

# E. Der soziale Wandel im Kontext der habsburgisch-mitteuropäischen Zivilisation: Fundamente des zivilisatorischen Bewusstseins

von  
*Endre Kiss*

Die Analyse des sozialen Wandels in der Habsburgermonarchie stützt sich auf Begriffe, die sowohl politikwissenschaftlich wie ideengeschichtlich zunächst eindeutig scheinen. Das ist aber trügerisch. Versucht man nämlich, diese Begriffe in der doppelstaatlichen, multinationalen, multiethnischen, vielsprachigen, gleichzeitig liberalen und absolutistischen Existenz der Habsburgermonarchie in ihrer der historischen Realität wirklich entsprechenden Komplexität zu verstehen und zu rekonstruieren, wird man erkennen, dass für Begriffe wie „sozialer Wandel“, „Zivilisation“ und „ideologische Konzepte“ der ironische Spruch über die spätere Kádár-Zeit in Ungarn gilt: „Sie mögen gewiss eine Bedeutung haben, aber die buchstäbliche Bedeutung wird mit Gewissheit nicht die wahre sein.“ Schon zeitgenössisch existierte gerade in Österreich eine sehr breite Tradition, wonach Sprache die Realität nicht wiedergibt sondern sie eher verschleiert. Der soziale Wandel wurde aber nicht nur von den Sonderbedingungen im multinationalen Reich bestimmt. Infolge der intensiven Präsenz des zivilisatorischen Interesses und des manifesten Bewusstseins über die eigene zivilisatorische Sonderstellung war der soziale Wandel auch eine Frage der allgemeinen zivilisatorischen Fortschrittlichkeit. Das Soziale wurde vom Zivilisatorischen durchdrungen. Jede soziale Tatsache hatte zivilisatorische Bedeutung<sup>1</sup>. Dasselbe gilt auch für das Politische. Politische Richtungen waren in großem Ausmaß zivilisatorisch motiviert. Alle umfassenden politischen Richtungen repräsentierten ohne Ausnahme je eine unterschiedliche zivilisatorische Option.

## 1. Zivilisatorischer Fortschritt, Innovation und Emanzipation

In den folgenden Überlegungen soll einerseits die Problematik des Bewusstseins vom zivilisatorischen Höhepunkt generell für die Sozialgeschichte analysiert werden<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Das ist die durchgehende These bei ÉMILE DURKHEIM, *Soziologie und Philosophie*. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 176, Frankfurt am Main 1970).

<sup>2</sup> Das geht parallel mit zahlreichen neuen Ansätzen in der Sozialgeschichte selbst; vgl. KARIN HOFMEESTER, *Jewish Workers and the labour movement. A comparative study of Amsterdam, London and Paris 1870–1918* (= *Studies in labour history*, Aldershot 2004), wobei klar ist, dass der Begriff „jüdisch“ nicht ethnisch, sondern zivilisatorisch-soziokulturell verstanden wird. Ähnliche Beispiele bieten das Projekt

andererseits sollen die Konsequenzen dieses Ansatzes auch für die ideologisch motivierten Optionen der Aufarbeitung bzw. Lösung der Problematik des sozialen Wandels angewendet werden. In ähnlicher Richtung arbeitet die Forschungsrichtung des so genannten „Cultural Turn“ in den Geisteswissenschaften. Auch sie würde sich theoretisch für eine sozialgeschichtliche Analyse anbieten. Wird aber der Kulturbegriff, wenn er potentiell alles umfasst, durch seine „Entgrenzung“ nicht der Beliebigkeit und damit auch einer Banalisierung preisgegeben? In der gegenwärtigen Situation scheint es aber weniger um die Herauslösung des Begriffs „Kultur“ aus seinem bildungsbürgerlichen Verwendungszusammenhang und der damit verbundenen Rechtfertigung kultureller Hegemonie zu gehen, als darum, Kultur in ihrer realen und allseitig motivierenden Kraft generell einzuordnen. Es geht darum, die intellektuelle Erneuerung, die Innovation, sowie die auch in den politischen und ideologischen Optionen Gestalt annehmenden intellektuellen Einsichten nicht so sehr auf der Ebene einer nicht näher bestimmten Kultur, sondern auf der Ebene der zivilisatorischen Entwicklung zu erklären. Um diesen Entwurf mit einer Analogie etwas klarer zu machen, sei auf den Paradigmenwechsel in der medizinischen Forschung verwiesen: Die Ursachen der Karzinomerkrankungen werden nicht mehr nur auf der Ebene der chemischen Prozesse, sondern eher auf jener der Molekularphysik gesucht. Diesem Beispiel folgend, ist auch für die Sozial- und Geisteswissenschaften eine neue Heuristik zu fordern, die die bisher präferierten Dimensionen nicht beseitigt, diese aber radikal und bedeutungsvoll ergänzt. Methodologisch bietet der Zugang über die Problematik der Zivilisation jenes „objektive“ Moment, dessen „Objektivität“ mit keinem neuen oder alten methodologischen Verdacht in Zweifel gezogen werden kann. Während wir es heute methodologisch mit historischen und geschichtsphilosophischen Schulen zu tun haben, nach denen „keine Fakten“ mehr existieren, oder der Unterschied zwischen „wahr“ und „falsch“ bloß eine Manipulation der „Macht“ darstellt, erleben wir doch die faktographisch nicht bestreitbaren Realitäten der uns umgebenden Zivilisation<sup>3</sup>.

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert vertrat noch keine wissenschaftliche oder philosophische Schule die These, dass es keine Tatsachen gäbe. Die Berücksichtigung von zivilisatorischen Fortschritten bzw. des öffentlichen Bewusstseins, die eigene historische Zeit als zivilisatorischen Höhepunkt zu erleben, hatte aber sehr wohl die Tendenz, im alten oder neuen historischen Relativismus und im neuen Differenzdenken aufzugehen<sup>4</sup>. Dieser Prozess hatte darüber hinaus eine bedeutsame Beziehung zur Säkularisation, Modernisierung oder Entzauberung, je nachdem, welche Begriffe wir zur Grundlage unserer Interpretation nehmen. Gesetzt den Fall, dass hinter dem zivilisatorischen Fortschritt ein Begriff der Emanzipation mitgedacht wird, bedeutet die

---

„Sozialgeschichte der Römischen Religion“ von Hubert Cancik und Jörg Rüpke an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen und der Universität Potsdam 1997, oder das Projekt „Sozialgeschichte der Juden in Wien 1784–1874“. Eine weitere, mit zahlreichen zivilisatorischen Aspekten durchsetzte Initiative ist jene von Manfred Copony über die „Sozialgeschichte der Siebenbürger Sachsen“ oder die „Sozialgeschichte der Informatik“ an der TU Berlin.

<sup>3</sup> Vgl. SAMUEL P. HUNTINGTON, *The clash of civilizations and the remaking of world order* (New York 1996).

<sup>4</sup> Vgl. ENDRE KISS, *Zum Funktionswandel der Differenzlogik*; in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 36 (2004) 165–178.

