



Leseprobe aus Prisching, Zeitdiagnose, ISBN 978-3-7799-3809-5
© 2018 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel
[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?
isbn=978-3-7799-3809-5](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-3809-5)

Einleitung

Wie kann es geschehen, dass ein aufgeblasener Rüpel auch nur in die Nähe der amerikanischen Präsidentschaft kommt? Ein Mann, der sich in den politischen Angelegenheiten nicht auskennt, der alle sozialen Gruppen beleidigt, der seinerzeit Studierende betrogen hat, der nachweislich in einem fort unwahre Behauptungen von sich gibt? Es ist naheliegend zu fragen: *Was geschieht da eigentlich?* Wie kommt es, dass rund die Hälfte der amerikanischen Wählerschaft zeitweise diesen Typ für großartig hält? (Trump 2016) Die Frage drängt sich umso mehr auf, als es ähnliche Mechanismen der Machterringung zu sein scheinen, die skurrile oder gefährliche Gestalten in verschiedenen Ländern Europas in die Nähe der Macht spülen (Müller 2016). Irgendwie scheint sich in den spätmodernen Gesellschaften eine ‚Gesamtstimmungslage‘ zusammenzubrauen, die neu ist. Es ist ein komplexes Zusammenspiel zwischen den Strukturen und Mechanismen des (neuen) medialen Systems, der Überschätzung und Unterschätzung dummdreister Gestalten, wirtschaftlicher Gefährdungserfahrungen und identitätspolitischer Dynamiken – was immer auch.¹ Driften die

-
- 1 Die Analyse des ‚Trumpismus‘ hat allerdings noch nicht viel mit Zeitdiagnostik zu tun; denn diese bedeutet nicht einfach, dass Zeitereignisse beschrieben und erklärt werden. In den Bereich der Zeitdiagnostik kommen wir erst, wenn solche einzelnen Ereignisse als Ausdrucksformen für Phänomene genommen werden, die ‚mehr‘ ausdrücken – die Ausdruck einer allgemeinen strukturellen, emotionellen, psychologischen Veränderung in der Gesellschaft sind. Der Fall des amerikanischen Präsidenten könnte nun in der Tat als Ausgangspunkt für die Schilderung einer allgemeineren Entwicklung dienen, da wir doch mit ähnlichen Phänomenen in Großbritannien und in den Niederlanden, in Frankreich, Deutschland und England ebenso wie in einigen osteuropäischen Staaten zu tun haben. (Europäische Überheblichkeit kann auch hintangehalten werden, indem man an Gestalten wie Silvio Berlusconi und Beppe Grillo erinnert.) – Konventionelle quantitativ-empirische Untersuchungen können das Problem, wie es zu einer solchen ‚Welle‘ in der zeitgeistigen Entwicklung (die sich auch noch in vielen verschiedenen Ländern zeigt) kommt, nicht lösen (wenn wir denn eine solche Welle unterstellen), sie können aber wertvolle ‚Zulieferung‘ leisten. Doch die Interviewfrage, warum dieser oder jener Kandidat gewählt wurde, ergibt eine übliche Liste von Gründen, die genannt werden, aber letztlich nicht viel aussagen. Diese Liste ist schon deswegen zu hinterfragen, weil man nicht davon ausgehen kann, dass Wählerinnen und Wähler über ihre eigene (oft versteckte) Motivstruktur bzw. den Wandel ihrer Motive Bescheid wissen; ganz abgesehen davon, dass sie den Sozialforschern oft bewusst die Unwahrheit sagen. Es scheint ‚etwas in der Luft zu liegen‘, was sich nicht aus *rationalen oder irrationalen Momenten einzelner Personen oder Gruppen* ableiten lässt, gerade weil *verwandte Phänomene* in ganz unterschiedlichen Ländern auftreten. Dann sind wir bei zeitdiagnostischen Fragen: Ist es ‚Signatur der Zeit‘? ‚Epoche‘ des Neoautoritarismus? ‚Präfaschismus‘? ‚Postdemokratie‘? Bloß zeitweilige Verwerfungen der kapitalistischen Entwicklung, die sich wieder ausgleichen? Ideologie

späte Moderne oder der späte Kapitalismus zur Gänze in die Phase einer erneuten sozialen Polarisierung, in einen ‚großen‘ sozialen Konflikt? Ist es ganz allgemein die ‚Unübersichtlichkeit‘ der Spätmoderne (Habermas 1985), bei der wir ansetzen müssen – aber warum genau jetzt, ist doch diese Gesellschaft schon längere Zeit unübersichtlich geworden? Wird das ‚postdemokratische‘ Zeitalter wahr? (Crouch 2004) Da könnte man durchaus Soziologinnen und Soziologen² fragen: Wie können wir verstehen, was da, alles in allem, geschieht, vor unseren Augen?

