

# Soziologie und Zeitdiagnose

*Klaus Lichtblau*

## Soziologie und Zeitdiagnose oder: Die Moderne im Selbstbezug

### 1. POSTmodernISMUS

Soziologische Zeitdiagnosen setzen sich im Zeitalter der "Risikogesellschaft" naturgemäß vielfältigen Risiken aus. An sich ist das literarische Genre der "Zeitdiagnose" ja kein Privileg der modernen Soziologie. Denn ihm liegt eine lange geistesgeschichtliche Tradition zugrunde, die sowohl in den verschiedenen philosophischen und kulturkritischen Versuchen zur Bestimmung der "Signatur der Zeit" als auch in den ästhetischen, literarischen und publizistischen Spiegelungen eines begrifflich amorphen und oft launischen "Zeitgeistes" zum Ausdruck kommt. Mit ihrer Selbstbeschreibung als einer "Gegenwartswissenschaft", deren Verhältnis zur Geschichte bis heute ungeklärt ist, hatte die moderne Soziologie gleichwohl von Anfang an einen privilegierten Zugang zur "Situation der Zeit" für sich beansprucht. Damit trat sie jedoch unweigerlich in eine offene Konkurrenz zum Deutungspotential einer sich ihrerseits dem Erfahrungsraum und Erwartungshorizont der europäischen Moderne verpflichtet fühlenden philosophischen, literarischen und geisteswissenschaftlichen Zeitdiagnostik.<sup>[1]</sup> Genau diese Konkurrenzsituation hat die moderne Soziologie bereits früh in den bis heute andauernden "Streit der Fakultäten" miteinbezogen und den Arbeiten ihrer wichtigsten Vertreter nicht nur ein rein fachinternes, sondern zugleich das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit gesichert.

Gleichwohl war dieses öffentliche Interesse am zeitdiagnostischen Potential der modernen Soziologie in den letzten hundert Jahren keineswegs durch eine ausschließlich positive Anteilnahme gekennzeichnet. Der oftmals kontroverse Charakter dieser Anteilnahme spricht vielmehr dafür, daß das Projekt einer genuin soziologischen Zeitdiagnose eine Reihe von Wagnissen und spezifische Reibungsflächen beinhaltet, die dieses Genre kennzeichnen und die zugleich für seinen umstrittenen Status mitverantwortlich zu machen sind. Nicht zufällig führen diese externen Auseinandersetzungen über den Erfahrungs- und Wahrheitsgehalt der einzelnen soziologischen Versuche zur Bestimmung der "Signatur der Zeit" immer wieder zu einer fachinternen Infragestellung des akademischen Selbstverständnisses der Soziologie.<sup>[2]</sup> Denn sie betreffen das prekäre Verhältnis einer prinzipiell erfahrungswissenschaftlich orientierten Disziplin zum Problem der Zeitlichkeit ihres Erfahrungsbezugs, zur Interpretation der von ihr erhobenen Daten als einem sinnhaften Ganzen, zu einer ihre eigene literarische Form reflektierenden Repräsentation der jeweiligen Situations- und Gegenwartsdeutungen sowie zu der Orientierungsfunktion und dem Handlungsbezug ihrer Aussagen innerhalb eines breiteren öffentlich-politischen Raumes.

Daß sich die periodisch wiederkehrende Soziologenschelte innerhalb dieses Kampfes um die "öffentliche Auslegung des Seins"<sup>[3]</sup> zu einem guten Teil diesem Anspruch auf eine zeitdiagnostische Meinungsführerschaft verdankt, der immer wieder von namhaften Vertretern dieser Disziplin geltend gemacht wird, läßt sich leicht zeigen, wenn man die hierfür einschlägige Literatur einmal unter diesem Gesichtspunkt genauer analysiert. Gleichwohl stellt sowohl die bereits Anfang 1960 Jahre von Arnold Gehlen vertretene Ansicht, daß die Zeit der "großen Schlüsselattitüden" unwiderrufbar der Vergangenheit angehöre, als auch die später unter "post-modernen" Vorzeichen erfolgte Bestätigung dieser Diagnose mehr als ein rein resignativer Rückzug der Soziologie vom Projekt der Formulierung umfassender epochaler Deutungsschemata dar. Denn die Rede von einer "Unbestimmtheit als

Zeitsignatur" beziehungsweise einer "neuen Unübersichtlichkeit" versucht ja ihrerseits einen epochalen Erfahrungsgehalt zum Ausdruck zu bringen, der nicht nur einen Kontinuitätsbruch im Bewußtsein der Modernität, sondern auch eine "Übergangszeit" hin zu neuen Strukturen der Vergesellschaftung und ein entsprechendes kulturelles Selbstverständnis suggeriert.<sup>[4]</sup> Sollte dabei die oft geäußerte Vermutung zutreffen, daß die immer schon in einem prekären Verhältnis zueinander stehenden sozialstrukturellen und kulturellen Beschreibungen der Moderne in den letzten Jahrzehnten vollends auseinandergetriftet seien, so hätten wir wenigstens eine Erklärung dafür, warum viele Repräsentanten der bundesrepublikanischen Soziologie der philosophischen, ästhetischen und literarischen Proklamation eines "post-modernen" Zeitalters von Anfang an mit soviel Irritation und Unverständnis gegenüberstanden und zum Teil auch heute noch gegenüberstehen.

Haben wir es hierbei aber tatsächlich mit einem "Bruch" innerhalb der Moderne zu tun? Oder sollten wir nicht eher von der Vermutung ausgehen, daß hier zunächst einmal nur eine zeitbedingte Unvereinbarkeit zweier verschiedener "Kulturen" besteht, welche die Möglichkeit einer wechselseitigen Übersetzbarkeit der in ihnen zum Ausdruck kommenden Erfahrungsgehalte ja nicht prinzipiell auszuschließen braucht? Nicht zufällig ist in der hierfür einschlägigen Literatur wiederholt die Vermutung geäußert worden, daß im historischen Maßstab gesehen die ästhetisch-literarische Sphäre immer wieder eine Schrittmacherfunktion gegenüber den sozialstrukturellen Beschreibungen der Gegenwart übernommen hat. Dies bedeutet aber konkret, daß in der jeweiligen Kunst, Literatur und Philosophie einer Zeit oft Erfahrungsgehalte einer Epoche verarbeitet worden sind, deren sozialstrukturelle Entsprechungen erst zu einem späteren Zeitpunkt wahrgenommen wurden. Warum sollten wir deshalb eine solche Möglichkeit für ein adäquates Verständnis unserer eigenen "Jetztzeit" vorschnell ausschließen? Die für das Selbstverständnis der Soziologie grundlegende Modernitätssemantik ist ja ihrerseits zunächst in einem geschichtsphilosophischen und ästhetischen Diskurs artikuliert worden, bevor die Soziologie damit begann, nach spezifisch sozialstrukturellen Entsprechungen für dieses neue epochale Bewußtsein zu suchen.

Auch wenn deshalb die von Niklas Luhmann im Hinblick auf den Diskurs der "Postmoderne" geäußerte Vermutung zutreffend sein sollte, "daß in der gegenwärtigen Lage die Beschreibung der Gesellschaft unterentwickelt ist"<sup>[5]</sup>, so scheint gerade aus diesem Grund nach wie vor ein offensichtlich nicht an den Grenzen der Soziologie endender Bedarf an spezifisch soziologischen Zeitdiagnosen zu bestehen. Diesen Eindruck vermitteln nicht zuletzt die zahlreichen publizistischen Reaktionen auf das Erscheinen von Ulrich Becks Buch über die "Risikogesellschaft", die damals die Rückkehr der bundesrepublikanischen Soziologie zur Tradition der soziologischen Zeitdiagnosen ausdrücklich begrüßt hatten.<sup>[6]</sup> Doch erinnern wir uns: Hatte nicht bereits Jürgen Habermas emphatisch darauf hingewiesen, daß heute im Prinzip jede Zeitdiagnose Gefahr laufe, zwischen der Skylla einer sozialwissenschaftlichen "Populärsynthese" minderer Qualität und der Charybdis einer tendenziösen "Ideologieplanung mit Mitteln der Sprachpolitik" wählen zu müssen? Habermas begnügte sich deshalb bewußt damit, im Rahmen eines hierfür einschlägigen editorischen Unternehmens nurmehr Stichworte zur "geistigen Situation der Zeit" zu sammeln.<sup>[7]</sup> Hatte ein überbordernder kultureller Modernismus und die damit verbundene ästhetische und philosophische Proklamation eines "post-modernen" Zeitalters inzwischen den Zeitgeist dermaßen verunsichert, daß nun auch genuin soziologische Zeitdiagnosen trotz der Soziologenschelte der vergangenen Jahrzehnte innerhalb einer breiteren Öffentlichkeit wieder attraktiv geworden sind? Wenn dies tatsächlich der Fall sein sollte, dann stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob eine akademische Disziplin nach den schlechten Erfahrungen, die sie in den vergangenen hundert Jahren mit diesem literarischen Genre gemacht hat, überhaupt noch diesem Bedürfnis eines stets wechselnden und launischen "Zeitgeistes" entgegenkommen soll. Und wenn ja: Welches sind eigentlich die Chancen, aber auch die Risiken eines solchen Unternehmens?

