<sup>13</sup> Ebd., S.494f.

<sup>14</sup> Ebd., S.502f.

<sup>15</sup> *Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller, 1800–1829*. Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag, 1857, S.245. – Gentz wird als ein gemäßigter Konservativer hingestellt in Golo Mann, *Friedrich*

von Gentz: *Geschichte eines europäischen Staatsmannes* (Zürich: Europa Verlag, 1947). Hingegen hebt Paul R. Sweet, *Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order* (Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 1941), seine spätere Annäherung zu den Ansichten Müllers hervor. Ausgewogen äußert sich über das Müller–Gentz Verhältnis Friedrich Carl Wittichen. „Gentz ist stets Rationalist geblieben“, schreibt er, „seine Hinneigung zum Katholizismus war mehr politischer als religiöser Natur; und darum hat er auch allen Bekehrungsversuchen des gläubigen Freundes widerstanden. Und in politischer Beziehung blieb er stets der klare Realist und nüchterne Praktiker, der, von dem Gegebenen ausgehend, sich an das Mögliche hielt, während Adam Müller, trotz eines gewissen realistischen Sinnes doch mehr spekulativ veranlagt, in seinem Streben nach Einheit den Angelpunkt seiner Weltanschauung in einem romantischen Katholizismus suchte und fand.“ (*Briefe von und an Friedrich von Gentz*. Hg. F.C. Wittichen, Bd. 2, München–Berlin: R. Oldenbourg, 1910. S.359.) Außer mit Adam Müller war Gentz übrigens auch mit einem anderen Mitglied des Hofbauer-Kreises eng befreundet, nämlich mit Joseph Anton von Pilat, dem Günstling des Kaisers und Metternichs; Pilat gab ab 1811 den *Österreichischen Beobachter*, die einzige Wiener politische Tageszeitung, heraus. Bei der Familie Pilat traf Gentz oft mit Hofbauer zusammen, der, wie auch Müller, ihn vergebens zum Glauben – namentlich zum Katholizismus – zurückzuführen versuchte.

<sup>16</sup> *Betrachtungen über die französische Revolution*. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet, mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen und einem kritischen Verzeichnis der in England über diese Revolution erschienenen Schriften, von Friedrich Gentz. Erster Theil, Neue Auflage. Hohenzollern, bey Johann Baptist Wallishausser. 1794. S.3. (Die erste Auflage dieser Übersetzung erschien 1793 in Berlin, vgl. Frieda Braune, *Edmund Burke in Deutschland: Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*. Heidelberg: 1917. S.22. Braune beschreibt umfassend die Geschichte sämtlicher Burke-Übersetzungen Gentzens, und erörtert das Burke–Gentz Verhältnis.)

<sup>17</sup> Ebd., S.12ff.

<sup>18</sup> Ebd., S.42

<sup>19</sup> Vorliegende Arbeit muß sich auf einige skizzenartige Hinweise zu Metternichs ideengeschichtlicher Stellung beschränken. Die vollständigste Darstellung von Metternichs Ansichten ist auch heute noch das Werk von Heinrich Srbik, *Metternich: Der Staatsmann und der Mensch* (2 Bde., München: Bruckmann, 1925).

<sup>20</sup> János Asbóth, *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez* (Charakterskizzen und Studien zur Zeitgeschichte). Budapest: 1892. S.293.

<sup>21</sup> Vgl. *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*, Wien: 1880–84, Bd. 4, S.229.

<sup>22</sup> Ebd., Bd.7, S.634

<sup>23</sup> Ebd., S.636f.

<sup>24</sup> F.A. Hayek, "Individualism: True and False" (1945). In seinem Band *Individualism and Economic Order* (1. Ausgabe 1949). London: Routledge & Kegan Paul, 1976. S.1ff.

<sup>25</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (1. Ausgabe 1960). London: Routledge & Kegan Paul, 1976. S.516f.

<sup>26</sup> Gróf Széchenyi István *Levelei*, Bd. 1, Hg. Béla Majláth, Budapest: 1889, S.131ff.

<sup>27</sup> Béla Iványi-Grünwald, „Történeti bevezetés“, in der von ihm herausgegebenen Edition des *Hitel*, Budapest: 1930. S.141.

<sup>28</sup> Diese Interpretation vertritt George Barany in seinem vorzüglichen Buch *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1968).

<sup>29</sup> Széchenyi, *A' Kelet Népe. 1841*. Gróf Széchenyi István *Összes Munkái*, Bd. 5, hg. u. eingeleitet von Zoltán Ferenczi. Budapest: 1925. S.392.

<sup>30</sup> *Kreditwesen*, vom Grafen Stephan Széchenyi. Aus dem Ungarischen übersetzt von Michael v. Paziazi, Pesth: 1830. S.70: „Lassen wir uns aber in die Erklärung dessen ein, was Verstand sey? so kommen unter 10 Menschen nicht 3 über dessen Bedeutung überein. ‚Wie viel Verstand doch U. besitzt, da er so viel Geld zu gewinnen wußte. — Ein bewunderungswürdiger Verstand dieser H. kann 10,000 Verse auswendig hersagen. — Daß O. viel Verstand hat, ist ungezweifelt, in welcher guten Ordnung sein Hauswesen ist, seine Frau, seine Kinder wie liebenswürdig sie sind, welches angenehme Leben er führt. — Das ist mir einmal der wahre Verstand, der spricht 24 Sprachen[‘] u.s.w. Nun schon allein nach diesem zu urtheilen, was ist also der Verstand? denn die, von denen wir sprachen, haben nicht gleiche, sondern vielmehr ganz verschiedene Geistesfähigkeiten, so daß der Gedächtnißreiche vielleicht geldarm ist, der Reiche keinen einzigen Vers auswendig kann, der glückliche Gatte wohl ein paar Sprachen gut genug, ein paar andre aber nur gebrochen spricht, der Linguist endlich nicht eine Seele hat die ihn liebt und seinen Pfad mit Blumen bestreut.“ D.h. nicht irgendein abstrakt-allgemeines seelisches Vermögen, sondern die individuelle Logik eigentümlicher Situationen bzw. Rollen dient als Maßstab der Rationalität; rationell ist, was *den Umständen entspricht*.

<sup>31</sup> Ebd., S.140f.

<sup>32</sup> Tagebucheintragung vom 8. Dezember 1820. Siehe *Naplói* („Tagebücher“), Bd. 2 (*Összes Munkái* Bd. 11), Budapest: 1926. S.92. Die Sprache der Tagebücher ist vorwiegend deutsch.

<sup>33</sup> Ebd., S.363

<sup>34</sup> Ebd., S.385, im Juli 1823 eingetragen.

<sup>35</sup> *Kreditwesen*, S.88

<sup>36</sup> Ebd., S.178

<sup>37</sup> Ebd., S.7

<sup>38</sup> In der Literatur wird oft auf die Tagebucheintragung vom 5. November 1819 hingewiesen, in welcher sich Széchenyi von der frommen Atmosphäre des väterlichen Hauses distanziert. Es ist indessen klar, daß zum vollständigeren Bild etwa auch die Eintragungen vom 19. April desselben Jahres hinzugehören, welche ein starkes katholisches Erlebnis wider-

spiegeln („Meine Religion gebiethet einmal das Jahr wenigstens zu Beichten und das heilige Abendmal zu sich zu nehmen. Ich werde es nie mehr versäumen und will von nun an alles genau, aber ohne scrupeln und nicht übertrieben beobachten. ... In meiner Religion finde ich die Empfindung, sich ganz und gar gedemüthiget zu haben, sublime...“ [*Naplói*, Bd. 1, Budapest: 1925, S.594f.]), oder die vermutlich ebenfalls 1819 geschriebenen philosophischen Betrachtungen („Sobald eine Metaphysische Untersuchung nicht aus dem Grundsatz ausgehet dass man das über Natürliche mit Menschen Verstand nicht erkennen könne, so ist sie geradezu eine Erzeugung menschlicher Eitelkeit und Stolzes“ [ebd., S.854]), oder gar auch das in der Eintragung vom 13. September 1820 angeführte Paulus-Zitat: „Aber fleischlich gesinnet sein ist der Tod, und geistlich gesinnet sein ist Leben und Friede.“ (Vgl. *Naplói*, Bd. 2, S.65.)

<sup>39</sup> *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, Bd. III/2, München–Berlin: 1913, S.229.

<sup>40</sup> *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*, Bd. 8, S.164.

<sup>41</sup> Franz Grillparzer, *Werke*. Hg. August Sauer, im Auftrage der Stadt Wien. Abt. II, Bd. XI, S.210.

<sup>42</sup> München: 1968. S.44f. – Seitter weist hier auf *Nestroys* ähnliche Formel hin – „Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer aussieht, als er wirklich ist“ –, welche Formel aber *Wittgensteins* Lesern eben als das Motto der *Philosophischen Untersuchungen* bekannt ist.

<sup>43</sup> *Werke*, Abt. II, Bd. XI, S.68.

<sup>44</sup> Ebd., S.120

<sup>45</sup> Vgl. Heinz Politzer, *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Wien: Fritz Molden, 1972, S.326.

<sup>46</sup> *Werke*, Abt. II, Bd. VII, S.34f.

<sup>47</sup> Ebd., Bd. VIII, S.280

<sup>48</sup> Vgl. J.P. Stern, „Das Wien Grillparzers“, *Wort in der Zeit* 9/6 (1963), S.49.

<sup>49</sup> „Worte der österreichischen Mundart, die durch ihr Vorkommen in der alten Sprache sich als urdeutsch ausweisen“ (*Werke* Abt. II, Bd.X, S.274) ist eine typische Überschrift, „das verrufene österreichische *halt* in derselben Bedeutung im mittelhochdeutschen“ (ebd., S.277) eine typische Bemerkung in seinen Aufzeichnungen.

<sup>50</sup> Gerhart Baumann, *Franz Grillparzer: Sein Werk und das österreichische Wesen*. Freiburg: Herder, 1954, S.32.

<sup>51</sup> Vgl. Politzer, a.a.O., S.268.

<sup>52</sup> Siehe F. von Krones, *Moritz von Kaiserfeld: Sein Leben und Wirken als Beitrag zur Staatsgeschichte Österreichs in den Jahren 1848 bis 1884*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1888.

<sup>53</sup> *Der Donauraum*, Bd. 11, S.205.

<sup>54</sup> *Joseph Eötvös and the Modernization of Hungary, 1840–1870: A Study of Ideas of Individuality and Social Pluralism in Modern Politics – Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 62/2, 1972.

<sup>55</sup> Die ungarische Fassung – unter dem Titel *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* – wurde im Juli 1851 von den Wiener Verlegern Jasper, Hügel und Manz herausgegeben, in Wien von Keck und Pierer gedruckt. Einige Wochen später erschien die deutsche Fassung, von denselben Firmen verlegt und gedruckt. Der zweite Teil der ungarischen Ausgabe – als „Zweiter Band“ bezeichnet – erschien 1854, in Pest verlegt. Im selben Jahr veröffentlichte Brockhaus den „Zweiten Theil“ der deutschen Ausgabe; auch der ursprüngliche Wiener Druck des ersten Teiles wurde wieder herausgegeben, mit einem neuen Titelblatt und einem neuen Vorwort. Auf den Titelblättern sowohl des ersten als auch des zweiten Teiles steht die Wendung „vom Verfasser selbst aus dem Ungarischen übersetzt“. In dem Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1851 hat Eötvös ganz besonders betont, daß er selbst die Übersetzung unternommen hat, kam es ihm doch eher auf Genauigkeit als auf Schönheit der Sprache an. Dieselbe Formel erscheint auch im Vorwort zu der 1854er Ausgabe des ersten Teiles. Trotz all dem scheint es gewiß zu sein, daß beide Teile des Werkes ursprünglich auf deutsch verfaßt und nachher von mehreren Personen ins Ungarische übersetzt wurden. Unmittelbare Beweise dafür finden sich in einer Anzahl von Briefen und Memoiren – wichtiger indessen ist das indirekte Zeugnis der Texte selbst. Der ungarische Text ist semantisch ärmer und weniger präzise als der deutsche; es gibt Bestimmungen, Ausdrücke und manchmal ganze Abschnitte, die allein in der deutschen Version enthalten sind.

<sup>56</sup> Stourzh, a.a.O., S.207

<sup>57</sup> Josef Redlich, *Das österreichische Staats- und Reichsproblem*, Bd. I/1, Leipzig: 1920, S.547. – Dieser Absatz Redlichs wird zustimmend zitiert von Robert A. Kann, in seinem Werk *The Multinational Empire: Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848–1918*, Bd.II, New York: 1950, S.93f. Kann meint, daß, obzwar der Einfluß von Eötvös „auf das ungarische politische Leben und die magyarische politische Lehre“ bedeutend war, derselbe „war von noch größerer Bedeutung in der Entwicklung der europäischen politischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts im allgemeinen“. Ebd., S.93.

<sup>58</sup> Bödy, *Joseph Eötvös...*, S.66.

<sup>59</sup> Dieser Entwurf ist auf ungarisch geschrieben worden. Eine englische Übersetzung wurde im Band J.C. Nyíri, Hg., *Austrian Philosophy: Studies and Texts* (München: Philosophia Verlag, 1981) veröffentlicht, zu dem hier angeführten Zitat vgl. ebd., S.171.

<sup>60</sup> Zweiter Teil, S.33

<sup>61</sup> Ebd., S.264

<sup>62</sup> Erster Teil, S.244

<sup>63</sup> Zweiter Teil, S.505

<sup>64</sup> Ebd., S.409

<sup>65</sup> Ebd., S.166

<sup>66</sup> Ebd., S.518, 520

<sup>67</sup> Ebd., S.520

<sup>68</sup> Ebd., S.519

<sup>69</sup> János Asbóth, „Korunk uralkodó eszméi“. *Értekezések a társadalmi tudományok köréből* XI/11 (1896).

<sup>70</sup> Daß der dem philosophischen Individualismus gegenüber vertretene auffallend ausgewogene Standpunkt – diese besondere Leistung der österreichischen Schule der Nationalökonomie – gerade mit der Retardiertheit der bürgerlichen Entwicklung in Österreich in Zusammenhang gebracht werden kann, darauf wies bereits Emil Kauder hin, in seinem Aufsatz „Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School“. „The Austrian economic systems could not have been written in the European West. Since the middle ages Englishmen and Frenchmen of all ways of life fought for the rights of the individual. Austria had only two revolutions, and they were unsuccessful, in the 18th century the reforms of Joseph II, and in 1848 the revolutions in Vienna and in Hungary against the imperial powers. In both cases the cause of the individual lost.“ (*Zeitschrift für Nationalökonomie* 17/4 [1957], S.425.)

<sup>71</sup> *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*. Wien: 1883, S.201f. – Und obzwar im berühmten VIII. Anhang der *Untersuchungen* Menger stärker als im Hauptteil betont, daß auch die „organisch“ entstandenen Institutionen nicht von Abwägung und Kritik ausgenommen werden können, bleibt sein Standpunkt immer noch ein traditionalistischer. Es ist charakteristisch, daß Menger nicht von irgendwelcher durch die „Vernunft“ erfolgenden Abwägung spricht, sondern von solchen Untersuchungen, wie sie etwa von „Landwirten“, „Technologen“ und „Ärzten“ unternommen werden, d.h. von Leuten, die wissen, daß sie mit der Natur nicht nach Belieben umgehen können, und deren Untersuchungsmethoden sich im Laufe einer langen, teilweise spontanen, geschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben.

<sup>72</sup> Vgl. E. v. Plener, *Erinnerungen*. Bd.I, Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1911, S.382.

<sup>73</sup> *Fin-de-Siècle Vienna*, S.203

<sup>74</sup> „Freud“, schreibt Paul Roazen, „represents an aspect of liberalism’s self-examination. ... In Freud’s quest for an understanding of human feelings he transcended liberalism and joined hands with thinkers usually associated with traditions alien to it. Along with Burke he recognized the intensity of destructive urges and the sense in which societal coercions can be psychologically necessary.“ (*Freud: Political and Social Thought*. New York: Alfred A. Knopf, 1968, S.248f.) Mit der *Hobbesschen* Tradition wird Freuds anthropologischer Pessimismus in Verbindung gebracht in Elmar Waibl, *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud*, Wien: Löcker Verlag, 1980, s. bes. S.39ff.

<sup>75</sup> „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“ (1917). In S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd.XII, London: Imago, 1947, S.11.

<sup>76</sup> Vgl. *Die Zukunft einer Illusion* (1927), in S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd.XIV, London: Imago, 1948, S.332, und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), ebd., S.475.

<sup>77</sup> GW, Bd.1, S.20

<sup>78</sup> *Die Schwärmer*, GW, Bd.6, S.361

<sup>79</sup> Ebd., S.331

<sup>80</sup> Vgl. Robert Musil, *Tagebücher*, Hg. Adolf Frisé, Rowohlt, 1976, Bd.1, S.660. Siehe auch GW, Bd.5 [Vorarbeiten zu *Mann ohne Eigenschaften*], S.1673: „[A.] blieb vor ihr stehn und sagte langsam: ‚Zwischen zwei einzelnen Menschen gibt es keine Liebe!‘ Ag. richtete sich auf einem Ellbogen auf und lag da, mit großen Augen, als ob sie den Tod erwartete. – Wir sind einem Impuls gegen die Ordnung gefolgt – wiederholte A. – Eine Liebe kann aus Trotz erwachsen, aber sie kann nicht aus Trotz bestehn. Sondern, sie kann nur eingefügt in eine Gesellschaft bestehn. Sie ist kein Lebensinhalt. Sondern eine Verneinung, eine Ausnahme von den Lebensinhalten. Aber eine Ausnahme braucht etwas, wovon sie die Ausnahme ist. Von einer Negation allein kann man nicht leben.“

<sup>81</sup> Auf die Parallelen zwischen diesem Essay und dem *Mann ohne Eigenschaften* habe ich etwas ausführlicher hinzuweisen versucht in meinem Aufsatz „From Eötvös to Musil: Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary“, in *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, S.25f.

<sup>82</sup> GW 8:1370. Weiter heißt es hier noch: „auch unser Persönlichstes ist als Abweichung auf das System der Umwelt bezogen. ... Die gesellschaftliche Organisation gibt dem Einzelnen überhaupt erst die Form des Ausdrucks, und durch den Ausdruck wird erst der Mensch.“

<sup>83</sup> GW 8:1369, hier auch die wichtige Formel: „in behutsamer Abbiegung der Richtung“, nämlich der bis zu jenem Punkt erfolgten Entwicklung.

<sup>84</sup> GW 1:130

<sup>85</sup> GW 8:1081f.

<sup>86</sup> *Tagebücher*, Bd. 1, S.541–544: „Konservativ sein ist nur statthaft, wenn man schöpferisch ist. ... Man kann sagen, daß die konservative menschliche Konstitution eine Sturmflut von Schmach, Dummheit, Niedrigkeit und Unglück über die Welt gebracht hat. – Man kann aber ihrem extremen Gegenteil den gleichen Vorwurf nicht ersparen. ... man braucht sich ja schließlich nur den Typus des revolutionären Menschen zu vergegenwärtigen. – Er fliegt, aber dafür kann er nicht gehen, er schwimmt unter Wasser, kann aber in der Luft nicht atmen. Was bei einem großen Menschen persönliches Schicksal ist, schwierig gebrochener Weg durch selbst erhobene Gegeneinwände, ist bei ihm Stil. Der schöpferische Mensch ist zB. in der Frage über Leben und Tod so, daß beide Waagschalen schwer belastet sind und nur ein kleines Übergewicht den Ausschlag gibt, der Ultra flammt entweder für die Unantastbarkeit jeden Haars auf einem Menschenantlitz oder er verurteilt Tausende mit einem Gedankenstrich zum Untergang. – Sein Radikalismus ist der Affe des Radikalismus des schöpferischen Menschen... Überbietet ihn, ist ihm immer voraus. Ist nicht denkerischer, sondern psychologischer Radikalismus. ... Er kann nichts leisten. Er kann Leistungen nur inaugrieren. Der konservative Mensch muß leisten. Auf ihm ruht alle Schuld. ... Ich bin als Einzelner revolutionär. Das kann gar nicht anders sein, denn der schöpferische Einzelne ist es immer. Ich bin aber in politicis evolutionär. Nur muß für die Evolution etwas geschehen.“

<sup>87</sup> GW 8:1250

<sup>88</sup> Vgl. z.B. GW 8:1409: „In der Philosophie kann man sagen: Je bedeutender ein Schüler, desto unähnlicher dem Meister. – Nicht so in den exakten Wissenschaften, wo man das Werk des Meisters weiterführt u. von seinen Methoden lernt. – In dem einen Fall wird immer wieder ein individuelles Ganzes gemacht, in dem andern tritt daneben noch eine Tradition. In dem Verhältnis Individuell/Tradition liegt die Ökonomie der Tätigkeit.“

<sup>89</sup> GW 8:1057

<sup>90</sup> *Tagebücher*, Bd.1, S.776

<sup>91</sup> GW 8:1358

<sup>92</sup> GW 8:1057f.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. GW 1:217: „Es steht nicht mehr ein ganzer Mensch einer ganzen Welt gegenüber“, oder etwa *Tagebücher*, Bd.1, S.675: „Staat, Nation, Kirche, Beruf, Klasse, Geschlecht usw. Der Einzelne kann keinem dieser Verbände ganz angehören, weil sie miteinander in Widerspruch stehn.“

<sup>94</sup> GW 8:367, auch *Tagebücher*, Bd.1, S.544: „Nicht prophezeihen, daß das Bürgertum abgewirtschaftet hat; es könnte doch noch eine Kultur hervorbringen. Wohl aber zeigen, wie ungünstig es dafür organisiert ist.“

<sup>95</sup> GW 8:1087

<sup>96</sup> GW 8:1387

<sup>97</sup> Szekfű Gyula, *A magyar bortermelő lelki alkata: Történelmi tanulmány*. Budapest: 1922, S.14.