Zivilisation stets einen Prozess, der in jeder seiner Dimensionen Emanzipation vertritt und verbreitet. Die Emanzipation gewinnt dadurch, philosophisch gesehen, den hohen Stellenwert des diesseitig gewordenen Universalismus. Alternativen des diesseitigen Universalismus spielen vielfach in das Feld der Sozialgeschichte hinein. Die Entwicklung einer im Zeichen der Emanzipation stehenden Zivilisation führt so nicht zufällig zu einem „Paradies auf Erden“, denn die Emanzipation sicherte ihr gerade diesen neuen Stellenwert. Würde man die Parteiprogramme jener Zeit auf diese Aspekte hin grundsätzlich durchforschen, könnte man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Programme durch ihr Gesellschaftsbild das „Paradies auf Erden“ verwirklichen wollten. Von dieser Seite her gesehen, ist es geradezu verwunderlich, dass, während die Säkularisierung in dieser oder jener Form in zahlreichen theoretischen Geschichtsdeutungen der Moderne, auch in der Sozialgeschichte, ihren wohl verdienten und entscheidenden Stellenwert hat, der ganze Problembereich der mit der Emanzipation historisch zutiefst verwachsenen Zivilisation in diesen Erklärungen im Wesentlichen keinen selbstständigen Platz einnimmt. Es versteht sich aber auch, dass dieses Faktum das gesamte Narrativum unserer Moderne grundsätzlich bestimmt und prägt. Es entsteht nämlich das folgende Bild über das Kernphänomen der europäischen Moderne: Die Säkularisierung besiegte die Religion, die diesseitige Entwicklung ging über die Jenseitigkeit hinaus. Mit der Berücksichtigung des zivilisatorischen Momentes lässt sich diese Sicht aber modifizieren: Es ist nicht das Wesentliche, dass die neue siegreiche Zivilisation eine diesseitige war, wesentlich ist, dass sie auf Emanzipation aufgebaut ist und durch ihre emanzipatorische Potenz nicht nur über die Diesseitigkeit, sondern auch über die Unterscheidung „Diesseitigkeit–Jenseitigkeit“ hinausging. Nicht die Niederlage der Religion als Jenseitigkeit ist also das Wesentliche, sondern die neue Form der Emanzipation und des diesseitigen Universalismus. Fasst man diesen Prozess in dieser Allgemeinheit ins Auge, so wird klar, dass es kaum ein sozialhistorisches Moment geben kann, welches von ihm nicht durchdrungen worden wäre. Wo ist der Beruf, die soziale Position, die Mobilisation, der soziale Wandel, welcher hätte unberührt bleiben können von dieser gewaltigen Umwälzung alles sozialen Seins?

Dies führt zur Feststellung: Das österreichische Innovationsdenken war mit dem Faktum eines zivilisatorischen Höhepunktes, sowie auch mit dem Bewusstsein dieses Höhepunktes untrennbar verbunden. Zur historisch-soziologischen Grundlegung dieses Bewusstseins eines zivilisatorischen Erfolges, wenn eben nicht Endpunktes, gehört eine Aufwertung des Begriffes der Emanzipation, der hinter den diversen Wachstumsprozessen in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts stand. Wir sind uns der methodischen Schwierigkeiten bewusst, welche dadurch entstehen, dass man die spezifische Qualität der Emanzipation von der anderer historischer, soziologischer und kultureller Prozesse ablöst und sie selbstständig definiert. Auch im Bewusstsein dieser Schwierigkeiten scheint es uns aber unerlässlich zu sein, in der Periode der Sklavenbefreiung, die zeitbedingt auch Emanzipation hieß, der Befreiung der Leibeigenen, sowie im Zeitalter der Juden-, der Frauen- und der Arbeiteremanzipation auf die selbstständige Bedeutung der Emanzipationsproblematik hinzuweisen. Diese Problematik ist das eigentliche verbindende Glied zwischen Ideengeschichte und Sozialgeschichte. Die Verbindung von zivilisato-

rischen Höhepunkten und irreversibel scheinenden emanzipativen Errungenschaften schuf jenen Höhepunkt, der damals in Europa zu jenem Bewusstsein führte, das in mehrfacher Hinsicht als apologetisches Erleben, als Bereitschaft zur Verteidigung oder später als Beantwortung von Krisenphänomenen zutage trat. Es ging also nicht nur um „Fortschritt“ oder um „Befreiung“ in all ihren Formen, mit jedem Moment war eine emanzipative Note verbunden, welche seitdem den sozialgeschichtlichen Prozess grundlegend verändert hat. Wir können nicht alle Details aufzeigen, die ideologische Konzepte mit dem sozialen Wandel im politischen Raum verbanden und von zivilisatorischen Momenten dicht durchdrungen waren. Trotzdem hegen wir die Hoffnung, den intellektuellen und methodologischen Raum in der politischen Ideengeschichte deutlich zu vergrößern. Und dies nicht als Selbstzweck, denn unser Gegenstand ist die Habsburgermonarchie, für die sich diese Sichtweise im wahren Sinne des Wortes als unerlässlich erweist.

## 2. Das Bewusstsein vom zivilisatorischen Höhepunkt

Fassen wir diesen unseren Anfangsgedanken nochmals zusammen: Unsere Aufgabe besteht darin, die Innovationsfähigkeit des österreichischen intellektuellen Denkens im Hinblick auf ideologisch geprägte politische Optionen als Antwort auf die Herausforderungen des sozialen Wandels zu interpretieren. Dafür bieten sich zwei Alternativen an:

Nehmen wir an, dass die essentielle zivilisatorische Entwicklung geradlinig auf eine immer höhere Ebene zusteuerte. Damit hängt zusammen, dass das neunzehnte Jahrhundert, insbesondere das späte neunzehnte Jahrhundert, eine relevante Vorstufe der noch höher stehenden Stufe des zwanzigsten Jahrhunderts war. Bei dieser Annahme würde unsere Rekonstruktionsarbeit eine genau bestimmbare konkrete Richtung und Thematik haben. Die angesprochene Innovationsfähigkeit des im breitesten Sinne genommenen historisch-politischen Raumes Österreich-Ungarn sollte auf ihre Leistungen in der Vorbereitung des endgültig siegreichen zwanzigsten Jahrhunderts als Höhepunkt der bisherigen Zivilisation hin untersucht werden. Mehr oder weniger ist das bis jetzt stillschweigend und allgemein auch so geschehen.

Wir könnten annehmen, dass an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert die gesamteuropäische Zivilisation nicht nur irgend einen Höhepunkt, sondern den eigentlichen, den wahren Höhepunkt erreichte. In diesem Fall wäre die Innovationsfähigkeit des im breitesten Sinne genommenen österreichischen Raumes nicht viel mehr als die einer Sonderform oder Vorstufe eines kommenden zivilisatorischen Höhepunktes gewesen. Das Gegenteil ist aber der Fall.

Wir sind nämlich der Überzeugung, dass unsere Vorstellungen über Zivilisation und Kulturentwicklung revisionsbedürftig geworden sind. In der Beurteilung der Jahrhundertwende neigen wir ganz entschieden jener Auffassung zu, die Kultur der Jahrhundertwende, die europäische ebenso wie die Wienerische, d.h. die österreichisch-ungarische, nicht als lineare Vorbereitung des zwanzigsten Jahrhunderts anzusehen, wir sehen in ihr

vielmehr eine durchaus selbstständige kulturelle und intellektuelle Entwicklung, die ihren Höhepunkt im Anfang des letzten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts erreicht hatte. Die retrospektive Geschichte des Innovationspotentials in Österreich-Ungarn sollte also unter einem Blickwinkel formuliert werden, der das zu beschreibende Zeitalter als einen zivilisatorischen Höhepunkt und Zeitabschnitt betrachtet. Dies würde heißen, dass jede einzelne zivilisatorische Errungenschaft als ein Gegenstand angesehen werden muss, der nicht zu einem weiteren Höhepunkt weiterführte. Aufgrund dieser Logik sollten alle emanzipatorischen Errungenschaften im breitesten Sinne des Wortes als Produkte angesehen werden, die mit einem realen und gleichzeitigen zivilisatorischen Höhepunkt verbunden sind. Wir brechen nicht ganz mit der linearen Auffassung, nach welcher man die aufeinander folgenden kulturellen Innovationen vor dem Hintergrund eines sich entfaltenden immanenten historischen Prozesses wertet, wir betonen jedoch die Möglichkeit eines kulturellen und zivilisatorischen Höhepunktes, der auch als alternativer Hintergrund der innovatorischen Prozesse gelten kann.

