

Thomas Mormann

## Wiener wissenschaftliche Weltanschauungen – Zwischen Wissenschaft, Philosophie, Politik und „Leben“<sup>1, 2</sup>

### 1. Einleitung

Wörter wie „Weltanschauung“ und „Weltbild“ nehmen seriöse Philosophen ungern in den Mund. Sie haben einen Beigeschmack, klingen nach pauschalen Verallgemeinerungen und Religionsersatz. Schon die logischen Empiristen des Wiener Kreises sprachen deshalb lieber von „Weltauffassung“ als von „Weltanschauung“.<sup>3</sup>

*Die Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, meist kurz als das *Manifest* bezeichnet, ist zwar einer der bekanntesten Texte des Wiener Kreises, wird aber philosophisch oft wenig geschätzt. Es gilt als krude und philosophisch wenig subtil, eben als ein Manifest, das bei einem Publikum für die Weltanschauung des Wiener Kreises werben sollte, das mit feinsinnigen Unterscheidungen der akademischen Philosophie nicht viel im Sinne hatte.

Das *Manifest* mag krude sein. Das schließt nicht aus, dass es ein symptomatischer Text ist, der auf tiefer liegende, nicht unmittelbar ins Auge fallende Probleme des Wiener logischen Empirismus deutlicher verweist als andere, besser ausbalancierte und vorsichtiger formulierte Texte. Diese Vermutung möchte ich im Folgenden erhärten. Mir geht es darum, das

---

1 Research for this work is part of the research project FFI 2009-12882 funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation.

2 Ich danke Donata Romizi herzlich für einige sehr nützliche kritische Bemerkungen zu einer früheren Fassung dieser Arbeit.

3 Letztlich blieb das kaum mehr als verbale Kosmetik, der Neologismus „Weltauffassung“ setzte sich noch nicht einmal innerhalb des Kreises durch: in dem Aufsatz *Philosophie und Naturwissenschaft* (Schlick 1934) benutzte Schlick ohne Skrupel „Weltanschauung“, als Herausgeber der *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* hingegen befiess er sich in der „Vorrede“ zu Waismanns *Sprache, Logik, Philosophie* des „korrekten“ Ausdrucks „Weltauffassung“. Sogar im *Manifest* selbst wurde der Begriff „Weltbild“ verwendet (cf. *Manifest*, Neurath, 100). Insgesamt kann also von einer klaren Unterscheidung der Begriffe „Weltbild“, „Weltanschauung“ und „Weltauffassung“ selbst bei den Vertretern der „wissenschaftlichen Weltauffassung“ nicht die Rede sein.

*Manifest* und sein Plädoyer für eine „wissenschaftliche Weltauffassung“ als Symptom einer philosophischen Position zu lesen, die gewisse fundamentale Defizite aufweist, die sich am deutlichsten darin manifestieren, daß die Weltanschauung des *Manifests* einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen „rationaler Wissenschaft“ und „irrationalem Leben“ behauptete. Diese aporetische Entgegensetzung verdankt sich einem niemals infrage gestellten Dogma der damals in der deutschen Philosophie in Blüte stehenden „Lebensphilosophie“. Daß diese Entgegensetzung für eine „wissenschaftliche“ Philosophie keineswegs zwingend war, möchte ich indirekt anhand einiger anderer „wissenschaftlicher Weltanschauungen“ zeigen, die, im Umkreis der Philosophie des Wiener Kreises angesiedelt, dieses Manko einer sterilen Entgegensetzung von Wissenschaft und Rationalität auf der einen und irrationalen Leben auf der anderen Seite nicht, oder zumindest nicht im selben Maße, aufwiesen.

Allgemeiner ist der vorliegende Aufsatz als ein Plädoyer zu verstehen, bei der Untersuchung des Wiener logischen Empirismus konkurrierenden zeitgenössischen philosophischen Strömungen mehr Beachtung zu schenken, obwohl die Mitglieder des Wiener Kreises selbst natürlich bemüht waren, solche Abhängigkeiten und Affinitäten zu Projekten mit ähnlichen Intentionen entweder zu ignorieren oder herunterzuspielen.<sup>4</sup>

Dass es im *Manifest* um die Beziehungen zwischen Wissenschaft Politik und Philosophie geht, liegt auf der Hand. Das Thema „Leben“ ist weniger offenkundig. Ich möchte deshalb zunächst zeigen, dass „Leben“ für die wissenschaftliche Weltauffassung eine große, bis heute oft unterschätzte Bedeutung hatte. Betrachtet man die geistige Situation der 1920er Jahre im deutschen Kulturkreis, wäre es geradezu verwunderlich gewesen, wenn die Thematik des „Lebens“ im *Manifest* keine Rolle gespielt hätte. In den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts war die sogenannte „Lebensphilosophie“ (Nietzsche, Dilthey, Scheler, Spengler, Klages) in Deutschland eine der einflussreichsten philosophischen Strömungen, und es war nur natürlich, dass das *Manifest* auch auf diese philosophische Strömung reagierte, um das „Leben“ nicht der alleinigen Verfügung der Lebensphilosophie zu überlassen. Ein Bezug des logischen Empirismus des Wiener Kreises zur

---

4 Eine äußerst minutiöse Darstellung der „internen“ Entstehungsgeschichte des *Manifests*, die auch kleinste Details des Produktionsprozesses nicht auslässt, die sich aus Briefen und Tagebucheintragungen der Protagonisten rekonstruieren lassen, hat vor einiger Zeit von Uebel vorgelegt (cf. Uebel (2008)). Der vorliegende Text will mit dieser Art von Geschichtsschreibung nicht konkurrieren.

Lebensphilosophie wird unmittelbar deutlich, wenn sich an den emphatischen Schlusssatz des Manifests erinnert:

Wir erleben, wie der Geist wissenschaftlicher Weltanschauung in steigendem Maße die Formen persönlichen und öffentlichen Lebens ... durchdringt, die Gestaltung des Lebens nach rationalen Grundsätzen leiten hilft. *Die wissenschaftliche Weltanschauung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf.* (Neurath 1929, 325)

Dieser Satz ist mehr als bloße Rhetorik. Er ist kein kontingenter lyrischer Erguss, sondern hat eine direkte Parallele in Diltheys *Weltanschauungslehre* (Dilthey 1911): „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben“ (Dilthey 1911, 78). Den „Hauptsatz“ seiner Weltanschauungslehre formulierte Dilthey wenig später so:

Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. Sie entstehen nicht aus dem bloßen Willen des Erkennens. Die Auffassung der Wirklichkeit ist ein wichtiges Moment in ihrer Gestaltung, aber doch nur eines. Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor. (Dilthey 1911, 86).