<sup>98</sup> Ebd., S.10

<sup>99</sup> Ebd., S.16

<sup>100</sup> Ebd., S.18

<sup>101</sup> Ebd., S.19f. – Von derselben grundsätzlichen Einstellung sind insbesondere die einleitenden Erörterungen von Szekfűs auf deutsch verfaßtem Buch *Der Staat Ungarn* (Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt, 1918) geprägt, wo er die Eigenart und namentlich die nicht loszuwerdende Retardiertheit der ungarischen Geschichte aus der ursprünglichen Unvollständigkeit und Verspätetheit der entsprechenden mittelalterlichen Entwicklung ableitet.

<sup>102</sup> Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*. Hg. G.H. von Wright. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, S.14.

<sup>103</sup> Hayek berichtet in seinem Artikel „Remembering My Cousin, Ludwig Wittgenstein“ (*Encounter*, Aug. 1977) von ihren Beziehungen. Über Philosophie oder Politik unterhielten sie sich nur ein einziges Mal – „we knew that we disagreed politically“, bemerkt Hayek –, nämlich während ihres letzten, zufälligen Treffens. Dies geschah in dem Zug von Basel nach Boulogne – beide befanden sich auf der Rückreise von Wien nach England –, im Jahre 1948, zu jener Zeit also, wo sich Wittgenstein über Autorität, Schule, über die von Wissenschaft und Erziehung vereinheitlichte Gemeinschaft als einer notwendigen Voraussetzung der menschlichen *Gewißheit* und überhaupt *Urteilsfähigkeit* Aufzeichnungen machte, während Hayeks Band *Individualism and Economic Order*, in welchem die

Idee von gemeinsamen Regeln, Konventionen und Traditionen eine so betonte Rolle spielt, im Erscheinen begriffen war. — In dem Zug, erzählt Hayek, schien Wittgenstein die Unterhaltung zuerst meiden zu wollen, und vertiefte sich in einen Detektivroman, später knüpfte er jedoch ein reges Gespräch an, "beginning with his impressions of the Russians at Vienna, an experience which evidently had shaken him to his depth and destroyed certain long-cherished illusions". Mit der Zeit seien dann allgemeinere philosophische Fragen angeschnitten worden, und Wittgenstein meinte, daß man das Gespräch an Bord unbedingt weiterführen müsse. Doch Hayek fand ihn dort nirgends. "Whether he regretted having become so deeply engaged", schreibt er, "or had discovered that, after all, I was just another philistine, I do not know. At any rate, I never saw him again."

<sup>104</sup> Die Menger–Hayek Verbindung wird eingehend analysiert in Jeremy Shearmur, "The Austrian Connection: Hayek's Liberalism and the Thought of Carl Menger", in W. Grassl und B. Smith, Hg., *Austrian Philosophy and Social Thought*, Beckenham: Croom Helm, 1986.

<sup>105</sup> Zitiert nach der deutschen Übersetzung: *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen: Walter Eucken Institut, 1971, S.484.

<sup>106</sup> "Individualism: True and False", a.a.O., S.7.

<sup>107</sup> Ebd., S.8

<sup>108</sup> Ebd., S.15

<sup>109</sup> Ebd., S.23

<sup>110</sup> Zitiert nach der deutschen Übersetzung: „Wahrer und falscher Individualismus“, in: F.A. Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Erlenbach–Zürich: Eugen Rentsch Verlag, 1952, S.41.

<sup>111</sup> Ebd., S.36

<sup>112</sup> *Individualism*, S.25.

<sup>113</sup> *Individualismus*, S.47.

<sup>114</sup> Ebd., S.16

<sup>115</sup> *Die Verfassung der Freiheit*, S.32.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> *The Constitution*, S.25. — Hayek weist hier auf die Unterscheidung hin, die Ryle zwischen „knowing how“ und „knowing that“ gemacht hat, s. ebd., S.426, Anm. 4.

<sup>118</sup> Ebd., S.26.

<sup>119</sup> Hayeks Argumente für den freien Markt beruhen also ausdrücklich auf erkenntnistheoretischen Grundlagen: Das zum erfolgreichen wirtschaftlichen Handeln benötigte Wissen ist in der Gesellschaft in einer fragmentierten, verteilten, und *von der konkreten Art und Weise des Handelns nicht trennbaren* Form anwesend und als solches *grundsätzlich nicht summierbar*. — Eine großangelegte Zusammenfassung des Hayekschen Systems bietet John N. Gray, *F.A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism*, das als die Winternummer 1982 der Zeitschrift *Literature of Liberty* erschienen ist.

<sup>120</sup> Auffallend zugleich ist, daß es auf erkenntnistheoretischer Ebene oder auf dem Gebiet der Bedeutungstheorie Hayek durchaus nicht gelungen ist, einen konsequent antimentalistischen Standpunkt auszubilden.

So meinte er etwa in seinem Vortrag "The Facts of the Social Sciences", gehalten 1942 in Cambridge – auf Einladung des dortigen Moral Science Club –, daß „wir bei der Betrachtung des bewußten Handelns anderer Leute ihre Tätigkeit immer in Analogie zu unserem eigenen Denken interpretieren; das heißt, daß wir ihre Handlungen und die Gegenstände ihres Handelns in Klassen oder Kategorien einteilen, die wir nur aus unserem eigenen Denken kennen.“ (*Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, S.86.) Im selben Vortrag beantwortet er die Frage: „Was macht nun zwei Fälle von demselben Wort ... zu Handlungen von derselben Art“, auf folgende Weise: „Weil ich weiß, daß X oder Y diese verschiedenen Laute oder Zeichen verwenden, um dasselbe Wort auszudrücken, oder sie als dasselbe Wort verstehen, behandle ich sie als Fälle derselben Klasse“ (ebd., S.83), wobei er abschließend betont, daß „die Vorbedingung dafür..., daß wir einander verstehen“ und „die Grundlage für unsere Interpretation von komplizierten sozialen Strukturen, wie wir sie im Wirtschaftsleben oder im Recht, in der Sprache und in Bräuchen vor uns haben“ nichts anderes ist, als „das Vorhandensein einer gemeinsamen Struktur des Denkens“ (ebd., S.102). In den späteren Jahren, namentlich in den Bänden des *Law, Legislation and Liberty* (1973–79) wendet Hayek bereits eine subtilere Terminologie der geistigen Phänomene, mentalen Akte an: so etwa, wenn er sich zufrieden gibt, von einer Regelmäßigkeit im Handeln zu sprechen, statt bewußtem (verbalisiertem) Regelfolgen (*Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, München: Verlag Moderne Industrie, 1980–81, Bd.1, S.66), wenn er von der Alternativlosigkeit des Rechnenlernens beim Kind schreibt (ebd., S.114), oder wenn er annimmt, daß sich der Mensch auf einer primitiven Stufe „dadurch, daß er die Bedeutungen von Wörtern kennenlernte“, zugleich „Verhaltensregeln“ angeeignet hatte (ebd., Bd.3, S.213). Es wäre dennoch übertrieben zu behaupten, daß er sich wesentlich vom Standpunkt des Mentalismus entfernt hätte; und den in allen Details ausgearbeiteten Antimentalismus des späten Wittgenstein hat er niemals verworfen – obzwar sich an einer einzigen Stelle, in seinem Aufsatz "Rules, Perception and Intelligibility" (*Studies in Philosophy, Politics and Economics*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967) tatsächlich ein Hinweis auf die *Philosophischen Untersuchungen* findet.

<sup>121</sup> Siehe *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bd.3, S.236.

## KAPITEL II

<sup>1</sup> Ein Verzeichnis der veröffentlichten Schriften Ehrenfels' ist jetzt von Dr. Reinhard Fabian (Universität Graz) zusammengestellt worden. Ich nutze die Gelegenheit, Herrn Fabian meinen Dank für seine wertvolle Unterstützung auszusprechen.

<sup>2</sup> Die folgenden Ausführungen sind in einem ganz besonderen Maße dem Aufsatz „Vázlat Európa három történelmi régiójáról“ (Skizze über die drei geschichtlichen Regionen Europas) von Jenő Szűcs (*Történelmi Szemle* 1981/3) verpflichtet; meine Terminologie für die Bezeichnung der

drei Regionen weicht indes von der seinen ab. Szűcs identifiziert begrifflich Rußland mit Osteuropa, das Gebiet zwischen Westeuropa und Rußland als *Ostmitteleuropa* bezeichnend.

<sup>3</sup> Siehe z.B. die von Imma Bodmershof zitierte Stelle, wo Ehrenfels das Waldviertel, sein „Heimatland“, als „Ausläufer des Böhmerwaldes“ bezeichnet. („Christian von Ehrenfels. Eine Skizze“, in: F. Weinhandl, Hg., *Gestalthaftes Sehen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, S.427.)

<sup>4</sup> Siehe z.B. Géza Alföldy, *Noricum*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974, S.148ff.

<sup>5</sup> Siehe z.B. Hugo Hantsch, *Die Geschichte Österreichs*. 4. Auflage, Graz: Styria, 1959. Bd.I, S.29 und S.35f.

<sup>6</sup> Siehe z.B. Alfons Dopsch, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung: Aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen*. Teil I, 2. Aufl., Wien: L.W. Seidel & Sohn, 1923. S.190.

<sup>7</sup> Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). 3. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. S.195 und S.200, Anm.

<sup>8</sup> Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*. Teil II, Berlin: 1892, S.49.

<sup>9</sup> Siehe insbesondere Dopsch, a.a.O., Teil II, 2. Aufl., 1924, S.302ff.

<sup>10</sup> István Hajnal, *Az újkor története* (Geschichte der Neuzeit). 2. Aufl., Budapest: Magyar Szemle, o.J., S.423.

<sup>11</sup> Siehe z.B. die reichhaltigen Hinweise in Karl und Mathilde Uhlirz, *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns*, Bd.1 (2., neub. Aufl. von Mathilde Uhlirz), Graz: Hermann Böhlau Nachf., 1963, S.384.

<sup>12</sup> Ich verweise auf die ausgewogene Untersuchung von Karl Helleiner, „The Population of Europe from the Black Death to the Eve of the Vital Revolution“, in: *The Cambridge Economic History of Europe*, Vol. IV: *The Economy of Expanding Europe in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Hg. E.E. Rich und C.H. Wilson. Cambridge: University Press, 1967. Man weiß bereits genug über die Ökonomie einer abnehmenden Bevölkerung, schreibt Helleiner, um erkennen zu können, daß „economic decadence“ nicht nur die Ursache, sondern auch die Folge von „demographic recession“ sein kann (a.a.O., S.50). Dennoch: „It has been suspected for some time that the society which was struck down by the Black Death about the middle of the fourteenth century had already passed from an epoch of secular economic and demographic advance into one of incipient stagnation. The growth of population in the preceding centuries, it seems, had created a precarious situation, as the number of under-sized holdings increased, and settlement penetrated into regions of inferior soil and inclement climate.“ (Ebd., S.68)

<sup>13</sup> Immanuel Wallerstein, dessen Buch *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press: 1974) derzeit die vollständigste Synthese der bezüglichen Literatur darstellt, unterstreicht, daß die Krise eben nur als ein Zusammentreffen von mehreren Faktoren erklärbar ist (siehe z.B. S.37).

<sup>14</sup> Dies ist ja gerade die Hauptthese von Wallersteins eben zitiertem Werk. Die These freilich hat eine Vorgeschichte. Wallerstein selbst weist mit Nachdruck auf die Schriften des polnischen Historikers Marian Malowist hin, von welchen hier nur zwei erwähnt werden sollen: "The Economic and Social Development of the Baltic Countries from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries", *Economic History Review* XII/2 (1959), und "The Problem of the Inequality of Economic Development in Europe in the Later Middle Ages", *Economic History Review* XIX/1 (1966). "From the thirteenth century", lautet die Schlußfolgerung des letzteren Aufsatzes, "there is to be observed in eastern Europe a dynamic development, but one which is not equal in all regions. This process was particularly clear in the domains of agriculture, pastoral farming and mining industries. It did not lead to the development of a really important urban industry. The weakness of the towns was an important factor. From the fifteenth century, and particularly later, circumstances which were so favourable for eastern European agriculture led to the introduction of labour services and the second serfdom. This phenomenon enriched and strengthened the nobility... Urban industry, which was undeveloped, struggled against the competition of foreign products and the difficulties caused by the smallness of interior markets and either remained insignificant or ... was destined to disappear. Eastern Europe became for a long time a region complementary to the expanding west." (S.28) Sehr detaillierte Parallelforschungen hat in bezug auf Ungarn Zs. P. Pach durchgeführt. Ich verweise auf seine Schrift *Das Entwicklungsniveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1960), und insbesondere auf das Werk *Die ungarische Agrarentwicklung im 16.-17. Jahrhundert. Abbiegung vom westeuropäischen Entwicklungsgang* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1964). „Die Rückständigkeit der ungarischen industriellen und städtischen Entwicklung im Vergleich zu Westeuropa, die sich“, schreibt hier Pach, „gewissermaßen schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts abzeichnete, wurde im Laufe des 16. Jahrhunderts nicht nur nicht geringer, sondern eher noch größer. Diese Rückständigkeit steigerte sich noch unter den Verhältnissen der anfänglichen Entfaltung des Weltmarktes, was sich auf zahlreiche Länder Mittel- und Osteuropas gleichermaßen ungünstig auswirkte und was durch die besondere Lage, die unglücklichen politischen Verhältnisse Ungarns, nur erschwert wurde.“ Die Entfaltung des Weltmarktes wirkte ungünstig, indem es die bürgerliche Entwicklung der osteuropäischen Länder nachhaltig retardierte. „Der ungarische Adelige“, lautet Pachs Analyse, „der im 16. Jahrhundert als Unternehmer und Landwirt auftritt, zeigt ... die Züge des Feudalherrn, der auch auf dem neuen Betätigungsfeld Gebrauch macht von seiner feudalen Gewalt, von den Mitteln des außerökonomischen Zwanges. In seiner Tätigkeit als Warenhändler verschafft er sich auch einen Zwangsmarkt (man denke an das herrschaftliche Schankrecht, an die Belegung des Weinmarktes in den Dörfern!), macht sich seine Adelsprivilegien gegenüber den bäuerlichen-bürgerlichen Konkurrenten auch anderweitig (im Viehhandel, beim Getreideabsatz)

zunutze und bedient sich wieder in wachsendem Maße der Produktenform der Feudalrente... In seiner Tätigkeit als Warenproduzent, in seinem Gutsbetrieb eignet er sich von seinen an die Scholle gebundenen Untertanen die Feudalrente auch in der direkten Form von Arbeitsleistungen in erhöhtem Maße an.“ Hier kommen also Voraussetzungen zur Geltung, „die für die Länder Mittel- und Osteuropas, für die ostelbischen Gebiete Deutschlands, für Böhmen und Polen charakteristisch sind.“ (S.35 und 32f.) Und eben Pach bemerkt dann, daß die These, laut welcher „die gesteigerte Nachfrage nach Agrarprodukten im Ausland, die wachsenden Exportmöglichkeiten nach Westeuropa die Voraussetzung zur Herausbildung der ostelbischen Gutsherrschaft darstellte“ (S.157) – allgemeiner also: die Voraussetzung zur osteuropäischen zweiten Leibeigenschaft schuf –, ursprünglich vom deutschen Wirtschaftshistoriker F. Rachfahl stammt. In der Tat: bereits 1909 weist Rachfahl in seiner tiefeschürfenden Studie „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte“ (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1909) darauf hin, daß der „Westen Europas“ im 16. Jahrhundert „nicht mehr [seinen] Bedarf an Agrarprodukten selbst decken konnte“ und daß „das Problem der Entstehung der Gutsherrschaft im Nordosten Deutschlands“ eben in diesem Zusammenhang betrachtet werden dürfte. Die „erhöhte Nachfrage“, schrieb Rachfahl, „mußte anregend auf die Produktion wirken, und wenn es von jeher vornehmlich die Grundherrn waren, die das Getreide auf den Markt brachten, so mußten gerade sie sich erst recht angereizt fühlen, die günstige Konjunktur durch Vergrößerung ihrer Hoffelder und durch die Begründung einer unfreien Arbeitsverfassung auf ihren Gütern für sich auszunützen. Die Voraussetzung dafür war freilich einmal eine ohnehin schon bestehende starke Abhängigkeit der Bauern, wie sie gegeben war durch die Institute der Grundherrschaft, ... nicht minder die Schwäche der Staatsgewalt oder doch mindestens ihr Mangel an Fürsorge für die niederen Klassen und die politische Präponderanz des Adels, wie sie in der landständischen Verfassung ihren Ausdruck fand: alles dieses traf nun gerade für das Kolonisationsgebiet des Nordostens in solchem Grade zu, wie sonst nirgendwo: so ist die Entstehung der großen Gutswirtschaft eben in diesen Gegenden zu erklären.“ (S.461f.) Es muß betont werden, daß Rußland, zu dieser Zeit, noch *keine* bedeutende Agrarausfuhr nach dem Westen hatte. „We must be careful“, schreibt Wallerstein, „not to read back into the sixteenth century phenomena of the eighteenth and nineteenth centuries, by which time ... Russia had become one more peripheral area of the European world-economy.“ (A. a. O., S.306)

<sup>15</sup> So weist bereits Gyula Szekfű, führender ungarischer Historiker der Zwischenkriegszeit, nicht etwa auf die Türkenherrschaft als den Hauptgrund der nachhaltig unglücklichen Entwicklung Ungarns hin, sondern umgekehrt, die Ursachen der katastrophalen militärischen Niederlage von 1526 erblickt er eben in Erscheinungen des vorangegangenen 15. Jahrhunderts, in der Schwächung der königlichen Macht, in der Unterdrückung des Bauerntums, in der Degradierung der Städte. (Siehe Bálint Hóman und Gyula Szekfű, *Magyar Történet*, Bd.III, Budapest: o.J., S.413ff.) In der

neueren Literatur hat besonders Jerome Blum, in seiner ausgezeichneten Zusammenfassung "The Rise of Serfdom in Eastern Europe" (*American Historical Review* LXII/4 [1957]) auf diesen Aspekt hingewiesen. "The collapse of the old seigneurial order in the West", schreibt Blum, "has been sometimes attributed to the growth of money economy, or to the increase in commerce, or to the development of capitalism. But in the East money economy, trade, and capitalism (as evidenced in the capitalistic farming of the seigneurs) also grew, and yet serfdom was established. It seems to me that the most important reason for this divergence in the evolution of the lord-peasant relation in the two regions lay in their differences in political development. In the struggle for domination of the state, the nobility of the East won out over the princes and the town, or, as in Russia, became the class on which the throne depended. As a result, the Eastern nobility, in pursuit of what it conceived to be its own best interests, was able to establish economic and social control over the peasantry and to dominate over the townsmen." (S.836) Der besondere Vorzug von Jenő Szűcs' Studie (s. oben, Anm.2) dabei ist, auch die frühmittelalterlichen Wurzeln der betreffenden politischen Strukturverhältnisse nicht außer acht gelassen zu haben. — Daß dabei die Verhältnisse im Waldviertel, in Ehrenfels' heimatlicher Gegend, bereits einen gewissen Übergang zu denen in Ost-europa darstellen, geht z.B. aus den im 17. Jahrhundert entstandenen Aufzeichnungen eines Helmhard von Hohberg hervor, der in Süßenbach — nord-westlich von Zwettl — seine ersten Erfahrungen als Landwirt sammelte, später aber in die Landschaft zwischen Enns und Ybbs übersiedelte und bemerkenswerte Unterschiede in bezug auf Eigentums-, Siedlungs- und Gemeindeverfassungsstruktur zwischen den beiden Gegenden feststellte. Insbesondere hob er hervor, daß im nördlichen und östlichen Nieder-österreich eine Tendenz zum landwirtschaftlichen Großbetrieb vorherrscht, während im südwestlichen Viertel der herrschaftliche Eigenbetrieb vor den in Geld zu leistenden Diensten der untertänigen Bauern eher zurücktritt. Vgl. O. Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612–1688*, Salzburg: Otto Müller, 1949, S.280ff. — Die spezifisch österreichischen Aspekte der „ersten Krise“ des Feudalismus — die Voraussetzungen, der Ablauf und die Folgen dieser Krise, die zwischen den westlichen und östlichen Teilen Österreichs entstandenen Unterschiede — werden von Ferdinand Tremel am umfassendsten behandelt, in seinem Werk *Wirtschafts- und Sozialgeschichte Österreichs* (Wien: Franz Deuticke, 1969, s. bes. S.114, 117 und 124ff.).

<sup>16</sup> Max Weber, „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus“ Teil I, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX (1903), S.54.

<sup>17</sup> Ebd., S.53

<sup>18</sup> "Any complex system of ideas", schreibt in diesem Zusammenhang Wallerstein, „can be manipulated to serve any particular social or political objective." (A.a.O., S.152)

<sup>19</sup> Troeltsch stellt sehr eindrucksvoll dar, wie die Grunddogmen des Luthertums bzw. des Calvinismus der mannigfachsten Deutungen und Konkretisationen fähig waren, und wie schon in der ältesten christlichen Ethik die Forderung der Gleichheit einerseits und der Unterwerfung andererseits in ein und derselben Idee der gemeinsamen Sündhaftigkeit gegeben war. Vgl. z.B. a.a.O., S.60ff. und S.792.

<sup>20</sup> H.R. Trevor-Roper, "Religion, the Reformation, and Social Change", in: *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and other Essays* (New York: Harper, 1969), S.32f.