Fragt man nach ähnlichen zivilisationstheoretischen Ansätzen, so müssen wir deren Existenz verneinen, in diesem Zusammenhang aber auch auf die Gründe des Fehlens solcher Ansätze hinweisen<sup>5</sup>. In rein deskriptiver Sicht gilt für uns als Hauptgrund dieses Fehlens umfassender und erklärender zivilisatorischer Ansätze die politisch-ideologische Deutung der letzten hundertfünfzig Jahre. Man kann nicht umhin, diese Tendenz der neueren Entwicklung der amerikanisch-europäischen Gesellschaft zuzuschreiben. Nichts zeigt dies deutlicher als jener innere Widerspruch, der auch die Philosophie von Karl Marx durchzieht. Auf der einen Seite verinnerlicht er die Problematik der Industrialisierung und der zunehmenden sozialen Differenzierung in einem Ausmaß, dass er zur emblematischen Gestalt dieser Differenzierung in der Form des proletarischen Klassenkampfes gelangt. Auf der anderen Seite vertritt er bis zum Ende auch den Standpunkt des zivilisatorischen Hineinwachsens in den Kommunismus. Das heißt, dass die Ambivalenz zwischen zivilisatorischem Höhepunkt und zunehmender sozialer und politischer Differenzierung sich auch noch im Marxismus reproduziert. Und dies heißt weiter, dass der wahre Rahmen und der wahre Kontext der geistigen Innovationen in Österreich-Ungarn auch vor diesem gemeinsamen Horizont gesehen werden müssen. Sie sind Innovationen, die auf eine Reihe von schwierigen intellektuellen, regionalen, sozialen und ethnischen Problemen reagieren. Sie sind aber auch Innovationen, die auf dem Gipfel eines zivilisatorischen Höhepunktes stehen und auf neue, noch präzedenzlose Fragen dieser Zivilisation, konkreter gesagt, auf Fragen der Krisenprobleme dieser Zivilisation, Antworten suchen. Diese Ambivalenz zog sich durch die ganze historische Epoche, sie beschränkt sich aber nicht auf das intellektuelle und soziale Territorium Österreich-Ungarns. Schon jetzt soll aber in aller Deutlichkeit gesagt werden, dass das Spezifische, das Einmalige und das wirklich Kreative und dadurch auch für unsere Gegenwart Relevante gerade mit jener

---

<sup>5</sup> Es ist kein Zufall, dass die einschlägigen Theoreme im Allgemeinen eher als Theorien der Moderne und nicht als solche der Zivilisation bekannt sind. Abgesehen davon, dass die Moderne nicht so viele Elemente umfasst wie der Begriff der Zivilisation, erweist sich diese Thematisierung auch insofern als eine andere Lösung, als sie den historischen Prozess selber weniger qualifizieren muss.

Qualität zusammenhängen, die die österreichische Rationalität, die intellektuellen Innovationsversuche auf historisch-sozial-ethnischer wie auf zivilisatorischer Ebene reflektierten.

Unsere Vorstellung vom Charakter des österreichischen Innovationsdenkens in Verbindung mit der zivilisationstheoretischen Idee widerspricht diametral dem, was Michel Foucault über die Möglichkeiten von Zivilisationsgeschichte und Geschichte überhaupt geschrieben hat. Foucault wendet sich gegen die Geschichtswissenschaft, die er im Rahmen seines Entwurfs einer „universalen Geschichte“ und einer universalen Zivilisation anstrebt: „Der Entwurf einer universalen Geschichte versucht, die Gestalt einer Zivilisation als ein Ganzes wiederherzustellen. [...] Man setzt voraus, dass zwischen allen Ereignissen eines genau definierten raum-zeitlichen Bereichs [...] ein System homogener Beziehungen festgelegt werden kann: ein Netz von Kausalitäten, das ermöglicht, jede dieser Beziehungen abzuleiten, Analogiebeziehungen, die zeigen, wie sie sich gegenseitig symbolisieren, oder wie sie alle ein und denselben zentralen Kern zum Ausdruck bringen; man setzt zum anderen voraus, dass ein und dieselbe Form der Historizität die wirtschaftlichen Strukturen, die gesellschaftlichen Stabilitäten, die Trägheit der Geisteshaltungen, die technischen Gewohnheiten, die politischen Verhaltensweisen einschließt und sie derselben Art von Transformation unterzieht; man setzt schließlich voraus, dass die Geschichte zu großen Einheiten – Phasen oder Stufen – verknüpft werden kann, die in sich selbst ihr Kohärenzprinzip wahren.“<sup>6</sup> Auch ohne eine detaillierte Analyse von Foucault's historiographischen Prinzipien ist klar, dass das ein dekonstruktivistischer Ansatz ist, der sich gegen die Existenz einer einheitlichen Zivilisation richtet<sup>7</sup>. Wesentlich für unsere Arbeit ist, dass wir den Begriff „Zivilisation“ in einem für Foucault fremden Sinne verwenden. Foucault spricht in einem sehr allgemeinen Kontext über die Beziehung zwischen „Geschichtsmethodologie“ und „zivilisatorischer Annahme“. Daraus folgt, dass diese Beziehung bei der Rekonstruktion jeder einzelnen historischen Epoche explizit gemacht werden muss. Unser Ansatz ist aber ein anderer. Wir heben eine einzige, für uns einmalige und historisch zu dokumentierende zivilisatorische Wende hervor. Wir beschreiben diese Wende, wir versuchen, ein Bewusstsein von ihr auch im Zeitbewusstsein nachzuweisen. Mit der Annahme der zivilisatorischen Dimension gewinnen wir einen weiten Horizont, vor welchem das österreichische Innovationsdenken rekonstruiert werden kann. Auf die Sozialgeschichte angewandt, heißt das, dass diese intellektuellen Lösungsversuche nicht nur Antworten auf die soziale und soziologische Problematik Österreich-Ungarns gaben, sondern auch auf das politische Denken wirkten. General Stumm von Bordwehr mokiert sich in Robert Musils *Der Mann ohne Eigenschaften* über die zivilisatorische Redeweise, er kann aber nicht leugnen, dass es sich dabei über die politische Alltagsproblematik hinaus um eine Diskussion, um einen politischen Diskurs handelte. Denkt Ludwik Zamenhof an

<sup>6</sup> MICHEL FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir* (Paris 1969) 112. Sehr charakteristisch ist, dass die Zivilisation für Foucault einerseits ein theoretisches Konstrukt und andererseits eine Form der Historizität ist. Dass sie Bestandteil des Sozialontologischen und damit auch eine mit objektiven Merkmalen zu charakterisierende historische Phase sein kann, kommt bei ihm nicht zur Geltung.

<sup>7</sup> Als Beitrag zur methodologischen Kritik seiner Auffassung vgl. ENDRE KISS (Hg.), *Posztmodern és/vagy racionalitás* [Postmoderne und/oder Rationalität] (Budapest – Székesfehérvár 2003).

die Sprachproblematik Österreich-Ungarns, antwortet er auf sie mit seinem zivilisatorischen Lösungsversuch des Esperanto. Denkt Josef Popper-Lynkeus an die Gefahren des Ernährungsproblems in der Habsburgermonarchie, so antwortet er auf sie mit seinem zivilisatorischen Lösungsversuch der „allgemeinen Nährarmee“. Es liegt auf der Hand, dass die angesprochene Problematik gleichzeitig auch die der „Klassizität“ bzw. „Nicht-Klassizität“ einer sozialen Entwicklung aktualisiert. Wir sind uns dessen bewusst, dass gerade die neuesten politischen und sozialen Erscheinungen eine grosse Anzahl neuer Fragen aufwerfen und dadurch auch die theoretische Tragweite der „Klassizität“ in einen neuen Kontext stellen. Auch wenn wir heute nicht umhin können, alle anderen Teile der Welt an der europäisch-amerikanischen zivilisatorischen Entwicklung zu messen, so ist es im historischen Rückblick nicht angebracht, einzelne Entwicklungsprozesse an den klassischen Versionen des englischen oder des französischen Paradigmas zu messen.