Das *Manifest* ist das Werk mehrerer Autoren (Neurath, Hahn, Carnap). Mindestens zwei von ihnen, nämlich Neurath und Carnap, kannten Diltheys Werk (cf. zum Beispiel Neurath (1921), Carnap (1928), (1934)).

Meine These ist nun, dass der oben zitierte, auf die Lebensphilosophie bezugnehmende Schlusssatz des *Manifests* auf eine philosophische Position des Wiener logischen Empirismus verweist, die einem letztlich fatalen metaphysischen Dualismus verpflichtet blieb. Im Jargon der Lebensphilosophie wurde dieser Dualismus als unversöhnlicher Gegensatz zwischen „Geist“ und „Leben“ mystifiziert, in modernerer Sprechweise kann er als Gegensatz von Theorie und Praxis charakterisiert werden. Obwohl nun der Wiener Logische Empirismus die Lebensphilosophie als irrationale Metaphysik ablehnte, blieb er ihr in dem Sinne verpflichtet, als er die lebensphilosophische These des unversöhnlichen Gegensatzes von „Wissenschaft“ und „Leben“ beibehielt.

Der Bezug des *Manifests* zur Lebensphilosophie ist ein Indiz, dass das *Manifest* in einem philosophischen, kulturellen und politischen Kontext stand, der mit dem Etikett „Wiener Spätaufklärung“ nicht völlig zureichend beschrieben wird (cf. Stadler 2002). Um etwas Licht auf diese vernachlässigten Aspekte des philosophischen und kulturellen Kontextes der „wissen-

schaftlichen Weltauffassung“ zu werfen, möchte ich im Folgenden einige andere, weniger bekannte „Wiener wissenschaftliche Weltauffassungen“ näher betrachten. Diese weichen in wesentlichen Punkten vom „offiziellen“ *Manifest* ab, weisen aber auch manche signifikante Ähnlichkeiten auf. Kurz gesagt, es gab eine recht umfangreiche Familie „Wiener wissenschaftlicher Weltanschauungen“, von denen die „Wissenschaftliche Weltauffassung“ des *Manifestes* nur eine war.

Mit dem Etikett „Wiener wissenschaftliche Weltanschauungen“ wird sicherlich kein wohldefiniertes Genre philosophischer Arbeiten beschrieben, sondern eher eine Familie verwandter Ansätze, wobei für die Familienzugehörigkeit nicht allein die Geographie ausschlaggebend ist, sondern auch andere, inhaltlich-philosophische oder biographisch-historische Kriterien eine Rolle spielen. Mit einiger Plausibilität lassen sich dann als „Wiener wissenschaftliche Weltanschauungen“ die folgenden Texte bezeichnen:

- (1) Das „*Jenaer Manifest*“ (1918).
- (2) Carnaps *Aufbau* (1928).
- (3) Schlicks *Philosophie und Naturwissenschaft* (1930 (1934)).
- (4) Freuds *Über eine Weltanschauung* (1932(1933)).
- (5) Morris' „*Pariser Programm*“ (1935).
- (6) Carnaps „*Wissenschaftlicher Humanismus*“ (1963).

Der Bezug zur „wissenschaftlichen Weltauffassung“ des *Manifestes* ergibt sich für (1), (2) und (6) daraus, dass diese „Weltanschauungen“ verschiedene Stationen auf dem Denkweg eines führenden Mitglieds des Wiener Kreises dokumentieren, der wesentlich an der Ausarbeitung des *Manifestes* beteiligt war. In Schlicks *Philosophie und Naturwissenschaft* (3) findet man eine Version einer logisch-empiristischen Weltanschauung, die in mancherlei Hinsicht der des *Manifests* entgegengesetzt war. Die Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und Freuds Psychoanalyse sind von der philosophisch-historischen Forschung bis eher stiefmütterlich behandelt worden, obwohl durchaus inhaltlich nichttriviale Berührungspunkte zwischen „logische Analyse“ und „Psychoanalyse“ existieren. Dies gilt insbesondere für die Weltanschauungsproblematik, die Freud in (4) *Über eine Weltanschauung* erörterte – fast zur selben Zeit als das *Manifest* erschien. Morris' *Pariser Programm* (5) schließlich kann als ein Versuch verstanden werden, wesentliche Komponenten der im *Manifest* vorgetragenen Wiener wissenschaftlichen Weltauffassung im Kontext eines amerikanischen Pragmatismus zu reformulieren und zu verallgemeinern. Insofern zählt auch Morris' „wis-

senschaftlichen Empirismus“, wie er ihn selbst bezeichnete, zur Familie der Wiener wissenschaftlichen Weltanschauungen auch wenn natürlich Wien nicht sein geographischer Ursprung war.<sup>5</sup>

## 2. Weltbild und Wissenschaft

Bevor ich auf eben genannten „anderen“ Wiener wissenschaftlichen Weltanschauungen genauer eingehe, sei darauf hingewiesen, dass das Thema des Zusammenhanges von „Wissenschaft“, „Weltbild“, und „Leben“ keineswegs nur ein philosophiehistorisches Interesse beanspruchen kann. Diese Thematik ist von Belang auch noch in der zeitgenössischen philosophischen Diskussion eine Rolle. Das belegt das Motto des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie von 2008, das da lautete *Weltbild und Wissenschaft*. Zum Abschluss dieses Kongresses hielt Jürgen Habermas einen Vortrag mit dem Titel *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. Darin explizierte er den Zusammenhang von Weltbildern, Wissenschaft und Leben so:

Wenn wir unser Welt- und Selbstverständnis auf Begriffe bringen, sprechen wir von Weltbildern oder Weltanschauungen. ... Beide Ausdrücke haben die existentielle Bedeutung einer Lebensorientierung – Weltanschauungen und Weltbilder orientieren uns im Ganzen unseres Lebens. (Habermas 2009, 203)

Dieses Orientierungswissen dürfe jedoch nicht, so fügte er warnend hinzu, „mit wissenschaftlichem Wissen verwechselt werden, selbst dann nicht, wenn es mit dem Anspruch einer Synthese von einstweilen gültigen Forschungsergebnissen auftritt“ (ibid.). Damit benennt er eine Problematik, eben den Zusammenhang von „Leben“ und „Wissenschaft“, die schon 1929 in der *wissenschaftlichen Weltauffassung* des Wiener Kreises und anderen „Wiener Weltanschauungen“ dieser Zeit zur Sprache kam (siehe Abschnitt 3).

Zwar geht Habermas in *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* mit keinem Wort auf die Wiener *Wissenschaftliche Weltauffassung* oder gar auf Ähnlichkeiten der Wiener Konzeption mit der seinen ein. Das aber tut Hans Albert, unermüdlicher Kritiker Habermas' seit den Tagen des *Positivismusstreits in der deutschen Soziologie* (1969). In *Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas*

5 Um es ganz explizit zu sagen: Wer am Plural „Wiener wissenschaftliche Weltanschauungen“ Anstoß nimmt, mag diese Bezeichnung durch den schwerfälligeren Ausdruck „weltanschauliche Verlautbarungen im Umfeld des Wiener Kreises“ ersetzen.