<sup>21</sup> London: John Murray, 1926. S.55

<sup>22</sup> Ebd., S.14

<sup>23</sup> Troeltsch, a.a.O., S.393

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., S.394f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S.398ff.

<sup>27</sup> Weber, a.a.O., S.54

<sup>28</sup> Troeltsch, a.a.O., S.456 und 599ff. — Zum tiefst osteuropäischen, dem „karolingischen“ Westen entgegengesetzten Wesen des Luthertums s. noch bes. die großangelegten Betrachtungen Friedrich Heers, auf S.245–258 und 270f. seines Buches *Europäische Geistesgeschichte* (Stuttgart: Kohlhammer, 1957). Luther, schreibt Heer, wird „zum Vorsprecher des deutsch-slawischen Ostens, eines zunächst religiösen, dann auch gesellschaftlichen und politischen Absolutismus von Fürsten und neuen Kirchenherren, die keinen politischen und religiösen Humanismus kennen, keine sakramentale und rationale Zusammenarbeit von Gott und Mensch. Der ‚arme Sünder‘ hat von ‚Natur‘ aus kein Mitspracherecht im Staate, in der ‚Welt‘, bei Gott...“ (A.a.O., S.250.) Diese Beobachtung wird teilweise vorweggenommen in dem auch von Heer zitierten grundlegenden Aufsatz F. Borkenaus, „Deutschland zwischen Ost und West“, *Wort und Wahrheit* 1949/1.

<sup>29</sup> Th.G. Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*. Zwei Bände. Jena: Diederichs, 1913. Bd.I, S.38.

<sup>30</sup> Heymanns Buch ist teilweise abgedruckt in Stephen Fischer-Galati, Hg., *Man, State, and Society in East European History* (New York: Praeger, 1970). Ich zitiere hier nach diesem Text.

<sup>31</sup> Heymann, a.a.O., S.20

<sup>32</sup> Ebd., S.21

<sup>33</sup> Blum, a.a.O., S.819f.

<sup>34</sup> K. Müller, *Kirchengeschichte*. Bd.II, Tübingen: 1902. S.85. — Elizabeth Wiskemann, die sich durchaus gegen "the popular German view that Hussitism inaugurated an entirely retrograde period" wendet, betont ebenfalls, daß im weiteren Verlauf der Bewegung "Czech nobility took advantage of the situation, gradually reducing the peasants to serfdom." (Wiskemann, *Czechs and Germans. A Study of the Struggle in the Historic Provinces of Bohemia and Moravia*. London: Oxford University Press, 1938. S.8) Auch aus Alois Mikas nicht wenig voreingenommenem Aufsatz „Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen der revolutionären Hussitenbe-

wegung in den ländlichen Gebieten Böhmens“ (*Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* VII [1959]) geht ja hervor, daß diese gegen die katholische Kirche gerichtete Bewegung, indem sie die zentrale Staatsmacht gleichfalls abschwächte, schließlich und endlich nur die Macht des Adels gefestigt hat (s. bes. S.838f.). Der tschechische Bauer wurde im Endergebnis auch gesetzlich früher an die Scholle gebunden als etwa der ungarische (vgl. z.B. Hóman und Szekfü, a.a.O., S.398).

<sup>35</sup> Vgl. Troeltsch, a.a.O., S.407; K. Müller, a.a.O., S.86.

<sup>36</sup> Die verheerenden Folgen, welche diese Schlacht für die tschechische Nation hatte, können allerdings den eigentlichen Charakter des Zusammenstoßes leicht in einem falschen Licht erscheinen lassen. Wie Joseph F. Zacek schreibt: “White Mountain (November 8, 1620) was not a national conflict, but a feudal one. The mercenary forces of a rebellious Protestant Bohemian oligarchy (including both Czech and German nobles), supporting a foreign (German) claimant to the throne, fought those of the Catholic Habsburg monarch. The degraded masses of the nation remained passive. Nevertheless, the Czech nation shared fully in the drastic consequences of the nobles’ defeat. For the next century and a half its development stopped.” (Zacek, “Nationalism in Czechoslovakia”. In dem von P.F. Sugar und I.J. Lederer herausgegebenen Sammelband *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle: University of Washington Press, 1969. S.174.)

<sup>37</sup> Vgl. Richard Georg Plaschka, *Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewußtsein bei den Tschechen*. Graz: Hermann Böhlau Nachf., 1955. S.7.

<sup>38</sup> *Dějiny...*, Ausgabe von 1876, Bd.I, S.9

<sup>39</sup> Ebd., Bd.III/1, S.302

<sup>40</sup> Palacký, *Gedenkblätter etc. aus den letzten 50 Jahren*, Prag: 1874. S.271.

<sup>41</sup> Prag: 1866. S.5

<sup>42</sup> Thomas Garrigue Masaryk, *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien: Carl Konegen, 1881. S.63.

<sup>43</sup> Ebd., S.66

<sup>44</sup> Ebd., S.83

<sup>45</sup> Ebd., S.84 und S.159f.

<sup>46</sup> Ebd., S.162f.

<sup>47</sup> Ebd., S.164f.

<sup>48</sup> Ebd., S.234

<sup>49</sup> Ebd. S.220

<sup>50</sup> Ebd., S.189

<sup>51</sup> „Wir haben ... nicht aufgehört“, schreibt er hier, „eine Vorliebe für falsches Märtyrertum zu haben – so mancher zeigt auf seine kleinen Wunden und fordert Bewunderung... Wer auf unser öffentliches Leben aufmerksamer blickt, sieht nicht nur [ein] schwächliche[s] Betteln, sondern er begegnet auch einem besonderen Typ des Intriganten. Dieses Intrigantentum vergiftet unser ganzes gemeinsames Leben – weil sie nicht Löwen sein können, werden sie Füchse...“ (Zitat nach M. Machovec, *Thomas G. Masaryk*. Graz: Styria, 1969. S.273f.)

<sup>52</sup> Zitiert bei Plaschka, a.a.O., S.78f.

<sup>53</sup> Siehe oben, Anm. 29.

<sup>54</sup> Werden doch die zwei 1913 veröffentlichten Bände als „Erste Folge“ von Masaryks *Russland und Europa: Studien über die geistigen Strömungen in Russland* bezeichnet, und, im Vorwort, überhaupt nur als Vorbereitung zu einem geplanten Dostojewski-Buch beschrieben. Jenes Buch wurde niemals fertiggestellt. Das „stilistische Versagen des Essayisten Masaryk“, schrieb in diesem Zusammenhang Georg Lukács, ist „nur Folge seiner methodischen Unklarheit ..., die nicht bloß das Scheitern seines ursprünglichen Planes, sondern das oft Schwankende und Unerfreuliche des vorliegenden Werkes verursacht hat.“ (Buchbesprechung in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXXVIII/3 [1914], S.871. – Zur Unabgeschlossenheit des Masarykschen Werkes vgl. auch z.B. Z.A. Fehér, *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century*. Ann Arbor, Michigan: Univ. Microfilms, 1981. S.63 und 98.)

<sup>55</sup> Masaryk, *Zur russischen...*, Bd.I, S.178f.

<sup>56</sup> Ebd. Bd.II, S.468

<sup>57</sup> Ebd., S.469

<sup>58</sup> Ebd., S.469f.

<sup>59</sup> Ebd., S.473

<sup>60</sup> Ebd., S.504 – In der unmittelbaren Fortsetzung dieser Textstelle zeichnet sich dann übrigens eine gewisse eigentümliche Verschiebung des Gedankenganges ab. „Wir sprechen hier“, schreibt doch weiter Masaryk, „von der Kirchenreligion: die Kirche als Organisation der Gesellschaft, die Kirche als Fundament der Theokratie war und ist noch immer die Lehrerin und Erzieherin der Völker. – Es ist nicht bloß die kirchliche Lehre, die wirkt, sondern das lebendige Beispiel, das die Kirche durch ihre Priester oder Prediger gibt... die Kirche ist eine großartige, einheitlich zentralisierte Erziehungsanstalt. ... Niemand von uns kann sich der Eindrücke und Einflüsse entäußern, die er in seiner Kindheit durch die Kirche und zwar als Mitglied der ganzen Gemeinde erlebt hat. ... und die große Aufgabe der Gegenwart ist eben, die dem kritischen Verstande entsprechende Religion und religiöse Organisation der Gesellschaft zu schaffen.“

<sup>61</sup> Ebd., Bd.I, S.15

<sup>62</sup> Ebd., S.18f.

<sup>63</sup> Ebd., S.21

<sup>64</sup> Ebd., S.22

<sup>65</sup> Ebd., S.26

<sup>66</sup> Ebd., S.29

<sup>67</sup> Ebd., S.28f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S.34f.

<sup>69</sup> Ebd., S.4f.

<sup>70</sup> Ebd., S.46

<sup>71</sup> Ebd., S.7

<sup>72</sup> Ebd., S.277f.

<sup>73</sup> Ebd., S.278f.

<sup>74</sup> Ebd., Bd.II, S.510 und S.508

<sup>75</sup> Plaschka, a.a.O., S.53f. Zitiert wird Rezek, *Dějiny Čech a Moravy*, Bd.I, S.9f.

<sup>76</sup> Plaschka, a.a.O., S.62

<sup>77</sup> Josef Pekař, „K osmdesátinám Jaroslava Golla“ (1926). Zitiert nach Plaschka, a.a.O., S.62f.

<sup>78</sup> Masaryk, *Česká otázka* (1895). Zitiert nach Plaschka, a.a.O., S.78.

<sup>79</sup> Plaschka, a.a.O., S.78

<sup>80</sup> Deutsche Übersetzung: Josef Pekař, *Der Sinn der tschechischen Geschichte*. Brünn: Rudolf M. Rohrer, 1937.

<sup>81</sup> *Der Sinn...*, S.40f.

<sup>82</sup> Ebd., S.41f.

<sup>83</sup> Ehrenfels, „Das Rektoratsdrama an der deutschen Universität“. *Die Wahrheit*, 15. Mai 1923. S.3.

<sup>84</sup> Ehrenfels, „Widmung an Masaryk“. *Prager Tagblatt*, 21. Febr. 1925. S.3. — Obzwar in diesem kleinen Artikel in *dritter Person* von Ehrenfels geschrieben wird, dürfte es klar sein, daß der Verfasser der Philosoph selbst ist, und folgende Darstellung also als authentisch aufgefaßt werden kann: „Von Spengler ausgehend sieht Ehrenfels den Untergang aller westlichen Europakultur als besiegelt an und erwartet Neuschöpfung nur aus den im Osten (Rußland) sich regenden Kräften; zu denen allerdings der Bolschewismus bloß einen verworrenen Auftakt bildet. In der Tschechoslowakei hofft Ehrenfels eine Brücke zu finden, auf der die neue Kultur des Ostens die großen Werte der alten Kultur zu sich hinüberziehen wird. Auf solche Art erblickt Ehrenfels in seinem (so möchte man sagen) echt deutschen Idealismus eine Kulturmission des tschechischen Staates, deren Voraussetzung allerdings erst im gerechten Ausgleich zwischen Deutschen und Tschechen gefunden werden müßte.“

<sup>85</sup> Christian von Ehrenfels, *Kosmogonie*. Jena: Diederichs, 1916. „Die Welt“, heißt es hier, „ist das gemeinsame Erzeugnis zweier gegensätzlicher Prinzipien — eines einheitlichen Urquells aller aktiven Wirksamkeit, aller inneren Notwendigkeit, aller Ordnung und Gestaltung — und des absolut Grundlosen, des ewigen, unendlichen Chaos, in dessen Wesen nicht aktive Wirksamkeit, sondern nur passiver Widerstand gelegen ist.“ (S.169)

<sup>86</sup> Ehrenfels, *Die Religion der Zukunft: zwei Funksprüche, und ein offener Brief an den Präsidenten der Cechoslovakischen Republik T.G. Masaryk*. Prag: J.G.Calve'sche Buchhandlung, 1929. S.22.

<sup>87</sup> Ebd., S.7

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Heer weist in seinem bereits zitierten Werk immer wieder betont auf diesen Umstand hin, so etwa auf S.668: „der karolingische Manichäismus ... [stellt] die mächtigste ‚christliche‘ Untergrundbewegung im geistigen Raum Alteuropas dar...“

<sup>90</sup> Weber, „Die protestantische Ethik...“, a.a.O., Teil II, S.9.

<sup>91</sup> Vgl. z.B. Heer, a.a.O., S.254.

### KAPITEL III

<sup>1</sup> Um nur auf ein bekanntes Beispiel hinzuweisen: Alexander Gerschenkron ist in seinem bereits klassischen Essay "Economic Backwardness in Historical Perspective" (1952) der Meinung, daß "Germany, along with most other countries of the Continent" und "the western sections of the Austrian-Hungarian Empire" im 19. Jahrhundert England gegenüber mehr oder minder dieselbe – retardierte – Ebene der Entwicklung darstellen. (Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Camb., Mass.: 1962. S.13–16.)

<sup>2</sup> Iván T. Berend – György Ránki, *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977. S.25.

<sup>3</sup> Iván T. Berend – György Ránki, *The European Periphery and Industrialization 1780–1914*. Cambridge University Press, 1982. S.8.

<sup>4</sup> Berend T. Iván – Ránki György, *Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19–20. században*. 2. Ausg., Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1976. S.181f.

<sup>5</sup> Georg Franz, *Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie*. München: Callwey, 1955. S.81.

<sup>6</sup> Eduard März, *Österreichische Industrie- und Bankpolitik in der Zeit Franz Josefs I.* Wien: Europa Verlag, 1968. S.365f.

<sup>7</sup> Ebd., S.369

<sup>8</sup> „Der Amerikaner“, schreibt Wittgenstein, die unternehmerischen Eigenschaften charakterisierend und eine Art Vorbild seinen österreichischen Landsmännern vorstellend, „hat einen ausgesprochen *spekulativen Geist*. Ich denke nicht an Börsenspekulanten; es gibt auch Spekulanten im besseren Sinne des Wortes. Lassen Sie mich dies kurz ausführen. Es gibt Leute, die sich den Industriellen als jemanden vorstellen, der, ausgerüstet mit einer gewissen Quantität technischer und kaufmännischer Kenntnisse, mit dem ererbten Kapital eine Fabrik baut und fleißig, ruhig und gemächlich den Betrieb führt. Ich glaube, daß in dieser Auffassung ein großes Stück Irrtum steckt. Der Industrielle muß wagen, er muß, wenn es der Moment erfordert, imstande sein, auch alles auf eine Karte zu setzen... Die Industrie bietet kein Feld für eine ruhige, stete, gemächliche Arbeit, u. zw. um so weniger, je entwickelter, verbreiteter und je abhängiger sie vom Weltmarkt ist.“ (Karl Wittgenstein, „Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika“ [1898]. In seinem Band *Zeitungsartikel und Vorträge*, Wien: 1913, S.58f.)

<sup>9</sup> Ebd., S.88: „Mit unseren westlichen Nachbarn konnten wir nie gleichen Schritt halten. Nun erweitert sich die Kluft allzusehr und wird immer unüberbrückbarer...“ („Illusions-Politik“, 1902.)

<sup>10</sup> London: Weidenfeld and Nicolson, 1968.

<sup>11</sup> Ebd., S.33f.

<sup>12</sup> Ebd., S.35

<sup>13</sup> Wien: Franz Deuticke, 1969.

<sup>14</sup> Ebd., S.95

<sup>15</sup> Benedikt, *Die wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph-Zeit*. Wien: Herold, 1958. S.25, s. noch S.13.

<sup>16</sup> A.a.O., S.43

<sup>17</sup> Ebd., S.46

<sup>18</sup> Ebd., S.123. Vgl. noch S.114: „Das große Werk der Kolonisation war um 1300 beendet. Wohl kletterten die Siedlungen vereinzelt im Gebirge noch höher hinauf, oder sie eroberten weitere Seitentäler, doch das waren Ausnahmen, denen ... keine lange Dauer beschieden war. Auch die Zeit der Städtegründungen war vorüber, was an städtischen Siedlungen noch folgte, waren der Ausbau bestehender Orte in räumlicher und rechtlicher Hinsicht oder die Verleihung von Marktrechten an mehr oder weniger agrarisch orientierte Dörfer.“

<sup>19</sup> Ebd., S.124, s. noch S.240.

<sup>20</sup> A.a.O., S.2 („Reise-Eindrücke aus Amerika“).

<sup>21</sup> Ebd., S.58 („Die Ursachen der Entwicklung der Industrie in Amerika“).

<sup>22</sup> Postan, „Some Consequences of the Hundred Years War“, in seinem Band *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*, Cambridge: 1973, S.51f. Vgl. noch das Kapitel „The Fifteenth Century“ ebd., bes. S.47: „The view of medieval town-economy as one of restrictive and egalitarian monopoly, held and propagated by nineteenth-century historians, largely derives from the municipal and guild documents of the late fourteenth and the fifteenth centuries; and what is sometimes regarded as evidence of a typical medieval regulation is in fact nothing else than instances of fifteenth-century departure from the freer and more speculative conditions of the earlier centuries.“

<sup>23</sup> Tremel, a.a.O., S.103f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S.180–184.

<sup>25</sup> Auf Langenstein weist Murray N. Rothbard hin in seinem Aufsatz „New Light on the Prehistory of the Austrian School“, das in dem von E.G. Dolan herausgegebenen Band *The Foundations of Modern Austrian Economics* erschienen ist, Kansas City: 1976, S.59. Rothbard gibt einen ausgezeichneten Überblick von den auf eine Umwertung der mittelalterlichen Wirtschaftstheorien ausgerichteten Forschungen, welche insbesondere klar herausstellen, daß der scholastische Begriff des „gerechten Preises“ auf den *Marktwert* des Produkts hinweist, nicht auf die Produktionskosten oder etwa auf die im Produkt verkörperte Arbeit.

<sup>26</sup> Eine jüngste Darlegung der entgegengesetzten Meinung ist etwa Anton Tautschers großangelegtes Werk *Wirtschaftsgeschichte Österreichs auf der Grundlage abendländischer Kulturgeschichte*, Berlin: Duncker & Humblot, 1974, s. bes. S.210ff. u. 260f. Tautscher stützt sich freilich nicht auf die relevanten wirtschaftlichen Daten, sondern auf damalige philosophische und literarische Texte, rechtliche Verordnungen usw.

<sup>27</sup> Siehe z.B. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the*

*Sixteenth Century*, New York: Academic Press, 1974, S.183ff. Siehe noch Tremel, a.a.O., S.115, 230, 237.

<sup>28</sup> Ebd., S.227

<sup>29</sup> Siehe bes. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*. New York: Academic Press, 1980. S.3–34. Siehe noch Tremel, a.a.O., S.311.

<sup>30</sup> "Many of Maria Theresa's early experiments were no more successful", schreibt Macartney, „than those of her father and grandfather... The old difficulties had not yet been overcome, nor the basic economic structure of the Monarchy in any way transformed. ... During the last years of Maria Theresa's reign an appreciable amount of industry was nevertheless growing up in the areas towards which the Government's mercantilist policy was mainly directed, these being chiefly the Bohemian Lands, Lower Austria, and the iron-fields of Styria. With it, trade was expanding. Agriculture, too, was growing more progressive, at least on the big estates, the advances here, too, owing much to government initiative and assistance. The economic picture was growing more diversified, and brighter." (A.a.O., S.39f.)

<sup>31</sup> Tremel, a.a.O., S.287f.

<sup>32</sup> Franz, a.a.O., S.18f.

<sup>33</sup> Macartney, a.a.O., S.303.

<sup>34</sup> Seine Figur hat der Verfasser nach Lenau gestaltet.

<sup>35</sup> Kürnberger, *Der Amerika-Müde. Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt/M.: Meidinger Sohn & Cie, 1855. S.150.

<sup>36</sup> Die Einführung des sogenannten Februarpatents im Jahre 1861 hatte hier zweifellos einen, wenn auch beschränkten, ersten Schritt bedeutet. Doch bereits dieser Erfolg selbst stellte, wie es Macartney formuliert, den Anfang des politischen Untergangs der Deutschösterreicher dar. "For once the principle had been established", schreibt Macartney, "that the destinies of Austria lay in the hands of its peoples, its Germans had to take their place among those peoples, and it would be impossible for them to keep it indefinitely a privileged one. It was the Liberals' tragedy that their decline and ultimate fall were due to the developments which they had themselves done so much to bring about." (A.a.O., S.521.)

<sup>37</sup> Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1980. S.5. Zitiert nach der deutschen Ausgabe.

<sup>38</sup> Als eine Folge der 1873er Krise wurde der im vorangegangenen Jahr gegründete *Leseverein der deutschen Studenten Wiens* zu einem Mittelpunkt der antiliberalen Gefühle. Die Mitglieder des Kreises sahen im Liberalismus immer mehr "an expression of individualism which eschewed concern for the social question, an emphasis on cosmopolitanism which neglected the issue of German nationalism, and a preference for a scholarly intellectual style which ignored the passions of the heart." (William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven: Yale University Press, 1974, S.12. Siehe noch von demselben Verfasser: *Wag-*

*nerianism in Austria: The Regeneration of Culture through the Spirit of Music* [1965]. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1967.)