Aus all dem folgt, dass die Eigenart österreichischer Geschichte eine nicht-klassische im Sinne der westeuropäischen Vorbilder war. Die im Geschichtsverlauf dreifache konsequente Ablehnung der jeweiligen progressiv-emanzipativen Herausforderungen – Reformation, Aufklärung, Nationalismus – führte zu einer gewissen Konstanz von Denkstrukturen. Die so entstandenen Ideenkomplexe erwiesen sich auch als identitätsbildend, und zwar sowohl nach außen wie nach innen. Dies könnte den Anschein erwecken, dass die alten und identitätskonstitutiven harmonistischen Denkstrukturen auch fähig gewesen wären, modernisierende Initiativen zu tragen. Es würde heißen, dass irgend eine „List der Vernunft“ am Werke war, welche die dreifache historische Ablehnung des zivilisatorischen Angebotes in Form der Reformation, der Aufklärung und der romantisch-nationalen Geschichtsphilosophie zur Moderne geführt hätte. Dem war aber nicht so. Richtig ist nur, dass viele moderne Initiativen, die unser modernes Kulturbewusstsein mit Recht als „spezifisch österreichisch“ einstuft, vor dem Hintergrund bzw. in Wechselwirkung mit dem Harmonismus bzw. Universalismus entstanden sind. Der Harmonismus bildete zweifellos ein System von Evidenzvorstellungen, die im sachlichen Kern der einzelnen konkreten Fragestellungen in der Regel nicht thematisiert wurden.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die Konzeptionen von Bernard Bolzano und Franz Brentano. Beiden Ansätzen war gemeinsam, dass sie universalistische Inhalte sehr effektiv in neuen und zeitgemäßen Formen mobilisieren konnten und sie im Aufbau von philosophischen Positionen fruchtbar anwendeten. Es war aber die diesen Harmonismus bekämpfende umfassende aufklärerische Denkweise, die den Prozess der Industrialisierung initiierte und trug, sie hatte politisch ein prinzipiell liberales Antlitz, stützte sich wissenschaftlich auf einen methodisch bewussten Positivismus und verteidigte ihren markant aufklärerischen Charakter im zähen Kampf gegen den sich aktuell meistens in der Form der Religion artikulierenden Harmonismus. Die aufklärerische Tradition begründete das Weltbild des unternehmerischen Bürgertums und trug auch aus diesem Grunde unmittelbar eine dezidiert politische Note. Die „zweite Aufklärung“ des neunzehnten Jahrhunderts wurde von einer neuen Medienwelt getragen, gestaltete ihrerseits diese neue Medienwelt. Hauptsächlich wurde sie von der liberalen Tagespresse getragen, welche auch das positivistische Weltbild, positivistische

Kulturkritik und Kulturphilosophie in bislang ungeahnter Effektivität vermittelte. In österreichisch-ungarischer Dimension hatte diese Modernisierung auch zur Folge, dass dadurch die deutsche Sprache, die deutsche bzw. deutschsprachige Kultur, in vielen Übersetzungen, aber auch die gesamte neue europäische Kultur ungemein schnell von dem einen ans andere Ende des Kontinents gelangen konnte. Ob es aus unserer heutigen Sicht so aussieht oder nicht, ob die einzelnen analytischen Komponenten diese Synthese des Bewusstseins, einen zivilisatorischen Höhepunkt erreicht zu haben, legitimieren oder nicht, die „zweite Aufklärung“ war eine spezifische regionale Transformation jenes europäischen zivilisatorischen Höhepunktes, dessen Bewusstsein von England ausging und vom Kontinent übernommen worden ist, womit die Frage nach der Beziehung zwischen zivilisatorischem Höhepunkt und kontinentaler Industrialisierung zum ersten Mal gestellt wurde.

### 3. Die Fundamente des zivilisatorischen Bewusstseins

Im Folgenden werden wir jenes Weltbild zusammenfassen, das nach unseren Forschungen und Überzeugungen die Fundamente des letztlich „europäisch“ werdenden zivilisatorischen Bewusstseins legte, welches das Innovationsdenken in Österreich-Ungarn bestimmt hat und mit welchem sich dieses Denken auf eine ganz einmalige Art und Weise identifizierte. Wir meinen sogar, dass es gerade dieses Denken war, das sich am intensivsten und am vollständigsten mit dieser Problematik auseinandergesetzt hat. Vorweg muss mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, dass der Gebrauch der Zivilisationsterminologie nichts mit den bekannten grossen Zivilisationsentwürfen zu tun hat. Erstere hat nichts gemein mit der Gegenüberstellung „Zivilisation–Kultur“, hat nichts zu tun mit „Zivilisationsliteratur“ und den „Zivilisationsliteraten“, hat selbstverständlich keine Berührung mit Oswald Spengler oder Thomas Mann, auch nicht mit Robin G. Collingwood oder mit Samuel P. Huntington. Was hier rekonstruiert wird, ist ein nie positiv zusammengestelltes Gedankengut. Es ist ein nur virtuell existierendes Bewusstsein einer Zivilisation sowie eines über eine Zivilisation, auf deren Existenz einzig aus den Elementen der umfassenden Kulturkritik geschlossen werden kann. Unsere These ist sonach auch, dass die gesamte mittel-europäische Kulturkritik bewusst oder unbewusst eine Kulturkritik von der Warte und vor dem Hintergrund dieses Bewusstseins des eigenen zivilisatorischen Höhepunktes war. Das Insistieren dieser Kulturkritik aus der Existenz einer „Krise“ (bei Max Nordau „Entartung“) verrät das Bewusstsein von „Krisen und Gefahren“ (Karl Mannheim) dieses zivilisatorischen Höhepunktes. Der kognitive und intellektuelle Ausnahmecharakter einer solchen Theorie übersteigt den Rahmen unserer Hermeneutik. Denn die konsequente Diesseitigkeit der Anschauung hat zwei unterschiedliche Seiten. Auf der einen Seite stehen die wirklichen Errungenschaften der Geschichte, mit Herder gesagt, die „lebendigen menschlichen Kräfte“, auf der anderen Seite die Tragödien, Katastrophen, Ausnahmezustände, und Rückfälle, auch sie „diesseitig“ und von und für Menschen geschaffen. Der eindimensionalen Apologetik und ebenso eindimensionalen Katastrophik soll mit der hier zu rekonstru-



ierenden zivilisatorischen Anschauung<sup>8</sup> eine alternative Geschichtsperspektive entgegengestellt werden. Wie die klassischen deutschen Geschichtsphilosophien kann auch die fundamentale Interpretation der zivilisatorischen Entwicklung den Gegensatz zwischen Apologetik und Katastrophik auflösen. Auf der einen Seite ist die Einsicht in die historische Leistungsfähigkeit einer Zivilisation keineswegs apologetisch. Auf der anderen Seite überzeugt das gewaltige Faktenmaterial der wirklichen Geschichte, dass Katastrophen und Rückfälle zwar jederzeit möglich, dieselben Kräfte aber trotzdem fähig sind, nicht nur die der Katastrophe vorausgegangene Phase wiederherzustellen, sondern aus ihr auch noch zu lernen. Während das Erdbeben in Lissabon (Lisboa; *Lisboa*) Voltaire am Sinn der Geschichte und der menschlichen Kräfte zweifeln ließ, womit er einer skeptischen oder ironischen Sichtweise der Geschichte den Boden bereitete, blickte der zivilisatorische Optimismus der sechziger und siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts jedem drohenden physischen oder politischen Erdbeben mit heiterem Selbstbewusstsein ins Auge. Die Auffassung von der Zivilisation überbrückt die Kluft zwischen Apologetik und Katastrophismus durch eine Vision von Geschichte und Gesellschaft, die wir mit dem Begriff „Gesellschaftsontologie“ oder „soziale Ontologie“ zu umschreiben versuchen. In diesem Kontext erscheint die menschliche Praxis trotz der Katastrophen als etwas, was von der eigenen Natur her vorangetrieben wird, dadurch werden menschlich-gesellschaftliche und Naturgesetze einander auf eine isomorphe Weise ähnlich. Diese Konstellation gibt auch eine dialektische Antwort auf die Definitionsfrage für den „Fortschritt“. Er ist in dieser Beleuchtung weder „objektives Naturgesetz“ noch „subjektiver innerer Zwang“, er wird von einer menschlichen Praxis vorangetrieben, in welcher wir tun, was wir im Alltag auch tun würden. Durch unsere alltägliche Arbeit, durch die Erfüllung unserer bürgerlichen Pflichten entstehen Fortschritt und Geschichte. Sie sind zwar nicht unabhängig von unserem Willen, sie sind aber auch kein Ausfluss unserer freien Entscheidungen. Ganz wesentlich ist, dass diese Entwicklung nicht aus dem Fortschritt der Sitten und der Moral herrührte. Nicht die Vervollkommnung der Moral und der Sitten (mit Max Scheler der „Idealfaktoren“) hatte die grösste Bedeutung für den Siegeszug der Zivilisation, sondern die intellektuelle Entwicklung, und zwar auch sie nicht direkt oder idealisiert, sondern tief eingewoben in der Überwindung der Alltagsproblematik.