Papst Franziskus wird gemocht. Aber das hilft der katholischen Kirche nicht viel. Wie steht es mit der Religion im Modernisierungsprozess? Gibt es den Säkularisierungsprozess (Meulemann 2015; Joas und Wiegandt 2007) als notwendige Begleiterscheinung der Modernisierung nicht doch, trotz evangelikalen und islamistischen Aufschwungs und zeitweiliger Entsäkularisierungssphänomene?³ (Berger 1999) Man muss auch jenseits der unstrittigen Kirchenmitgliedschafts- und Gottesdienstbesucherzahlen fragen: Wie haben sich die Glaubens- und Gottesvorstellungen bei jenen verändert, die zu glauben glauben? Haben wir es mit einer umfassenden ‚Immanentisierung‘ der Vorstellungswelt zu tun? Was heißt das: Religion ist zur ‚Option‘ geworden, und wie hängt es mit anderen Optionalisierungen zusammen? Ist endlich der alte ‚Aberglaube‘ verschwunden? Wie steht es mit Substituten des Glaubens: Ist der (alte und neue/neoautoritäre) Nationalismus ein funktionales Äquivalent? Kann man die ‚Aura der Kunst‘ (sofern es sie jenseits reiner ‚Konstruiertheit‘ moderner Kunst noch gibt) mit dem ‚Heiligen‘ oder dem ‚Numinosen‘ (Otto 1917) verbinden? (Haben Videoinstallationen etwas ‚Auratisches‘?) Oder sollten wir

der Anti-Globalisierung? Ein ‚Identitätskampf‘, mit Blick auf Migration? Es geht also darum, aus dynamischen Verwebungen unterschiedlicher Elemente und Tendenzen ein plausibles *Muster* zu entwerfen, um sich – halb empirisch und halb spekulativ – über die Gegenwart klar zu werden.

- 2 In vielen Fällen verdopple ich gehörigerweise die Geschlechter, zuweilen allerdings belasse ich es beim generischen Geschlecht (Scholten 2013), nicht aus Nachlässigkeit, sondern aus sprachästhetischen Gründen.
- 3 Auch bei dieser Fragestellung sind, ebenso wie beim Trumpismus, empirische Untersuchungen nützlich, aber nicht ausreichend. Man kann die Zahlen über Kirchenmitgliedschaft, über den Kirchenbesuch und Antworten über den Glauben an die Existenz Gottes zusammensuchen (Meulemann 2015), aber man hat doch den Eindruck, dabei nur an der Oberfläche zu kratzen bzw. Symptome festzustellen. Wenn man darüber hinaus über ‚weltliche Glaubensvorstellungen‘ (wie den Nationalismus als Ersatz für jenseitige Heilsgeschichte) nachdenkt, hilft es nicht viel, die Menschen zu fragen: Ersetzt für sie der Nationsglauben den Gottesglauben? Freilich sind auch Meldungen zu hinterfragen, die aufgrund schwacher Indizien die ‚Rückkehr der Religion‘ oder die ‚Wiederkehr der Götter‘ ausrufen (Riesebrodt 2000; Küenzlen 2003; Graf 2004). Auch wenn es sich um korrekte Einzelbeobachtungen handelt, wird uns deren Generalisierbarkeit zu einem zeitdiagnostischen Befund noch beschäftigen.

jede Art von ‚Transzendenz‘ (und was wäre das?) als ‚Religion‘ bezeichnen oder mit ihr gleichsetzen (Luckmann 1991) – was ihr offenbar eine auf Dauer ungefährdete Stellung (wenn auch nicht als konventionelle ‚Kirche‘) sichern würde? Man kann oft nicht viel mehr als diskutabile Deutungsvorschläge anbieten, aber wenn man sich von den großen Zeitfragen (und von der Lebenswirklichkeit der Mehrheit der Menschen auf dieser Erde) nicht weit entfernen möchte, muss man die Frage an die Soziologenschaft für gerechtfertigt halten: Wie steht es mit der Religion, alles in allem? Und ist es für die Gesellschaft gleichgültig, ob es Religion gibt, oder nicht?