(Albert 2009) weist Albert auf zwei Merkmale hin, die ihm Habermas' Versuch, Wissenschaft, Weltbilder, und Lebenswelt zusammenzudenken, problematisch erscheinen lassen. Diese beiden Merkmale, und das scheint mir für das Folgende bemerkenswert, finden sich, natürlich nicht in derselben Ausprägung, auch bei den Logischen Empiristen des Wiener Kreises.

Zum einen reklamieren Habermas, ebenso wie die logischen Positiven des Wiener Kreises, ihre jeweiligen philosophischen Positionen als „metaphysikfrei“, „antimetaphysisch“ oder „nachmetaphysisch“ (cf. Albert (2009, 112). Was das genauer heißt, hängt davon ab, was unter „metaphysisch“ verstanden wird. Grob gesagt, bezeichnet Habermas als metaphysisch „das auf Plato zurückgehende Denken eines Idealismus, der über Plotin und den Neuplatonismus, Augustin und Thomas, den Cusaner und Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza und Leibniz bis hin zu Kant, Fichte, Schelling und Hegel reicht.“ (Habermas 2009, 175). Ganz ähnlich war für Carnap Metaphysik „alle Philosophie im traditionellen Sinne, knüpfe sie nun an *Plato, Thomas, Schelling oder Hegel* an, oder baue sie eine neue „Metaphysik des Seins“ oder eine „geisteswissenschaftliche Philosophie“ (Carnap 1930, 13).

Albert führt einige gute Gründe an, warum auch Habermas' angeblich „nachmetaphysischer“ Ansatz einer idealistischen Metaphysik verpflichtet bleibt, die auf einem epistemischen Dualismus zwischen der objektiven Welt der Naturwissenschaft und der „Lebenswelt“ basiert. (ibid. 109-110). Ich denke, dass Albert in Bezug auf Habermas recht hat. Aber das soll hier nicht weiter diskutiert werden. Wichtiger im Zusammenhang dieses Beitrages ist die Tatsache, dass auch die entsprechende These der logischen Empiristen, ihr Ansatz wäre metaphysikfrei, heute kaum noch Zustimmung finden dürfte. Ob insbesondere der logisch-empiristische Physikalismus wirklich als so „antimetaphysisch“ gelten kann, wie die Mitglieder des Wiener Kreises behaupteten, mag man bezweifeln: In *Psychologie in physikalistischer Sprache* verstieg sich Carnap 1934 zu der frappierenden Behauptung, der „wissenschaftlichste“ Teil der Psychologie sei gerade die Graphologie; vor allem dank der Arbeiten Klages' sei dieses Gebiet der Psychologie am weitesten auf dem Weg der Physikalisation vorangekommen (cf. Carnap 1934, 130f.).

Zum zweiten konstatiert Albert bei Habermas eine strikte Unterscheidung zwischen „Lebenswelt“ und der „objektiven Welt der Naturwissenschaften“. Die „Lebenswelt“ ist der Bereich der kommunikativen Vernunft, die objektive Welt der Naturwissenschaft der Bereich der instrumentellen Vernunft. Auch für diese Unterscheidung findet man im logischen Em-

pirismus des Wiener Kreises ein Analogon, nämlich den unversöhnlichen Gegensatz zwischen „Wissenschaft“ und „Leben“, deren Vermittlung rätselhaft bleibt.

Habermas begründet seine dualistische Konzeption mit einer langen Geschichte über die Entwicklung vom mythischen zum wissenschaftlichen Zeitalter – die logischen Empiristen setzten die Trennung von „Leben“ und „Wissenschaft“ fraglos voraus, d.h. sie stimmten in dieser Hinsicht mit ihren metaphysischen Antipoden, den Lebensphilosophen, überein – „Leben“ und „Geist“ sind Antagonisten. Klages folgend, hielt Carnap an einer strikten Opposition von „Geist“ und „Leben“ fest.

Gleichwohl postulierte das *Manifest* eine mysteriöse osmotische Beziehung zwischen beiden Bereichen, die weit hinausging über eine bloß instrumentelle Rolle der Wissenschaft für das Leben in dem Sinne, dass die „Wissenschaft“ Geräte oder Verfahren zur Verfügung stellte, mit deren Hilfe es sich besser leben ließe. Die Autoren des Manifestes reklamierten für sich eine Art Pflingsterlebnis, das sie im bereits eingangs zitierten Satz des *Manifestes* so beschreiben:

... wir erleben, wie der Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung in steigendem Maße die Formen persönlichen und öffentlichen Lebens, des Unterrichts, der Erziehung, der Baukunst durchdringt, die Gestaltung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nach rationalen Grundsätzen leiten hilft. ... (Neurath 1929, 315)

Wie diese Penetration zustande kommen sollte, wenn jegliche Diskussion über Werte, Ziele und Praxis, die sich nicht auf rein instrumentelle Aspekte beschränkte, als „metaphysisch“ verdammt wurde, bleibt ein Geheimnis der Anhänger der „wissenschaftlichen Weltauffassung“.

Eine dualistische Konzeption von „metaphysikfreier“ Wissenschaft auf der einen und „irrationalem Leben“ auf der anderen Seite galt lange, und gilt vielen vielleicht auch heute noch, als ein charakteristisches Merkmal jeder „wissenschaftlichen“ Philosophie. Ein genauerer Blick auf die Geschichte zeigt jedoch, dass dieser Dualismus auch für den logischen Empirismus des Wiener Kreises, keineswegs die einzige Option für eine „wissenschaftsorientierter“ Philosophie gewesen ist. Im Umkreis des logischen Empirismus gab es Ansätze wissenschaftsorientierter Philosophien, die diesem metaphysischen Dualismus *nicht* auf den Leim gegangen sind.