Die Interpretation der „Jahrhundertwende“ und in ihr des österreichischen Innovationsdenkens ging lange von der Ansicht aus, dass es sich bei dieser Periode nur um eine Vorstufe des „siegreichen“ zwanzigsten Jahrhunderts als des Höhepunktes aller Zeiten handelte. Erst die Erkenntnis und Aufarbeitung der Barbarei des 20. Jahrhunderts hat den Blick dafür geöffnet, dass die Jahrhundertwende mit ihrem Bewusstsein des zivilisatorischen Höhepunktes seit den sechziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts als eigenständiges alternatives Phänomen zu bewerten sei<sup>9</sup>. Es ist von größter Bedeutung,

---

<sup>8</sup> Die in dieser Arbeit zum Zuge kommende Rekonstruktion orientiert sich vor allem an HENRY THOMAS BUCKLE, *Civilisation in England*, 2 Bände (Oxford 1919, ursprüngliche Erscheinungsjahre 1857 und 1861).

<sup>9</sup> Bei der Formulierung der Hypothese vom Bewusstsein des zivilisatorischen Höhepunktes spielten neue Analysen zur ungarischen Philosophie- und Literaturgeschichte (Eötvös, Csengery) sowie unsere Forschungen über die Judenemanzipation eine besondere Rolle; vgl. ENDRE KISS, *Judentum – Emanzipation –*

dass in den idealtypischen Grunddokumenten dieses Bewusstseins vom eigenen zivilisatorischen Höhepunkt zwei Momente sich vereinten und harmonisch ergänzten, die in der Geschichte der Moderne oft einander gegenüber gestellt wurden, deren Gegensatz zu umfassenden Gesamtdeutungen der Moderne geführt hat. Diese Momente sind das Element der Rationalität und das Element der Emanzipation<sup>10</sup>. Unsere These ist, dass das österreich-ungarische Innovationsdenken, anders genannt, die mittel-europäische Rationalität, ihre größten Errungenschaften gerade deshalb erreichen konnte, weil in ihrem Rahmen Rationalität und Emanzipation einander nicht ausschlossen. Je mehr sich Rationalität und Emanzipation in einer Gesellschaft nähern und einander ergänzen, um so mehr ist sozialer Wandel möglich. Dieser Zusammenhang scheint ein abstrakter zu sein, ist aber in Wirklichkeit durchaus konkret. Wenn diese Nähe zwischen Rationalität und Emanzipation tatsächlich besteht, wie es in den guten Jahrzehnten der Habsburgermonarchie der Fall war, so wird sie selber direkt sozial. Sie definiert dann sozialen Wandel, sie definiert die Rolle des Politischen, sie definiert Ideologie. Ein indirekter Beweis dafür, dass in Österreich-Ungarn dies manchmal tatsächlich der Fall war, ist die politische Gruppenbildung, vor allem der starke Anteil der zivilisatorischen Durchdrungenheit der einzelnen politischen Richtungen, die im Wesentlichen auf der harmonischen Relation zwischen Rationalität und Emanzipation beruhte.

#### 4. Die politischen Optionen und der zivilisatorische Ansatz

Ein wichtiges Teilproblem ist der Nachweis, wie sich der zivilisatorische Ansatz in der politischen Ideengeschichte Österreich-Ungarns manifestiert und realisiert hatte. Was den Liberalismus anlangt, so hatten der österreichische und auch der ungarische Liberalismus das große Glück, dass ihre Blütezeit zeitlich mit dem Entstehen jenes zivilisatorischen Höhepunktes zusammenfiel. Dass der klassische Liberalismus auf dem zivilisatorischen Höhepunkt unmittelbar nach jener absolutistischen Periode, die mit dem Namen Metternich verbunden ist, entstehen konnte, ist ein nicht leicht zu erklärendes Phänomen. Die Frage nach der Beziehung zwischen dem Liberalismus und dem Bewusstsein des zivilisatorischen Höhepunktes ist deshalb merkwürdig, weil der klassische Liberalismus selbst ein Kind des zivilisatorischen Höhepunktes und gleichzeitig auch ein Grund für seinen Niedergang war. In diesem Zusammenhang verdient die These eine besondere Aufmerksamkeit, die Albert Fuchs vertrat, indem er die Wirkungskraft des klassischen Liberalismus auch dann noch sehr hoch einschätzte, als die liberalen Parteien politisch ihre Hegemonie schon eingebüßt hatten<sup>11</sup>. Die vielen Missverständnisse über das Schicksal des Liberalismus in Österreich-Ungarn hängen größten-

---

Mitteuropa (= Magyar Zsidó Szemle Könyvek 1, Budapest 2009). Anregend auch die Totalitarismus-Trilogie von Hannah Arendt, insbesondere mit der Thematisierung des Zusammenbruchs der bürgerlichen Klassengesellschaft.

<sup>10</sup> Am wichtigsten Max Webers „Entzauberung der Welt“ oder Adorno–Horkheimers „Dialektik der Aufklärung“, in welchen „Rationalität“ die entscheidende Rolle spielt.

<sup>11</sup> ALBERT FUCHS, Geistige Strömungen in Österreich 1867–1918 (Wien 1949) 10.

teils mit dem Doppelstatus des Liberalismus zusammen. Es ist nicht zu leugnen, dass die vom politischen Liberalismus angestrebten und durchgeführten Reformen andererseits viel Widerstand hervorriefen, die Frage stellt sich aber, um welchen Liberalismus es sich in der gegebenen konkreten Situation handelte.

Der in umfassendem Sinn zivilisatorisch zu nennende Ansatz tritt in der österreichischen Sozialdemokratie zutage. Es war ein Wunder, dass die österreichische Sozialdemokratie sich ein geistiges Universum einrichten konnte, das zwar den ideologischen Linien der Zweiten Internationale entsprach, im Wesentlichen aber gerade in den Punkten Zivilisation und Emanzipation von ihnen abwich. Die Positionen des Austromarxismus entsprachen eher denen der Frankfurter Schule als denen eines Karl Kautsky oder Franz Mehring. Zwar akzeptierte man auch in Österreich die Basis des Historischen Materialismus, im Gegensatz zum deutschen theoretischen Universum baute man auf dieser „Basis“ aber neue Ansätze, die nicht revolutionär, sehr wohl aber zivilisatorisch und emanzipativ waren. Der österreichische Austromarxismus hatte generell eine viel bessere Beziehung zur bürgerlichen Moderne und zu modernen Intellektuellen, ein generelles Interesse an Psychologie und an den Naturwissenschaften. Nimmt man dazu, dass sie in der Wirtschaft Affinität zur Grenznutzentheorie der Historischen Schule der Nationalökonomie aufwiesen, wird das Maß der Differenz deutlich. Diese österreichischen Modifizierungen des Historischen Materialismus entstammen den zivilisatorischen, emanzipativen und individualisierenden Einsichten der österreichischen Kultur. Das ist einerseits ein wichtiger Beweis dafür, wie grundlegend die einzelnen ideologischen Strömungen von diesen Einsichten durchdrungen waren, während sich auf der anderen Seite auch zeigt, wie die Sozialdemokratie einen zweifelten Versuch unternommen hatte, den sozialen Wandel sowohl rein politisch-soziologisch wie auch emanzipativ zu interpretieren und wie sie sich anstrebte, dafür eine einheitliche Formulierung zu finden.

Eine noch sensationellere Wirkung von zivilisatorischem und emanzipatorischem Gedankengut auf die Gestaltung der einzelnen Parteien und Ideologien hatte in Österreich die sozialreformerische Bewegung, unter anderem jene des politischen Katholizismus. In Ungarn hatte der Radikalismus von Oszkár Jászi eine ähnliche Funktion. Diese Bewegung war so sehr auf dem Gedanken der Emanzipation aufgebaut, dass sie letztlich keinen Unterschied zwischen Liberalismus und Sozialismus gelten ließ, gesetzt den Fall, dass beide als emanzipativ und zivilisatorisch gedacht waren. Der Sozialreformismus war eine idealistische politische Richtung, denn er versuchte, leitende Werte miteinander zu versöhnen. Nicht weniger interessant ist der soziologische Hintergrund des Sozialreformismus bzw. des Radikalismus. Nicht Politik machte Emanzipation, sondern Emanzipation machte Politik.