Um nicht der Unmittelbarkeit des jeweils vorherrschenden Zeitgeistes zu verfallen, sollen im folgenden

in Form einer historischen Distanzierung exemplarisch eine Reihe von älteren soziologischen Zeitdiagnosen vorgestellt werden. Absicht ist hierbei, nicht nur eine Art "Bewußtseinsgeschichte" der modernen Soziologie zu rekonstruieren, sondern zugleich einige Eigentümlichkeiten des literarischen Genres der "Zeitdiagnose" näher zu beleuchten. Die spezifische Erfahrung von Zeitlichkeit, die in dieser Bewußtseinsgeschichte zum Ausdruck kommt, wird uns dabei zugleich einen Hinweis darauf geben, hinsichtlich welcher Lebensverlegenheit das Projekt der Zeitdiagnose eine Antwort zu geben versucht. Daß dieses aber zugleich untrennbar mit dem Projekt der Moderne verbunden ist, mag als ein weiterer Hinweis darauf verstanden werden, daß dieser zeitdiagnostische Anspruch der modernen Soziologie allein schon deshalb nicht äußerlich ist, weil er ihr von Anfang an in konstitutiver Weise zugrundelag.

Das Thema Soziologie und Zeitdiagnose hat insofern zwei zentrale und wohlweislich voneinander zu unterscheidende Dimensionen. Zum einen wird mit ihm die Selbstbeschreibung der modernen Soziologie als einer Gegenwartswissenschaft angesprochen. Und zum anderen ist die moderne Soziologie ihrerseits ein zeitdiagnostisch zu bestimmendes Phänomen, das ebenfalls alle Eigenschaften des "Zeitgeistes" teilt und deshalb seinerseits zum Gegenstand einer reflexiv gewendeten Zeitdiagnose beziehungsweise einer Soziologie der Soziologie gemacht werden kann. Es soll in diesem Zusammenhang gezeigt werden, daß eine sich als "Gegenwartswissenschaft" verstehende Soziologie ihrerseits durch jene "Paradoxie der Zeit" gekennzeichnet ist, die der historischen Zeiterfahrung der "neuzeitlich bewegten Geschichte" als solcher zugrunde liegt und die insofern auch jede soziologische Zeitdiagnose den Risiken, aber auch den Chancen einer paradoxen Gegenwartsbeschreibung aussetzt.

## 2. Neuzeit und Moderne

Daß der Zeitraum zwischen 1750 und 1850 eine Epochenschwelle darstellt, in der sich in Europa der eigentliche Durchbruch zur Moderne vollzogen hat, kann heute als unbestritten angesehen werden. Insbesondere Reinhart Koselleck und den verschiedenen Autoren des von ihm mitherausgegebenen Wörterbuchs *Geschichtliche Grundbegriffe* haben in ihren entsprechenden begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zahlreiche Belege dafür gegeben, daß dieser Zeitraum eine epochale Zäsur darstellt, in der sich ein tiefgreifender Bedeutungswandel innerhalb unserer historisch-politischen Semantik vollzogen hat, so daß "alte Worte neue Sinngelänge gewonnen haben, die mit Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind. Entsprechende Begriffe tragen ein Janusgesicht: rückwärtsgewandt meinen sie soziale und politische Sachverhalte, die uns ohne kritischen Kommentar nicht mehr verständlich sind, vorwärts und uns zugewandt haben sie Bedeutungen gewonnen, die zwar erläutert werden können, die aber auch unmittelbar verständlich zu sein scheinen. Begrifflichkeit und Begreifbarkeit fallen seitdem für uns zusammen."<sup>[8]</sup> Aber auch entsprechende philosophiegeschichtliche, kunst- und literaturwissenschaftliche Untersuchungen erweisen den Zeitraum zwischen 1750 und 1850 als eine Epochenschwelle, die durch das Erscheinen der beiden Diskurse von Jean-Jacques Rousseau eröffnet wurde und durch die Verarbeitung der gescheiterten bürgerlichen Revolution von 1848 in Gestalt der ästhetischen Theorie von Charles Baudelaire ihren vorläufigen Abschluß fand. Innerhalb dieses Jahrhunderts artikuliert sich die spezifische Erfahrung einer Modernität, die auch von den Zeitgenossen als eine neue Zeit empfunden worden ist und die gegenüber der durch die Renaissance und Reformation geprägten "frühen Neuzeit" den eigentlichen Beginn der Neuzeit darstellt.<sup>[9]</sup>

Auf semantischer Ebene kommt dieses Bewußtsein einer neuen Zeit in einer spezifisch "neuzeitlichen" Begrifflichkeit zum Ausdruck, in der sich der im Gefolge des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses zunehmend beschleunigende Erfahrungswandel niedergeschlagen hat. Das Wörterbuch *Geschichtliche Grundbegriffe* gibt als Kriterien für diese Begriffsbildungen eine

Tendenz zur Demokratisierung in Gestalt einer allmählichen Ausweitung von ehemals standesspezifisch geprägten Wortfeldern, eine strikte Verzeitlichung der entsprechenden Bedeutungsgehalte, die beginnende Ideologisierung sowie die sich verstärkende Politisierung vieler Begriffe an, die zugleich eine neuartige sprachliche Artikulierung von geschichtsphilosophischen Zukunftsentwürfen deutlich werden lassen: "Das Verhältnis des Begriffs zum Begriffenen kehrt sich um, es verschiebt sich zugunsten sprachlicher Vorgriffe, die zukunftsprägend wirken sollen. So entstehen Begriffe, die über das empirisch Einlösbare weit hinausweisen, ohne ihre politische oder soziale Tragweite einzubüßen. Im Gegenteil."[\[10\]](#)

Voraussetzung für diese Entstehung eines ideologischen und utopischen Bewußtseins, deren Eigenart sich Karl Mannheim zufolge an seinem jeweiligen Zeit- und Wirklichkeitsbezug bemißt[\[11\]](#), ist dabei die Vorstellung von Geschichte als einem "Kollektivsingular" beziehungsweise einem Kollektivsubjekt, welche die noch bis ins 17. Jahrhundert hinein vorherrschenden theologischen Vorstellungen über die Eigenart des geschichtlichen Gesamtprozesses ersetzt und dabei die Zeit selbst als die eigentliche geschichtsprägende "Kraft" inthronisiert. Diese radikale Verzeitlichung des historischen Bewußtseins beinhaltet zugleich die Absage an eine vorgegebene Heilsgeschichte und eine Selbstbehauptung der Neuzeit, die in der Erschließung einer offenen Zukunft und der zunehmenden Bedeutung von temporalen Begriffen wie "Fortschritt", "Entwicklung", "Krise", "Revolution" und "Planung" zum Ausdruck kommt.[\[12\]](#) Das Bewußtsein der eigenen geschichtlichen Standortgebundenheit, das Verständnis der Gegenwart als einer "Übergangszeit" und die Verkürzung der Zeitetappen, in denen sich jeweils ein epochales Bewußtsein artikuliert, können als Indizien für einen sich immer stärker beschleunigenden Erfahrungswandel und eine neue Zeiterfahrung angesehen werden, welche die geschichtliche Zeit schließlich auf eine Abfolge von "Zeitpunkten" reduziert und die Ereignishaftigkeit deren Auftretens zum eigentlichen Kriterium des historischen Bewußtseins erhebt.[\[13\]](#)

In der Zuspitzung der geschichtlichen Zeit auf den "Schock" und das "Ereignis" der Revolution wird eine tiefere Verwandtschaft des geschichtsphilosophischen Denkens mit dem ästhetischen und poetologischen Erfahrungsgehalt von Modernität deutlich, welche die künstlerischen Avantgardebewegungen der Moderne seit der Frühromantik als eine Evokation des Ereignishaften und des überraschenden Kontinuitätsberuchs zwar formal an das Projekt einer permanenten Revolution bindet, ohne dieses jedoch auf einen eindeutigen politischen Inhalt zu verpflichten. Die Irritationen, die seitdem jede neu auftretende Avantgardebewegung innerhalb der modernen Kunst sowohl bei "konservativen" als auch bei "progressiven" Beobachtern heraufbeschworen hat, kann wohl als notwendige Konsequenz dieser Vieldeutigkeit des Begriffs des "Revolutionären" angesehen werden.[\[14\]](#) Zugleich verweist diese Wahrnehmung eines fundamental "Neuen" innerhalb einer säkularisierten Auffassung von Geschichte auf die Konjunktur, die der "Geist der Zeit" im Bewußtsein der aufgeklärten Öffentlichkeit seit Ausbruch der Französischen Revolution erfahren hat. Mit der Aufwertung des revolutionär Ereignishaften zu einer dauerhaften "Jetztzeit" wird die Gegenwart schließlich selbst zum Gegenstand einer "epochalen" Selbstbeschreibung, die sich formal nicht mehr von der Beschreibung großer Zeiträume in der Vergangenheit unterscheiden soll - nur daß nun dem "Zeitgeist", insofern damit der gegenwärtige, nicht der geschichtlich überlieferte gemeint ist, auch die Bedeutung einer "Vorschreibungskategorie für das zukunftsbezogene Handeln in der Gegenwart" zugewachsen ist: man muß ihm nämlich fortan folgen, will man nicht selbst untergehen![\[15\]](#) Und selbst für eine sich nicht nur dem "Zeitgeist" und den in ihm zum Ausdruck kommenden Stimmungen und Gefühlsschwankungen der öffentlichen Meinung, sondern zugleich dem "Weltgeist" verpflichtet fühlende Philosophie kann bei Strafe der sonst drohenden Irrelevanzklärung fortan nur noch gelten, sie sei "ihre Zeit in Gedanken erfaßt"[\[16\]](#).