<sup>39</sup> Auf drei Arbeiten müssen wir in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit besonders lenken: auf Ernest Gellners Aufsatz "Nationalism", welcher in seinem Band *Thought and Change* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1964) erschienen ist und eine scharfsinnige analytische Erklärung jener Erscheinung gibt, daß innerhalb eines Gebietes, das Regionen unterschiedlicher wirtschaftlicher Entwicklungsgrade umfaßt, als Gegengewicht zur freien horizontalen Mobilität unbedingt ethnische, religiöse oder nationalistische Reaktionen auftreten; auf den Band *Nations and Nationalism* desselben Autors (Oxford: Basil Blackwell, 1983), in welchem er seine früheren Analysen ausbreitet und vertieft; und auf das Buch *Nationalism and Social Communication* von Karl W. Deutsch (London: 1953), das die Wechselwirkung jener geographischen, natürlichen und soziologischen Faktoren erörtert, welche die zukünftige Konvergenz oder Divergenz von zu einer gegebenen Zeit zusammenlebenden Nationalitäten bestimmen. Zur Illustration gibt Deutsch eine detaillierte statistische Analyse der tschechisch-deutschen Beziehungen in Böhmen. Im Lichte der Erklärungen von Deutsch gewinnen jene Darlegungen Wittgensteins, die sich auf die Bedingungen einer fruchtbaren Zollunion zwischen zwei Ländern beziehen, ein besonderes Interesse. „Wir sehen somit“, schreibt Wittgenstein, „daß es wohl eine bestimmte Voraussetzung für jede Zollunion gibt; *vollständige Freizügigkeit von Menschen und Waren...* Gleiche Gesetze, gleiche Sprache und Gewohnheiten erleichtern die innere Wanderung der Bevölkerung nach jenen Teilen des gesamten Zollgebietes, wo ihre Arbeit dem Gesamtinteresse dient.“ (A.a.O., S.98 – „Ungarisches Getreide und österreichische Sensen“, 1902.)

<sup>40</sup> „...es ist nicht wahr“, schreibt Wittgenstein, „daß der nationale Unfriede die Schuld an unserer Rückständigkeit trägt. Wir sind ärmer als die Deutschen und Franzosen, weil unser durchschnittliches Maß an Fleiß und Wissen ein zu geringes ist und weil wir nicht so glücklich sind, eine Regierung zu haben, die sich klar ist, wo die Hebel anzusetzen sind, um aus dieser stagnierenden Atmosphäre herauszukommen. ... Der Druck der Armut und der Entbehrung, statt die Indolenz zu verscheuchen, macht sich Luft in Klagen und statt Taten fördert er Neid und Bosheit zutage. ... Die ‚im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder‘ sehen nur *ein* Mittel, aus den traurigen Verhältnissen herauszukommen: sie suchen für ihre Söhne die gezahlten Stellen in der Gemeinde, im Lande, beim Staate und in der Kirche zu erobern, während die Regierung nicht Ursache, sondern Wirkung bekämpft. Es ist viel richtiger zu sagen, daß die Armut den Nationalitätenhader fördert, als umgekehrt.“ (Ebd., S.89f. – „Illusions-Politik“, 1902.)

<sup>41</sup> Neben den bereits erwähnten Schriften von Schorske und McGrath beschreibt A.J.P. Taylors Buch *The Habsburg Monarchy 1809–1918* (London: Hamish Hamilton, 1948) besonders gut die hier entstandenen Dilemmas.

<sup>42</sup> Siehe Knapp, „Die Bauernbefreiung in Österreich und Preussen“, in seinem Band *Grundherrschaft und Rittergut* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1897), S.51.

<sup>43</sup> Wallerstein, *The Modern World-System II*, S.227. — Hinsichtlich der besonderen Stellung bzw. Rolle der Junker s. noch bes. A.J.P. Taylor, *The Course of German History* (1. Aufl. 1945), London: Methuen, 1961, S.19ff.

<sup>44</sup> Siehe z.B. a.a.O., S.79ff. — „Moderne Handelspolitik“, 1901.

<sup>45</sup> Ebd., S.64f.

<sup>46</sup> Siehe z.B. ebd., S.6f., 55f., 79–87, 92, 178–190.

<sup>47</sup> Siehe bes. Tremel, a.a.O., S.327, ferner Benedikt, a.a.O., S.72.

<sup>48</sup> Diese bestand seit 1851, und blieb auch nach 1867 in Geltung. Die Zollunion bedeutete sofortige Vorteile für die österreichische Industrie und die ungarische Landwirtschaft.

<sup>49</sup> Berend-Ránki, *The European Periphery and Industrialization 1780–1914*, S.107f.

<sup>50</sup> Ebd., S.101: „In Britain, the first industrial country and one which for a long time had an industrial monopoly, free trade seemed the ‘natural’ order of things, and something that was in the interest of all mankind. Between 1776 and 1848, Smith, Ricardo and Mill worked out a seemingly impregnable theory of free trade, which, far from being left to gather dust on the shelf alongside other books on economic theory, became an essential part of the arsenal of liberalism in its fight against feudal restrictions and prerogatives, and for human rights.“ Siehe auch Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), S.397: „The English advocates of free trade claimed perfect generality for their argument. For them it was absolute and eternal wisdom for all times and places; he who refused to accept it was a fool or a crook or both. But as has been pointed out many times, England’s individual historical situation in which a free-trade policy was clearly indicated had probably more to do with her conversion than had the element of general truth in the free-trade argument.“

<sup>51</sup> Siehe z.B. a.a.O., S.130f. — „Freihandel und Schutzzoll“, 1903.

<sup>52</sup> „Beiträge zur Währungsfrage in Österreich-Ungarn“ (zuerst erschienen: Apr. 1892), in *The Collected Works of Carl Menger*, Bd.IV (London: 1936), S.138f. Mengers Rolle in den vorbereitenden Reformdiskussionen wird in Hayeks einleitender Studie zu den *Collected Works* hervorgehoben, Bd.I, S.XXVIff.

<sup>53</sup> Siehe a.a.O., S.68ff. — „Ein Valuta-Märchen“, 1892.

<sup>54</sup> März z.B. bezweifelt dies durchaus, s. a.a.O., S.373f.

<sup>55</sup> Siehe Tremel, a.a.O., S.269.

<sup>56</sup> Siehe Benedikt, a.a.O., S.118f.

<sup>57</sup> Eine kurze Beschreibung von Wittgensteins Laufbahn gibt Georg Günther in seiner Erinnerung „Karl Wittgenstein und seine Bedeutung für den Aufbau und die Entwicklung der österreichischen Volkswirtschaft“, die im IV. Band der *Neuen Österreichischen Biographie ab 1815* (Wien: 1927) erschienen ist. Die Forschungen zur *Vorgeschichte* der Familie

Wittgenstein sind jüngeren Ursprungs, und ihr Motiv ist bereits das Interesse an *Ludwig Wittgenstein*. In diesem Zusammenhang ist F.A. Hayeks unveröffentlichtes Material "Unfinished Draft of a Sketch of a Biography of Ludwig Wittgenstein – written in 1953 for Private Circulation, with Some Later Corrections and Insertions" an erster Stelle zu nennen, sowie G.H. von Wrights Skizze "Ludwig Wittgenstein: A Biographical Sketch" (1954), welche öfters abgedruckt wurde, zuletzt in von Wrights Band *Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell, 1982). Weiteres Material liefern: William Warren Bartley III, *Wittgenstein* (Philadelphia: Lippincott, 1973); Allan Janik–Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon and Schuster, 1973); Kurt Wuchterl–Adolf Hübner, *Wittgenstein* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1979). Die ausführlichsten einschlägigen Forschungen wurden von Brian McGuinness angestellt. Seine Wittgenstein-Biographie hat er zwar noch nicht veröffentlicht, ein gewisses Bild läßt sich jedoch entnehmen, sowohl seinem Nachwort zu dem von ihm herausgegebenen Band Paul Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein – With a Memoir* (Oxford: Basil Blackwell, 1967) als auch dem von McGuinness geschriebenen zweiten Teil des einleitenden Aufsatzes zu dem vom gegenwärtigen Verfasser herausgegebenen Neuabdruck von Karl Wittgenstein, *Zeitungsartikel und Vorträge* (Amsterdam: John Benjamins, 1984). – Meine eigene Arbeit hat Brian McGuinness mit zahlreichen Informationen und Ratschlägen gefördert, ich möchte mich auch hier für seine großzügige Unterstützung bedanken.

<sup>58</sup> Vgl. Grillparzer, *Werke*, Hg. August Sauer, Abt. II, Bd. I, S.105f. und 398.

<sup>59</sup> Den Namen Wittgenstein hatte sich Hermann Christians Vater zugelegt, im Zuge der sich auf Juden beziehenden napoleonischen Bestimmungen. Ursprünglich hieß er Moses Meier.

<sup>60</sup> Ludwig Wittgenstein war durch die Stallner-Linie mit F. A. von Hayek verwandt, dessen Urgroßvater mütterlicherseits der Bruder von Leopoldine Kalmus' Mutter war.

<sup>61</sup> Römisch-katholisch wurden auch die neun Kinder von Karl und Leopoldine getauft – acht von ihnen erreichten das Erwachsenenalter, fünf Jungen und drei Mädchen.

<sup>62</sup> Wie dies selbst von Jorn K. Bramann und John Moran anerkannt wird, in ihrem Wittgenstein gegenüber extrem voreingenommenen Aufsatz "Karl Wittgenstein, Business Tycoon and Art Patron" (*Austrian History Yearbook*, University of Minnesota, Bd.XV–XVI [1979–1980], S.111ff.).

<sup>63</sup> Siehe Ludwig Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*. Hg. G.H. von Wright. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969. S.47.

<sup>64</sup> *Die Fackel*, Nr.104, Mitte Mai 1902, S.24. Auf die Beziehungen zwischen den „Eisenwucherern“ und der Sezession kommt Kraus 1908 erneut zurück (*Die Fackel*, Nr.251, S.20f.).

<sup>65</sup> *Die Fackel*, Nr.65, Mitte Januar 1901, S.16.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. Nr. 31, Anfang Februar 1900, S.1ff.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. Nr.71, Mitte März 1901, S.10ff. Kraus verteidigt hier gegenüber Wittgenstein den Berliner Professor der Ökonomie Adolf Wagner. Letzterer hielt Anfang März 1901 vor der Wiener *Juristischen Gesellschaft* einen Vortrag, in welchem er die Auffassung vertrat, daß, da sich die stetige Wertsteigerung von Grund und Boden in den Städten als eine Folge gesamtgesellschaftlicher Tätigkeit ergibt, es nicht recht ist, wenn daraus nur zufällige Eigentümer einen Nutzen ziehen. Wittgenstein hatte natürlich keine Schwierigkeit, dieses Argument *ad absurdum* zu führen.

<sup>68</sup> Ebd., Nr.31, Anfang Februar 1900, S.3.

<sup>69</sup> Ebd., Nr.35, Mitte März 1900, S.17.

<sup>70</sup> Die *Fackel* ließ sich Wittgenstein sogar nach Norwegen nachschicken, als er dort 1913/14 in völliger Abgeschiedenheit arbeitete. (Vgl. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, S.123.) Und es ist kein Zufall, daß er das im Sommer 1918 eben beendete Manuskript seiner *Logisch-Philosophischen Abhandlung* zuerst dem Herausgeber der *Fackel*, Jahoda, anbot. „Heute erhielt ich von Jahoda die Mitteilung“, schreibt er dann Engelmann im Oktober 1918, „daß er meine Arbeit nicht drucken kann. Angeblich aus technischen Gründen. Ich wüßte aber gar zu gern, was Kraus zu ihr gesagt hat.“ (Ebd., S.14.)

<sup>71</sup> McGuinness lenkt in seiner oben in Anm. 57 an zweiter Stelle erwähnten Schrift auf dieses Moment die Aufmerksamkeit.

<sup>72</sup> Wie Hayek über Karl Wittgenstein in seinem oben erwähnten biographischen Fragment schreibt: „a collection of his occasional articles and lectures on economic policy, put together after his death, show a lucidity and terseness of expression in which some friends believe to recognise a similarity of intellectual style with his philosopher-son, who certainly shared with his father some traits of temperament and who was more devoted to him than to any other member of the family.“

## KAPITEL IV

<sup>1</sup> Vgl. sein Buch *Wittgenstein* (Philadelphia: Lippincott, 1973), bes. S.85ff.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Bericht Luise Hausmanns („Wittgenstein in Austria as an Elementary-School Teacher“, *Encounter*, Apr. 1982) bzw. die Anmerkungen, die der Übersetzer Eurgene C. Hargrove dem Bericht beifügte.

<sup>3</sup> Wie ja Tolstoj in Wittgensteins Leben überhaupt eine wichtige Rolle spielt. Tolstoj's „Kurze Erläuterung des Evangeliums“, schreibt Wittgenstein Ficker am 24. Juli 1915, hat ihm seinerzeit – nämlich zu Anfang des Krieges – sozusagen das Leben gerettet (*Briefe an Ludwig von Ficker*, a.a.O., S.28). Obzwar Wittgenstein hier von „Erläuterung“ spricht, scheint es gewiß zu sein, daß das fragliche Büchlein die bei dem Leipziger Reclam Verlag 1892 erschienene *Kurze Darlegung des Evangeliums* ist. Zwei Jahre früher ist in Genf die *Kurze Auslegung des Evangeliums* erschienen, vermutlich eine andere deutsche Übersetzung desselben russischen Textes;

eine Ausgabe, in deren Titel das Wort „Erläuterung“ vorkommt, ist dem Verfasser nicht bekannt.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit*. Hg. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1969. §47.

<sup>5</sup> Siehe Luise Hausmann, a.a.O., S.18.

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*. Mit dem Erlasse des Bundesministeriums für Unterricht vom 12. Oktober 1925 zum Unterrichtsgebrauch an allgemeinen Volksschulen und an Bürgerschulen allgemein zugelassen. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1926.

<sup>7</sup> Siehe in der 1977er, von A. Hübner eingeführten Ausgabe (Wien: Hölder-Pichler-Tempsky), S.XXV, XXVII.

<sup>8</sup> *Über Gewißheit*, §156.

<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Hg. G.H. von Wright, Oxford: Basil Blackwell, 1974, S.82.

<sup>10</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*, S.26f. u. 80.

<sup>11</sup> G.H. von Wright, "Biographical Sketch". In Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (London: Oxford University Press, 1958), S.21.

<sup>12</sup> Ebd., S.52

<sup>13</sup> Fania Pascal, "Wittgenstein: A Personal Memoir". *Encounter*, Aug. 1973, S.27.

<sup>14</sup> M. O'C. Drury, "Some Notes on Conversations with Wittgenstein." Im Band *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright (Acta Philosophica Fennica 28/1-3, 1976)*, S.31.

<sup>15</sup> Zitiert nach der Ausgabe von 1920 (München: R.Piper), Band I, S.43.

<sup>16</sup> *Letters from Wittgenstein*, S.40.

<sup>17</sup> Siehe z.B. die Briefe an Keynes vom 4. Juli 1924 und 18. Okt. 1925, im Band *Letters to Russell, Keynes and Moore*, S. 114 u. 122.

<sup>18</sup> Details werden in B.F. McGuinness' Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Band *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann* beschrieben (Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Bd.3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967).

<sup>19</sup> Der Vortrag ist unter dem Titel „Mathematik, Wissenschaft und Sprache“ in den *Monatsheften für Mathematik und Physik*, 1929, erschienen.

<sup>20</sup> Zitiert von Stephen Toulmin, nach einer mündlichen Mitteilung von R. Braithwaite. Siehe Janik-Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York: Simon and Schuster, 1973, S.20.

<sup>21</sup> MS 105:2, d.h. S.2 des mit der Nummer 105 gekennzeichneten Wittgenstein-Tagebuches. Ich zitiere Wittgensteins Nachlaß nach der von G.H. von Wright gegebenen Numerierung, vgl. "The Wittgenstein Papers", *Philosophical Review*, Okt. 1969.

<sup>22</sup> MS 106:4

<sup>23</sup> MS 106:30

<sup>24</sup> MS 107:153f.

<sup>25</sup> MS 106:253

- <sup>26</sup> MS 105:19  
<sup>27</sup> MS 107:39  
<sup>28</sup> MS 107:156  
<sup>29</sup> MS 107:158f.  
<sup>30</sup> MS 107:100  
<sup>31</sup> MS 107:205  
<sup>32</sup> MS 107:176  
<sup>33</sup> MS 107:206  
<sup>34</sup> MS 107:177  
<sup>35</sup> MS 108:61, vgl. *Philosophische Bemerkungen* §12. — Wittgenstein stellte Ende 1930 das Typoskript *Philosophische Bemerkungen* zusammen — das „Buch“, auf welches er in seinen Tagebüchern zu dieser Zeit hinzuweisen pflegte. Hinweise wie „das Buch“, „mein Buch“ kommen auch später immer wieder in seinen Aufzeichnungen vor und beziehen sich auf das eben dann geplante Werk. Die *Philosophischen Bemerkungen* wurden 1964 veröffentlicht, als Bd. 2 der Suhrkamp'schen *Schriften*.  
<sup>36</sup> MS 107:240, vgl. *Philosophische Bemerkungen* §18.  
<sup>37</sup> MS 108:169  
<sup>38</sup> Ebd.  
<sup>39</sup> MS 108:170  
<sup>40</sup> MS 108:201  
<sup>41</sup> MS 108:216, Tagebucheintragung vom 19. Juli 1930.  
<sup>42</sup> MS 108:216  
<sup>43</sup> Ebd.  
<sup>44</sup> MS 108:267, Eintragung vom 29. Juli.  
<sup>45</sup> MS 108:279  
<sup>46</sup> MS 108:279. Eintragung vom 31. Juli.  
<sup>47</sup> MS 109:45f.  
<sup>48</sup> MS 108:56  
<sup>49</sup> MS 108:265f.  
<sup>50</sup> MS 108:274  
<sup>51</sup> MS 108:275  
<sup>52</sup> MS 109:15, Eintragung vom 16. Aug. 1930.  
<sup>53</sup> MS 110:34  
<sup>54</sup> MS 109:246  
<sup>55</sup> MS 109:138, vgl. *Zettel* §703. — G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright haben 1967 die Sammlung *Zettel* veröffentlicht und mit diesem Titel versehen. Grundlage der Sammlung war ein Bündel von Zetteln, die Wittgenstein in einem eigenen Kasten aufbewahrte und offensichtlich für besonders wichtig hielt. In der Suhrkamp'schen Ausgabe finden sich die *Zettel* in Bd.5 (Frankfurt/M.: 1970).  
<sup>56</sup> MS 109:224  
<sup>57</sup> MS 109:286  
<sup>58</sup> MS 109:225  
<sup>59</sup> MS 111:63  
<sup>60</sup> MS 109:298f.  
<sup>61</sup> MS 109:99

- <sup>62</sup> MS 109:171  
<sup>63</sup> MS 153a:59, am 6. Juli 1931 ins Heft 110 übertragen.  
<sup>64</sup> MS 109:196f.  
<sup>65</sup> MS 109:189  
<sup>66</sup> MS 110:277f.  
<sup>67</sup> MS 110:276  
<sup>68</sup> MS 110:173, im März oder April 1931 geschrieben.  
<sup>69</sup> MS 109:78  
<sup>70</sup> MS 109:85  
<sup>71</sup> MS 109:236  
<sup>72</sup> MS 109:236  
<sup>73</sup> MS 109:281  
<sup>74</sup> MS 109:284  
<sup>75</sup> MS 109:292  
<sup>76</sup> MS 110:101, vgl. auch die Eintragung vom 23. Juni 1931, 110:208.  
<sup>77</sup> MS 110:180  
<sup>78</sup> MS 110:188f.  
<sup>79</sup> MS 111:12  
<sup>80</sup> MS 111:15ff.  
<sup>81</sup> MS 111:16f.  
<sup>82</sup> MS 111:17, vgl. noch bes. 111:79ff., wo der spätere Begriff der „Familienähnlichkeit“ – bald danach aber auch der Ausdruck – vorweggenommen wird.  
<sup>83</sup> MS 109:67  
<sup>84</sup> Der Ausdruck „Verifizieren“ kommt bei Wittgenstein 1929/30 tatsächlich in jener Bedeutung vor, in welcher die Philosophen des Wiener Kreises denselben dann berühmt machten. Wittgensteins theoretische Laufbahn enthält also in der Tat ein „positivistisches Zwischenspiel“ (P.M.S. Hackers Ausdruck, vgl. sein Buch *Einsicht und Täuschung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978, S.146ff.); wobei es allerdings insbesondere aus den *Gesprächen* (*Schriften*, Bd. 3) klar hervorgeht, daß nicht Wittgenstein vorübergehend unter den Einfluß von Schlick und seinen Freunden gekommen ist, sondern im Gegenteil: letztere waren es, die Wittgensteins positivistische Fehlgriffe gierig aufnahmen.  
<sup>85</sup> Eine charakteristische Stelle in dieser Hinsicht ist MS 109:81ff.  
<sup>86</sup> MS 108:152  
<sup>87</sup> Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966, S.13–16.  
<sup>88</sup> Gerd-Klaus Kaltenbrunner, „Der schwierige Konservatismus“. In dem von ihm herausgegebenen Band *Rekonstruktion des Konservatismus*, Freiburg i.B.: Rombach, 1972, S.45f.  
<sup>89</sup> Karl Mannheim, „Das konservative Denken“. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67 (1927), S.77.  
<sup>90</sup> Ebd., S.84  
<sup>91</sup> Ebd., S.95  
<sup>92</sup> Ebd., S.98

<sup>93</sup> Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1950, S. 163.

<sup>94</sup> Ebd., S.162

<sup>95</sup> Vgl. Rudolf Haller, *Urteile und Ereignisse*, Freiburg: Alber, 1982, S.163 und 182ff.

<sup>96</sup> *Philosophische Untersuchungen*, Teil I, §18.

<sup>97</sup> MS 110:201f.