### 3. Wiener wissenschaftliche Weltanschauungen

#### 3.1. Das Jenaer Manifest

Niemand braucht ein schlechtes Gewissen zu haben, wenn er Carnaps „*Jenaer Manifest*“ nicht kennt. Es handelt sich um ein unveröffentlichtes Manuskript, das Carnap wenige Tage vor dem Ende des ersten Weltkriegs für die *Politischen Rundbriefe* verfasste, einem Diskussionsforum für die Selbstverständigung ehemaliger Mitglieder der Jugendbewegung. Aus unbekanntem Gründen ist es jedoch nie erschienen. Es trägt den etwas melodramatischen Titel *Deutschlands Niederlage – sinnloses Schicksal oder Schuld?*<sup>6</sup> (Carnap 1918, RC-110-01-04). Darin skizzierte er sein damaliges Politik- und Philosophieverständnis so:

Das Erlebnis der letzten Jahre hat uns dazu geführt, ... der Politik im weitesten Sinne [eine besondere Bedeutung beizulegen]. ... [Z]ur Politik gehört uns alles, was mit dem öffentlichen Gemeinschaftsleben der Menschen zusammenhängt ... Politik [ist] als Wissenschaft neben der Individualethik der andere Zweig der praktischen Philosophie, also einer Wertlehre; und Politik als Tun besteht in der Verwirklichung dieser Werte. (Carnap 1918, S. 17 - 18)

Das *Jenaer Manifest* belegt zunächst, daß Carnap seine Politisierung keineswegs erst in Wien erfuhr. Im Gegenteil: er war „vor Wien“ politisch weitaus radikaler als in seiner Wiener Zeit: Das ergibt sich unmissverständlich aus den Thesen des *Jenaer Manifests*:

1. Es gibt objektive Werte. Die Objektivität von Werturteilen, auch von politischen Werturteilen, ist erkennbar. Zu den objektiven Werturteilen gehören die Menschenrechte.
2. Die Arbeiterklasse mit der Sozialdemokratie als geistiger und politischer Führung ist in der jetzigen Phase der Menschheitsentwicklung die für den Fortschritt verantwortliche Avantgarde.
3. Eine sozialistische Planwirtschaft ist die einzig rationale und überdies erfolgreichste Wirtschaftsform.
4. Die anzustrebende Form der politischen Organisation der Menschheit ist eine Weltregierung (Völkerbund).

6 Der Text ist signiert mit „Kernberger“, einem Pseudonym, das Carnap auch in anderen Beiträgen für die *Rundbriefe* verwendete. „Kernberger“ leitet sich ab von der Adresse seines Elternhauses in Jena „Am Kernberg“.



Bemerkenswert ist insbesondere folgendes. Eine strikte Trennung zwischen *praktischer und theoretischer Vernunft* macht Carnap im *Jenaer Manifest* noch nicht. Ethik und Politik werden als zwei Teile der *einen* praktischen Philosophie aufgefasst – verstanden als Wertlehre. Diese Wertlehre hatte den Status einer Wissenschaft. Für den im *Jenaer Manifest* propagierten radikalen Umbau der Gesellschaft sollte die Philosophie als praktische und theoretische Philosophie ihren Beitrag leisten.

Diesen radikalen philosophischen Standpunkt, den man als neukantianischen Sozialismus mit einem Einschlag marxistisch-hegelianischer Geschichtsphilosophie charakterisieren könnte, gab Carnap in den folgenden Jahren auf. An die Stelle einer kognitivistischen praktischen Philosophie trat ein lebensphilosophisch motivierter Deizisionismus, der rationale Diskussion über fundamentale Werte nicht mehr zuließ, sondern Rationalität nur noch als instrumentelle Rationalität verstand, die die Zweckmäßigkeit von Mitteln zur Erreichung eines gegebenen Zieles erörterte. Wie sich diese Entwicklung von Carnaps Denken im Einzelnen vollzogen hat, ist unklar. Allerdings sind einige wesentliche Stationen dieses Weges gut dokumentiert, unter anderem im *Aufbau* und wenig später dann in der „wissenschaftlichen Weltauffassung“ des *Manifestes* und schließlich in der Schwundstufe seines „wissenschaftlichen Humanismus“.

### 3.2. *Welt im Aufbau*

Es geht im Folgenden nicht um eine umfassende Interpretation, mir geht es im Folgenden nur darum, den *Aufbau* als eine Zwischenstation auf dem Weg zu beschreiben, der Carnap vom *Jenaer Manifest* über das *Manifest des Wiener Kreises* hin zum wissenschaftlichen Humanismus seiner späten Jahre führte. Die Aufbau-Station ist deswegen besonders interessant, weil sie zeigt, dass noch in den späten 1920er Jahren Carnaps Weltanschauung Affinitäten mit philosophischen Strömungen aufwies, die wenig oder nichts mit dem logischen Empirismus des Wiener Kreises zu tun hatten.

Der für die Weltanschauungsproblematik wichtigste Punkt ist die Tatsache, dass der im *Aufbau* vorgetragene Entwurf eines Konstitutionssystem seinen Abschluss findet mit einer Skizze der Konstitution von Werten als der höchsten Schicht des Konstitutionssystems (cf. *Aufbau*, § 152). Darüber hinaus wird auch die Konstitutionsmethode der Quasianalyse in eine Verbindung mit der Rickerts neukantianische „Wertphilosophie“ kennzeichnende Unterscheidung von „Sein“ und „Gelten“ in Verbindung gebracht. Werte und andere geistige Gegenstände werden im *Aufbau* konstituiert

durch spezifische „Manifestationen“ und „Dokumentationen“. Ihre Untersuchung sollte Aufgabe einer „Wertphänomenologie“ sein.<sup>7</sup> Die Konstitutionsskizze geistiger Gegenstände und Werte belegt, dass das Programm des *Aufbaus* weit über die empirischen Wissenschaften hinausreichte. Ursprünglich zielte der Aufbau auf eine „Welt“, in der Tatsachen und Werte in einem neukantianischen Sinne vorkamen, für die also eine praktische Philosophie möglich gewesen wäre.

Diese aus logisch-empiristischer Sicht fragwürdigen Partien des *Aufbau* sind im Wiener Kreis stillschweigend ignoriert worden. Nur so ist es zu erklären, dass den Autoren des *Manifestes* die Konstitutionstheorie immer noch als „Rahmentheorie“ der von der wissenschaftlichen Weltauffassung angestrebten Einheitswissenschaft gelten konnte:

Die auf das Ziel eines solchen Konstitutionssystems gerichteten Untersuchungen, die *Konstitutionstheorie*, bilden [somit] den Rahmen, in dem die logische Analyse von der wissenschaftlichen Weltauffassung angewendet wird. (Neurath 1929, 308)

Von zu konstituierenden Werten war zwar im Projekt der Einheitswissenschaft nicht mehr die Rede, die Konstitution von Werten wurde im *Manifest* aber auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen. Die offizielle Verwerfung jeder Werttheorie wurde erst einige Jahre später in *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* formuliert:

Auf dem Gebiet der *Metaphysik* (einschließlich aller Wertphilosophie und Normwissenschaft) führt die logische Analyse zu dem negativen Ergebnis, daß *die vorgeblichen Sätze* dieses Gebietes gänzlich sinnlos sind. Damit ist eine radikale Überwindung der Metaphysik erreicht ... (Carnap 1932, 210).