Hat einerseits spätestens seit Hegel "der Zeitgeist über die Philosophie Macht gewonnen"[\[17\]](#), so wird andererseits zugleich die Krisenhaftigkeit einer Epoche deutlich, die sich den Launen dieses spezifisch



neuzeitlichen "Geistes" ausgeliefert hat. Mit dem Verlust der Fähigkeit zur Wahrnehmung von Zeiten unterschiedlicher Dauer und langfristiger Prozesse zugunsten des Vorherrschens einer emphatischen Augenblicksstimmung läuft nämlich fortan jede Zeitdiagnose Gefahr, kurzfristigen und oberflächlichen Modetrends aufzusitzen und ihre eigenen Verfallszeiten gleich miteinkalkulieren zu müssen. In Baudelaires Theorie des transitorisch Schönen und in Flauberts Poetik der fragmentierten Wahrnehmung wird genau diese radikale Zeitlichkeit und Vergänglichkeit zum Gegenstand einer geschichtsphilosophischen und ästhetischen Erfahrung von Modernität erhoben, welche die Aporien des Historismus zu vermeiden versucht, ohne auf die ihm zugrundeliegenden epochalen Erfahrungsgehalte zu verzichten. So kennzeichnet der um die Mitte des 19. Jahrhunderts beginnende literarische Prozeß des Modernismus "die Ästhetik einer modernité, die sich in der schockartigen Erfahrung des Neuen nur noch von sich selbst abstößt, derart ihre eigene antiquité hervorbringt und schließlich den Historismus in einen Ästhetizismus umschlagen läßt, der im Spielraum des 'imaginären Museums' frei über alle Vergangenheit verfügt" [18].

Charakteristisch für diesen Bedeutungswandel der ästhetischen und geschichtsphilosophischen Erfahrung von Modernität ist dabei der Stellenwert, der fortan dem Modischen als dem eigentlichen Paradigma der Moderne zuwächst. [19] In dem Maße nämlich, in dem der Begriff des Schönen nurmehr einen flüchtigen Augenblick kennzeichnet, bestimmt sich die Moderne nicht mehr im Gegensatz zu anderen Epochen, sondern durch einen ihr selbst immanenten Bezug zum "Ewigen", der jedes moderne Kunstwerk zugleich als Antizipation einer zukünftigen "Klassik" erscheinen läßt. Im Begriff der "Modernität" (modernité) ist insofern selbst schon das Zusammenfallen von "Mode" (mode) und "Ewigkeit" (éternité) enthalten: "La modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'immuable." [20]

Daß die Vielfalt der Kunstrichtungen und die sich seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert immer schneller ablösenden ästhetischen Avantgardebewegungen das Projekt einer sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ausdifferenzierenden autonomen Kunstsphäre als solche aufzuheben drohen, liegt dabei im Programm des ästhetischen Modernismus selbst begründet. Dieser hatte nämlich nicht nur seit Nietzsches Spott über die Stil- und Substanzlosigkeit der "Modernen" das Genre der Kulturkritik beflügelt, sondern auch die bis heute anhaltenden Versuche zur Überwindung der Moderne motiviert. Die Wahrnehmung einer Unbestimmtheit als Zeitsignatur ist insofern nicht erst dem zeitgenössischen Bewußtsein eigentümlich, sondern kennzeichnet die gesamte ästhetische Moderne als einen "Verlust epochaler Einheit" [21], die sich durch genau diese Erfahrung von den vergangenen Epochen der Kunst- und Literaturgeschichte unterscheidet und zugleich die Ausgangslage für das sich um 1900 abzeichnende Projekt einer kultur- und wissenssoziologischen Zeitdiagnose bildete.

Diese auch von den Klassikern der deutschsprachigen Soziologie empfundene kulturelle Vielfalt der Moderne kann dabei exemplarisch an zwei klassischen soziologischen Zeitdiagnosen verdeutlicht werden, die eine begriffliche Bestimmung der spezifisch modernen "Unübersichtlichkeit" versucht hatten. Am Beispiel der kultursoziologischen Untersuchungen von Georg Simmel läßt sich zum einen zeigen, wie eine sozialwissenschaftliche Rekonstruktion des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses so mit den Selbstbeschreibungen des ästhetischen Modernismus verbunden werden kann, daß im Rahmen einer synchronen Analyse an den einzelnen Erscheinungsformen der Moderne zugleich die allgemeine Signatur dieses Zeitalters deutlich wird. Zum anderen können innerhalb einer diachronen Form der Analyse die Versuche zu einer Beschreibung der Moderne aber auch als Stadien eines historisch-politischen Prozesses verstanden werden, in dem die Beschränktheit der einzelnen Situationsdeutungen zunehmend zugunsten der Bildung von allgemeineren Perspektiven und "Denkplattformen" aufgehoben wird. Letzteres ist der Erkenntnisanspruch der Wissenssoziologie von Karl Mannheim, die im Anschluß an die Historismusanalyse von Ernst Troeltsch die grundsätzliche Möglichkeit einer neuen "Kultursynthese"

hervorgehoben hatte.

### 3. Momentbilder sub specie aeternitatis

(a) Georg Simmel reflektiert den radikalen Bruch, der das Zeitbewußtsein und die ästhetische Erfahrung Baudelaires kennzeichnet, vor dem Hintergrund einer Theorie der sozialen Differenzierung und der entfalteten Geldwirtschaft, welche die Auswirkungen des Modernisierungsprozesses auf die Stilisierung der Verhaltens- und Lebensweisen der Menschen zu bestimmen versucht. Gradmesser für die jeweilige Entwicklungsstufe dieses Modernisierungsprozesses ist dabei nicht nur die Anzahl der Lebensformen beziehungsweise "sozialen Kreise", an denen das einzelne Individuum partizipiert, sondern auch das Ausmaß, in dem sich die abstraktive und universalistische Potenz des Geldes innerhalb der Gesellschaft entfaltet hat. Die Bedeutung des Geldes für die Diagnose der Moderne liegt Simmel zufolge nicht nur darin, daß es die Relativität der ökonomischen Werte symbolisiert. Sie begründet sich überdies in dem Umstand, daß sich in ihm zugleich der Charakter des Sozialen als ein Konglomerat von unzähligen "Wechselwirkungen" am reinsten offenbart. Das Geld stellt für ihn deshalb die Formel für ein strikt relativistisches Weltbild dar, dem zufolge die "Dinge ihren Sinn aneinander finden"[22].

Charakter des Sozialen gewissermaßen auf den Begriff bringt und durch seine eigene Existenz auch äußerlich verkörpert, wird es zugleich zur Chiffre einer spezifischen Erfahrung von Modernität, die in den unterschiedlichsten sozialen und kulturellen Erscheinungsformen zum Ausdruck kommt. Simmel stellt deshalb dem fragmentarischen Charakter jeder Wirklichkeitserkenntnis das Programm eines ästhetischen Pantheismus gegenüber, der aufgrund der symbolischen Natur des Sozialen und der durch die Geldwirtschaft geprägten Welt die Hoffnung hegt, "daß sich von jedem Punkt an der Oberfläche des Daseins ... ein Senkblei in die Tiefe der Seele schicken läßt, daß alle banalsten Äußerlichkeiten schließlich durch Richtungslinien mit den letzten Entscheidungen über den Sinn und Stil des Lebens verbunden sind"[23].