Die beiden Beispiele verweisen uns auf Studien, die als *Zeitdiagnose*, *Gesellschaftsdiagnose* oder *Gegenwartsanalyse* bezeichnet werden und in deren gedanklichem Umfeld sich auch Begriffe wie *Zeitkritik*, *Gesellschaftstheorie*, *Kulturkritik*, *Geschichtstheorie* und *Zeitgeistanalyse* finden.⁴ Es geht um charakteristische Strukturen und Prozesse einer Gesellschaft, insbesondere einer entwickelten Gegenwartsgesellschaft; wenn man klassische Formulierungen verwenden will: um die *Signatur der Zeit*, um die *geistige Situation der Zeit* (Jaspers 1931), um eine *Ortsbestimmung der Gegenwart* (Rüstow 1950, 1952, 1957), um die *Diagnose unserer Gegenwart* oder die *Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts* (Müller-Armack 1981), um die *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (Freyer 1955), um die *Gesellschaftskrisis der Gegenwart* (Röpke 1942; Kruse

4 Ein etwas älterer Begriff ist der ‚Zeitgeist‘. Er hat einen engeren Fokus, er bezieht sich auf Ideen, Vorstellungen, Stimmungen, Denkkategorien, auf Leitideen einer Epoche, auf ‚geistige‘ Inhalte. Die neueren Begriffe können hingegen durchaus auch *strukturelle* Besonderheiten einer Zeit ins Auge fassen. Man würde beispielsweise den Aufstieg der *digitalen Welt* nicht unter die Kategorie ‚Zeitgeist‘ einordnen wollen (Smartphones sind zunächst einmal kein gedankliches Phänomen), es handelt sich vielmehr um technisch-strukturelle Veränderungen, die allerdings Implikationen für den Zeitgeist (für Denkkategorien, Grundprinzipien, Ideen, Stimmungslagen einer Epoche) haben. – Andere Begriffe aus dem Repertoire des 19. Jahrhunderts sind ‚Volksgeist‘ und ‚Volksseele‘, aber mit diesen vagen Begriffen ist über Eigenart und Leben eines Volkes nicht viel ausgesagt. Das hat schon Wilhelm Dilthey in seiner Theorie der Geisteswissenschaften kritisiert (Dilthey 1973 [1883]). Georg Simmel und Max Weber haben dann die modernen Instrumente der einzelwissenschaftlichen Forschung grundgelegt, ohne deshalb in naturalistische (naturwissenschaftliche) Verengungen oder in geschichtsgesetzliche Spekulationen zu verfallen. Simmel hat sich von den quasi-holistischen Gesamtvorstellungen (nach dem Vorbild von ‚Organismen‘) abgesetzt, indem er den Gesellschaftsbegriff in eine Vielzahl von *Wechselwirkungen* zwischen Individuen (und den daraus resultierenden Vergesellschaftungsformen, nichtintendierten Konsequenzen usw.) aufgelöst hat – aber diese Konstellationen müssen sich auch als ‚Muster‘ beschreiben lassen. Weber hat sich ebenfalls von den denkerischen Leistungen geistreicher Philosophen distanziert, um die Soziologie methodisch sauber durchführen zu können. Sein Versuch einer Synthese der beiden Positionen im Methodenstreit war die Entwicklung *idealtypischer* Formen der Begriffsbildung (Gerhardt 2001) – Typisierungen und Idealtypisierungen werden uns in der Folge noch beschäftigen. Vgl. u.a. Lichtblau 2001.

1994) – oder wenigstens, bescheidener formuliert, um ein paar *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* (Habermas 1979). Das bedeutet keine klare Abgrenzung zu anderen Ressorts der soziologischen Produktionsgemeinschaft, und solche Abgrenzungen könnten im Grunde auch gleichgültig sein, wenn nicht doch eine ungefähre Ressortzuweisung aus *praktischen* Gründen sinnvoll wäre.