Die Verbindung zwischen Innovationsdenken und zivilisatorischem Bewusstsein versinnbildlicht sich in besonderer Weise in der Person des Ingenieurs Josef Popper-Lynkeus. Er vertrat eine neue Gruppierung der Elemente der Aufklärungsphilosophie. Sein Freidenkertum grenzte sich von kulturrevolutionären Zielen resolut ab, nahm hingegen Züge der zukünftigen Sozialplanung bzw. Technokratie an, sein Interesse am unmittelbar Menschlichen führte zur Vorwegnahme der Traumdeutung, ein Beitrag,

den Sigmund Freud voll anerkannte. Indem Popper-Lynkeus die soziale Problematik Österreich-Ungarns unter die Lupe nahm, stellte er fest, dass es sich um eine dringende zivilisatorische Problematik handelte. Seine Lösungsversuche für die soziale Problematik ließen sich aber eigentlich nur im internationalen Maßstab verwirklichen. Im damaligen Österreich-Ungarn waren sowohl die Nationalitätenproblematik als auch die Arbeiterbewegung ein Teil der Zivilisationsproblematik. Einerseits waren sie eine „Gefahr“, andererseits eine „Hoffnung“ derselben Zivilisation. Diese Problematik spannt sich von der Frauenemanzipation bis zur Judenemanzipation, die einen ihrer Höhepunkte in Joseph Roths Aussage fand, dass sich die Juden an keine Nation, vielmehr an eine Zivilisation assimilieren wollten. Die eigene Situation war in einer stolzen, modernen Welt die eines Höhepunktes, ihre Brüchigkeit war diejenige einer ganzen Zivilisation.

Eine andere Option war Friedrich Jodls Anthropologismus. Seine Anlehnung an Ludwig Feuerbach machte sowohl die positivistischen wie auch die aufklärerischen Ziele des deutschen Philosophen sichtbar. An Popper-Lynkeus' Version erinnert Jodls direktes und intensives Interesse für das Konkrete, das Konkret-Menschliche, was als positive Orientierungsbasis für ein nicht mehr religiöses, das heißt diesseitiges, nichtsdestoweniger aber zutiefst humanistisches geistige Universum zu werten ist. Jodl war in mehrfacher Hinsicht ein typischer Vertreter des zivilisatorischen Aspektes. In seinem Fall zeigte sich exemplarisch, dass jeder Vorschlag, aktuelle Probleme zu thematisieren, gleichzeitig auch ein Versuch war, zivilisatorische Herausforderungen zu beantworten. Der Weg zu Lösungen hatte diese Dimension stets im Auge, sein emanzipierender evolutiver Anthropologismus machte keinen Unterschied zwischen den beiden Bereichen. Aus heutiger Sicht ist es das schwierigste Problem, auch Jodls sozialistische Sympathien zu verstehen. Diese waren ein schlagender Beweis für unsere These von der Möglichkeit des Selbstständigwerdens des zivilisatorischen und des emanzipatorischen Ansatzes. Denn Jodls sozialistische Affinitäten waren kein politisches Konzept. Sie sahen sich auch als zutiefst verwandt mit dem emanzipativen Liberalismus, sogar als eine konsequente Fortsetzung desselben.

Aus ähnlichen Motiven entstand übrigens auch eine bis dahin kaum gedachte, im Wesentlichen ganz neue philosophische Intention, die sogenannte „Kulturkritik“. Diese Denkweise artikulierte sich – nicht nur auf Friedrich Nietzsche, sondern auch auf die heimischen Wiener Vorgänger zurückgehend – zum ersten Mal in dem breit angelegten und widerspruchsvollen Lebenswerk von Max Nordau. Weil die spezifische Denkweise und die mit ihr verbundene, exakt nicht genau festzulegende Methodologie, aber auch die mit dieser Denkweise verbundene „Lebensform“, durch den Nationalsozialismus diskreditiert wurden, haben wir heute Schwierigkeiten, diese spezifische Richtung des philosophisch-ästhetischen Denkens zu beurteilen. Die Bedeutung des kulturkritischen Ansatzes für die zivilisatorische Dimension der ganzen Epoche und für Österreich-Ungarn besteht darin, dass die „Kulturkritik“ ein Ansatz war, der Alltag und Zivilisation auf eine ganz einmalige Weise und dazu noch „auf einen Schlag“, d.h. unmittelbar verband. Denn die „Kulturkritik“ reagierte auf die künstlerischen und nicht-künstlerischen Phänomene des Alltags, es war geradezu ihr Privileg, selbst die winzigsten Phänomene in zivilisatorisch-gesamt-menschliche Zusammenhänge zu stel-

len. Aus diesem Grunde wurde alles „Symptom“ für etwas anderes, meistens Größeres. Indem die positivistisch-aufklärerische Kulturkritik aus diesem Gedankengut praktischen Gebrauch machen wollte, entschloss sie sich, sozusagen die „Praxisphilosophie“ der vielseitig emanzipierten neuen Gesellschaft zu werden. Die soziale Präsenz der „Kulturkritik“ bildete eine selbstständige theoretische Sphäre, die sich von der Universität emanzipierte, wenn auch zwischen den beiden Philosophien freilich eine Vielzahl von Verbindungen bestanden. Fragt man nach dem Innovationspotential des kulturkritischen Denkens, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein, es war die „Philosophie des Kaffeehauses“ und nicht die „Philosophie des Katheders“, welche die größere Wirkung ausübte. Die Bedeutung der „Kulturkritik“ war für die zivilisatorische Dimension im Allgemeinen und für das Innovationsdenken in Österreich-Ungarn besonders wirksam. Sie identifizierte sich nämlich mit einer real existierenden Zivilisation als Zivilisation und nicht mit einem Land, einer Nation oder einer Partei. Sie kämpfte aber auch für diese Zivilisation. Dadurch geriet die „Kulturkritik“ in den Ruf des Antimodernismus. Denn von ihr kamen die Impulse für die Thematisierung von „Dekadenz“ und „Entartung“. Was die Wirkung der Sozialkritik auf den Bereich des sozialen Wandels anlangt, so ist auf ihre Anziehungskraft auf die freie schöpferische Intelligenz zu verweisen, für die nicht mehr Disziplin, Fleiß und Rationalität, sondern Emanzipation als Maßstab für den sozialen Erfolg galten. Auch die Angebote der einzelnen politischen Ideologien und Parteien waren grundlegend motiviert von kulturkritischen Einsichten.

Diese Eigenschaften als umfassende Phänomene verliehen auch dem Positivismus seine kulturkämpferische Note, die er in den westlichen Kulturen in dem Maße nicht mehr hatte. Der Positivismus, den man entweder als eine szientistische Richtung ohne eigene philosophische Aussage, als generelle „Entzauberung“, oder eben als eine mehr oder weniger direkte Apologie der bürgerlichen Gesellschaft ansah, erwies sich in Verbindung mit der „Kulturkritik“ als eine Richtung mit vielschichtiger zivilisatorisch-sozialer Aussage. Die „Kulturkritik“ wurde zu einer Praxis, in welcher ihre Vertreter im Prinzip alle, vor allem jedoch künstlerisch-kulturelle Phänomene zum Gegenstand ihrer gesellschaftsverändernden Kritik machten. Einer der ersten positivistisch eingestellten Kulturkritiker war Max Nordau. Aus einer gewissen Distanz wird erkennbar, welche Funktion die positivistisch-kämpferische „Kulturkritik“ in einem Umfeld der Harmonistik auf sich nehmen musste und welche sie in der Tat auf sich nahm. Es ging um den Einzug der Reflexion in die Welt des Universalismus, sie verbannte die harmonistische Denkweise immer stärker aus dem Zentrum des mitteleuropäischen Bewusstseins. Einerseits entwickelte sie sich in die Richtung der liberal-aufklärerischen Publizistik von Max Nordau bis Karl Kraus, andererseits in die Richtung eines akademisch-fachwissenschaftlichen Positivismus. Auch Sigmund Freuds Psychoanalyse hatte ihren methodologischen Ursprung in dieser spezifischen Konstellation.