Die Kategorien, die Simmel für die Beschreibung der sozialstrukturellen und der kulturellen Aspekte des Modernisierungsprozesses verwendet hat, sind dabei identisch. Die durch die Geldwirtschaft bedingte Distanz zwischen den Individuen und den Dingen bewirkt ihm zufolge nicht nur die "Hyperthrophie" und "Berührungsangst" des modernen Menschen, sondern erkläre zugleich die "Fernwirkung der Dinge" beziehungsweise den "Reiz", den für diesen das Nicht-Gegenwärtige, das Fragmentarische, die bloße Andeutung, das Aphoristische, das Symbolische sowie die "unentwickelten Kunststile" besitzen.[24] Und das durch die Beschleunigung der Waren- und Geldzirkulation bedingte Tempo des modernen Lebens ist nicht nur für den Wechsel der Moden und die Vielheit der Stile verantwortlich, sondern auch für die Artikulation eines Zeitgefühls, das eines bestimmten Zeitmaßes schlechthin zu entbehren scheint und die spezifisch "neuzeitliche Bewegtheit" allein noch in Gestalt einer "absoluten Veränderung - der species aeternitatis mit umgekehrten Vorzeichen", für die das "Hier" vollkommen verschwunden ist, zu fassen vermag.[25] Die Momentbilder sub specie aeternitatis, die Simmel in der Zeitschrift Die Jugend veröffentlicht hatte, sind somit trotz ihres literarischen Charakters eng mit seiner Philosophie des Geldes verbunden. Die "allgemeine Relativität der Welt" kommt eben nicht nur im Geld als einem actus purus zum Ausdruck, das heißt dem "Träger einer Bewegung, in dem alles, was nicht Bewegung ist, völlig ausgelöscht ist", sondern auch in einem entsprechenden Zeitbewußtsein, das die Gegenwart nur noch als eine Form des Übergangs und der Nicht-Dauer zu begreifen vermag.[26]

In Simmels Analyse der Mode findet diese moderne Zeiterfahrung ihren prägnantesten Niederschlag. Einerseits zeigt ihr permanenter Wechsel nämlich das "Maß der Abgestumpftheit der Nervenreize" an, das den großstädtischen Menschen kennzeichnet, dessen "Unterschiedsempfindlichkeit" nur noch

durch das schockartige Auftreten neuer Modern erregt werden kann.[27] Zum anderen ist diese "spezifisch moderne Treulosigkeit auf den Gebieten des Geschmacks, der Stile, der Gesinnungen, der Beziehungen" nicht nur Ausdruck eines "Mangels an Definitivem im Zentrum der Seele", sondern zugleich das Pendant eines Glaubensschwundes, dem die Gewißheit einer festen Verwurzelung der menschlichen Existenz abhanden gekommen ist: "Deshalb gehört zu den Gründen, aus denen die Mode heute so stark das Bewußtsein beherrscht, auch der, daß die großen, dauernden, unfraglichen Überzeugungen mehr und mehr an Kraft verlieren. Die flüchtigen und veränderlichen Elemente des Lebens gewinnen dadurch um so mehr Spielraum." [28]

(b) Gibt es ein Wissen vom Fließenden, Werdenden, ein Wissen von der schöpferischen Tat? [29] Mit dieser Frage schloß Karl Mannheim an Simmels Bestimmung der Gegenwart als einer "Form des Übergangs" und der Nicht-Dauer" an und wies dabei ihrer wissenssoziologischen Analyse einen ausgezeichneten Stellenwert für die Beschreibung der Signatur der Zeit zu. Mannheim begriff dabei die durch das Werk von Max Weber, Ernst Troeltsch und Max Scheler geprägte moderne Form der Wissenssoziologie nicht nur als Erbin der aufklärerischen Tradition der Ideologiekritik. Denn sie war in seinen Augen zugleich ein Organon der Selbstbesinnung und Selbsterweiterung des Menschen, welche die Krise der Moderne bis zu dem Höhepunkt einer "radikalen Revision aller bisher als Absolutheiten sich gebenden partikularen Möglichkeiten des Seins" zuspitzt, um so einem neuen Lebensgefühl zum Durchbruch zu verhelfen. [30] Seine wissenssoziologischen Untersuchungen intendierten also mitnichten nur den akademischen Nachweis einer sozialen Standortgebundenheit der in den einzelnen Denkströmungen seiner Zeit zum Ausdruck kommenden konkurrierenden Geltungsansprüche. Sie beinhalten vielmehr eine Situationsanalyse, welche die Einsicht in den notwendig partikularen und perspektivischen Charakter jedes "seinsverbundenen Denkens" als eigentliche Ursache der "Krisis" des modernen Denkens betrachtet hatte und zugleich als notwendige Voraussetzung für deren Überwindung verstand.

Das epochale Zeitbewußtsein, das in dieser wissenssoziologischen Beschreibung der Moderne zum Ausdruck kommt, erhält ihre historische Tiefendimension durch die diachrone Form der Analyse, vermittels der Mannheim die besondere Signatur seiner Zeit beschreibt. Er verbindet dabei Struktur und Prozeß der verschiedenen Denkrichtungen, die seit dem Verfall des einheitlichen Weltbildes des europäischen Mittelalters bezüglich der "öffentlichen Auslegung des Seins" im Widerstreit zueinander stehen, nicht nur mit spezifisch sozialstrukturellen Befunden wie der Generationslagerung und den verschiedenen "reinen Typen" der Konkurrenz, die ihm zufolge zugleich die konstitutive Bedeutung des Sozialprozesses für die Aspektstruktur des Denkens deutlich machen. Seine aus einer Entwicklungslogik des historisch-politischen Wissens abgeleitete Theorie des Relationsismus und der gleitenden Denkbasis macht darüber hinaus deutlich, daß eine von der Standortgebundenheit und Perspektivität der einzelnen Formen des "seinsverbundenen Denkens" ausgehende wissenssoziologische Analyse allein schon deshalb den Historismus und Relativismus des 19. Jahrhunderts überwunden hat, weil sie in der historischen Abfolge der einzelnen Denkströmungen und der Zuspitzung der gegenwärtigen Konstellation auf eine entscheidungsträchtige Situation mehr als nur den Zufall am Werk sieht. [31] Mit anderen Worten: Der Strömungscharakter des neuzeitlichen Denkens, die Konzentrationsprozesse und die Bildung immer neuer Denkplattformen auf jeweils höherer Stufe kennzeichnen ihm zufolge einen dialektischen Prozeß der Polarisierung und der Synthesenbildung, in dem zwar keine "absolute Synthese" mehr möglich ist, wohl aber eine absolute Situation und eine ihr entsprechende Erkenntnischance, die allein noch eine radikalisierte, weil ihren eigenen Standort mitreflektierende Wissenssoziologie wahrzunehmen imstande ist. [32]

Mannheim hat dieses Projekt einer die sozialgeistige Gesamtkonstellation zum Gegenstand nehmenden Situationsanalyse dabei explizit als eine soziologische Zeitdiagnostik bezeichnet und ihr die Aufgabe gestellt, "die in der Zeit überhaupt erreichbare umfassendste Sicht vom Ganzen zu

bieten"[33]. Zugleich machen seine Schriften aus dem Ende der zwanziger Jahre deutlich, daß die für seine Gegenwart anstehende Zeitdiagnose sich der Erfahrung eines epochal bedeutsamen historischen Augenblicks verdankt, die eine grundsätzliche Entscheidung darüber erforderlich macht, ob nicht die das neuzeitliche Bewußtsein prägende Form der historisch-politischen Semantik als solche in ihrem Fortbestand in Frage gestellt ist. Mannheim sah zu diesem Zeitpunkt nämlich bereits die Möglichkeit eines völlig neuen, post-historischen Zeitalters gegeben, das sowohl im Siegeszug der faschistischen Massenbewegungen in Europa als auch in der sich am Horizont abzeichnenden Weltherrschaft des "amerikanischen Bewußtseins" seine reale Grundlage hatte. Während dabei der durch Georges Sorels Lehre vom sozialen Mythos geprägte italienische Faschismus jede Geschichtsauffassung, die noch an der Vorstellung einer "historischen Zeitlichkeit" orientiert war, als pure Fiktion und Konstruktion verworfen und durch das mythische Bild eines geschichtslosen Augenblicks des Aktivismus ersetzt hatte, zeichnet sich das amerikanische Bewußtsein demgegenüber durch seine Orientierung am Paradigma einer organisatorisch-technischen Wirklichkeitsbeherrschung aus, die ihre intellektuelle Entsprechung in einer aller geschichtlichen Zeitsicht gegenüber indifferenten Soziologie findet: "Die geschichtsphilosophisch-soziale Gliederung des historischen Zeitgeschehens, an der - von der utopischen Sicht getrieben - unsere letzten Jahrhunderte arbeiteten, versinkt hier von neuem: die qualitativ differenzierte Zeit wird zu einem homogenen Raum, wo immer (wenn auch in verschiedenen Kreuzungen) ein für allemal feststellbare Typenstrukturen zum Durchbruch gelangen." [34]