Schon vor einem Vierteljahrhundert hat Stefan Müller-Doohm – recht optimistisch – der Soziologie bescheinigt, mit intelligenter Hermeneutik und Zeitdiagnostik zu neuen Ufern aufgebrochen zu sein: „Das demonstriert nicht nur die florierende Alltagssoziologie und die erfolgreiche Durchsetzung interpretativer Methoden, nicht nur der Umfang von Versuchen, den theoretischen Bezugsrahmen soziologischer Analysen zu präzisieren; denn tatsächlich konkurriert sie keineswegs erfolglos mit einer aktualisierten Geschichtswissenschaft, mit einer zeitgenössischen Philosophie und postmodernen Kulturkritik um eine angemessene *Zeitdiagnose*.“ (Müller-Doohm 1991a, S. 11) Aber die Zeitdiagnose sieht sich auch rasch mit Vorhalten konfrontiert, die darauf hinauslaufen, dass sie nur ein Container von Pathologiebefunden oder Verlustgeschichten sei, eine geschwätzig Klage über den Verfall der Sitten oder das Leiden an der Rationalisierung und sonstigen Zeiterscheinungen; und dass sie meist zu viel wolle, oft auf wenig tragfähiger Grundlage: Man wolle die *ganze* Gesellschaft in den Griff bekommen, ein Versuch, der sich von der Empirie löse und in Spekulation und Dilettantismus gerate. Aber die Analyse des ‚Trumpismus‘ ist nun einmal nicht mit eng geführten quantitativen Variablen der Politikwissenschaft vorzunehmen, und das Schicksal der Religion wirft die ganz großen Gesellschaftsfragen auf und erschöpft sich nicht in Kirchengangsstatistiken.

Vorwürfe, dass zeitdiagnostische Analysen allzu großzügig ausgreifen, gelten freilich in vergleichbarer Weise allen Versuchen, auch in anderen Disziplinen, größere ‚Landkarten‘ zu entwerfen – so sieht sich auch die ‚Sozialgeschichte‘ oder die ‚Weltgeschichtsschreibung‘ mit ähnlichen Anwürfen konfrontiert, wenn sie Entwürfe fabriziert, die über eine spezifische, mit enger verstandenen wissenschaftlichen Methoden (insbesondere positivistischer Art) abzuarbeitende Studie hinausgehen. Aber wie sonst sollten wir eine Situation verstehen, die (schon der Natur der Sache nach) über eng begrenzte oder spezialisierte Felder hinausweist, wenn wir in die jeweiligen Spezialitäten professionell oder methodisch ‚eingeschlossen‘ werden?

Deutungen innerhalb und außerhalb der Lebenswelt

„Mehrals finde ich in Ihren Briefen den Geist der Zeit genannt; wollen wir uns einander nicht diesen Ausdruck aufklären? Ist er ein Genius, ein Dämon? oder ein Poltergeist, ein Wiederkommender aus alten Gräbern? oder gar ein Lufthauch der

Mode, ein Schall der Aeolsharfe? Man hält ihn für Eins und das Andre. Woher kommt er? wohin will er? wo ist sein Regiment? wo seine Macht und Gewalt? Muß er herrschen? muß er dienen? kann man ihn lenken? Hat man Schriften darüber? Wie lernt man ihn aus der Erfahrung kennen? Ist er der Genius der Humanität selbst? oder dessen Freund, Vorbote, Diener?“ (Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität, Kap. 4, Zweite Sammlung)

Fangen wir bescheiden an. Vieles in der Welt ist selbstverständlich, vieles aber auch nicht. Jeder Mensch macht – vom Kleinkindalter an – seine Erfahrungen, aus denen sich ein lebensweltliches Wissensgebilde aufbaut, in dem das meiste als *Selbstverständlichkeit* hingenommen wird. Er muss sich in der Welt zurechtfinden, zunächst in der unmittelbaren Lebenswelt, in der *face-to-face*-Situation, im alltäglichen Handeln – aufgrund seiner ‚exzentrischen Positionalität‘ und seiner ‚konstitutiven Wurzellosigkeit‘ (Plessner 1965). Es entsteht eine Grundüberzeugung: Die Welt ist, wie sie ist. Für den Alltag stimmt das auch: Man drückt auf den Liftknopf und fährt aufwärts. Im italienischen Restaurant erhält man Pizza gegen den Erlag eines gewissen Geldbetrages. Abends putzt man sich die Zähne. Wir befinden uns im Bereich der ‚relativ-natürlichen Weltanschauung‘ von Max Scheler oder in der ‚Lebenswelt‘ von Alfred Schütz.