<sup>98</sup> Schrieb doch Wittgenstein einige Jahre später: „Wir würden es wohl nicht ‚zählen‘ nennen, wenn jeder *irgendwie* Ziffern nacheinander ausspräche; aber es ist freilich nicht einfach eine Frage der Benennung. Denn das, was wir ‚zählen‘ nennen, ist ja ein wichtiger Teil der Tätigkeiten unseres Lebens. ... Zählen (und das heißt: *so* zählen) ist eine Technik, die täglich in den mannigfachsten Verrichtungen unseres Lebens verwendet wird. Und darum lernen wir zählen, wie wir es lernen: mit endlosem Üben, mit erbarmungsloser Genauigkeit; darum wird unerbittlich darauf gedrungen, daß wir Alle auf ‚eins‘ ‚zwei‘, auf ‚zwei‘ ‚drei‘ sagen usf.“ (*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Bd.6, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974, S.37.) Diese Auffassung der mathematischen Einsicht bzw. des mathematischen Lernens wurzelt in derselben psychologischen Einstellung wie Wittgenstein Pädagogik überhaupt. Letztere läßt sich verdeutlichen etwa durch seinen Ausspruch: “When you say NO to a child, you should be like a wall and not like a door.” (K. E. Tranoy, in dem oben angeführten Band *Essays on Wittgenstein in Honour of G. H. von Wright*, S.15.)

<sup>99</sup> MS 110:273 und MS 152:130, vgl. *Vermischte Bemerkungen* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977) S.30 und 38. – In der Auswahl *Vermischte Bemerkungen* hat G. H. von Wright solche nach 1929 geschriebene Aufzeichnungen aus Wittgensteins etwa dreizehntausend Seiten starkem Nachlaß herausgehoben, welche er zur Illustration vom Lebensgefühl, von der Weltanschauung, ethisch-ästhetischen Einstellung des Philosophen als besonders geeignet erachtete.

<sup>100</sup> J.M. Keynes, *Two Memoirs*. London: Rupert Hart-Davis, 1949. S.99.

<sup>101</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*, S.121.

<sup>102</sup> Ebd., S.74 und 79

<sup>103</sup> *Vermischte Bemerkungen*, S.101.

<sup>104</sup> Die Selbstbiographie ist zuerst im Carnap-Band der von Schilpp herausgegebenen Reihe *Library of Living Philosophers* erschienen. Hier zitiere ich von S.35 des von K.T. Fann zusammengestellten Bandes *Wittgenstein: The Man and His Philosophy* (New York: Dell, 1967).

<sup>105</sup> Fania Pascal, a.a.O., S.25

<sup>106</sup> Fania Pascals Gatte, der inzwischen verstorbene Prof. Roy Pascal war so freundlich, 1980 einige von mir brieflich gestellte Fragen zu beantworten. “I think Wittgenstein”, schrieb er in seinem Brief, “is nearer to Grillparzer in his political thought than to anyone modern.”

<sup>107</sup> J. P. Stern, „Das Wien Grillparzers“. *Wort in der Zeit* 9/6 (1963), S.47.

- <sup>108</sup> *Letters to Russell, Keynes and Moore*, S.97.
- <sup>109</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*, S.88.
- <sup>110</sup> *Über Gewißheit*, §§493, 47. 664, 94, 312.
- <sup>111</sup> *Gespräche (Schriften, Bd.3)*, S.115.
- <sup>112</sup> Joseph Roth, „Grillparzer: Ein Porträt“ (1937). In Joseph Roth, *Werke* Bd.4, Kiepenhauer & Witsch, o.J., S.306.
- <sup>113</sup> MS 107:184f., vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S. 14.
- <sup>114</sup> MS 107:186
- <sup>115</sup> *Philosophische Bemerkungen*, §133.
- <sup>116</sup> MS 153b:3, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.32.
- <sup>117</sup> Grillparzer, a. a. O., Abt. I, Bd. XII/1, S.86.
- <sup>118</sup> MS 153b:6, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.41.
- <sup>119</sup> Roth, a. a. O., S.311.
- <sup>120</sup> F. Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1961, S.XVI.
- <sup>121</sup> Die unbezweifelbare – allerdings äußerst widerspruchsvolle und letzten Endes theoretisch und praktisch selbstzerstörerische – Rolle der Theoretiker der „konservativen Revolution“ in der gedanklichen Vorbereitung des Nationalsozialismus wird hervorragend analysiert in dem Aufsatz „Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck“ des oben erwähnten Roy Pascal (in E. Vermeil, Hg., *The Third Reich*, London: 1955). Es ist jedoch hervorzuheben, daß Wittgenstein selbst, obzwar der neukonservative Charakter seiner Anthropologie offensichtlich ist, niemals und in keinem Sinne zum Lager des Rechtsradikalismus gehörte. „Wittgenstein ... would have liked ... an authoritarian system“, schreibt in seinem oben zitierten Brief Roy Pascal. „But he also would have recognised that the authority must be a spiritual one, and he knew this does not occur in modern society.“
- <sup>122</sup> Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism. Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957. S.125 und 118ff.
- <sup>123</sup> Thomas Mann, „Russische Anthologie“. Neu abgedruckt in seinem Band *Rede und Antwort: Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze*, Berlin: S. Fischer, 1925, S.236.
- <sup>124</sup> F.M. Dostojewski, *Die Dämonen*. München: R. Piper, 1921. S.XVIIIff.
- <sup>125</sup> F.M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasoff*. München: R. Piper, 1920, Bd.I, S.XIV.
- <sup>126</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*, S.77f.
- <sup>127</sup> MS 109:207, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.22.
- <sup>128</sup> *Gespräche (Schriften Bd.3)*, S.142.
- <sup>129</sup> *Vermischte Bemerkungen*, S.25f.
- <sup>130</sup> MS 110:257, Eintragung vom 2. Juli 1931. Vgl. „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*“, *Synthese* 17 (1967), S.241.
- <sup>131</sup> MS 110:184, Eintragung vom 20. Juni.
- <sup>132</sup> MS 109:211

- <sup>133</sup> *Grimmsche Kinder- und Hausmärchen*. Hg. Paul Ernst, Berlin: Propyläen-Verlag, o.J., Bd.III, S.273 und 308.
- <sup>134</sup> Ebd., S.291
- <sup>135</sup> „Bemerkungen“, S.238.
- <sup>136</sup> A.a.O., S.272
- <sup>137</sup> „Bemerkungen“, S.246.
- <sup>138</sup> A.a.O., S.312f.
- <sup>139</sup> Drury, a.a.O., S.31.
- <sup>140</sup> MS 155:31
- <sup>141</sup> *Letters from Ludwig Wittgenstein*, S.65.
- <sup>142</sup> Paul Ernst, „Was nun?“ *Die Horen* 3/2 (1926/27). Neu abgedruckt in K.A. Kutzbach, Hg., *Paul Ernst und Georg Lukács*, Emsdetten (Westf.): Lechte, 1974. Zitat von hier, S.190f.
- <sup>143</sup> Ebd., S.191
- <sup>144</sup> Ebd., S.193
- <sup>145</sup> Ebd., S.194
- <sup>146</sup> Ebd., S.198
- <sup>147</sup> Ebd., S.200f.
- <sup>148</sup> MS 109:205, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.20f.
- <sup>149</sup> S.M. Bolkosky, *The Distorted Image: German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918–1935*. New York: Elsevier, 1975. S.49.
- <sup>150</sup> Ernst Jünger, „Über Nationalismus und Judenfrage“. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept.1930), S.842f.
- <sup>151</sup> Richard Wagner, *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden*. Hg. W. Golther, Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., o.J., Bd.V, S.85.
- <sup>152</sup> Ebd., S.70f.
- <sup>153</sup> Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*. 25., unveränderte Auflage, Wien: Braumüller, 1923. S.380 und 375.
- <sup>154</sup> Hugo Bettauer, *Die Stadt ohne Juden: Ein Roman von Übermorgen*. Wien: R. Löwit, 1924. S.9.
- <sup>155</sup> Gershom Scholems Aufsatz in Nahum Goldmann u.a., *Deutsche und Juden*, edition suhrkamp 196, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967, S.27f.
- <sup>156</sup> G.L. Mosse, *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a „Third Force“ in Pre-Nazi Germany*. London: 1971. S.81f.
- <sup>157</sup> Bolkosky, a.a.O., S.11f.
- <sup>158</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Bd.II, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922, S.398.
- <sup>159</sup> Ebd., Bd. I, S.45f.
- <sup>160</sup> Rudolf Kaula, *Der Liberalismus und die deutschen Juden: Das Judentum als konservatives Element*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1928, S.37.
- <sup>161</sup> *Vermischte Bemerkungen*, S.12.
- <sup>162</sup> MS 107:72 und MS 107:120, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.13.
- <sup>163</sup> Siehe *Vermischte Bemerkungen*, S.13.

- <sup>164</sup> Ebd., S.37
- <sup>165</sup> Weininger, a.a.O., S.372.
- <sup>166</sup> Wagner, a.a.O., S.79f.
- <sup>167</sup> Ebd., S.81
- <sup>168</sup> MS 111:195f., vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.37f.
- <sup>169</sup> J.P. Hebel, *Werke*. Karlsruhe: 1847. Bd.III, S.207.
- <sup>170</sup> Ebd., S.214
- <sup>171</sup> Zitiert bei Martin Heidegger, *Hebel der Hausfreund*. Pfullingen: Neske, 1977, S.18.
- <sup>172</sup> Spengler, a.a.O., Bd.II, S.395.
- <sup>173</sup> Ebd., S.396
- <sup>174</sup> Weininger, a.a.O., S.362.
- <sup>175</sup> MS 154:16, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.43.
- <sup>176</sup> Siehe ebd.
- <sup>177</sup> MS 107:219–222. – Mit dem im Traum erwähnten Ludwig Hänsel hatte Wittgenstein noch während des Weltkrieges in der italienischen Kriegsgefangenschaft eine lebenslange Freundschaft geschlossen. Der puritanisch römisch-katholische Hänsel betätigte sich erst als Volksschullehrer, später in Wien als Gymnasiallehrer. Die sexuelle Reinheit seiner Schüler lag ihm vor allem am Herzen; gegen Onanie und Homosexualität predigte er in seinem Büchlein *Die Jugend und die leibliche Liebe: Sexualpädagogische Betrachtungen* (Innsbruck: 1938).
- <sup>178</sup> MS 109:206, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.21.
- <sup>179</sup> MS 109:200–202
- <sup>180</sup> Zitiert nach der deutschen Übersetzung von E. Schaelsky: E. Renan, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin: Cronbach, 1894, Bd.I, S.3.
- <sup>181</sup> Ebd., S.4
- <sup>182</sup> Ebd., S.6
- <sup>183</sup> *Vermischte Bemerkungen*, S.20–24.
- <sup>184</sup> MS 110:5, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.24.
- <sup>185</sup> MS 111:195f., vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.37f.
- <sup>186</sup> MS 111:196–200
- <sup>187</sup> MS 153a:129, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.31.
- <sup>188</sup> MS 153a:130, vgl. *Vermischte Bemerkungen*, S.38.
- <sup>189</sup> MS 153a:161.
- <sup>190</sup> Carl Maria Kaufmann, „Katholizismus und Judentum.“ *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930), S.835.
- <sup>191</sup> Leo Baeck, „Die jüdische Religion in der Gegenwart“, ebd. S.831f.
- <sup>192</sup> Walter Seitter, *Franz Grillparzers Philosophie*. München: 1968, S.175.
- <sup>193</sup> Das *Big Typescript* (TS 213) ist bis heute unveröffentlicht; sein Material ist teilweise enthalten in der von Rush Rhees herausgegebenen Zusammenstellung *Philosophische Grammatik (Schriften, Bd.4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969)*. Vgl. Anthony Kenny, „From the Big Typescript to the Philosophical Grammar“, in dem oben bereits mehrmals zitierten Band *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*.

<sup>194</sup> Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford: Basil Blackwell, 1958. Zitat nach der Übersetzung von Petra von Morstein, siehe *Das Blaue Buch (Schriften Bd.5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970)*, S.17f.

<sup>195</sup> Ebd., S.20

<sup>196</sup> Ebd., S.18 – Zur gleichen Zeit wie das *Blue Book* entstand das sogenannte "Yellow Book": dies besteht aus Aufzeichnungen, die Ambrose, Masterman und zum Teil Skinner während jener Gespräche gemacht haben, die das Diktieren des *Blue Books* begleiteten. Das "Yellow Book" ist zu einem großen Teil enthalten im Band *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935*, das Alice Ambrose aus ihren eigenen Aufzeichnungen und jenen von Margaret Macdonald herausgegeben hat (Oxford: Basil Blackwell, 1979).

<sup>197</sup> Ohne seine Erlaubnis angefertigte Kopien tauchten jedoch bald auf, wie ja auch das *Blue Book* alsbald in wesentlich mehr Exemplaren existierte, als die etwa zwei Dutzend, die Wittgenstein ursprünglich machen ließ. Zu Ende der dreißiger Jahre bedeutete es in angelsächsischen philosophischen Kreisen keine Schwierigkeit, an die Texte des *Blue Book* oder des *Brown Book* heranzukommen. Siehe Malcolm, a.a.O., S.56. – Nach dem Diktieren des *Brown Book*, Anfang Herbst 1935, machte Wittgenstein einen kurzen Besuch in der Sowjetunion. Sein Besuch war nicht als eine bloße Touristenreise gemeint, befaßte er sich doch in den dreißiger Jahren immer wieder mit dem Gedanken, sich in der Sowjetunion niederzulassen. Dieser Umstand sowie die Tatsache, daß in den dreißiger/vierziger Jahren viele von Wittgensteins Freunden in Cambridge linksorientiert waren, werden in der Fachliteratur manchmal als ein Ausdruck von Wittgensteins kommunistischen Sympathien gewertet. Es mag nun leicht der Fall sein, daß sich Wittgenstein von der persönlichen Integrität einiger Marxisten angezogen fühlte, während seine politischen Ansichten von den ihrigen abwichen; und wenn er auch ihre Verachtung der bürgerlichen Gesellschaft in der Tat teilte, so muß es doch einleuchten, daß der Hintergrund dieser Verachtung bei Wittgenstein keineswegs die eines Linken ist. Hält Wittgenstein die Gegenwart für ein dunkles Zeitalter (s. den unten zitierten Vorwortentwurf aus dem Jahre 1938), so dient dabei für ihn als Maßstab nicht die Idee irgendeiner zukünftigen Gesellschaft; seine Sympathie gilt den patriarchalischen, autoritären Gesellschaften der Vergangenheit; und eben das Rußland Tolstojs und Dostojewskis wollte er in der Sowjetunion wiederentdecken, wenn auch das Puritanistische des sowjetischen Alltags auf ihn offenbar eine Anziehungskraft ausüben konnte. In diesem Sinne läßt sich die relevante Stelle in jenem Empfehlungsbrief deuten, den J.M. Keynes auf Wittgensteins Bitte dem sowjetischen Botschafter in London schrieb. "I must leave it to [Wittgenstein]", formulierte es Keynes in diesem Brief, "to tell you his reasons for wanting to go to Russia. He is not a member of the Communist Party, but has strong sympathies with the way of life which he believes the new regime in Russia stands for." (*Letters to Russell, Keynes and Moore*, S.136.) Wittgenstein erbat in einem an Keynes gerichteten, vom 6. Juli 1935 datierten Brief um die empfehlenden Zeilen. "You would have to say in your introduc-

tion", schreibt hier Wittgenstein, "that I am your personal friend and that you are sure that I am in no way politically dangerous (that is, if this is your opinion). ... I am sure that you partly understand my reasons for wanting to go to Russia and I admit that they are partly bad and even childish reasons but it is true also that behind all that there are deep and even good reasons." (Ebd., S.135)

<sup>198</sup> Veröffentlicht, unter dem Titel *Eine Philosophische Betrachtung*, in Bd.5 der *Schriften*.

<sup>199</sup> A.a.O., S.172

<sup>200</sup> Ebd., S.201f.

<sup>201</sup> MS 115:292

<sup>202</sup> Siehe G.H. von Wright, "The Origin and Composition of Wittgenstein's *Investigations*". In C.G. Luckhardt, Hg., *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979, S.139.

<sup>203</sup> Wittgenstein spielt hier offenbar auf das *Big Typescript* an.

<sup>204</sup> TS 225:i-iv

<sup>205</sup> Die Zusammenstellung *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik* wurde von den literarischen Nachlassverwaltern Wittgensteins – G.H. von Wright, R. Rhees und G.E.M. Anscombe – 1956 in einer zweisprachigen Version veröffentlicht. Die als Bd.6 der Suhrkamp'schen *Schriften* 1974 verlegte zweite Ausgabe enthält wesentliche Verbesserungen und Ergänzungen. Wir zitieren aus dieser Ausgabe.

<sup>206</sup> *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, S.92.

<sup>207</sup> Ebd., S.142

<sup>208</sup> Ebd., S.80f.

<sup>209</sup> Ebd., S.195

<sup>210</sup> Ebd., S.60

<sup>211</sup> „Die Idee, der Beweis schaffe einen neuen Begriff, könnte man ungefähr so ausdrücken: Der Beweis ist nicht seine Grundlagen plus den Schlußregeln, sondern ein *neues* Haus – obgleich ein Beispiel dieses und dieses Stils. Der Beweis ist ein *neues* Paradigma. – Der Begriff, den der Beweis schafft, kann zum Beispiel ein neuer Schlußbegriff sein, ein neuer Begriff des richtigen Schließens. *Warum* ich aber das als *richtiges* Schließen anerkenne, hat seine Gründe außerhalb des Beweises. – Der Beweis schafft einen neuen Begriff – indem er ein neues Zeichen schafft oder ist. Oder – indem er dem Satz, der sein Ergebnis ist, einen neuen Platz gibt. (Denn der Beweis ist nicht eine Bewegung, sondern ein Weg.) ... Nicht etwas hinter dem Beweise, sondern der Beweis beweist.“ (Ebd., S.172f.)

<sup>212</sup> Ebd., S.99

<sup>213</sup> Ebd.

<sup>214</sup> *Wittgensteins's Lectures: Cambridge, 1932–1935*, S.38.

<sup>215</sup> Ebd., S.36

<sup>216</sup> Ebd.

<sup>217</sup> R. Haller, „Tradition und die ästhetische Theorie bei Ludwig Wittgenstein“. Vortrag gehalten an der Universität Torun, im Oktober 1982. In Druck.

<sup>218</sup> Siehe Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Aus den Notizen von Yorick Smythies, Rush Rhees und James Taylor herausgegeben von Cyril Barrett. Berkeley: University of California Press, 1967.

<sup>219</sup> A.a.O., S.1

<sup>220</sup> Ebd., S.2

<sup>221</sup> Ebd., S.5

<sup>222</sup> Ebd., S.6

<sup>223</sup> Ebd., S.8 und 11

<sup>224</sup> Siehe seinen in der Anm. 202 angeführten Aufsatz.

<sup>225</sup> Teil I und II der *Philosophischen Untersuchungen* sind in einem Band 1953 – zwei Jahre nach dem Tod Wittgensteins – zuerst in einer zweisprachigen Ausgabe bei Basil Blackwell, Oxford, erschienen. Teil I besteht aus 693 nummerierten Paragraphen, Teil II ist in längere, mit römischen Ziffern numerierte Abschnitte geteilt. Teil I zitiere ich, wie üblich, nach Paragraphennummern.

<sup>226</sup> *Philosophische Untersuchungen*, §1.

<sup>227</sup> Siehe ebd., §7.

<sup>228</sup> Ebd., §§23 und 19

<sup>229</sup> Ebd., §66

<sup>230</sup> Ebd., §47

<sup>231</sup> Ebd., §104

<sup>232</sup> TS 213:423

<sup>233</sup> *Philosophische Untersuchungen*, §38.

<sup>234</sup> Ebd., §109

<sup>235</sup> Ebd., §133

<sup>236</sup> Ebd., §255

<sup>237</sup> Vgl. ebd. §432. *Széchényi Könyvtár*

<sup>238</sup> Ebd., §§138f.

<sup>239</sup> Ebd., §329

<sup>240</sup> Vgl. ebd., §330.

<sup>241</sup> Ebd., §339

<sup>242</sup> Ebd., §433

<sup>243</sup> Ebd., §85

<sup>244</sup> Ebd., §§198f. – Vgl. noch: „Unser Paradox war dies: eine Regel könnte keine Handlungsweise bestimmen, da jede Handlungsweise mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen sei. Die Antwort war: Ist jede mit der Regel in Übereinstimmung zu bringen, dann auch zum Widerspruch. Daher gäbe es hier weder Übereinstimmung noch Widerspruch. – Daß da ein Mißverständnis ist, zeigt sich schon darin, daß wir in diesem Gedankengang Deutung hinter Deutung setzen; als beruhige uns eine jede wenigstens für einen Augenblick, bis wir an eine Deutung denken, die wieder hinter dieser liegt. Dadurch zeigen wir nämlich, daß es eine Auffassung einer Regel gibt, die *nicht* eine *Deutung* ist; sondern sich, von Fall zu Fall der Anwendung, in dem äußert, was wir ‚der Regel folgen‘, und was wir ‚ihr entgegenhandeln‘ nennen. – Darum besteht eine Neigung, zu sagen: jedes

Handeln nach der Regel sei ein Deuten. ‚Deuten‘ aber sollte man nur nennen: einen Ausdruck der Regel durch einen anderen ersetzen. — Darum ist ‚der Regel folgen‘ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ‚privatim‘ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.“ Ebd., §§201f.

<sup>245</sup> Ebd., §206

<sup>246</sup> Ebd., §§239–242 und 381

<sup>247</sup> Ebd., §579

<sup>248</sup> Ebd., §581

<sup>249</sup> Vgl. ebd. §584.

<sup>250</sup> Vgl. z.B. ebd., §§156 und 692.

<sup>251</sup> Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*. Zweisprachige Ausgabe. Oxford: Basil Blackwell, 1980. Bd.I, §1.

<sup>252</sup> Ebd.