In seiner Beschreibung dieser weltgeschichtlich einzigartigen Konstellation folgt Mannheim Carl Schmitts Lehre vom Ausnahmezustand, die auf der methodischen Maxime beruht, daß gerade in solchen zugespitzten Extremlagen ein tieferer Einblick in die Struktur des geschichtlichen Gesamtprozesses möglich sei. [35] Der von Ernst Robert Curtius erhobene Vorwurf, daß gerade der Augenblick es sei, der kurzsichtig mache, und der deshalb glaubte, Mannheims Wissenssoziologie vom Standpunkt einer traditionellen geisteswissenschaftlichen Historik abkanzeln zu können, verkennt in einer fast schon tragisch zu nennenden Weise den prophetischen Gehalt, der Mannheims extremsoziologischer Gegenwartsanalyse von 1929 zukommt. [36] Diese stellt nämlich die Antizipation einer neuen Zeiterfahrung dar, die nicht nur durch einen Verlust des utopischen Bewußtseins und des damit verbundenen "Willens zur Geschichte", sondern auch durch eine völlig neue Bestimmung des Ideologischen und des Politischen im Zeitalter der Technik und der Massengesellschaft gekennzeichnet ist. [37]

#### 4. Posthistoire

Mannheim hatte nach der nationalsozialistischen Machtergreifung in seinem Londoner Exil die Konsequenzen aus der von den Nazis betriebenen "Gleichschaltung" gezogen und die von ihm 1929 beschriebene "Augenblickssituation" als eine fortan unwiderruflich vergangene Konstellation angesehen. Motiviert durch die Einsicht, "daß das Entwicklungsschema, das noch die letzte Generation erkannt zu haben meinte, seinen öffentlichen Kredit zu verlieren beginnt" und mit ihm die Idee des Fortschritts als solche fraglich geworden ist, stellte Mannheim bereits 1937 nicht nur einen Rückzug des utopischen Bewußtseins auf eine Festschreibung der Gegenwart, sondern zugleich eine allgemeine Zersplitterung der Denkbasis und eine um sich greifende Weltanschauungslosigkeit fest, die "in gefestigteren Gesellschaften nur Geistesschwachen zuzutrauen wäre" [38]. Ist damit das Projekt einer soziologischen Zeitdiagnose sowohl durch die subjektive Unsicherheit über die "Zukunftsgestalt" der modernen Gesellschaft als auch durch die objektive Unbestimmtheit der "Gesellschaftskräfte" selbst fraglich geworden, "die stets in mehrere und oft sich widersprechende Richtungen weisen", so ging Mannheim dennoch das Wagnis ein, die Signatur dieses "posthistorischen" Zeitalters zu umreißen. Kennzeichnend hierfür ist ihm zufolge die Entstehung einer genuin modernen Gesellschaftstechnik, die nun an die Stelle der "traditionellen Menschenformung" tritt und deren



Grundlage er sowohl in der "amerikanischen Massenpropaganda" als einem spezifisch "demokratischen Muster der Massenbeeinflussung" als auch in den durch die "russische Aufklärungsdiktatur" geschaffenen Formen der gesellschaftlichen Planung und Lenkung sah.<sup>[39]</sup>

Mit dieser auch in seinen späteren Schriften beschriebenen "Lebensnotwendigkeit" der modernen Gesellschaftstechnik innerhalb einer "großindustriellen Massengesellschaft" nahm Mannheim ein Thema vorweg, das nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem zentralen Topos der in den fünfziger und frühen sechziger Jahren erschienenen soziologischen Zeitdiagnosen geworden ist.<sup>[40]</sup> Gemeinsam war den diesbezüglichen Arbeiten von Hans Freyer, Arnold Gehlen und Helmut Schelsky dabei die Vorstellung einer Industriegesellschaft, welche eine weltgeschichtliche Situation heraufbeschworen habe, "die im absoluten Sinne universal ist" und das "Ende der seit 3500 v. Chr. aufgestiegenen Art der Hochkulturbildung" anzeige.<sup>[41]</sup> Die um 1800 einsetzende industrielle Revolution wird in diesem Schrifttum sogar als eine absolute Kulturschwelle gekennzeichnet, deren Bedeutung allenfalls noch mit dem prähistorischen Übergang des Menschen zur Selbsthaftigkeit zu Beginn des neolithischen Zeitalters verglichen werden könne.<sup>[42]</sup> Die sich einem verselbständigten technischen Fortschritt verdankende "Industriekultur" markiere dabei zugleich das Ende eines "Kulturzeitalters", dessen soziale Basis das alteuropäische "Herrenmenschentum" war und mit dessen Abdankung die bisherige Geschichte nunmehr definitiv in das Stadium einer Posthistoire eingetreten sei.<sup>[43]</sup>

Dieser der zyklischen Geschichtsauffassung von A.A. Cournot entlehnte und später von Arnold Gehlen als zeitdiagnostischer Topos verwendete Begriff bezeichnet dabei den Zustand einer kulturellen Kristallisation, der Gehlen zufolge immer dann in einer Epoche auftritt, "wenn die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind"<sup>[44]</sup>. Die Erfahrung eines solchen posthistorischen Zustandes beinhaltet also weder das Ende der Ereignis- noch das der Weltgeschichte im Sinne eines planetarischen Zugriffs auf die natürlichen Ressourcen dieser Welt und der damit verbundenen Verteilungskämpfe, als vielmehr eine Form der Abschreibung unserer bisherigen kulturellen Überlieferung, die jenes durch das "nihilistische Chaos" des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beschleunigte Ende der großen weltanschaulichen Auseinandersetzungen und der "großen Schlüsselattitüden" im Sinne einer überzeugenden "Gesamtauslegung des Lebens" kenntlich machen soll.<sup>[45]</sup>

Gehlens subtile zeitdiagnostische Analyse dieser "kulturellen Kristallisation" antizipiert dabei viele Motive, die auch im Diskurs der Postmoderne wieder zum Vorschein kommen. Sie macht darüber hinaus deutlich, daß der Diskussionsstand Anfang der sechziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts bezüglich der Frage, wie die sozialstrukturellen Kennzeichnungen einer Epoche mit deren kulturellen Beschreibungen zu einem stimmigen Ganzen verbunden werden können, bereits Maßstäbe gesetzt hat, von denen auch heute noch eine stimulierende Wirkung ausgehen kann. Gehlens Interesse am Schicksal der "Seele im technischen Zeitalter" hatte ihn dabei nicht nur für eine gesteigerte Wahrnehmung der sozialpsychologischen Probleme in der industriellen Gesellschaft sensibilisiert, sondern auch zu einer soziologischen Analyse der feinen Verästelungen des modernen Subjektivismus und Hedonismus in den verschiedensten Erscheinungsformen der Gegenwartskultur motiviert. Seine Beschreibungen einer "prinzipienpluralistischen Gesellschaft von höchster Dynamik" finden so ihr Pendant in einer beeindruckenden Analyse der modernen Malerei, die von ihm als ein wichtiger Indikator für eine Bestimmung der seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfolgten "Veränderung des Kulturklimas" angesehen wurde.<sup>[46]</sup> Gehlen versuchte dabei in einer an der Leitidee der Bildrationalität orientierten kunstsoziologischen Untersuchung zu zeigen, daß auch im Bereich der bildenden Kunst spätestens um 1900 alle überhaupt erreichbaren Sujets durchgespielt und damit fortan alle "thematischen Möglichkeiten" erschöpft waren.<sup>[47]</sup> Die sich seither überbietenden und in schneller Folge abwechselnden "Avantgarde"-Bewegungen könnten deshalb trotz der theatralisch inszenierten Buntheit der Erscheinungen nicht über die prinzipielle Starrheit der Grundentscheidungen

hinwegtäuschen, die diesem oberflächlichen Wechsel der Themen und Ausdrucksformen zugrunde liegen. Vielmehr handele es sich hier um einen "Ausbau auf der Stelle" und um ein "post-historie", das sich in der modernen Kunst als eine "Art Neo-Aktualität aller vergangenen Werke" ankündige.<sup>[48]</sup>