Die Sinnlosigkeit metaphysischer Sätze beruhte auf dem Irrtum, dass die Metaphysiker vermeinten, sie stellten irgendwelche Sachverhalte dar, während sie in Wirklichkeit nur ihr Lebensgefühl ausdrückten. Das adäquate Medium für den Ausdruck des Lebensgefühls sei jedoch die Kunst. Wie sich in Stil und Art eines Kunstwerkes das Lebensgefühl des Künstlers manifestierte, sei z. B. von Dilthey und seinen Schülern expliziert worden. Carnap bemängelt an diesen Untersuchungen nur, dass ihre Autoren den

<sup>7</sup> Nach Carnap sind verschiedene Arten von Werten zu unterscheiden, „z. B. die ethischen, die ästhetischen, die religiösen, die biologischen (im weitesten Sinne, einschließlich der technischen, wirtschaftlichen, individual- und rassehygienischen) ...“ (ebd.) (vgl. (Mormann 2006)).

Ausdruck „Weltanschauung“ verwendeten und eben nicht „Lebensgefühl“, was zu unnötigen Missverständnissen Anlass geben konnte.

[W]ir vermeiden ihn lieber wegen seiner Zweideutigkeit, durch die der Unterschied zwischen Lebensgefühl und Theorie verwischt wird, der für unsere Analyse gerade entscheidend ist. (Carnap 1932, 239)

Mit dem Nachweis des metaphysischen Charakters „aller Wertphilosophie und Normwissenschaft“ (cf. Carnap 1932, 220) sind wesentliche Komponenten des ursprünglichen *Aufbauprogramms* liquidiert. Das Weltbild des *Aufbau*, in dem es auch um die Konstitution von Werten und anderen „geistigen“ und „kulturellen“ Gegenständen ging, wird aufgegeben und ersetzt durch ein logisch-empiristisches, in dem diese Objekte nicht mehr vorkommen.

### 3.3. Schlicks Philosophie und Naturwissenschaft

Schlick hatte bekanntlich wenig übrig für die im *Manifest* propagierte „wissenschaftliche Weltauffassung“. Seine eigene „Weltanschauung“ präsentierte er in *Die Wende in der Philosophie* (1930) – ein Artikel, mit dem die gerade neugegründete Zeitschrift *Erkenntnis* als offizielles Organ des logischen Empirismus eröffnet wurde. *Die Wende* kann als eine Art Gegenmanifest zum *Manifest* angesehen werden. *Philosophie und Naturwissenschaft* (1934) beruht wesentlich auf Gedanken, die sich bereits in *Die Wende* finden, angereichert mit einigen Thesen über das Verhältnis von Geistes- und Naturwissenschaften, die sich recht naiv mit der Wissenschaftsphilosophie des südwestdeutschen Neukantianismus von Windelband und Rickert auseinandersetzen.

Schlick eröffnet *Philosophie und Naturwissenschaft* mit der Frage, welche Rolle die „objektive Welt der Naturwissenschaft“ für unser Weltbild insgesamt spiele. Die „übliche“ Antwort hält er für unbefriedigend:

Man spricht von dem „Weltbilde“, das die Naturwissenschaft von der Wirklichkeit entwirft. Ein Bild ist zum Anschauen da; das Weltbild dient der Weltanschauung. Weltanschauung aber ist, wie man allgemein zu sagen pflegt, Sache der Philosophie. Damit scheint das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie angegeben zu sein: die eine liefert ein Bild der Welt, die andere benützt es (vermutlich mit den von anderen Wissenschaften entworfenen Bildern) zum Aufbau einer Weltanschauung. (Schlick 1934, 379)

Schlick lehnte diese Arbeitsteilung zwischen (Natur)Wissenschaften und Philosophie, die der Philosophie als „Weltanschauungsbaumeisterin“ eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Naturwissenschaft belassen hätte, strikt ab. Für ihn gab es nur *ein* Weltbild, das der Naturwissenschaft, welches die Philosophie lediglich „deutete“. Dieses Verständnis von Philosophie als Deutung der Wissenschaft ergab sich für Schlick wohl aus seiner langjährigen Arbeit als ausgewiesener philosophischer Interpret der Einsteinschen Theorien, die ihn seit Mitte der 1910er Jahre unter Philosophen und Wissenschaftlern in Deutschland bekannt gemacht hatte (vgl. Schlick 1917). Später, nach seiner Bekanntschaft mit Wittgenstein, behauptete er sogar, die Philosophie sei überhaupt keine Wissenschaft,

d.h. kein System von Erkenntnissen, sondern ein *Tun*, und zwar diejenige (die Seele allen Forschens bildende) Tätigkeit, durch welche der Sinn aller zur Erkenntnis nötigen Begriffe erklärt wird. Sie besteht in den Akten der Sinngebung oder Sinnfindung, die allen in unseren Sätzen auftretenden Worten erst Bedeutung verleihen; ... (Schlick 1934, 383)

Damit gibt es nur die *eine* Weltanschauung, die „entsteht durch philosophische Deutung *des* Weltbildes, welches *der* Verstand gezeichnet hat. Das Mittel, dessen er sich dabei bedient, ist *die* Naturerkenntnis.“ (ibid., 394) Schlicks „Weltbild der Naturwissenschaft“ ist das idyllische Bild einer Welt, wie sie sich den Augen eines theoretischen Physikers darbieten mag, in dessen Wissenschaft keine Brüche, Unklarheiten, oder gar Widersprüche existieren:

[Die] Wissenschaft [ist] eine Einheit. Sie ist ... kein Hain, in dem verschiedene Baumarten nebeneinander stehen, sondern *ein* Baum mit vielen Zweigen und Blättern. (Schlick (1934, 382))

Obwohl Schlick nicht müde wurde, die Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis zu preisen, kam ihm das Wort „Einheitswissenschaft“ nicht ein einziges Mal über die Lippen. Dafür waren wohl Schlicks und Neuraths Begriffe von Einheit der Wissenschaft zu verschieden.