<sup>253</sup> Ebd., §27

<sup>254</sup> Ebd., §33

<sup>255</sup> Ebd., §966

<sup>256</sup> Ebd., Bd.II, §474

<sup>257</sup> Ebd., Bd.I, §531

<sup>258</sup> Vgl. z.B. *Philosophische Untersuchungen*, §§534–539.

<sup>259</sup> *Personal Recollections*, a.a.O., S.173.

<sup>260</sup> *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Bd.I, §1.

<sup>261</sup> Ebd., §872

<sup>262</sup> Ebd., §125, vgl. noch §§1128f.

<sup>263</sup> Ebd., Bd.II, §538

<sup>264</sup> Ebd., §478

<sup>265</sup> Vgl. ebd. Bd.I, §§344 und 1064.

<sup>266</sup> Ebd., §175

<sup>267</sup> Ebd., §206

<sup>268</sup> Ebd., §232

<sup>269</sup> Vgl. ebd., §192.

<sup>270</sup> Vgl. ebd., §242.

<sup>271</sup> Ebd., §239

<sup>272</sup> Ebd., Bd.II, §§150f., 16, 341ff. und 632

<sup>273</sup> Ludwig Wittgenstein, *Über Gewißheit / On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969. §132.

<sup>274</sup> Ebd., §115

<sup>275</sup> Ebd., §105

<sup>276</sup> Ebd., §279

<sup>277</sup> Ebd., §298

<sup>278</sup> Ebd., §§358f. und 475

<sup>279</sup> *Zettel*, §393.

<sup>280</sup> *Philosophische Untersuchungen*, §143.

<sup>281</sup> Vgl. *Über Gewißheit*, §217.

<sup>282</sup> *Zettel*, §§372 und 371.

<sup>283</sup> *Eine Philosophische Betrachtung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970 (Schriften, Bd.5), S.137.

<sup>284</sup> Ebd.

## KAPITEL V

<sup>1</sup> Um auf einige nicht-russische Hauptträger der geschichtsphilosophischen Dostojewski-Rezeption hinzuweisen: Nietzsche ist in Lützen geboren, Thomas Mann in Lübeck, Spengler in Blankenburg, Moeller van den Bruck war Preuße; Hermann Bahr stammt aus Linz, Stefan Zweig aus Wien, und Lukács eben aus Budapest.

<sup>2</sup> Ich folge hier Hans Friedrich Minssen, *Die französische Kritik und Dostojewski*, Hamburg: 1933.

<sup>3</sup> Meine Hinweise auf Dostojewkis englische Rezeption folgen Helen Muchnic, *Dostoevsky's English Reputation*, Northampton: 1939.

<sup>4</sup> Ein Bruchstück des Romans *Arme Leute* wurde bereits 1846 in einer deutschen Zeitschrift veröffentlicht (vgl. J. Meier-Graefe, *Dostojewski der Dichter*, Berlin: 1926, S.520). die vollständige Übersetzung wurde 1887 in Dresden verlegt; die erste französische Ausgabe erschien 1888, die englische 1894. *Aus dem toten Hause* wurde zuerst 1864 in deutscher Bearbeitung veröffentlicht, in Leipzig; eine zweite Ausgabe folgte 1886, in diesem Jahr erschien auch die erste französische Übersetzung – eine englische Ausgabe wurde allerdings bereits 1881 veröffentlicht. *Schuld und Sühne* wurde 1882 ins Deutsche, 1884 ins Französische, 1886 ins Englische übersetzt; *Der Jüngling* ist 1886 in Deutschland, 1902 in Frankreich und erst 1916 in England erschienen; die erste deutsche Ausgabe der *Brüder Karamasow* erschien 1884, die französische 1888, die englische 1912. Der Piperschen Gesamtausgabe, die ab 1906 erschienen ist, entspricht in Frankreich oder in England kein vergleichbares Unternehmen. Was insbesondere England betrifft, hebt Muchnic hervor, daß Dostojewski in dieses Land "through intermediate foreign sources" gekommen ist. "The first article concerning him was an account of his popularity in Germany, the first influential essay about him, was French. The early translations of his novels were done from the French and not the Russian and for a long time the French versions were read in England in preference to the English. And even later, it is striking how little of the critical material came from Englishmen." (Muchnic, a.a.O., S.175.)

<sup>5</sup> Zitiert nach Muchnic, a.a.O., S.78f.

<sup>6</sup> O. Spengler, *The Decline of the West*. New York: 1928. Zitiert nach Muchnic, a.a.O., S.128.

<sup>7</sup> Stefan Zweig, *Three Masters (Balzac, Dickens, Dostoevsky)*. New York: 1930. Zitiert nach Muchnic, a.a.O., S.126.

<sup>8</sup> Henri Massis, *La Défense de l'Occident*. Paris: 1927.

<sup>9</sup> Vgl. Minssen, a.a.O., S.115ff.

<sup>10</sup> *Dostojewski in Deutschland*. Münster: 1931. S.62f.

<sup>11</sup> Stefan Zweig, *Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski* (1919). Leipzig: Insel-Verlag, 1929. S.208f.

<sup>12</sup> Ebd., S.186

<sup>13</sup> Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: S. Fischer, 1918. S.9.

<sup>14</sup> Ebd., S.XXXII

<sup>15</sup> Ebd., S.XXXIII

<sup>16</sup> Ebd., S.16

<sup>17</sup> Ebd., S.XXXIV

<sup>18</sup> Ebd., S.81

<sup>19</sup> Ebd., S.82

<sup>20</sup> *Wort und Wahrheit* 1949/1, S.35.

<sup>21</sup> Ebd., S.37

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd., S.38

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

<sup>25</sup> Ebd., S.41

<sup>26</sup> Ebd., S.43

<sup>27</sup> Sie sind vom gegenwärtigen Verfasser unlängst herausgegeben worden. Siehe Georg Lukács, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Budapest: Akadémiai, 1985.

<sup>28</sup> K.A. Kutzbach, Hg., *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*. Düsseldorf-Emsdetten: 1973/74. S.64. Vgl. Georg Lukács, *Briefwechsel 1902–1917*, Hg. Éva Karádi und Éva Fekete, Budapest: Corvina, 1982, S.345.

<sup>29</sup> Kutzbach, a.a.O., S.65.

<sup>30</sup> Zu diesem Punkt, und zu den hier behandelten Fragen überhaupt, vgl. das ausgezeichnete Buch von Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill und London: The University of North Carolina Press, 1983.

<sup>31</sup> D.h., durch die Arbeit an seinem geplanten Werk über Ästhetik. Einige Kapitel desselben wurden in Lukács' Nachlaß aufgefunden und sind herausgegeben worden, vgl. Georg Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912–1914)*, Darmstadt: Luchterhand, 1974.

<sup>32</sup> Kutzbach, a.a.O., S.65f.

<sup>33</sup> Ebd., S.66f.

<sup>34</sup> Ebd., S.73f., Brief vom 4. Mai 1915.

<sup>35</sup> Ebd., S.82

<sup>36</sup> Er wurde zur Briefzensur eingeteilt, wo er „sogar ein wenig arbeiten“ konnte, vgl. den Brief an Ernst vom 2. Januar 1916, in Kutzbach, a.a.O., S.83f.

<sup>37</sup> Unlängst in der Einleitung zum Band *Briefwechsel 1902–1917*.

<sup>38</sup> Auf zwei „verschiedene, zumindest teilweise sogar gegensätzliche Versuche, eine Lösung für die Krise der Kultur, die Beurteilung der Zeitperspektive zu finden“, wies bereits György Márkus hin in seinen ganz vorzüglichen Aufsatz „Die Seele und das Leben: Der junge Lukács und das Problem der ‚Kultur‘“: nämlich auf den *metaphysisch-existentiellen* und auf den *geschichtlichen* Versuch (Ágnes Heller u.a., *Die Seele und das*

*Leben: Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, S.104, 118 u. 124.) Márkus verfaßte diesen Aufsatz 1973 zu einem Zeitpunkt, wo er die Dostojewski-Notizen anscheinend noch nicht kannte bzw. nicht kennen konnte.

<sup>39</sup> „Eszttétikai kultúra“. *Renaissance* I/2 (Mai 1910). Neu abgedruckt in Lukács György, *Ifjúkori művek (1902–1918)* (Jugendwerke 1902–1918), Budapest: Magvető, 1977.

<sup>40</sup> Zitiert wird hier nach dem ursprünglichen deutschen Typoskript des Dialogs. Der deutsche Text erschien 1912 in der Zeitschrift *Neue Blätter*, eine ungarische Übersetzung 1911 in *A Szellem*.

<sup>41</sup> Es soll hier als Illustration zuerst aus der Notiz „*Deutschland und Russland II*“ zitiert werden: „Problem: was findet die sich erreichende Seele als Substanz vor? 1) *Indien*: die Identität mit dem atman: Verschwinden der Individualität [;] 2) *Deutschland*: die eigene Seele – in Beziehung zu Gott [;] 3) *Russland*: die eigene Seele – in der von Gott gewollten und erschaffenen Gemeinschaft der anderen Seelen. – Darum: die *Tragödie Deutschlands*: es gibt nur einsame Heroen (Goethe und Luther als Kompromisse), Ausweg: Polis (Darum: Analogie zu Griechenland – aber mit schlechtem Gewissen: man ist der Struktur nach Luciferisch, will aber Parakletisch werden /als Bewusstseinsprozess freilich: man will griechisch werden, kann es aber nicht; Sehnsucht /) *Pflicht* als Versuch, das Luciferisch-Heldenhafte auf dem Wege der Gemeinschaft (parakletisch = brüderlich) zu überwinden; aber es geht entweder zu gut – und führt ins Jehovaische (Hegel), oder es ist eine Resignation (Luther; S. Franck ‚die Welt muss einen Papst haben‘. Dilthey II 88), niemals organisch, wie in dem reinen Luciferismus der Polis [.]“ In der Notiz „*Objektiver Geist III*“ heißt es dann, in Anlehnung an Kierkegaard: „*Deutsche Philosophie*: zum Absoluten hypostasierter objektiver Geist (oder ins Objektive heruntergezerrte Absolutheit): Die *Gemeinde* gehört erst der Ewigkeit an. Noch am Jüngsten Gericht stehen Einzelne Gott gegenüber (Einübung 202) [.] Sieg der Kirche – ist Sieg der Welt (ebd.) [.] Triumphierende Kirche: List Satans (208) [.]“ Demgegenüber in der Notiz „*Objektiver Geist VI*“: „...die deutsche Philosophie, ab Fichte, eine grossartige Erneuerung des Griechentums... Polis und Hegel. Möglichkeiten: a) Ich ganz illusionär – objektiver Geist: nicht seiend – Indien [;] b) Ich erkannt – aus dem Objektiven definiert. Adäquate Philosophie und Polis – Griechisch – Deutsch (hier apriorisch nachweisen, warum aus Athen – Rom, aus Deutschland Preussen wird. – Luciferisch) [;] c) Ich unerkennbar aber substanziell seiend; O.G. methodisch existent – Russisch – Jüdisch [.]“ Und eine einschlägige Betrachtung aus der Notiz „*Solidaritäts-Typen*“: „a) Orient: der andere (die anderen: auch der Feind) bist Du; denn ich und Du sind eine Täuschung. [...] b) Europa: abstrakte Brüderlichkeit: Ausweg aus der Einsamkeit. Der andere ist mein ‚Mitbürger‘, mein ‚Genosse‘, mein ‚Compatriot‘ (schliesst Rassen- und Klassenhass etc [.] nicht aus, fordert es sogar [;] c) Russland: der andere ist mein Bruder; wenn ich mich finde, indem ich mich finde, habe ich ihn

gefunden. ‚Ein echter, ganzer Russe werden, heisst vielleicht nur ein Bruder aller Menschen werden‘ ([aus Dostojewskis] Puschkin Rede 150) [.]“

<sup>42</sup> „Wenn wir die Russen beurteilen“, schreibt etwa Ernst in seinem Aufsatz „Zu Dostojewskis hundertstem Geburtstag“, „so vergessen wir gewöhnlich den außerordentlich starken byzantinischen Einfluß... daß vielleicht der ‚russische Gedanke‘ eigentlich das byzantinische Christentum ist, das ist wohl nur wenigen bewußt geworden. ... die Deutschen und Russen bekamen das Christentum als Kirche; und zwar die einen in der Form, daß der höchste weltliche Herrscher zugleich der höchste geistliche Herrscher war, die andern in der Form, daß die höchste weltliche und geistliche Gewalt von zwei Männern ausgeübt wurde... Die byzantinische Form kommt auf den uralten östlichen Despotismus hinaus, die westliche Form auf das uralte Freiheitsideal...“ (Zitiert nach: Paul Ernst, *Völker und Zeiten im Spiegel ihrer Dichtung*, München: 1941, S.180f.) Diese Zeilen wurden 1921 geschrieben, der Grundgedanke aber ist bei Ernst bereits 1916 im wesentlichen vorgebildet, z.B. in der Ropschin-Besprechung „Ein russisches Buch“, wo er u.a. Dostojewskis Ausspruch – „Wir Russen sind unumgänglich notwendig für die ganze orientalische Christenheit sowie für die Vereinigung der ganzen zukünftigen rechtgläubigen Menschheit“ – analysiert und, die Begriffe „ewige Wahrheit“ und „rechtgläubige Menschheit“ abwägend, zur Schlußfolgerung kommt: „Wir wissen, daß es nur ein ewiges Suchen nach Wahrheit gibt und die Sehnsucht des Einzelnen in seinem Kämmerlein nach Gott, und daß dem die ewige Lüge gegenübersteht und die Knechtschaft der Geister.“ (Ebd., S.188f.) Schrieb doch Ernst bereits um 1900: „Wenn Dostojewski sympathisch von der Lüge spricht, so redet er als Russe; uns erscheint noch heute die Lüge als niederträchtig.“ (Ebd., S.159.)

<sup>43</sup> Vgl. etwa „Über östliches und westliches Christentum“, *Die Weißen Blätter* 2/16 (Okt. 1915), jetzt in Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Gesammelte Werke, Bd.6)*, Bern: 1963. Das „Ziel des Prozesses der morgenländischen Kirchenentwicklung“, schreibt hier Scheler, „sieht Dostojewski in der dem Abendland entgegengesetzten *Verwandlungstendenz des Staates in die Kirche*. Schon Mereschkowski hat dieser sonderbaren Geschichtsphilosophie seines Meisters schroff widersprochen: ‚Die historische Wirklichkeit ist dem historischen Schema Dostojewskis vollkommen entgegengesetzt: die Idee der universalen geistigen Vereinigung der Menschheit in Christo hat nur in der westlichen Hälfte des Christentums, im Katholizismus, existiert – wenn auch ihre Realisierungsversuche schließlich erfolglos geblieben sind –, während sich die östliche Orthodoxie von dieser Idee nicht einmal hat träumen lassen.““ Oder auch: „Den westlichen Gedanken, es solle das Gute und Heilige auch *Herrschaft und Macht* in der Welt selbst gewinnen, kann [Dostojewski] nur als falschen, teuflischen Kompromiß mit der Erde auffassen; und das aktive Liebes- und Gemeinschaftsideal westlichen Christentums kann er nur als Zugeständnis an die menschliche Schwäche, ... als Paktieren mit der tierischen Natur verstehen.“ (*Ges. Werke. Bd.6, S.108f.*)

<sup>44</sup> Jene Zivilisationskritik allerdings, die Ferdinand Tönnies in seiner erstmals 1887 erschienenen, und auch auf den jungen Lukács nicht ohne Wirkung gebliebenen Abhandlung *Gemeinschaft und Gesellschaft* geliefert hat („der Zustand der gesellschaftlichen *Civilisation*“, schreibt hier Tönnies, „in welchem Friede und Verkehr durch Convention [...] erhalten wird“, bzw: „da die gesammte Cultur in gesellschaftliche und staatliche *Civilisation* umgeschlagen ist, so geht in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Cultur selber zu Ende“, Leipzig: Fues's Verlag, 1887, S.279 und 288), scheint *nicht* auf einen Einfluß Dostojewskis zurückzugehen. Es ist auch nicht klar, ob hier etwa die Vollgraff–Lasaulx'sche Linie (vgl. H.J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers: Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*, 2. Aufl. Leiden: 1955) unmittelbar rezipiert wurde bzw. aus welchen Quellen Tönnies die *Terminologie* „Kultur“/„Zivilisation“ schöpfte (vgl. Europäische Schlüsselwörter: Kultur und Zivilisation, hrsg. von J. Knobloch u. a., München: Max Hueber, 1967, S.314. Zur Frühgeschichte dieser Terminologie s. noch insb. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Basel: 1939, Bd.I, S.1–64; es war, wie Elias zeigt, der Ostpreuße Kant, bei dem dieser Gegensatz, in der deutschen Begriffsbildung, zum ersten Mal auftaucht). Eindeutig ist hingegen die Wirkung Nietzsches: vgl. die Tönnies'sche „Selbstdarstellung“ in R. Schmidt, Hg., *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 2. Aufl., Leipzig: 1924, Bd.III, S.208f. „Das Urteil“, schreibt hier Tönnies anschließend, „stand mir [...] schon vor 40 Jahren so fest, daß die seitdem gewonnenen Erfahrungen es kaum noch haben befestigen können – das Urteil, daß der Kulturkörper, der sich aus den Trümmern des römischen Reiches erhoben und über Nordeuropa ausgebreitet hat, um dann auch in die neue Welt sich zu verlängern, seit etwa 400 Jahren, mitten in seiner glänzenden fortschreitenden Entwicklung allmählich seinem Niedergang und Zusammenbruch entgegengeht. [...] [D]as endliche Schicksal, dem unsere Kultur entgegengeht, [...] ist ein *tragisches* Schicksal, dem einsichtiges und entschiedenes Wollen [...] lange entgegenwirken kann, ohne es aber zu besiegen, ein Schicksal, das noch Jahrhunderte lang durch alle Flammen einer leuchtenden Zivilisation erhoben und verklärt werden mag, das aber [...] unausweichlich herannaht...“ (Ebd., S.235 u. 237f.). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß auch Tönnies aus dem Randgebiet Deutschlands jenseits der Elbe stammt – aus Oldenswort in Schleswig –, aus einer geschichtlich-gesellschaftlichen Umgebung also, in welcher das Vorherrschen des Adels und der großen Gutswirtschaft (vgl. auch hier insb. F. Rachfahl, „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte“, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1909) jedes richtige Verständnis für die *bürgerliche Gesellschaft* erschweren, die Empfänglichkeit für eine *Kultur- und Gemeinschaftsmystik* aber verstärken mußte.

<sup>45</sup> S.157 der Ausgabe von 1920.

<sup>46</sup> „Régi kultúra és új kultúra“. Deutsche Übersetzung in Georg Lukács, *Taktik und Ethik: Politische Aufsätze I*, Sammlung Luchterhand 39, Darmstadt: 1975.

<sup>47</sup> *Balázs Béla és akiknek nem kell* (Béla Balázs und die ihn nicht wollen). Gyoma: Kner.

<sup>48</sup> Zitiert nach Lukács György, *Ifjúkori művek*, S.683ff.

<sup>49</sup> Ebd., S.707f. – Der Verfasser ist Prof. Lee Congdon (Harrisonburg) aufrichtig verbunden für anregende Gespräche in bezug auf diese Kategorie. Allerdings weicht seine Interpretation derselben von jener Prof. Congdons beträchtlich ab.

<sup>50</sup> Siebenmal wird in den Notizen auf die Kategorie der „schnellen Heldentat“ hingewiesen, wir führen fünf Stellen an. Notiz Nr.6: „D. hat keinen Roman geschrieben. Mit Ideal (Schiller: schnelles Heldentum. Realität /Aus dem Dunkel/) – sich schämen, Lächerlichkeit – beginnen[.] Das ‚lebendige Leben‘ (178 [Hinweis auf Dostojewskis *Aus dem Dunkel der Großstadt*] [.]“ – Notiz Nr.8: „Die schnelle Heldentat (40 [Hinweis auf *Die Brüder Karamasow*] [.]“ – Notiz Nr.9: „*Schnelle Heldentat VII 16* (und Beziehung zur Romantik) [.]“ (Bezieht sich *vielleicht* auf eine Stelle in der Einleitung zum Ersten Buch in Schillers *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der Spanischen Regierung.*) – Notiz Nr.162: „zur schnellen Heldentat (abstrakter Idealismus – Schüler)“ – Notiz R/b: „Beziehung zwischen Terrorist und ‚schnellem Heldentum‘ [.]“

<sup>51</sup> József Lengyel, *Visegráder Strasse*. Berlin–Budapest: Dietz–Corvina, 1959, S.244ff.

<sup>52</sup> Vgl. *Taktik und Ethik: Politische Aufsätze I*, S.53.