Gehlens Zeit-Bilder fühlen sich deshalb zum einen der Einsicht verpflichtet, daß es heute zwar keinen archimedischen Punkt mehr geben könne, "von dem man alles in den Blick bekäme", das heißt insbesondere "keine Philosophie im alten Sinn", daß aber andererseits gerade diese Unbestimmtheit als Zeitsignatur einen Realitätsschwund zur Grundlage haben könnte, "dem bisher nur gewisse moderne Maler darstellerisch gewachsen waren"<sup>[49]</sup>. Zum anderen sind sie Anzeichen einer notwendig gewordenen Differenzierung im Begriff des okzidentalen Rationalismus, der von seiner "fatalistischen Einsilbigkeit" zugunsten einer "Art Zweiwertigkeit" zu befreien sei, die fortan einer gegenüber Oswalds Spenglers "Spätzeitdogma" sensibel gewordenen kritischen Öffentlichkeit die Entscheidung darüber überlasse, "auf welchen Gebieten sie definitiv diese Rationalisierung zulassen will, und wo nicht"<sup>[50]</sup>. Gehlen hatte in diesem Zusammenhang aber auch darauf hingewiesen, welche Funktion eine soziologische Zeitdiagnose innerhalb eines solchen reflexiv gewordenen Rationalisierungsprozesses einnehmen könnte: nämlich die einer "Selbstregulation des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses im Sinne der wirksamsten und leichtesten, jedenfalls aber: der optimalen Verarbeitung der eigenen Daten"<sup>[51]</sup>. Und er hatte zugleich auf die Risiken aufmerksam gemacht, die einen solchen auf Dauer gestellten Reflexionsprozeß kennzeichnen: "Der Vorgang wird ... langfristig, enttäuschungsreich, in hohem Grade riskant, vielleicht blutig sein. Aber in seinem Dienste könnte eines Tages die Kulturkritik nützliche Arbeit leisten, die im gegenwärtigen Stadium, wohl kaum vermeidbar, noch reichlich emotional verfährt und aus der etwas eintönig der Traditionsprotest gegen einen heute als zu weitgehend empfundenen Grad der Rationalisierung herausklingt."<sup>[52]</sup>

## 5. Die Paradoxie der Zeit

Mit dieser Beschreibung der Gegenwart als einer Übergangszeit beziehungsweise einer "Art Interferenz oder gegenseitige(n) Durchdringung zwischen einer Zivilisationsperiode alten Stils und einer schlechthin neuartigen Epoche", die in einem kulturellen Synkretismus der "Vermischung aller Stile, Formen und Gefühle" ihren Niederschlag finde<sup>[53]</sup>, hat Gehlen die entscheidenden Stichworte gegeben, die bis heute die kulturkritische und zeitdiagnostische Diskussion bestimmen. Ob wir dabei an die von Helmut Schelsky aufgeworfenen Frage nach der Möglichkeit einer Institutionalisierung der Dauerreflexion denken, die ihn bis zu seinem Tode beschäftigt hatte<sup>[54]</sup>, oder an die von Jürgen Habermas diagnostizierte neue Unübersichtlichkeit<sup>[55]</sup>; an den von Daniel Bell beschriebenen Bruch zwischen den Imperativen eines sich dem Geist der puritanischen Ethik verdankenden sozialstrukturellen Modernisierungsprozesses einerseits und einem ins Uferlose abdriftenden, hedonistisch geprägten kulturellen Modernismus andererseits<sup>[56]</sup>; oder schließlich an die Diskussion über die Postmoderne in den vergangenen Jahren: Nirgendwo sind Anhaltspunkte dafür zu finden, die darauf hinweisen, daß das in Gehlens Werk zum Ausdruck kommende Zeitbewußtsein in einem substanziellen Sinne mit Blick auf die Gegenwart revidiert werden müßte.

Vielmehr herrscht nach dem Zusammenbruch des "realen Sozialismus" und dem damit einhergehenden Überzeugungsschwund der "großen Erzählungen" heute wieder eine Bewußtseinslage vor, die bereits um 1960 begrifflich verarbeitet worden ist! Denn auch die in den letzten Jahrzehnten in die Diskussion geworfenen Stichwörter wie "Spätkapitalismus", "postindustrielle Gesellschaft", "Konsumgesellschaft", "Freizeitgesellschaft", "Informationsgesellschaft", "Kommunikationsgesellschaft", "Risikogesellschaft" oder neuerdings "Erlebnis-" und "Spaßgesellschaft" können ja wohl kaum als Indizien eines sich im gegenteiligen Fall dann fast schon jährlich vollziehenden "Epochenwandels" verstanden werden, sondern allenfalls als Beschreibungen von

Aspektstrukturen der modernen Gesellschaft, deren Plausibilität Helmut Schelsky folgendermaßen charakterisiert hatte: "So viel Theorien, so viel Wahrheiten!"<sup>[57]</sup> Der Wahrheitsgehalt dieser und ähnlicher Etikettierungen sowie der in ihnen zum Ausdruck kommenden "Beobachtungen" muß also in einem anderen Sinn als dem einer zeitlichen Folge verstanden werden und verweist insofern auf die Notwendigkeit einer paradoxen Gegenwartsbeschreibung, die dieser komplexen und überdeterminierten "Signatur der Zeit" Rechnung zu tragen vermag.

Vorab soll jedoch auf eine Eigentümlichkeit des "Postismus" aufmerksam gemacht werden, die in der bisherigen Diskussion offensichtlich nicht so recht wahrgenommen worden ist: nämlich seine logische Unwiderlegbarkeit. Wenn man die Geschichte des modernen Bewußtseins strikt im Hinblick auf die sich in ihr vollziehende Zeiterfahrung rekonstruiert, kommt man notwendigerweise zu dem Schluß, daß bis heute keine neuen Gegenwartsbeschreibungen zu erkennen sind, die sich den uns überlieferten Zeitdiagnosen entziehen könnten. In genau dieser Hinsicht trifft auch das Kernargument der Theoretiker des "Posthistoire" und der "Postmoderne" zu: nämlich daß inzwischen alle Melodien durchgespielt worden sind! Selbst eine "neuaufklärerische" Reaktualisierung von geschichtsphilosophischen Utopien des 18. und frühen 19. Jahrhunderts stellt ja nur einen Rückgriff in das "imaginäre Museum" bereits bekannter historischer Zeiterfahrungen dar und bestätigt insofern gerade die These vom "Posthistoire" und der "postmodernen" Beliebigkeit beziehungsweise der Neoaktualität aller vergangenen Gegenwartsbeschreibungen. Auch das notorische Insistieren der Soziologen auf dem Fortbestand der Moderne in der Gegenwart bestätigt eindrucksvoll Gehlens These, daß der geschichtsphilosophische Themenvorrat inzwischen erschöpft ist und wir heute nur noch von den überlieferten Beständen zehren. Selbst moderne Ästhetiker weisen darauf hin, daß die "Postmoderne" im Prinzip ja nur eine Negation des radikalen Innovationsanspruchs der avantgardistischen Kunstbewegungen darstellt, der nun durch das Plädoyer für einen grundsätzlichen Eklektizismus und eine Art Neoaktualität aller bisherigen künstlerischen Stilrichtungen verabschiedet worden ist.

Insofern ist diese "Post-Moderne" auch kein Gegenbegriff zum "Modernitätsbegriff der soziologischen Tradition"<sup>[58]</sup>, sondern dessen Korrelat beziehungsweise Ausdruck ein- und derselben kulturellen Kristallisation. Und auch Ulrich Becks mutiger Versuch, "dem Wörtchen 'post' (ersatzweise: 'nach-', 'spät-', 'jenseits') auf die Spur zu kommen", um dabei "die Inhalte, die die geschichtliche Entwicklung der Moderne in den vergangenen zwei, drei Jahrzehnten - insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland - diesem Wörtchen gegeben hat, zu begreifen"<sup>[59]</sup>, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß mit ihm keineswegs eine neue Zeiterfahrung zum Ausdruck gebracht wird, sondern sich vielmehr die "Legitimität der Neuzeit" und die auf Dauer gestellte "Selbstbehauptung" der Moderne gegenüber dem partikularen "Entwurf" der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts in eindrucksvoller Weise bestätigt. Die "Moderne" verschafft sich dabei nämlich nur ihre eigene Vergangenheit in Gestalt einer "klassischen Industriegesellschaft", ohne jedoch wirklich den Anfang einer "neuen Zeit" zu markieren, die von der "Neuzeit" schlechthin verschieden wäre. Denn der "klassische" Begriff der Neuzeit ist ja wohl mit der Vorstellung einer "Modernisierung im Selbstbezug" identisch!<sup>[60]</sup>