Die bekannte Debatte über den Status der Geisteswissenschaften fand bei Schlick eine eigentümliche Fortsetzung. Einerseits bestritt eine wesentlichen Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Andererseits konzidierte er Windelband und Rickert „sich gewisse Verdienste bei der Abgrenzung der Ziele der naturwissenschaftlichen

Disziplinen von denen der kulturwissenschaftlichen erworben zu haben“ (392). Für ihn lief das darauf hinaus, den „historischen Disziplinen“ im Unterschied zu den naturwissenschaftlichen eine „sehr große Lebensnähe“ (394) zu attestieren, was ihn zu dem etwas blasierten Aphorismus anregte „Mehr Geist fand ich in den Naturwissenschaften, mehr Natur in den Geisteswissenschaften.“

#### 3.4. Freuds „Über eine Weltanschauung“

Die Rede vom „Wiener Kreis“ in der Einzahl ist eine starke Vereinfachung. Tatsächlich gab es in der Zwischenkriegszeit eine Vielzahl von „Wiener Kreisen“.<sup>8</sup> Zumindest für einige wäre es lohnend ihre „weltanschaulichen“ Beziehungen zu *dem* Wiener Kreis zu untersuchen. Zu ihnen gehört sicher der Kreis um Freud. Gleichwohl ist die Beziehung zwischen der Philosophie des Wiener Kreises und der Psychoanalyse bislang vernachlässigt worden. Zwar wurde ein freudscher Weg zur wissenschaftlichen Weltauffassung im *Manifest* zumindest angedeutet, indem die neben der logischen Analyse auch die Psychoanalyse als eine der mögliche Methoden zur Eliminierung von Metaphysik in Erwägung gezogen wurde. Dies scheint jedoch nie ernsthaft weiter verfolgt worden zu sein.

Für die Weltanschauungsthematik ist es bemerkenswert, dass Freud dieses Thema zu Anfang der 1930er Jahre explizit behandelte. Die fünf- und dreißigste Vorlesung der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*<sup>9</sup> trägt den Titel *Über eine Weltanschauung* und kommt zu folgendem Ergebnis:

Die Psychoanalyse, meine ich, ist unfähig, eine ihr besondere Weltanschauung zu erschaffen. Sie braucht es nicht, sie ist ein Stück Wissenschaft und kann sich der wissenschaftlichen Weltanschauung anschließen. Diese verdient aber kaum den großtönenden Namen, ... sie ist zu unvollendet, erhebt keinen Anspruch auf Geschlossenheit und Systembildung. ... Eine auf die Wissenschaft aufgebaute Weltanschauung hat außer der Betonung der realen Außenwelt wesentlich negative Züge, wie die Bescheidung zur Wahrheit, die Ablehnung der Illusionen. (Freud 1969, 608)

8 Timms führt in *Die Wiener Kreise. Schöpferische Interaktionen in der Wiener Moderne* (Timms 1991) für die späten 1920er Jahre mehr als fünfzig einander zum Teil überlappende Wiener Kreise an (ibid. 140).

9 Die „Neuen Vorlesungen“ sind niemals wirklich als Vorlesungen gehalten worden. Sie waren an eine allgemeine Leserschaft gerichtet. Insofern haben sie einen ähnlichen Charakter wie das *Manifest*, das ja auch nicht an ein wissenschaftliches Publikum gerichtet war.

Freud meinte hier in erster Linie die Illusionen der Religionen. Im Gegensatz zu den anderen hier betrachteten „Wiener Weltanschauungen“ übte Freuds *Weltanschauung* massive Kritik an religiösen Überzeugungen jedweder Art. Seiner Meinung nach waren religiöse Überzeugungen objektiv schädlich und erschwerten ein friedliches Zusammenleben der Menschen oder verhinderten es gar. Es sei charakteristisch für Religion, dass sie Denkverbote ausspreche, die der Vernunft zuwiderliefen. Das *Manifest* hingegen lehnte zwar Theologie in all ihren Spielarten vehement ab, gegen religiöse Lebensgefühle prinzipiell nichts einzuwenden. Dass zumindest einige religiöse Lebensgefühle, gelinde gesagt, einem friedlichen Zusammenleben und einer vernünftigen Lebensführung kaum zuträglich sind, wurde nie thematisiert.

Die Zuschauerperspektive von Schlicks „Weltbild der Naturwissenschaften“ ließ für eine kritische Rolle der Wissenschaft von vornherein keinen Raum. Bemerkenswerterweise konzidiert auch Habermas' „nachmetaphysisches Denken“ – beinahe achtzig Jahre nach Freud – religiösen Überzeugungen einen „opaken“ Status, der geeignet sei, sie gegen wissenschaftliche Kritik zu immunisieren (cf. Habermas (2005), Albert (2009), 117).

Offenbar haben die Mitglieder des Wiener Kreises, gleichgültig ob sie zum rechten oder linken Flügel des Kreises gehörten, in den 1930er Jahren Freuds *Weltanschauung* nicht weiter zur Kenntnis genommen. Gleichwohl taucht dieser Text an unerwarteter Stelle noch einmal in der „Weltanschauungsdebatte“ auf. In seinem Beitrag *Logical Empiricism and Value Judgments* (1963) zu dem Carnap gewidmeten Band der Reihe *The Library of Living Philosophers* diagnostizierte der amerikanische Pragmatist Abraham Kaplan zunächst Carnaps Emotivismus in der Ethik als Überbleibsel eines Wittgensteinschen Denkverbotes, wonach man über Ethik ähnlich wie man über Sprache legitimerweise nicht sprechen können:

Because of this commitment (to emotivism) logical empiricism has seemed to some to present the ironic spectacle of insisting on the importance of logic everywhere save in the important problems of life. Others, on the contrary, have seen in it that exaggerated respect for logic that expresses itself in a cold disregard for mere matters of human feeling. (Kaplan 1963, 855/856)

Kaplan hielt Carnaps Beharren auf einer nonkognitivistischen Position für ein letzten Endes irrelevantes Relikt seiner philosophischen Vergangenheit. Ihm lag daran, Carnap gegen die oben vorgebrachte Kritik eines obses-

siven „Logizismus“ zu verteidigen. Als Argument führte er eine Bemerkung Freuds aus *Weltanschauung* an, wonach Carnaps scheinbar übertriebene Hochschätzung der Logik zwanglos in eine ausgeglichene Haltung münden werden:

The very nature of reason, Freud once remarked, is a guarantee that it would not fail to concede to human emotions and to all that is determined by them, the position to which they are entitled. (Kaplan 1963, 856)

Merkwürdigerweise gab Kaplan die Quelle dieses Argumentes, also *Über eine Weltanschauung*, nicht an und zitierte sie außerdem unvollständig. Tatsächlich war Freud, was die Rolle der Vernunft angeht, weniger optimistisch als Kaplan glauben machen wollte:

Es ist unsere beste Zukunftshoffnung, daß der Intellekt – der wissenschaftliche Geist, die Vernunft – mit der Zeit die Diktatur im menschlichen Seelenleben erringen wird. Das Wesen der Vernunft bürgt dafür, daß sie dann nicht unterlassen wird, den menschlichen Gefühlsregungen ... die ihnen gebührende Stellung einzuräumen. (Freud 1933, 598)

Erst *nach* der erhofften Machtergreifung der Vernunft erwartete Freud also, dass sie den „Gefühlsregungen“ ihre gebührende Stellung einräumen würde. Er hatte durchaus Zweifel, dass das wirklich geschehen würde. Darüber hinaus ist keineswegs klar, dass Freud und Carnap unter „Vernunft“ dasselbe verstanden. Carnap jedenfalls machte bis zuletzt keinerlei Anstalten, den lebensphilosophischen Dualismus zwischen „Geist“ und „Leben“ aufzugeben. Freud scheint einen reicheren Vernunftbegriff als Carnap gehabt zu haben.