## BIBLIOGRAPHIE

- ALFÖLDY, G., *Noricum*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- ALLMAYER-BECK, Johann Christoph, *Der Konservatismus in Österreich*. München: Isar Verlag, 1959.
- ASBÓTH János, *Jellemrajzok és tanulmányok korunk történetéhez* (Charakterskizzen und Studien zur Zeitgeschichte). Budapest: 1892.
- ASBÓTH János, „Korunk uralkodó eszméi“ (Die herrschenden Ideen unseres Zeitalters), *Értekezések a társadalmi tudományok köréből* XI/11 (1896).
- BAECK, Leo, „Die jüdische Religion in der Gegenwart“. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- BARANY, George, *Stephen Széchenyi and the Awakening of Hungarian Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1968.
- BARTLEY, William Warren, *Wittgenstein*. Philadelphia: Lippincott, 1973.
- BAUMANN, Gerhart, *Franz Grillparzer: Sein Werk und das österreichische Wesen*. Freiburg: Herder, 1954.
- BENEDIKT, Heinrich, *Die wirtschaftliche Entwicklung in der Franz-Joseph-Zeit*. Wien: Herold, 1958.
- BEREND T., Iván – RÁNKI, Gy., *Közép-Kelet-Európa gazdasági fejlődése a 19–20. században* (Die wirtschaftliche Entwicklung Ost-Mitteleuropas im 19.–20. Jahrhundert). 2. Aufl., Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1976.
- BEREND T., Iván – RÁNKI, Gy., *East Central Europe in the 19th and 20th Centuries*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1977.
- BEREND T., Iván – RÁNKI, Gy., *The European Periphery and Industrialization 1780–1914*. Cambridge Univ. Press, 1982.
- BETTAUER, Hugo, *Die Stadt ohne Juden: Ein Roman von Übermorgen*. Wien: R. Löwit, 1924.
- BLUM, Jerome, „The Rise of Serfdom in Eastern Europe.“ *American Historical Review* LXII/4 (1957).
- BODMERSHOF, Imma, „Christian von Ehrenfels. Eine Skizze“. In: F. Weinhandl, Hg., *Gestalthaftes Sehen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- BÖDY, Paul, *Joseph Eötvös and the Modernization of Hungary, 1840–1870: A Study of Ideas of Individuality and Social Pluralism in Modern Politics – Transactions of the American Philosophical Society*, N.S. 62/2, 1972.
- BOLKOSKY, S.M., *The Distorted Image: German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918–1935*. New York: Elsevier, 1975.

- BORKENAU, F., „Deutschland zwischen Ost und West“. *Wort und Wahrheit* 1949/1.
- BRAMANN, Jörn K. — MORAN, John, „Karl Wittgenstein, Business Tycoon and Art Patron“, *Austrian History Yearbook*, Univ. of Minnesota, Bd. XV–XVI, 1979–1980.
- BRAUNE, Frieda, *Edmund Burke in Deutschland: Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens*. Heidelberg: 1917.
- BROUWER, L.E.J., „Mathematik, Wissenschaft und Sprache“. *Monatshefte für Mathematik und Physik* 36(1929), S. 153–164.
- BRUNNER, O., *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg, 1612–1688*. Salzburg: Otto Müller, 1949.
- CONGDON, Lee, *The Young Lukács*. Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press, 1983.
- CSÁKY, Moritz, „Vom Josephinismus zur katholischen Romantik: Bemerkungen zu Franz Széchényis unbekannter Abhandlung ‚Vom Zeitgeist‘“, *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, 117(1980), S. 70–86.
- DEUTSCH, Karl W., *Nationalism and Social Communication*. London: 1953.
- DOPSCH, Alfons, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung: Aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen*. Teil I–II, 2. Aufl., Wien: L.W. Seidel & Sohn, 1923–1924.
- DOSTOJEWSKI, F.M., *Die Brüder Karamasoff*. München: R. Piper, 1920.
- DOSTOJEWSKI, F.M., *Schuld und Sühne (Rodion Raskolnikoff)*. München: R. Piper, 1922.
- DRURY, M. O'C., „Some Notes on Conversations with Wittgenstein“. In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*. *Acta Philosophica Fennica* 28/1–3 (1976).
- EHRENFELS, Christian von, *Kosmogonie*. Jena: Diederichs, 1916.
- EHRENFELS, Christian von, „Gedanken über die Religion der Zukunft“. 8 Artikel. *Prager Presse*, 23. Apr., 7/14. Mai, 28. Mai, 4. Juni, 18. Juni, 2. Juli, 16. Juli, 27. Aug. 1922.
- EHRENFELS, Christian von, „Das Rektoratsdrama an der deutschen Universität“. *Die Wahrheit*, 15. Mai 1923.
- EHRENFELS, Christian von, „Widmung an Masaryk“. *Prager Tagblatt*, 21. Febr. 1925.
- EHRENFELS, Christian von, *Die Religion der Zukunft: zwei Funksprüche, und ein offener Brief an den Präsidenten der Tschechoslovakischen Republik T.G. Masaryk*. Prag: J.G. Calve'sche Buchhandlung, 1929.
- ELIAS, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*. Basel: 1939.
- ENGELMANN, Paul, *Letters from Ludwig Wittgenstein – With a Memoir*. Hg. B.F. McGuinness. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- EÖTVÖS, Joseph, *Der Einfluß der herrschenden Ideen des 19. Jahrhunderts auf den Staat*. Teil I, Wien: 1851. Teil II, Leipzig: 1854.
- EPSTEIN, Klaus, *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1966.

- ERNST, Paul, „Was nun?“ *Die Horen* 3/2 (1926/27). Neu abgedruckt in K.A. Kutzbach, Hg., *Paul Ernst und Georg Lukács*. Emsdetten (Westf.): Verlag Lechte, 1974.
- ERNST, Paul, *Völker und Zeiten im Spiegel ihrer Dichtung*. München: 1941.
- FANN, K.T., Hg., *Wittgenstein: The Man and His Philosophy*. New York: Dell, 1967.
- FEHÉR, Z.A., *Georg Lukács's Role in Dostoevsky's European Reception at the Turn of the Century*. Ann Arbor, Michigan: Univ. Microfilms Int., 1981.
- FISCHER, Ernst, *Von Grillparzer zu Kafka: Sechs Essays*. Wien: Globus Verlag, 1962.
- FISCHER-GALATI, Stephen, *Man, State, and Society in East European History*. New York: Praeger, 1970.
- FRANZ, Georg, *Liberalismus: Die deutschliberale Bewegung in der habsburgischen Monarchie*. München: Callwey, 1955.
- FREUD, Sigmund, „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“ (1917). In S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XII, London: Imago, 1947.
- FREUD, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion* (1927). In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, London: Imago, 1948.
- FREUD, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, London: Imago, 1948.
- GELLNER, Ernest, „Nationalism“. In seinem Band *Thought and Change*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1964.
- GELLNER, Ernest, *Nations and Nationalism*. Oxford: Basic Blackwell, 1983.
- GENTZ, Friedrich: *Betrachtungen über die französische Revolution*. Nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet, mit einer Einleitung, Anmerkungen, politischen Abhandlungen und einem kritischen Verzeichnis der in England über diese Revolution erschienenen Schriften, von Friedrich Gentz. 2 Bde, 1. Aufl. 1793. Neue Auflage: Hohenzollern: Johann Baptist Wallishauser, 1794.
- GENTZ, Friedrich: *Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller, 1800–1829*. Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag, 1857.
- GENTZ, Friedrich: *Briefe von Friedrich von Gentz an Pilat: Ein Beitrag zur Geschichte Deutschlands im XIX. Jahrhundert*. Hg. Karl Mendelssohn-Bartholdy. Leipzig: Vogel, 1868.
- GENTZ, Friedrich: *Briefe von und an Friedrich von Gentz*. Hg. F.C. Wittichen. 3 Bde., München–Berlin: R. Oldenbourg, 1909–1913.
- GERSCHENKRON, Alexander, *Economic Backwardness in Historical Perspective*. Camb., Mass.: 1962.
- GILLEMOT, Katalin, *Gróf Széchenyi Ferenc és bécsi köre* (Graf Ferenc Széchenyi und sein Wiener Kreis). Budapest: 1933.
- GRABOWSKY, Adolf, „Konservatismus“. *Zeitschrift für Politik* 20/12 (März 1931).
- GRAY, John N., „F.A. Hayek and the Rebirth of Classical Liberalism“. *Literature of Liberty*, Winternummer 1982.

- GRILLPARZER, Franz, *Werke*, Hg. August Sauer (fortgeführt von Reinhold Backmann) im Auftrage der Stadt Wien.
- Grimmsche Kinder- und Hausmärchen*, Hg. Paul Ernst. Berlin: Propyläen-Verlag, o.J.
- GÜNTHER, Georg, „Karl Wittgenstein und seine Bedeutung für den Aufbau und die Entwicklung der österreichischen Volkswirtschaft“. *Neue Österreichische Biographie ab 1815*, Bd. IV. Wien: 1927.
- HACKER, P.M.S., *Einsicht und Täuschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
- HAJNAL, István, *Az újkor története* (Geschichte der Neuzeit). 2. Aufl., Budapest: Magyar Szemle, o.J.
- HALLER, Rudolf, *Urteile und Ereignisse*. Freiburg, i.B.: Alber, 1982.
- HALLER, Rudolf, „Tradition und ästhetische Theorie bei Ludwig Wittgenstein“. Vortrag, gehalten an der Univ. Torun, im Okt. 1982. In Druck.
- HANÁK Péter, *Magyarország a Monarchiában*. Budapest: Gondolat, 1975. Deutsche Übersetzung: *Ungarn in der Donaumonarchie*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984.
- HANTSCH, Hugo, *Geschichte Österreichs*. 4. Aufl., Graz: Styria, 1959.
- HAUSMANN, Luise, „Wittgenstein in Austria as an Elementary-School Teacher.“ *Encounter*, Apr. 1982.
- HAYEK, F.A., „Einleitung“, in *The Collected Works of Carl Menger*, Bd. I, London: 1933.
- HAYEK, F.A., *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. Erlenbach-Zürich: Reutsch, 1952 (erste Aufl. engl., 1949).
- HAYEK, F.A., „Unfinished Draft of a Sketch of a Biography of Ludwig Wittgenstein – Written in 1953 for Private Circulation, with Some Later Corrections and Insertions“. Unveröffentlicht.
- HAYEK, F.A., *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul, 1976 (1. Aufl. 1960).
- HAYEK, F.A., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967.
- HAYEK, F.A., „Remembering My Cousin, Ludwig Wittgenstein“, *Encounter*, Aug. 1977.
- HAYEK, F.A., *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*. 3 Bde., München: Verlag Moderne Industrie, 1980.
- HEBEL, J.P., *Werke*, I–III. Karlsruhe: 1847.
- HEER, Friedrich, *Europäische Geistesgeschichte*. Stuttgart: Kohlhammer, 1957.
- HEER, Friedrich, „Humanitas Austriaca“. In O. Schulmeister, Hg., *Spectrum Austriae*, Wien: Herder, 1957.
- HEIDEGGER, Martin, *Hebel der Hausfreund*. Pfullingen: Neske, 1977.
- HELLEINER, Karl, „The Population of Europe from the Black Death to the Eve of the Vital Revolution“. In: *Cambridge Economic History of Europe*, Bd. IV, Hg. E.E. Rich und C.H. Wilson. Cambridge: University Press, 1967.

- HOFER, J., *Der heilige Clemens Maria Hofbauer: Ein Lebensbild*. Freiburg: 1923.
- HÓMAN, Bálint – SZEKFŰ, Gyula, *Magyar Történet* (Ungarische Geschichte). Bd. III–IV, Budapest: o.J.
- HÜBNER, Adolf – WUCHTERL, Kurt, *Wittgenstein*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1979.
- INNERKOFER, Adolf, *Ein österreichischer Reformator: Lebensbild des heiligen P. Klemens Maria Hofbauer, des vorzüglichsten Verbreiters der Redemptoristenkongregation*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1910.
- JANIK, Allan – TOULMIN, Stephen, *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster, 1973.
- JOHNSTON, William M., *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History, 1848–1938*. Berkeley: Univ. of California Press, 1972.
- JÜNGER, Ernst, „Über Nationalismus und Judenfrage“. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus, „Der schwierige Konservatismus“. In: Kaltenbrunner (Hg.), *Rekonstruktion des Konservatismus*. Freiburg i.B.: Rombach, 1972.
- KAMPMANN, Theoderich, *Dostojewski in Deutschland*. Münster: 1931.
- KANN, Robert A., *The Multinational Empire: Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848–1918*. 2 Bde., New York: Columbia Univ. Press, 1950.
- KANN, Robert A., *A Study in Austrian Intellectual History: From Late Baroque to Romanticism*. London: Thames and Hudson, 1960.
- KAUDER, Emil, „Intellectual and Political Roots of the Older Austrian School“, *Zeitschrift für Nationalökonomie* 17/4 (1957).
- KAUFMANN, Carl Maria, „Katholizismus und Judentum“. *Süddeutsche Monatshefte* 27 (Sept. 1930).
- KAULLA, Rudolf, *Der Liberalismus und die deutschen Juden: Das Judentum als konservatives Element*. Leipzig: Duncker und Humblot, 1928.
- KENNY, Anthony, *Wittgenstein*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- KEYNES, J.M., *Two Memoirs*. London: Rupert Hart-Davis, 1949.
- KLEMPERER, Klemens von, *Germany's New Conservatism: Its History and Dilemma in the Twentieth Century*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.
- KNAPP, G.F., *Grundherrschaft und Rittergut*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1897.
- KRAUS, Karl, *Die Fackel*. Wien. Jahrgänge zwischen 1899 und 1908.
- KRONES, F. von, *Moritz von Kaiserfeld: Sein Leben und Wirken als Beitrag zur Staatsgeschichte Österreichs in den Jahren 1848 bis 1884*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1888.
- KÜRNBERGER, Ferdinand, *Der Amerika-Müde: Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt/M.: Meidinger Sohn & Cie, 1855.
- KUTZBACH, K.A., Hg., *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*. Düsseldorf–Emsdetten: 1973/74.
- LAMPRECHT, Karl, *Deutsche Geschichte*. Teil II, Berlin: 1892.

- LENGYEL, József, *Visegrader Straße*. Berlin—Budapest: Dietz—Corvina, 1959.
- LUCKHARDT, C.G., Hg., *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1979.
- LUKÁCS, Georg, Rezension von Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XXXVIII/3 (1914).
- LUKÁCS, Georg, *Die Theorie des Romans*. Berlin: Paul Cassirer, 1920.
- LUKÁCS, Georg, *Taktik und Ethik: Politische Aufsätze I*. Sammlung Luchterhand 39. Darmstadt: 1975.
- LUKÁCS, Georg, *Ifjúkori művek (1902–1918)* (Jugendwerke 1902–1918). Budapest: Magvető, 1977.
- LUKÁCS, Georg, *Briefwechsel 1902–1917*. Hg. Éva Karádi und Éva Fekete, Budapest: Corvina, 1982.
- LUKÁCS, Georg, *Dostojewski: Notizen und Entwürfe*. Hg. J.C. Nyíri. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- MACARTNEY, C.A., *The Habsburg Empire 1790–1918*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1968.
- MACHOVEC, M., *Thomas G. Masaryk*. Graz: Styria, 1969.
- MALCOLM, Norman, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir. With a Biographical Sketch by G.H. von Wright*. London: Oxford University Press, 1958.
- MALOWIST, Marian, "The Economic and Social Development of the Baltic Countries from the Fifteenth to the Seventeenth Centuries". *Economic History Review* XII/2 (1959).
- MALOWIST, Marian, "The Problem of the Inequality of Economic Development in Europe in the Later Middle Ages". *Economic History Review* XIX/1 (1966).
- MANN, Golo, *Friedrich von Gentz: Geschichte eines europäischen Staatsmannes*. Zürich: Europa Verlag, 1947.
- MANN, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: S. Fischer, 1918.
- MANN, Thomas, „Russische Anthologie“. In: *Rede und Antwort: Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze*. Berlin: S. Fischer, 1925.
- MANNHEIM, Karl, „Das konservative Denken“. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 57 (1927).
- MÁRKUS, György, „Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der ‚Kultur‘“. In: Ágnes Heller u.a., *Die Seele und das Leben: Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.
- MÄRZ, Eduard, *Österreichische Industrie- und Bankpolitik in der Zeit Franz Josephs I*. Wien: Europa Verlag, 1968.
- MASARYK, Th. G., *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*. Wien: Carl Konegen, 1881.
- MASARYK, Th. G., *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen*. 2 Bde., Jena: Diederichs, 1913.
- MASSIS, Henri, *La Défense de l'Occident*. Paris: 1927.

- McGRATH, William J., *Wagnerianism in Austria: The Regeneration of Culture through the Spirit of Music* (1965). Ann Arbor, Michigan: University Microfilms, 1967.
- McGRATH, William J., *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. New Haven: Yale Univ. Press, 1974.
- McGUINNESS, B.F., „Philosophy of Science in the *Tractatus*.“ In: G. Granger, Hg., *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*. Paris: 1971.
- MEIER-GRAEFE, J., *Dostojewski der Dichter*. Berlin: 1926.
- MEINECKE, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*. München–Berlin: R. Oldenbourg, 1908.
- MENGER, Carl, *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*. Wien: 1883.
- MENGER, Carl, „Beiträge zur Währungsfrage in Österreich-Ungarn“ (1892), in: *The Collected Works of Carl Menger* Bd. IV. London: 1936.
- METTERNICH, Klemens: *Aus Metternichs nachgelassenen Papieren*. Hg. R. Metternich. 8 Bde, Wien: 1880–84.
- MIKA, Alois, „Die wirtschaftlichen und sozialen Folgen der revolutionären Hussitenbewegung in den ländlichen Gebieten Böhmens“. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* VII (1959).
- MINNSEN, Hanns Friedrich, *Die französische Kritik und Dostojewski*. Hamburg: 1933.
- MOHLER, Armin, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk Verlag, 1950.
- MOSE, G.L., *Germans and Jews: The Right, the Left, and the Search for a "Third Force" in Pre-Nazi Germany*. London: 1971.
- MUCHNIC, Helen, *Dostoevsky's English Reputation*. Northampton: 1939.
- MURRY, John Middleton, *Fyodor Dostoevsky*. London: 1916.
- MUSIL, Robert, *Die Schwärmer* (1921). In: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- MUSIL, Robert, „Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste“ (1922). In: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- MUSIL, Robert, „Der deutsche Mensch als Symptom“ (1923). In: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- MUSIL, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Bd. I: 1930). In: *Gesammelte Werke*. Bd. 1–5. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978.
- MUSIL, Robert, *Tagebücher* 2 Bde., Hg. Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1976.
- MÜLLER, Karl, *Kirchengeschichte*. Bd. I–II. Freiburg: 1892, und Tübingen: 1902.
- NYIRI, J.C., „From Eötvös to Musil: Philosophy and Its Negation in Austria and Hungary“. In: J.C. Nyiri, Hg., *Austrian Philosophy: Studies and Texts*. München: Philosophia Verlag, 1981.

- PACH ZSIGMOND, Pál, *Das Entwicklungsniveau der feudalen Agrarverhältnisse in Ungarn in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts*. Budapest: Akadémiai, 1960.
- PACH ZSIGMOND, Pál, *Die ungarische Agrarentwicklung im 16–17. Jahrhundert: Abbiegung vom westeuropäischen Entwicklungsgang*. Budapest: Akadémiai, 1964.
- PALACKÝ, F., *Geschichte von Böhmen: Größtenteils nach Urkunden und Handschriften*. Ab 1836 in Prag erschienen, nach 1848 tschechisch fortgesetzt: *Dějiny národu českého v Cechách a na Moravě*.
- PALACKÝ, F., *Österreichs Staatsidee*. Prag: 1866.
- PALACKÝ, F., *Gedenblätter etc. aus den letzten 50 Jahren*. Prag: 1874.
- PASCAL, Fania, "Wittgenstein. A Personal Memoir". *Encounter*, August 1973.
- PASCAL, Roy, "Revolutionary Conservatism: Moeller van den Bruck" In: E. Vermeil, Hg., *The Third Reich*. London: 1955.
- PEKAŘ, Josef, *Der Sinn der tschechischen Geschichte*. Brünn: Rudolf M. Rohrer, 1937.
- PLASCHKA, Richard Georg, *Von Palacký bis Pekař. Geschichtswissenschaft und Nationalbewußtsein bei den Tschechen*. Graz: Hermann Böhlau Nachf., 1955.
- PLENER, Ernst v., *Erinnerungen*. Bd. I. Stuttgart und Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt, 1911.
- POLITZER, Heinz, *Franz Grillparzer oder das abgründige Biedermeier*. Wien: Fritz Molden, 1972.
- POSTAN, M.M., *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*. Cambridge: 1973.
- RACHFAHL, F., „Schleswig-Holstein in der deutschen Agrargeschichte.“ *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 1909.
- REDLICH, Josef, *Das österreichische Staats- und Reichsproblem*. 2 Bde., Leipzig: 1920–26.
- RENAN, E., *Geschichte des Volkes Israel*. Berlin: Cronbach, 1894 (Übersetzung aus dem Französischen).
- ROAZEN, Paul, *Freud: Political and Social Thought*. New York: Alfred A. Knopf, 1968.
- ROTH, Joseph, „Grillparzer: Ein Porträt“ (1937). In Roth, *Werke*. Bd. 4, Kiepenhauer & Witsch, o.J.
- ROTHBARD, Murray N., "New Light on the Prehistory of the Austrian School". In: E.G. Dolan, Hg., *The Foundations of Modern Austrian Economics*. Kansas City: 1976.
- SAUER, Werner, *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration: Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Würzburg—Amsterdam: 1982.
- SAUER, Werner, „Von der ‚Kritik‘ zur ‚Positivität‘: Die Geisteswissenschaften in Österreich zwischen Josephinischer Aufklärung und Franziszeischer Restauration“. In: Hanna Schnedl-Bubeniček, Hg., *Vormärz: Wendepunkt und Herausforderung*. Wien—Salzburg: Geyer-Edition, 1983.