Wir erleben also heute keinesfalls einen "Wandel der Grundlagen des Wandels"<sup>[61]</sup>, da das "Projekt der Moderne" nie mit dem der "Industriegesellschaft" identisch war. Letztere mag sich wandeln, selbst zerstören oder gar in die Luft auflösen: die moderne Zeiterfahrung und mithin ihre "Diagnose" bleibt auch in diesem Fall ein- und diesselbe. Auch dies besagt ja die Rede von der "kulturellen Kristallisation" beziehungsweise dem "Posthistoire". Dies mag mit ein Grund dafür sein, warum die zeitgenössische Soziologie soviel Schwierigkeiten im Umgang mit dem Begriff der Gegenwart und mit der Ausarbeitung einer entsprechenden "Zeitdiagnose" hat. Denn Gegenwart ist Luhmann zufolge selbst die Paradoxie der Zeit, das heißt "das in die Zeit eingeschlossene ausgeschlossene Dritte, weder Zukunft noch Vergangenheit, aber zugleich auch das eine und das andere"<sup>[62]</sup>. Dies ist aber

zugleich der entscheidende Grund für eine die zeitgenössische bundesrepublikanische Soziologie kennzeichnende "Verkürzung der Zeithorizonte auf eine 'Definition der Situation'"[\[63\]](#), die allein schon von ihren eigenen kategorialen Voraussetzungen her immer nur ein "Übergangsstadium" zum Ausdruck bringen kann. Mit anderen Worten: Gegenwart ist sowohl als vergangene Zukunft als auch als zukünftige Vergangenheit zu begreifen, wobei nur die zweite Beschreibung sie eindeutig festlegt, da die erste Charakterisierung ja auch die "vergangene Gegenwart" miteinschließt. Damit ist aber auch die Moderne (im Selbstbezug) als eine zukünftige Klassik, und das heißt zugleich: als Postmoderne bestimmt! Im Hinblick auf den radikalen Traditionsbruch und Erneuerungsanspruch der ästhetischen Avantgardebewegungen kann deshalb mit gleichem Recht gesagt werden: "Ein Werk ist nur modern, wenn es zuvor postmodern war. So gesehen bedeutet der Postmodernismus nicht das Ende des Modernismus, sondern den Zustand von dessen Geburt, und dieser Zustand ist konstant."[\[64\]](#)

An dieser Stelle sollen die "Un"-Möglichkeiten, die in diesen paradoxen Beschreibungen der Gegenwart deutlich werden, nicht weiter auf die Spitze getrieben werden. Allerdings ist derzeit auch nicht zu sehen, wie diese grundlegende Paradoxie der Zeit durch eine einfache "Selbstreferenzunterbrechung" aus der Welt geschafft werden könnte, ohne erneut dem geschichtslosen Augenblick eines am mythischen Bild orientierten politischen Aktivismus zu verfallen oder gänzlich dem heute vorherrschenden "amerikanischen Bewußtsein" das Feld zu überlassen. Daß der Gegenstand der modernen Soziologie ein paradoxer ist, wußten im übrigen schon die Klassiker dieses Fachs. Hatte nicht bereits Max Weber in einer zweieinhalbtausend Jahre umfassenden universalgeschichtlichen Betrachtung die "Paradoxien der Rationalisierung" in eindrucksvollen Formulierungen beschrieben?[\[65\]](#) Georg Simmels Theorie der Moderne kann mit gleichem Recht geradezu als eine Theorie des Paradoxen bezeichnet werden, die sowohl in seiner Beschreibung des wirtschaftlichen Wertes als einer Negation der "gleichgültigen Notwendigkeit" der Natur und der Wiederkehr des "Indifferenten" im Geld als auch in seiner Kennzeichnung der modern-romantischen Form der Liebe als einem "mittleren Zustand zwischen Haben und Nicht-haben" beziehungsweise als einem "Haben von etwas, das man zugleich nicht hat", ihren Niederschlag findet.[\[66\]](#) In diesem Zusammenhang soll aber auch an die von Peter Bürger beschriebene paradoxe Situation der modernen Kunst erinnert werden, derzufolge die Kunst verfällt, wenn der avantgardistische Anspruch auf ihre Aufhebung in Lebenspraxis sich als realisierbar erweisen sollte, sie zugleich aber ebenso verfällt, wenn dieser Anspruch getilgt und die bisherige Trennung der Kunst von der Lebenspraxis weiterhin als selbstverständlich hingenommen wird.[\[67\]](#) Schließlich sei auf Habermas' Analyse der Paradoxie der Sozialstaates hingewiesen, der zufolge der entwickelte Kapitalismus ebensowenig ohne den Sozialstaat wie mit dessen weiteren Ausbau leben kann[\[68\]](#), aber auch auf die Paradoxie eines "Verständigungsparadigmas", das vom Widerspruch und der Polemik lebt; und last not least auf Luhmanns Rückführung all dieser neuzeitlichen "Unübersichtlichkeiten" auf die grundsätzlich paradoxe und tautologische Struktur der Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, deren Analyse bei ihm nun an die Stelle der "Möglichkeit des kontrafaktischen Festhaltens an Vernunft, des Trotzes, der Klage, der Resignation" getreten war.[\[69\]](#)

Wir sollten diese paradoxen Beschreibungen der Gegenwart also ernst nehmen und mit dem notwendigen Schuß an romantischer Ironie, der für die geistige Bewältigung dieser Situation erforderlich ist, der in ihnen zum Ausdruck kommenden Erfahrung von Modernität auch in anderen Aspektstrukturen unserer Zeit weiter nachspüren, ohne die Soziologie vorschnell als in einer "Krise" befindlich zu beschreiben oder gar zu einer "Krisenwissenschaft" zu stilisieren und die damit verbundenen politischen Hoffnungen, aber auch Resignationen zu nähren. Eine diese "geistige Situation der Zeit" reflektierende Poetik der Soziologie könnte hier vielleicht jene Distanzierung mitbegünstigen helfen, die erforderlich ist, um den paradoxen Beschreibungen der modernen Gesellschaft und dem in diesem Fach immer wieder mit eschatologischen Vorzeichen aufflackernden "Krisen"-Bewußtsein intellektuell gewappnet zu sein.



Wenn es also eine soziologische Zeitdiagnose geben sollte, die am ehesten dauerhaften Bestand in der Flut der sich überschlagenden Ereignisse haben könnte, dann müßte sie wohl lauten: Wir leben fürwahr in einer paradoxen Zeit! Und sollte jemand fragen, welche soziologische Theorie am ehesten das Kriterium einer "Soziologie der Postmoderne" beziehungsweise einer "postmodernen Soziologie" erfüllt, dann kann dies nach Lage der Dinge wohl nur die mit dem Namen von Niklas Luhmann verbundene sein. Sollte dagegen jemand die Frage stellen, was von all der Fröhlichkeit und Heiterkeit eines "aufgeklärten Polytheismus" mit Blick auf die Zukunft zu halten ist, so wäre ihm mit den Worten von Jacob Taubes zu antworten: "Wenn es uns nicht gelingt, einen geschichtlichen Begriff von Geschichte zu konstituieren, so läßt sich das Projekt der Moderne nicht vor dem Rückzug in eine ewig gleiche Natur bewahren, so steht ein Rückfall in eine mythische Geisteslage auf der Tagesordnung. Dann könnte es sein, daß acherontische Mächtigkeiten den 'Olymp des Scheins' überfluten, auf dem ein aufgeklärter Polytheismus sich ansiedeln will."<sup>[70]</sup>

in: Stefan Müller-Doohm (Hg.): Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 15-47

---

<sup>[1]</sup> Zur ausführlichen Analyse dieses Konkurrenzverhältnisses zwischen der literarischen und der sozialwissenschaftlichen Verarbeitung des spezifisch epochalen Erfahrungsgehalts der "Modernität" siehe Wolf Lepenies, Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, München 1985; ferner ders., "Über den Krieg der Wissenschaften und der Literatur." Der Status der Soziologie seit der Aufklärung, in: Merkur 448 (1986), S. 482-494.

<sup>[2]</sup> Siehe hierzu exemplarisch die einzelnen Beiträge in Joachim Fritz-Vannahme (Hrsg.), Wozu heute noch Soziologie?, Opladen 1996, die den sich heute in den Geistes- und Sozialwissenschaften abzeichnenden Mittelstreichungen in kassandrahafter Weise vorausgegangen sind. Den Rest erledigen dann die Feuilletons der überregionalen Tages- und Wochenzeitungen mit ihrer ausufernden Berichterstattung über die vermeintlichen Segnungen des "Informationszeitalters" und der "Biopolitik". Wohin das schließlich führt, zeigen nicht zuletzt die aktuellen Schwerpunktverschiebungen innerhalb der Wissenschafts- und Bildungspolitik, die eindeutig zu Lasten der geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen gehen.

<sup>[3]</sup> Karl Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen (1928), in: Der Streit um die Wissenssoziologie, hrsg. v. Volker Meja u. Nico Stehr, Bd. 1, Frankfurt am Main 1982, S. 334 ff.

<sup>[4]</sup> Arnold Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1957, S. 89 ff.; ders., Über kulturelle Kristallisation (1961), in: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied / Berlin 1963, S. 313. Vgl. ferner Helmut Schelsky, Zur Standortbestimmung der Gegenwart (1960), in: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik, München 1979, S. 440; Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985.

<sup>[5]</sup> Niklas Luhmann, Archimedes und wir, hrsg. v. Dirk Baecker u. Georg Stanitzek, Berlin 1987, S. 28.