Der aufklärerische Positivismus verrichtete sowohl in seiner publizistischen wie auch in seiner szientistischen Variante eine gründliche Arbeit. Harmonismus und Universalismus verschwanden aus dem intellektuellen Bewusstsein. Aber auch der Positivismus selber geriet in Gefahr, von seinen eigenen Söhnen überwunden und verdrängt zu werden. Der positivistische Vater zeugte gewöhnlich einen Impressionisten als Sohn.

Zu denken ist dabei nicht nur an Hermann Bahr, der aus Ernst Machs Positivismus das „unrettbare Ich“ machte, vielmehr daran, dass eine von Generationsproblemen gefärbte, stellenweise offen ödipal motivierte, anti-autoritäre Bewegung der zweiten Generation der wissenschaftlich aufgestellten „Ordnung der Dinge“ eine impressionistische, auf Spontaneität und innerer Entfaltung der Persönlichkeit aufgebaute Ordnung entgegen stellte. In dieser Konfliktzone steht eines der interessantesten Kapitel der ideologischen Konzepte in den letzten Jahren Österreich-Ungarns. Es geht um jenen Empiriokritizismus, der in intellektuellen Gruppen der Linken große Verbreitung fand. Die berühmteste Umsetzung von Machs Empiriokritizismus in linkes Gedankengut und linke politische Praxis erfolgte im Emigrantenkreis der russischen Bolschewiki. Dieser Kreis war aber nicht der einzige, der einen Sozialismus als Höhepunkt der Zivilisation schaffen wollte. Es war der ungarische Radikale und später weltberühmt gewordene Ökonom Károly Polányi, der aus Mach einen Radikalsozialismus ableitete. Nicht den sozialen Wandel beschleunigen, nicht die sozialen Ungerechtigkeiten mildern, sondern die Arbeiter auf die Höhe der Zivilisation zu führen, war der innere Anspruch der Mach-Rezipienten. Mit Wladimir Iljitsch Lenins Kritik an Alexander A. Bogdanow (*Materialismus und Empiriokritizismus*) begann ein neues Kapitel der „Kulturkritik“. Während für die Väter die „Kulturkritik“ ein kulturelles Phänomen war, erschien dieselbe Kritik bei den impressionistischen Söhnen als subjektiver und existentieller Aktivismus.

Bedeutend für die Modernisierung in jeder Form waren die Positionen jüdischer Intellektueller. Dieses Phänomen ist mit der Verwachsenheit der jüdischen bürgerlichen Klasse mit der Idee der Emanzipation und der Zivilisation zu erklären. Die Juden waren das letzte Glied der zivilisatorischen Emanzipationsprozesse. Ihre Emanzipation war ein Ergebnis, die Juden waren aber auch ein Multiplikator der zivilisatorischen Emanzipation, und sie identifizierten sich mit jener Zivilisation, die ihnen die Emanzipation ermöglicht hatte. Das bedeutet aber auch, dass das Schicksal des mitteleuropäischen Judentums mit dem Schicksal dieser Zivilisation untrennbar verbunden war, und dass deren Zusammenbruch auch das Schicksal der Juden besiegelte. Ein nicht zu vernachlässigendes Bündel von Gründen des zivilisatorischen Niedergangs bestand im Misstrauen, Widerstand und zunehmend im Hass der Verlierer des allgemeinen zivilisatorischen Aufstieges gegen die scheinbaren Profiteure der Emanzipationsprozesse. Für sie war Jude der Name für Leute, die die schwierige Aufgabe der Emanzipation mit Erfolg gelöst hatten, an ihn knüpfte sich für Nichtjuden das Erlebnis des eigenen Ungenügens und des Ressentiments denen gegenüber, deren bloße Existenz für das gesellschaftliche Leid jener verantwortlich gemacht wurde, die an der Schwelle des zivilisatorischen Aufschwungs scheiterten. Ihr Leid wurde dadurch noch schmerzlicher, weil sie niemandem in expliziter Weise die Schuld für ihr Scheitern zuschieben konnten. Der neue Antisemitismus verband sich mit der Idee von geheimen Konspirationen, die bis dahin moderne und transparente Zivilisation und Kultur wurden auf einen Schlag von sozialem Misstrauen und irrationalen Aggressionen unterwandert.

In welchen Bahnen sich der Zerfall des zivilisatorischen Höhepunktes vollzog, zeigt die Reihe von kulturkritischen Schriften, die auf der Grundlage unterschiedlicher Weltanschauungen über den „Verfall“ der europäischen Zivilisation, den „Zerfall“ der

Werte (Hermann Broch), über den „Umsturz“ der Ordnungen (Max Scheler), über den „Untergang“ des Abendlandes (Oswald Spengler), über den „Aufstand“ der Massen (José Ortega y Gasset) oder über die „Unmöglichkeit“ der Kunst (Georg Lukács) gehandelt haben. Nimmt man diese Deutungen an, lassen sich weitere Gründe sowohl für die Entfaltung wie auch für die Krise dieses zivilisatorischen Höhepunktes nennen. In Hermann Brochs Hofmannsthal-Essay war es der Konflikt zwischen dem Künstler und dem Bürger, der zur Krise führte, er handelt von der Bourgeoisie, deren Antipode nicht die Proletarier, sondern die Intellektuellen (Künstler) sind. Der junge Georg Lukács ortete die zivilisatorische Krise im Unmöglichwerden des Tragischen, allgemeiner gesagt, des Künstlerischen (*A modern drama*)<sup>12</sup>.

### 5. Rahmenbedingungen der mitteleuropäisch–österreichisch-ungarischen Zivilisation

Zur zivilisatorischen Problematik Mitteleuropas gehörte es, dass es zunächst der zivilisatorische Höhepunkt war, der Mitteleuropa mit Westeuropa auf ein gleiches Niveau hob. Österreich-Ungarn war das Land, in welchem Mitteleuropa Westeuropa zivilisatorisch einholte, es war aber auch das Land, in dessen Mitte eine zivilisatorische Scheidelinie den Westen vom Osten trennte. Es erwies sich als schicksalhaft für die österreichisch-ungarische Zivilisation, dass sie auch auf ihrem Höhepunkt kein Zentrum hatte. Der durchaus kohärente zivilisatorische Vorsprung zerbrach unter dem zweifachen Druck der nationalen und sozialen Auseinandersetzungen. Den politischen und gesellschaftlich-kulturellen Rahmen dieses Zerbrechens lieferte die Rivalität der Zentren, deren eigene Konflikte aber sie daran hinderten, die ganze Zivilisation, von der sie ein Teil waren, zu tragen. Was sich im großen Europa abspielte, ereignete sich in einem etwas bescheideneren Ausmaß spiegelgleich in Österreich-Ungarn. Wie Europa für die europäische Zivilisation, hatte Österreich-Ungarn für die mitteleuropäische kein Zentrum, obwohl die zivilisatorische Stimmungslage in allen Gebieten des multinationalen Reiches dieselbe Kohärenz und Homogenität aufwies. Auch in Österreich-Ungarn entwickelten sich die national-regionale Mittelpunkte dynamischer, konnten aber als Folge ihrer Rivalität nicht die Höhe der von ihnen mit entwickelten und teilweise verwirklichten Zivilisation erhalten. Man kann zwar die Zeit nicht zurückdrehen, eine bewusste Reflexion der Moderne der Vorkriegszeit kann jedoch dazu beitragen, dass unsere postmoderne Moderne ihre wahre Identität findet. Die Inhalte der Vorkriegsmoderne kehren in der postsozialistischen, postindustriellen und postmodernen Geistigkeit unseres Kontinents als eine neu zum Leben erwachende Tradition wieder. Die Alternativen der Vormoderne erscheinen auch als diejenigen der Postmoderne. Darin liegt auch die Modernität der Wiener Vormoderne begründet.

<sup>12</sup> Siehe eingehender ENDRE KISS, Die Kunst vor dem Horizont der Gesellschaft (Georg Lukács: Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas); in: FRANK BENSELER, WERNER JUNG (Hgg.), Lukács 2002 (= Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft 6, Bielefeld 2002) 31–48.