- SCHELER, Max, „Über östliches und westliches Christentum“ (1915). In: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Bern: 1963.
- SCHLEGEL, Friedrich, *Über neuere Geschichte* (1810/1811). In: E. Behler, Hg., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. VII. München: 1966.
- SCHLEGEL, Friedrich, „Die Signatur des Zeitalters“ (1820–23). In: E. Behler, Hg., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. VII. München: 1966.
- SCHMIDT, R. (Hg.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. 2. Aufl. Leipzig: 1924.
- SCHOEPS, H. J., *Vorläufer Spenglers – Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jahrhundert*. 2. Aufl. Leiden: 1955.
- SCHOLEM, Gershom, Beitrag in Nahum Goldmann u.a., *Deutsche und Juden*, edition suhrkamp 196. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967.
- SCHORSKE, Carl E., *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Alfred A. Knopf, 1980.
- SCHUMPETER, Joseph A., *History of Economic Analysis*. Oxford Univ. Press, 1954.
- SEITTER, Walter, *Franz Grillparzers Philosophie*. München: 1968.
- SHEARMUR, Jeremy, „The Austrian Connection: Hayek's Liberalism and the Thought of Carl Menger“. In: W. Grassl und B. Smith, Hg., *Austrian Philosophy and Social Thought*. Beckenham: Croom Helm, 1986.
- SPENGLER, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, I–II. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1918–1922.
- SRBIK, Heinrich, *Metternich: Der Staatsmann und der Mensch*. 3 Bde., München: Bruckmann, 1925.
- STERN, F., *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley: Univ. of California Press, 1961.
- STERN, J.P., „Das Wien Grillparzers.“, *Wort in der Zeit* 9/6 (1963).
- STOURZH, G., „Die politischen Ideen Josef von Eötvös' und das österreichische Staatsproblem“, *Der Donauraum* 11 (1966).
- SWEET, Paul R., *Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order*. Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 1941.
- SZÉCHENYI, Stephan, Graf, *Kreditwesen*. Aus dem Ungarischen übersetzt von Michael v. Paziazi. Pesth: 1830.
- SZÉCHENYI István, *A' Kelet Népe. 1841. (Volk des Orients 1841)*. Gróf Széchenyi István *Összes Munkái* (Sämtliche Werke des Grafen Stephan Széchenyi), Bd. 5, Hg. Zoltán Ferenczi. Budapest: 1925.
- SZÉCHENYI István, Gróf, *Levelei* (Briefe), Bd. 1. Hg. Béla Majláth, Budapest: 1885.
- SZÉCHENYI István *Naplói* (Tagebücher). Gróf Széchenyi István *Összes Munkái*, Bde. 10–15. Hg. Gyula Viszota. Budapest: 1925–1939.
- SZEKFŰ, Gyula, *A magyar bortermelő lelki alkata: Történelmi tanulmány* (Die seelische Konstitution des ungarischen Weinproduzenten: Eine geschichtliche Studie). Budapest: 1922.
- SZEKFŰ, Gyula, *Der Staat Ungarn*. Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt, 1918.

- SZÜCS, Jenő, „Vázlat Európa három történeti régiójáról“. (Skizze über die drei geschichtlichen Regionen Europas), *Történelmi Szemle* 1981/3.
- TAUTSCHER, Anton, *Wirtschaftsgeschichte Österreichs auf der Grundlage abendländischer Kulturgeschichte*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.
- TAWNEY, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*. London: John Murray, 1926.
- TAYLOR, A.J.P., *The Course of German History*. London: Hamish Hamilton, 1945.
- TAYLOR, A.J.P., *The Habsburg Monarchy 1809–1918*. London: Hamish Hamilton, 1948.
- TILL, Rudolf, *Hofbauer und sein Kreis*. Wien: Herold, 1951.
- TÖNNIES, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues's Verlag, 1887.
- TRANOY, K.E., „Wittgenstein in Cambridge 1949–51. Some Personal Recollections“. In: *Essays on Wittgenstein in Honour of G.H. von Wright*.
- TREMEL, Ferdinand, *Wirtschafts- und Sozialgeschichte Österreichs*. Wien: Franz Deuticke, 1969.
- TREVOR-ROPER, H.R., „Religion, the Reformation, and Social Change“. *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, and other Essays*. New York: Harper, 1969.
- TROELTSCH, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912). 3. Aufl., Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.
- UHLIRZ, Karl und Mathilde, *Handbuch der Geschichte Österreich-Ungarns*. Bd. 1. (2., von Mathilde Uhlirz umgearbeitete Ausgabe.) Graz: Hermann Böhlau Nachf., 1963.
- WAGNER, Richard, *Gesammelte Schriften und Dichtungen in zehn Bänden*. Hg. W. Golther. Berlin: Deutsches Verlagshaus Bong & Co., o.J.
- WAIBL, Elmar, *Gesellschaft und Kultur bei Hobbes und Freud*. Wien: Löcker Verlag, 1980.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
- WALLERSTEIN, Immanuel, *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*. New York: Academic Press, 1980.
- WEBER, Max, „Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus.“ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* XX–XXI (1903–1904).
- WEININGER, Otto, *Geschlecht und Charakter: Eine prinzipielle Untersuchung*. 25., unveränderte Aufl., Wien: Braumüller, 1923.
- WISKEMANN, E., *Czechs and Germans: A Study of the Struggle in the Historic Provinces of Bohemia and Moravia*. London: Oxford University Press, 1938.
- WITTGENSTEIN, Karl, *Zeitungsartikel und Vorträge*. Wien: 1913.

- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Logisch-Philosophische Abhandlung* (1921). Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1960.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Wörterbuch für Volksschulen* (1926). Hg. A. Hübner, W. und E. Leinfellner. Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen* (1953). Hg. G.E.M. Anscombe und R. Rhees. Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1960.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*. Hg. G.H. von Wright, R. Rhees und G.E.M. Anscombe (1956). 2., verbesserte u. ergänzte Aufl., Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 6., Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen*. Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1964.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis: Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann*. Hg. B.F. McGuinness. Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Zettel*. Hg. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright (1967). Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, „Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*“: *Synthese* 17 (1967), S. 233–253.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Hg. Cyril Barrett. Berkeley: Univ. of California Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Briefe an Ludwig von Ficker*. Hg. G.H. von Wright. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Grammatik*. Hg. Rush Rhees. Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit / On Certainty*. Hg. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Eine Philosophische Betrachtung*. Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 5, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1970.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Hg. G.H. von Wright, unter Mitwirkung von B.F. McGuinness, Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik*. Hg. C. Diamond (1976). Ludwig Wittgenstein, *Schriften* Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*. Hg. G.H. von Wright. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935*. Hg. Alice Ambrose. Oxford: Basil Blackwell, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology*. Bd. I–II. Hg. G.E.M. Anscombe und G.H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

- WRIGHT, G.H. von, *Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- ZACEK, Joseph F., "Nationalism in Czechoslovakia". In: P.F. Sugar und I.J. Lederer, Hg., *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle: University of Washington Press, 1969.
- ZWEIG, Stefan, *Drei Meister: Balzac, Dickens, Dostojewski* (1919). Leipzig: Insel Verlag, 1929.

OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

## NAMENVERZEICHNIS

- Alföldy, G., 188  
 Allmayer-Beck, J. C., 11, 177  
 Ambrose, Alice, 132f., 210  
 Andrian-Werburg, Viktor von, 14,  
 24  
 Asbóth, János, 14, 18, 29, 179, 183  
 Augustinus, 103  
  
 Baeck, Leo, 129, 209  
 Bahr, Hermann, 214  
 Balázs, Béla, 171, 175, 218  
 Barany, George, 180  
 Barrett, C., 212  
 Bartley, W. W., 91, 201  
 Baumann, Gerhart, 181  
 Beethoven, Ludwig van, 109, 116  
 Benedikt, Heinrich, 71, 197, 200  
 Berend, T. Iván, 68, 81, 196, 200  
 Bettauer, Hugo, 121, 208  
 Bloch, Ernst, 162  
 Blum, Jerome, 50, 191f.  
 Bodmershof, Imma, 188  
 Bödy, Paul, 25, 182  
 Bolkosky, S. M., 120, 122, 208  
 Borkenau, F., 159f., 177, 192  
 Brahms, Johannes, 89, 128  
 Braithwaite, R., 203  
 Bramann, Jorn K., 201  
 Braune, Frieda, 179  
 Brentano, Franz, 140  
 Brouwer, L. E. J., 94, 96  
 Bruckner, Anton, 110, 128  
 Brunner, O., 191  
 Buber, Martin, 122  
 Burckhardt, Jakob, 169  
 Burke, Edmund, 14, 18, 30, 179,  
 183  
  
 Calvin, J., 66  
 Carnap, Rudolf, 94, 206  
 Casals, Pablo, 89  
 Congdon, Lee, 215, 219  
  
 Csáki, Moritz, 178  
  
 Dessewffy, Aurél, 14, 24  
 Dessewffy, Emil, 14, 24  
 Deutsch, K. W., 199  
 Dilthey, W., 216  
 Dopsch, Alfons, 188  
 Dostojewski, F. M., 9, 36, 92f.,  
 113ff., 117, 156–164, 166f.,  
 169–176, 194, 207, 210, 214–  
 219  
 Drury, M. O. C., 93, 149, 151, 203,  
 208  
  
 Ehrenfels, Christian von, 9, 40f.,  
 65ff., 187f., 191, 195  
 Elias, Norbert, 218  
 Engelmann, Paul, 93, 108f., 114,  
 117, 128, 201f.  
 Eötvös, Joseph (József), 14, 25ff.,  
 181f., 184  
 Epstein, Klaus, 104, 205  
 Ernst, Paul, 116ff., 160–164, 169,  
 208, 215, 217  
 Esterle, Max von, 89  
  
 Fabian, Reinhard, 187  
 Fann, K. T., 206  
 Fehér, Z. A., 194  
 Feigl, Herbert, 94  
 Fekete, Éva, 215  
 Ferenczi, Zoltán, 180

- Fichte, J. G., 169, 175, 216  
 Ficker, Ludwig von, 89, 201f.  
 Figdor, Fanny, 87  
 Fischer, Ernst, 10, 15, 178  
 Fischer-Galati, Stephen, 192  
 Franck, S., 216  
 Franz, Georg, 69, 76, 196, 198  
 Frazer, Sir James, 106, 113, 116, 207  
 Frege, Gottlob, 98  
 Freud, Sigmund, 14, 30ff., 97, 183  
 Frisé, Adolf, 177, 184  
 Fustel de Coulanges, 169  
  
 Gellner, Ernest, 199  
 Gentz, Friedrich, 14, 17f, 20, 22, 178f., 181  
 Gerschenkron, Alexander, 196  
 Gillemot, Katalin, 178  
 Goethe, J. W., 116, 169, 173, 216  
 Goll, Jaroslav, 63f., 195  
 Grabenko, Jelena Andrejewna, 161, 175  
 Grabowsky, Adolf, 112f.  
 Grassl, Wolfgang, 186  
 Gray, John, 186  
 Grillparzer, Franz, 14, 22ff., 36, 87, 109ff., 130, 181, 201, 206f., 209  
 Günther, Georg, 200  
  
 Hacker, P. M. S., 205  
 Hahn, Hans, 94  
 Hajnal, István, 43, 188  
 Haller, Rudolf, 9, 139, 206, 211  
 Hänsel, Ludwig, 209  
 Hantsch, Hugo, 188  
 Hargrove, E. C., 202  
 Hausmann, Luise, 202f.  
 Hayek, F. A. von, 14, 20, 30, 36ff., 180, 185ff., 200ff.  
 Hebbel, F., 169, 176  
 Hebel, J. P., 124f., 209  
 Heer, Friedrich, 178, 192, 195  
 Hegel, G. W. F., 87, 169, 176, 216  
 Heidegger, Martin, 209  
 Helleiner, Karl, 188  
  
 Heller, Ágnes, 215  
 Herder, J. G., 17, 61  
 Herzl, Theodor, 122  
 Heymann, F. G., 49f., 192  
 Hobbes, Th., 183  
 Hofbauer, Klemens Maria, 13ff., 20, 22  
 Hofer, J., 178  
 Hohberg, Helmhard von, 191  
 Hóman, Bálint, 190, 193  
 Homer, 173  
 Hübner, Adolf, 201, 203  
 Hus, Johannes, 49, 51, 57, 65  
 Husserl, E., 178  
  
 Innerkofler, Adolf, 178  
 Iványi-Grünwald, Béla, 21, 180  
  
 Jacobi, F. H., 169  
 Janik, Allan, 201, 203  
 Joachim, Joseph, 87f.  
 Johnston, W. M., 10  
 Jünger, Ernst, 120, 208  
  
 Kafka, Franz, 122  
 Kaiserfeld, Moritz von, 14, 24  
 Kalmus, Leopoldine, 88  
 Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, 105, 205  
 Kampmann, Theoderich, 157  
 Kann, Robert A., 10, 25, 182  
 Kant, Immanuel, 177f., 218  
 Karádi, Éva, 215  
 Kauder, Emil, 183  
 Kaufmann, Carl Maria, 129, 209  
 Kaula, Rudolf, 123, 208  
 Kautsky, Karl, 169  
 Kemény, Zsigmond, 14, 24  
 Kenny, A., 209  
 Keynes, J. M., 94, 108, 203, 206f., 210  
 Kierkegaard, Søren, 167, 169, 175  
 Klemperer, Klemens von, 113, 207  
 Klimt, Gustav, 89  
 Knapp, G. F., 80, 200  
 Kraus, Karl, 89, 128, 201f.  
 Krones, F. von, 181

- Kürnberger, Ferdinand, 77, 198  
 Kutzbach, K. A., 208, 215
- Labor, Josef, 89, 110  
 Lamprecht, Karl, 42, 188  
 Langenstein, Heinrich von, 74, 197  
 Lasaulx, Ernst von, 218  
 Lawrence, D. H., 108  
 Lederer, I. J., 193  
 Lenau, Nikolas, 110, 198  
 Lengyel, József, 175, 219  
 Lessing, G. E., 124, 127  
 Lichtenberg, G. C., 24  
 Lukács, Georg (György), 9, 90,  
 160ff., 169ff., 175f., 194, 214ff.,  
 218f.  
 Luther, Martin, 47ff., 66f., 160,  
 177, 192, 216
- Macartney, C. A., 69, 76, 198  
 Macdonald, Margaret, 210  
 Mach, Ernst, 40  
 Machovec, Milan, 193  
 Mahler, Gustav, 89  
 Malcolm, Norman, 93, 149, 210  
 Malowist, Marian, 189  
 Mann, Golo, 178  
 Mann, Thomas, 114, 158f., 170,  
 207, 214f.  
 Mannheim, Karl (Károly), 105, 205  
 Márkus, György, 215f.  
 Marx, Karl, 175  
 März, Eduard, 69, 196, 200  
 Masaryk, T. G., 14, 30, 40f., 49,  
 53ff., 169, 192ff.  
 Massis, Henri, 157, 214  
 Masterman, Margaret, 132, 210  
 McGrath, W. J., 198f.  
 McGuinness, B. F., 201ff.  
 Meier-Graefe, J., 214  
 Meinecke, Friedrich, 16, 169, 178  
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix,  
 123f.  
 Menger, Carl, 14, 30, 36, 83f., 183,  
 186, 200  
 Mereschkowski, Dmitri, 114
- Metternich, Klemens, 14, 18ff., 22,  
 179, 181  
 Míka, Alois, 192  
 Mill, J. S., 30  
 Minssen, H. F., 214  
 Moeller van den Bruck, Arthur,  
 113ff., 214  
 Mohler, Armin, 106, 206  
 Moore, G. E., 95, 140, 153, 203,  
 207, 210  
 Moran, John, 201  
 Mosse, G. L., 121, 208  
 Muchnic, Helen, 214  
 Müller, Adam, 13, 17f., 179  
 Müller, Karl, 52, 192  
 Murry, J. M., 156  
 Musil, Robert, 14, 32ff., 177, 184
- Nestroy, Johann, 181  
 Nietzsche, Friedrich, 169f., 214,  
 218  
 Nohl, Hermann, 87  
 Nyíri, J. C. [Kristóf], 182
- Pach, Zs. P., 189f.  
 Palacký, František, 52f., 58, 62ff.,  
 193  
 Pascal, Fania, 93, 108, 203, 206  
 Pascal, Roy, 206f.  
 Pekař, Josef, 63ff., 193, 195  
 Pilat, J. A. von, 179  
 Plaschka, R. G., 63f., 193ff.  
 Plener, Ernst von, 14, 30, 183  
 Politzer, Heinz, 181  
 Postan, M. M., 73, 197
- Rachfahl, F., 190, 218  
 Ránki, Gy., 68, 81, 196, 200  
 Redlich, Josef, 25, 182  
 Renan, Ernest, 126f., 209  
 Rezek, Antonin, 63  
 Rhees, Rush, 209, 211f.  
 Roazen, Paul, 183  
 Ropschin, W. [Boris Sawinkow],  
 161ff., 217  
 Roth, Joseph, 110f., 207

- Rothbard, M. N., 197  
 Rousseau, Jean-Jacques, 61  
 Russell, Bertrand, 93, 109, 203,  
 207, 210  
 Ryle, Gilbert, 186
- Sauer, Werner, 177f.  
 Scheler, Max, 169, 217  
 Schelling, F. W. J., 169  
 Schiller, Friedrich, 219  
 Schilpp, P. A., 206  
 Schlegel, Friedrich, 13, 15ff., 178  
 Schlick, Moritz, 94, 110, 205  
 Schnedl-Bubeniček, H., 178  
 Schoeps, H. J., 218  
 Scholem, Gerschom, 121, 208  
 Schopenhauer, Arthur, 169  
 Schorske, Carl. E., 10, 31, 78, 198f.  
 Schumann, Robert, 35  
 Schumpeter, J. A., 200  
 Seitter, Walter, 23, 130, 181, 209  
 Shakespeare, W., 173  
 Shearmur, Jeremy, 186  
 Skinner, Francis, 132f., 210  
 Smith, Barry, 9, 186  
 Spengler, Oswald, 17, 33, 40, 66,  
 113, 116, 118, 122, 124f., 156f.,  
 170, 195, 208f., 214  
 Srbik, Heinrich, 179  
 Stahl, F. J., 169  
 Stern, F., 112, 207  
 Stern, J. P., 181, 206  
 Stonborough-Wittgenstein, Marga-  
 rete, 89, 94  
 Stourzh, G., 25, 182  
 Sugar, P. F., 193  
 Sweet, Paul R., 179
- Széchényi, Franz (Ferenc), 13ff.,  
 178  
 Széchenyi, Stephan (István), 14,  
 20ff., 24, 180  
 Szekfű, Gyula, 14, 34f., 185, 190,  
 193  
 Szűcs, Jenő, 187, 191
- Tautscher, Anton, 197
- Tawney, R. H., 47  
 Taylor, A. J. P., 177, 199f.  
 Till, Rudolf, 178  
 Tolstoj, L., 92, 114, 117, 173, 202,  
 210  
 Tönnies, Ferdinand, 218  
 Toulmin, Stephen, 201, 203  
 Tranøy, K. E., 206  
 Tremel, Ferdinand, 70ff., 75, 85,  
 191, 197f., 200  
 Trevor-Roper, H. R., 47, 192  
 Troeltsch, Ernst, 42, 49, 169, 188,  
 192
- U  
 Uhlirz, Karl, 188  
 Uhlirz, Mathilde, 188  
 Vollgraff, K. F., 218  
 Voltaire, 22
- Wagner, Adolf, 80, 202  
 Wagner, Richard, 120, 124, 208f.  
 Waibl, Elmar, 183  
 Waismann, Friedrich, 203  
 Wallerstein, Immanuel, 80, 188ff.,  
 197f., 200  
 Walter, Bruno, 89  
 Weber, Max, 46, 48, 175, 191f.,  
 195  
 Weininger, Otto, 124f., 208f.  
 Wiskemann, E., 192  
 Wittgenstein, Hermann Christian,  
 87, 201  
 Wittgenstein, Josefine, 87  
 Wittgenstein, Karl, 67ff., 72, 79ff.,  
 85ff., 196, 199f., 202  
 Wittgenstein, Ludwig, 14, 35f., 77,  
 89ff., 106ff., 119, 123ff., 148ff.,  
 181, 185ff., 201ff.  
 Wittichen, F. C., 179  
 Wright, G. H. von, 9, 93, 135, 141,  
 185, 201, 203f., 206, 211  
 Wucherl, Kurt, 201  
 Wycliffe, John, 47f., 51, 65
- Zacek, J. F., 193  
 Zweig, Max, 117  
 Zweig, Stefan, 156ff., 214f.



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár



OSZK

Országos Széchényi Könyvtár

Das Buch ist eine aus vorwiegend philosophiegeschichtlicher Sicht verfaßte Darstellung von Österreich zwischen Ost und West. Damit hat es jene eigentümlichen Verwandlungen und entscheidenden Ergänzungen zum Gegenstand, die gewisse philosophische Grundideen des westeuropäischen Gedankengutes im Habsburgerreich — an der östlichen Peripherie der neuzeitlichen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Entwicklung — erfahren haben. Der Autor zeichnet ein umfassendes Bild der faszinierenden Geschichte, die von den Lehren des katholischen Heiligen Klemens Maria Hofbauer zum entheiligten — marktwirtschaftlich begründeten — Konservativismus eines F. A. von Hayek führt, und analysiert dabei ausführlich die Grundlagen und Eigenart des als durchaus eigenständig aufgefaßten österreichischen Denkens. Zu diesem Denken gehören auch die eigentümlich gefärbten liberalen Vorstellungen des Großindustriellen Karl Wittgenstein, denen hier ein eigenes Kapitel gewidmet wird. Besonders eingehende Analysen gelten indessen dem Sohn Wittgensteins, dem Philosophen Ludwig Wittgenstein, bei dem die österreichische Herkunft — eine verhältnismäßige Distanz zur westeuropäischen Lebensform und politischen Einrichtung — bereits zu einer romantisch-messianistischen Negation aller westlichen Werte, allerdings aber auch zu einer gänzlich neuartigen konservativen Erkenntnistheorie von fundamentaler Bedeutung führt. Eher als eine Sackgasse werden dabei die messianistischen Entwürfe des sich vom Gestalttheoretiker zum Geschichtsphilosophen wandelnden Christian von Ehrenfels geschildert, wie auch — nach Ungarn blickend — die sich mit Dostojewski befassenden Schriften des jungen Georg Lukács.