<sup>[6]</sup> Vgl. Axel Honneth, Soziologie. Eine Kolumne, in: Merkur 470 (1988), S. 315-319; Hans Joas, Das Risiko der Gegenwartsdiagnose, in: Soziologische Revue 11 (1988), S. 1-6; Rainer Mackensen, Die

Postmoderne als negative Utopie, ebd., S. 6-12; ferner Gustav Seibt, Risiken und Gegengifte. Ulrich Becks Diagnose der Gegenwart, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. Juni 1988, S. 33-34.

[7] Jürgen Habermas (Hrsg.), Stichworte zur 'Geistigen Situation der Zeit', Frankfurt am Main 1979.

[8] Reinhart Koselleck, Einleitung zu: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII-XXVII. 1972, S. XV.

[9] Vgl. Reinhart Koselleck, 'Neuzeit'. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Studien zum Beginn der modernen Welt, Stuttgart 1977, S. 264-299; ders., Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: Epochenschwelle und Epochenbewußtsein, hrsg. v. Reinhart Herzog u. Reinhart Koselleck, München 1987, S. 269-282.

[10] Koselleck, Einleitung zu "Geschichtliche Grundbegriffe", a.a.O., S. XVIII.

[11] Karl Mannheim, Ideologie und Utopie (1929), 5. Aufl. Frankfurt am Main 1969, S. 169 ff.

[12] Vgl. Albert Salomon, Fortschritt als Schicksal und Verhängnis. Betrachtungen zum Ursprung der Soziologie, Stuttgart 1957; Nicolaus Sombart, Krise und Planung. Studien zur Entwicklungsgeschichte des menschlichen Selbstverständnisses in der globalen Ära, Wien / Frankfurt am Main / Zürich 1965; Reinhart Koselleck / Christian Meier, Art. "Fortschritt", in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 351-423; Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1988, S. 135 ff.

[13] Vgl. Niklas Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main 1980, S. 261 ff.

[14] Vgl. Karl Heinz Bohrer, Zeit der Revolution - Revolution der Zeit, in: Merkur 479 (1989), S. 13-28.

[15] Christoph Müller, "Zeitgeist". Ein Exkurs in die Zeit des Regiments Gensdarmes, in: Merkur 453 (1986), S. 983 f.

[16] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821), in: Theorie-Werkausgabe, Bd. 7, Frankfurt am Main 1970, S. 26.

[17] Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 66.

[18] Hans Robert Jauß, Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno, in: Adorno-Konferenz 1983, hrsg. v. Ludwig v. Friedeburg u. Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 1983, S. 102; vgl. ebd., S. 113 ff.

[19] Dieser untrennbare Bezug zwischen dem "Modischen" und dem "Modernen" ist bereits 1836 von Karl Gutzkow betont worden, bevor ihm Charles Baudelaire und später Georg Simmel eine paradigmatische Bedeutung für die Gegenwartsanalyse zugesprochen haben. Siehe hierzu Udo H.A.

Schwarz, Das Modische. Zur Struktur sozialen Wandels der Moderne, Berlin 1982; ferner die einzelnen Beiträge in Silvia Bovenschen (Hrsg.), Die Listen der Mode, Frankfurt am Main 1986.

[20] Charles Baudelaire, Le peintre de la vie moderne (1859), in Oeuvres complètes, ed. Jacques Crépet, Vol. 2, Paris 1925, S. 685.

[21] Rainer Warning, Surrealistische Totalität und die Partialität der Moderne, in: Lyrik und Malerei der Avantgarde, hrsg. v. Rainer Warning u. Winfried Wehle, München 1982, S. 481. Berman charakterisierte deshalb die Moderne zu Recht als eine *paradoxical unity* beziehungsweise als eine *unity of disunity*: "It pours us all into a maelstrom of perpetual disintegration and renewal, of struggle and contradiction, of ambiguity and anguish. To be modern is to be part of a universe in which, as Marx said, 'all that is solid melts into air'" (Marshall Berman, All That Is Solid Melts Into Air. The Experience of Modernity, New York 1982, S. 15).

[22] Georg Simmel, Philosophie des Geldes (1900), 4. Aufl. Berlin 1922, S. 96 ff.

[23] Georg Simmel, Die Großstädte und das Geistesleben (1903), in: Brücke und Tor. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Stuttgart 1957, S. 231.

[24] Georg Simmel, Soziologische Ästhetik, in: Die Zukunft 17 (1896), S. 214 ff.; Philosophie des Geldes, S. 538 f.

[25] Philosophie des Geldes, S. 582.

[26] Ebd., S. 582 ff. Vgl. David Frisby, Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory, London 1981, S. 102 ff.; ders., Fragments of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin, Cambridge 1985, S. 38 ff.

[27] Georg Simmel, Tendencies in German Life and Thought since 1870, in: International Monthly 5 (1902), S. 99; ders., Die Mode (1911), in: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays, Berlin 1983, S. 33.

[28] Die Mode, S. 35; vgl. Philosophie des Geldes, S. 551.

[29] Mannheim, Ideologie und Utopie, S. 97.

[30] Karl Mannheim, Zur Problematik der Soziologie in Deutschland, in: Neue Schweizer Rundschau 22 (1929), S. 820 ff.

[31] Vgl. Mannheim, Art. "Wissenssoziologie" (1931), in: Ideologie und Utopie, S. 231 ff.

[32] Ideologie und Utopie, S. 132; Zur Problematik der Soziologie in Deutschland, S. 822.

[33] Ideologie und Utopie, S. 82 u. 132.

[34] Ebd., S. 218; vgl. ferner S. 119 ff.

- [35] Ebd., S. 124; Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), 2. Aufl. München / Leipzig 1934, S. 11 ff.
- [36] Vgl. Ernst Robert Curtius, Soziologie - und ihre Grenzen, in: Neue Schweizer Rundschau 22 (1929); Alfred v. Martin, Soziologie als Resignation und Mission, ebd., Bd. 23 (1930), S. 20-25; Dirk Hoeges, Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim. Intellektuelle und "freischwebende Intelligenz" in der Weimarer Republik, Frankfurt am Main 1994.
- [37] Vgl. Ideologie und Utopie, S. 224 f.
- [38] Karl Mannheim, Zur Diagnose unserer Zeit, in: Maß und Wert 1 (1937), S. 100 u. 105.
- [39] Ebd., S. 100-114.
- [40] Vgl. Karl Mannheim, Diagnose unserer Zeit. Gedanken eines Soziologen, Frankfurt am Main 1952; ders., Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1958.
- [41] Hans Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1955, S. 251; Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, S. 88.
- [42] Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, S. 81; Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, S. 87 f.; Schelsky, Zur Standortbestimmung der Gegenwart, S. 439.
- [43] Die Seele im technischen Zeitalter, S. 88.
- [44] Gehlen, Über kulturelle Kristallisation, S. 321 ff.
- [45] Ebd., S. 312 ff.
- [46] Arnold Gehlen, Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei, Frankfurt am Main / Bonn 1960, S. 16; Über kulturelle Kristallisation, S. 324.
- [47] Zeit-Bilder, S. 41.
- [48] Ebd., S. 48 u. 322.
- [49] Die Seele im technischen Zeitalter, S. 890; Über kulturelle Kristallisation, S. 323.
- [50] Die Seele im technischen Zeitalter, S. 92.
- [51] Ebd.
- [52] Ebd., S. 92 f.



[53] Ebd., S. 84 u. 88.

[54] Vgl. Helmut Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, S. 268 ff.; ders., Zur Standortbestimmung der Gegenwart, S. 448; Lepenies, Die drei Kulturen, S. 418 ff.

[55] Jürgen Habermas, Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt am Main 1985, S. 139 ff.

[56] Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, New York 1976.

[57] Schelsky, Zur Standortbestimmung der Gegenwart, S. 442.

[58] Johannes Berger, Modernitätsbegriffe und Modernitätskritik in der Soziologie, in: Soziale Welt 39 (1988), S. 224.

[59] Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt am Main 1986, S. 12.

[60] Ebd., S. 13 f.

[61] Ebd.

[62] Niklas Luhmann, Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, in: Zeitschrift für Soziologie 16 (1987), S. 167.

[63] Ebd., S. 169.

[64] Jean-François Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Tumult. Zeitschrift für Verkehrswissenschaft 4 (1982), S. 140.

[65] Vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 203 ff. u. 564 ff.

[66] Simmel, Philosophie des Geldes, S. 3 ff. u. 86 ff.; ders., Psychologie der Koketterie (1909), in: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, Frankfurt am Main 1985, S. 187 u. 196 ff.; ders., Fragment über die Liebe (Aus dem Nachlaß), ebd., S. 251 f.

[67] Peter Bürger, Das Altern der Moderne, in: Adorno-Konferenz 1983, S. 195.

[68] Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 152.

[69] Archimedes und wir, S. 163.

[70] Jacob Taubes, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, hrsg. v. Karl Heinz Bohrer, Frankfurt am Main 1983, S. 464 f.

© 2001-2003 Fachbereich Gesellschaftswissenschaften, Johann Wolfgang Goethe-Universität  
Frankfurt/Main