Im Kaiserreich Österreich und im späteren Österreich-Ungarn entstand seit 1848 ein multinationaler Machtkomplex, der das Prinzip des monarchischen Absolutismus mit einem mehr oder weniger funktionierenden parlamentarischen Liberalismus zu vereinigen wusste. Eine ganz besondere Bedeutung hatte dabei die Tatsache, dass das absolutistische System von seinen Vorrechten nur selten Gebrauch machte, das heißt, dass der parlamentarische Liberalismus als ungestört funktionierendes System agieren konnte. Dies bedeutet zwar nicht, dass der Absolutismus nicht wirksam gewesen wäre, oder dass er sich seiner historischen Verantwortung entziehen hätte können. Denn er hat in den wichtigsten Letztentscheidungen seinen Willen sehr wohl zur Geltung gebracht, aber er hat dies zu verdecken gewusst. Von unmittelbarem theoretischem Interesse ist die Anekdote, die Kálmán Tisza einst Albert Apponyi erzählte, nämlich dass er, lange Zeit Ministerpräsident Ungarns, manchmal vergessen habe, dass er noch einen Vorgesetzten, d.h. den Kaiser und König Franz Joseph, hatte<sup>13</sup>. Damit ist nicht gesagt, dass in Österreich-Ungarn das absolutistische Prinzip keine Geltung hatte. Trotzdem näherte sich aber die politische Realität einem Modell, für welches eine merkwürdige, ungeschriebene Gewaltenteilung charakteristisch war, eine Gewaltenteilung, in der sich der parlamentarische Liberalismus letztlich frei entfalten konnte. Die allgemeine sozialpolitische Orientierung der Staatspolitik in Österreich-Ungarn wurde – anders als im Deutschen Reich, wo Neukantianismus, Historismus und Kathedersozialismus die Leitideen vorgaben – vom wissenschaftlichen Positivismus, vom positivistischen Präsentismus und der Österreichische Schule der Nationalökonomie geprägt. Die Kontroverse zwischen deutschem Neukantianismus und österreichischem Positivismus war nicht nur für die Polarität Deutschland–Österreich charakteristisch, sie galt als schicksalhaft für das europäische Denken. Dasselbe gilt für den Gegensatz zwischen deutschem Historismus und österreich-ungarischem Präsentismus, mit letzterem verbindet sich das Postulat der Dominanz des Gegenwärtigen gegenüber allem Historischen. Während die Moderne in Deutschland als organische Verlängerung der Geschichte gedacht wurde, legte der österreichische Präsentismus im Prinzip jede Institution kritisch auf die Waagschale der Gegenwart. In diesen Gegenüberstellungen fanden Grundkonflikte der Zeit ihren Ausdruck.

Das Leben in der Zivilisation Mitteleuropas involvierte das Aufkommen gewisser Lebensformen. Sie waren einerseits mit zivilisatorisch-ganzheitlichen Momenten verwachsen, bildeten andererseits einen Gegensatz zu national-separatistisch durchtränkten Lebensformen. Im Kontext der grundlegenden Unterschiede von Lebensformen und Werten bildete sich aber eine Einheit, in der zivilisatorische Errungenschaften und Lebensformen miteinander verschmolzen, wobei die zivilisatorischen Lebensformen innerhalb der Innovationsproblematik als Verbindung zwischen intellektueller Geschichte und Sozialgeschichte wirkten. Lebensformen und deren Wettbewerb führen zur umfassenden Frage der Identität. Die österreichisch-ungarische mitteleuropäische Identität in ihren sublimierteren Formen ist mit der zivilisatorischen Problematik und den intellektuellen Innovationen untrennbar verbunden. Es war gerade diese intellektuelle

---

<sup>13</sup> DERS., Apponyi Albert, az ideológus és politikus [Albert Apponyi, der Ideologe und Politiker]; in: *Történelmi Szemle* 1 (1986) 1–38.



Identität, die das neue Interesse an Mitteleuropa provozierte. Es versteht sich zwar, dass kein Identitätsmuster wieder zu neuem Leben erweckt werden kann, aber, was wir als intellektuelle Neugeburt von Mittel-Europa erlebt haben, war mehr als Nostalgie oder Romantik, vielmehr die Parallelität der Probleme zwischen moderner Identitätssuche und dem zivilisatorischen Klima Mitteleuropas zur Zeit der Habsburgermonarchie. Die hierbei auftretende Sensibilität sieht man gewöhnlich als Seismograph-Effekt eines kommenden Unterganges an.

Diese Aktualisierung läuft auf zwei Ebenen. Sie kann als ein Modell oder als bloße Parallele betrachtet werden, man könnte aber auch geneigt sein, diese Identität der mittel-europäischen Moderne unmittelbar ins Zentrum der aktuellen europäischen Identitätssuche zu stellen. Die „objektivierte“ Kultur besitzt selbstverständlich ihre spontane, unbewusste, synergetische Beziehung zur Politik, wie sie zur realen historischen Zeit dieses zivilisatorischen Höhepunktes auch bestand. Die neue europäische Identität kann auch nicht automatisch den Anschluss finden an den emanzipativen historischen zivilisatorischen Höhepunkt des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Sucht sie jedoch nach einer Möglichkeit, sich neu zu bestimmen, würde sie keine bessere Möglichkeit finden, als den von der Geschichte zerstörten Höhepunkt neu zu interpretieren und mit Leben zu erfüllen.

Als der neunzehnjährige Hugo von Hofmannsthal nach einer Umschreibung für das suchte, was ihm als modern erschien, entschied er sich für die „Analyse des Lebens“ und die „Flucht aus dem Leben“. Vom zivilisatorischen Höhepunkt aus, von welchem Hofmannsthal urteilte, waren beide Optionen präsent, so wie auch in der europäischen Gegenwart. Auch die „Analyse des Lebens“ als Alternative zur „Flucht“ kann nur aus dem historischen Vergleich gelingen. Unübertrefflich stellt diesen markanten Tatbestand der ungarische Satiriker Viktor Rákosi (Sipulusz) in seiner Erzählung *Guttmann, die Klapperschlange* dar. Er beschreibt eine existentielle Situation, die sowohl für Österreich-Ungarn wie auch in verallgemeinerter Form für die europäische Zivilisation zutiefst charakteristisch war. Guttmann weiß nicht, dass er eine Klapperschlange ist, weil sein Schwanz außerhalb seiner Hörweite klappert. Blickt man von einer heutigen Warte aus auf die Rahmenbedingung des sozialen Wandels im Politischen, wird der gewaltige historische Unterschied zwischen den beiden Zeitebenen der österreichisch-ungarischen Vergangenheit und der europäischen Gegenwart bewusst. Seinerzeit war der klassische Liberalismus die mit Abstand legitimste politische Richtung. Dies heißt, dass für die damalige Wahrnehmung und Aufarbeitung der Phänomene des sozialen Wandels der Staat im Sinne des Sozialstaates keine tragende Rolle spielte und spielen sollte. Das heißt auch, dass sowohl die einzelnen politischen Richtungen wie auch ihre Ideologien den sozialen Wandel noch nicht direkt beeinflussen konnten oder wollten. Ihre Botschaften richteten sich an eine „Gesellschaft“, die es heute nicht mehr gibt, deren Funktion der Sozialstaat übernommen hat, von dem in der Vorkriegszeit noch keine Rede war. Der heutige Abbau des Sozialstaates ist ebenso zu einem zivilisatorischen Problem geworden, wie es mit dessen Aufbau der Fall gewesen ist. Wegen des Ausmaßes der im sozialen Staat akkumulierten Legitimationen nahm die Destruktion dieses Staates einen latent „totalitarisierenden“ Charakter an, ähnlich wie einst die Gegner den

sozialen Staat als „totalitär“ eingestuft haben. Ervin Szabó galt im früheren Ungarn weder als Liberaler noch als Sozialist oder Sozialreformer, nach ungarischer Nomenklatur war er ein Anarchosyndikalist. Er vertrat aber auch die Devise: „Zum Künstler soll der Arbeiter werden.“ Dieses radikale Motto für einen sozialen Wandel wurde zwar im Rahmen des zivilisatorischen Bewusstseins der österreichisch-ungarischen Monarchie formuliert, verwirklicht wurde es nie.