### 3.5. Morris' „Pariser Programm“

Die bisher betrachteten Wiener Weltanschauungen waren in einem spezifischen Sinne in der deutschen philosophischen und politischen Szene verwurzelt. Das *Jenaer Manifest* gehört in den Kontext der gescheiterten deutschen Revolution nach 1918, und auch die anderen erwähnten Projekte hatten ihren Ursprung im deutschen Kulturkreis. Mit Beginn der Internationalisierung des Kreises in den dreißiger Jahren sahen sich die bis dahin eher lokalen Weltanschauungsprojekte der Mitglieder des Kreises konfrontiert mit der internationalen philosophischen Szene.

Von besonderer Bedeutung hierfür erwies sich die Begegnung mit dem amerikanischen Pragmatismus. Einer der Höhepunkte der Auseinandersetzung zwischen *europäischem* logischen Empirismus und amerikanischem Pragmatismus war der „Erste Internationale Kongress für Einheit der Wissenschaft“, der 1935 in Paris stattfand. Auf diesem Kongress präsentierte Morris ein Programm einer umfassenden praxisorientierten wissenschaftlichen Philosophie, das er 1937 in *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism* (LPS) ausarbeitete. Morris zielte auf eine Synthese von Formalismus, Pragmatismus und traditionellem Empirismus, welche die Vorteile dieser Ansätze bündeln und ihre Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten vermeiden sollte. Der Kern seines Ansatzes war eine umfassende Theorie des Bedeutungsbegriffes. Vom Begriff der Bedeutung aus wollte er die vorhandenen Differenzen und die Möglichkeiten eines zukünftigen Zusammengehens von logischem Empirismus und Pragmatismus ausloten (vgl. Mormann 2012).

Gegen das zu enge logisch-empiristische Verständnis von Philosophie als Syntax der Wissenschaftssprache plädierte Morris für einen wissenschaftlichen Pragmatismus, der Carnaps Dualismus von Theorie und Leben (alias Praxis) entschieden ablehnte. In der Wissenschaft, so Morris, gebe es keinen absoluten Bruch zwischen Theorie und Praxis, deshalb gebe es auch keinen überzeugenden Grund anzunehmen, das könnte in einer „wissenschaftlichen“ Philosophie anders sein (cf. Morris 1937, 20). Gesellschaftlich, politisch, und allgemein praktisch relevante Aspekte der Wissenschaft aus der Philosophie im eigentlichen Sinne auszuschließen und sich auf die Untersuchung der formalen Aspekte der Wissenschaftssprache zu beschränken, war für Morris ein Zeichen ethischer Verantwortungslosigkeit, da dies eine vernünftige gesellschaftliche Praxis unmöglich mache und stattdessen die Welt den Ideen unverantwortlicher Phantasten und kurzsichtiger Technokraten ausliefern würde:

It is important to distinguish dreams and fancies from expectations and proposals based on whatever data is available and controllable by new data obtained in use. It would be a signal instance of ethical irresponsibility to relinquish the demands which the need for a philosophically disciplined imagination imposes, and to turn the world over to the exclusive control of dreamers, adventurers, men of action, and technicians (LPS, 20).

Carnap, und allgemeiner, die logischen Empiristen insgesamt, haben auf diese „pragmatistische Herausforderung“, nie eine wirklich befriedigende



Antwort gefunden. Die Beziehungen zwischen Pragmatismus und logischem Empirismus blieben bis zuletzt „schwierig“. Das zeigte sich auch in den Diskussionen um Carnaps *Wissenschaftlichen Humanismus*, an denen auch Morris teilnahm, ohne dass es zu einer Verständigung gekommen wäre. Darauf möchte ich abschließend zu sprechen kommen.

### 3.6. *Wissenschaftlicher Humanismus*

Zum letzten Mal befasste sich Carnap mit der Thematik „Wissenschaft und Leben“ in seiner *Intellektuellen Autobiographie* von 1963. Seinen frühen, im Jenaer Manifest vorgetragenen radikalen neukantianischen Sozialismus erwähnte er dabei allerdings mit keinem Wort. Stattdessen outete er sich als Anhänger eines „Wissenschaftlichen Humanismus“, den er durch die folgenden ziemlich vagen Thesen charakterisierte (cf. Carnap (1963, 83):

- (1) Die großen Probleme der Wirtschafts- und Weltorganisation bedürfen im gegenwärtigen industriellen Zeitalter rationaler Planung. Für die Wirtschaftsorganisation bedeutet das eine gewisse Form von Sozialismus. Für die politische Organisation der Welt läuft das hinaus auf eine allmähliche Entwicklung einer Weltregierung.
- (2) Vorausgesetzt, daß es gelinge, einen Atomkrieg zu vermeiden, bliebe es das Hauptproblem der Politik, Mittel und Wege zu einer Gesellschaftsorganisation zu finden, welche die persönliche und kulturelle Freiheit des Einzelnen mit der Entwicklung einer wirkungsvollen Staats- und Wirtschaftsorganisation versöhnen.

Was die erstrebenswerten Veränderungen in Gesellschaft, Wirtschaft, und Politik angeht, ähneln diese Thesen im Grundsatz denen des *Jenaer Manifests*. Der wesentliche Unterschied zwischen der neukantianischen praktischen Philosophie von 1918 und dem *wissenschaftlichen Humanismus* von 1963 lag nicht in den programmatischen Gehalt, sondern in der Weise, wie dieser Gehalt begründet wurde. Während Carnap im *Jenaer Manifest* zur Begründung seiner Thesen eine neukantianischen Werttheorie und eine hegelianisch-marxistische Geschichtsmetaphysik heranzog, verzichtete er für den *wissenschaftlichen Humanismus* auf jede Begründung und setzte ihn dezisionistisch voraus.

So findet sich in der *Intellektuellen Autobiographie* explizit die These, dass eine „*aristokratische*“ Gesellschaftsorganisation, die einer Minderheit „einfach so“, ohne weitere Begründung, Privilegien einräumt, genau so legitim wäre wie eine „*demokratische*“, die allen dieselben Rechte zugesteht.

Es war alles eine Sache der grundlegenden „Optative“, von denen man ausging, und die wiederum waren bestimmt durch den „Charakter“, den jemand hatte. (cf. Carnap (1963, 1009))

#### 4. Konklusion

Die Wiener wissenschaftlichen Weltanschauungen liefern insgesamt keine überzeugende Antworten auf die Frage, wie der Zusammenhang von Wissenschaft und Leben zu denken sei. Eine Ursache für dieses Defizit scheint mir in der metaphysischen und nicht kritisch hinterfragten lebensphilosophischen Opposition von „Geist“ und „Leben“ zu bestehen, die niemals in Frage gestellt wurde. Eine stärkere Orientierung an den Einsichten des amerikanischen Pragmatismus hätte vielleicht eine Möglichkeit geboten, dieses Mankos zu überwinden. Diese Option wurde jedoch von den logischen Empiristen ausgeschlagen, obwohl es von pragmatistischer Seite durchaus Angebote einer engeren Zusammenarbeit gab, insbesondere von Morris, Kaplan oder C. I. Lewis. Die logischen Empiristen des Wiener Kreises waren niemals bereit, dem Grundsatz des Pragmatismus zuzustimmen, den C. I. Lewis am Beginn von *An Analysis of Knowledge and Valuation* konzis so formulierte:

Knowledge, action and evaluation are essentially connected. The primary and pervasive significance of knowledge lies in its guidance of action; knowing is for the sake of doing. And action, obviously is rooted in evaluation. (Lewis 1946, 3)

Der Carnap des *Jenaer Manifestes* hätte einem solchen Satz vielleicht noch zugestimmt, den Autoren der wissenschaftlichen Weltauffassung wäre er wohl nie über die Lippen gekommen, er hätte ihnen wohl zu metaphysisch geklungen, weil in ihm explizit von Werten und Bewertungen die Rede war. Stattdessen fabulierten sie von einer osmotischen Durchdringung aller Lebenssphären durch den „Geist der wissenschaftlichen Weltauffassung“. Eine Wissenschaftsphilosophie, die, wie der logische Empirismus, von einer strikten Trennung beider Bereiche ausgeht, hat eine fundamentale Schwäche, die neuerdings Machamer und Wolters so beschrieben haben:

a major defect in the overall strategy of logical empiricism [was] its concept of rationality. This concept is understood in a way that is too ideal and this means too restricted for the real world. It prevents logico-empiricists from doing what seems

obligatory in order to save the objectivity of science, that is, reasoning about the values principally in their practice. (Machamer and Wolters 2004, 8)

Eine Möglichkeit, diesen unzureichenden Rationalitätsbegriff zu überwinden, könnte darin bestehen, den ihm zugrundeliegenden Dualismus von „Geist“ und „Leben“ aufzugeben und durch den Begriff einer „vernunft-zugänglichen Lebenswelt“ zu ersetzen, Vernunft verstanden in einem umfassenden Sinne, der theoretische und praktische Aspekte umfasst. Ansätze dafür hat es ja in der Geschichte der „wissenschaftlichen Weltanschauungen“ gegeben.

### Literatur

- Albert, H., 2009, Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas, Eine kritische Untersuchung seines „nachmetaphysischen“ Denkens, RMM (Rationality, Markets, and Morals) Vol. 0, Perspectives in Moral Science, 109-120.
- Carnap, R., 1918, Deutschlands Niederlage: Sinnloses Schicksal oder Schuld?, Unveröffentlichtes Manuskript, RC 110 – 01 – 04, Archives of Scientific Philosophy, Hillman Library, University of Pittsburgh.
- Carnap, R., 1928 (1961), *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Meiner Verlag.
- Carnap, R. 1930/31, Die alte und die neue Logik, *Erkenntnis* 1, 12-26.
- Carnap, R. 1932, Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, *Erkenntnis* 2, 219 – 241.
- Carnap, R., 1963, Reply to Abraham Kaplan on Value Judgments, in P. A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 999-1013.
- Dilthey, W., 1968 (1911), *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Gesammelte Schriften VIII. Band, Stuttgart, Göttingen, Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freud, S., 1969 (1932), Über eine Weltanschauung, in: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Sigmund Freud Studienausgabe Band I, Frankfurt/Main, S. Fischer Verlag.
- Habermas, J., 1988, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag.

- Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J., 2009, Von den Weltbildern zur Lebenswelt, in J. Habermas, *Philosophische Texte* Band 5, 203-270, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag.
- Hahn, H., 1930/31, Die Bedeutung der wissenschaftlichen Weltauffassung, insbesondere für Mathematik und Physik, *Erkenntnis* 1, 96-105.
- Kaplan, A., 1963, Logical Empiricism and Value Judgments, in P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Chicago and LaSalle, Open Court.
- Lewis, C. I., 1946, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Chicago and LaSalle, Open Court.
- Machamer, P., Wolters (eds.), G., 2004, *Science, Values, and Objectivity*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Mormann, T., 2006, Werte bei Carnap, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 60(2), 169-189.
- Mormann, T., 2007, Carnap's Logical Empiricism, Values, and American Pragmatism, *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie (Journal of General Philosophy of Science)*, 38/1, 127-146.
- Mormann, T., 2012, Morris' Pariser Programm einer wissenschaftlichen Philosophie, in C. Bonnet, E. Nemeth (Hrsg.) *Zur Wissenschaftsphilosophie in Frankreich und Österreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Wien, Springer.
- Morris, C. W., 1937, Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism, *Exposés de Philosophie Scientifique* 449, Hermann, Paris. (LPS)
- Morris, C. W., 1963, Pragmatism and Logical Empiricism, in P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Chicago and LaSalle, Open Court, 87-98.
- Neurath, O., 1921, *Anti-Spengler*, München, Verlagsbuchhandlung Georg D. W. Callwey.
- Neurath, O., 1929, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, (zusammen mit Hans Hahn und Rudolf Carnap), Wien.
- Neurath, O., 1930/31, Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung, *Erkenntnis* 1, 106-125.
- Rickert, H., 1910, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schlick, M., 1929 (1976), Vorrede zu Friedrich Waismanns *Logik, Sprache, Philosophie*, ed. Gordon P. Baker and Brian McGuinness. Stuttgart: Reclam.
- Schlick, M., 1930, Die Wende in der Philosophie, *Erkenntnis* 1, 4-11.

- Schlick, M., 1934 (1929), Philosophie und Naturwissenschaft, *Erkenntnis* 4, 379-396.
- Stadler, F., 2002, What is the Vienna Circle?, *Vienna Circle Institute Yearbook* 10, 2002, XI – XXIII,
- Timms, E., 1996, Die Wiener Kreise. Schöpferische Interaktionen in der Wiener Moderne, in J. Nautz, R. Vahrenkamp (Hrsg.), *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse, Umwelt, Wirkungen*, Wien, Köln, Graz, Böhlau, 128-143.
- Uebel, T., 2008, Writing a Revolution: On the Production and Early Reception of the Vienna Circle's Manifesto, *Perspectives on Science* 16(1), 70-102.