Was selbstverständlich ist, wird üblicherweise nicht wahrgenommen, es trägt deshalb auch nicht zur Erweiterung des Wissensbestandes bei. Es ist Routine. Vieles ist ‚institutionalisiert‘. Es bedarf des Blicks auf Nichtgreifbares und der Wahrnehmung von Ungewohntem, also einer *Irritation*, die weitergehende Reflexion auslöst (Schütz und Luckmann 2003 [1975-79]). Dann besteht *Nachdenkbedarf*, *Deutungsbedarf*, *Entscheidungsbedarf*. Auch im persönlichen Lebensbereich steht in solchen Fällen die Frage im Raum: Was ist los? Wie ist das irritierende Phänomen in das bisherige Wissensgerüst einzubauen; oder bedarf es eines Umbaus, der das neue Wissen mit dem bisherigen Wissen wieder kompatibel macht? Natürlich ist die persönliche Erfahrungswelt längst auch mit kollektiven Erfahrungen, mit Erzählungen und Symbolen, mit Mustern und Routinen durchtränkt; ihr Aufbau ist ohne ‚Kollektivbewusstsein‘ (Durkheim 1980 [fr. 1895]) gar nicht möglich; und individuelle Impulse werden natürlich von neuem in die Kollektivität eingespeist. Den hermeneutischen Zirkel durchlaufen wir unendlich oft. In der Formulierung von Norbert Elias: Psychogenese und Soziogenese gehen Hand in Hand (Elias 1978/79). *Denn auch die persönlichen Erfahrungen werden vor dem Hintergrund der Gesamtgesellschaft gedeutet:* (a) Die Tochter bieder-konservativer Mittelständler tritt aus der Kirche aus, für die Eltern ist das schwer verkraftbar, für sie bricht (wie es heißt) ‚eine Welt zusammen‘ – und sie fragen: *Was ist los in dieser Welt?* (b) Plötzlich wird, wie nie zuvor, innerhalb der Familie gestritten, wen man (politisch) wählen soll; eine neue Heterogenität tut sich auf, die man sich bislang nicht vorstellen hätte können – und irritiert wird gefragt: *Wie kommt es dazu?*

Zur Beantwortung dieser Fragen reichen individuell-psychologische Erklärungen meist nicht aus, schließlich gibt es in jedem Fall andere, manchmal viele andere, die ähnlich denken und handeln; und auch pauschale Lebensweisheiten, dass etwa die Kinder immer ‚anders‘ sind und schon seit Jahrhunderten über diesen Sachverhalt geklagt wurde, helfen im Konkreten nicht weiter. Psycho-Konfigurationen und Sozio-Konfigurationen beeinflussen einander und hängen immer schon zusammen, individuelle Verfestigungen institutionalisieren sich. „Wenn sich eine Institution in einer Gesellschaft bewähren soll, dann muss sie eine Entsprechung im Bewusstsein haben.“ (Berger 2015, S. 9) Wenn die Institution in der Gesamtgesellschaft jedoch erodiert (wie etwa die ‚unantastbare Ehe‘), dann ändern sich auch individuelle Entscheidungen (es wird ‚denkbarer‘, sich scheiden zu lassen, ja es wird nachgerade ‚normal‘); und je mehr individuelle Entscheidungen sich ändern (und je mehr Ehepaare sich scheiden lassen), desto stärker ist die Erosion der Institution. Plötzlich wird die ganze Welt irgendwie anders...

Jenseits der unmittelbaren Lebenswelt wird Wissen über *abstrakte Sinnprovinzen* erworben, als ‚Konstruktionen zweiter Ordnung‘, als ‚Sonderwissen‘. Das persönliche Wissen ist nicht scharf geschieden vom wissenschaftlichen Wissen, auch die individuellen Erfahrungen sind eine empirische Grundlage, deren vorsichtige Verallgemeinerbarkeit immer wieder erprobt werden muss. Denn schließlich befindet man sich auf keiner Insel. Um in einem gesellschaftlichen Gebilde leben zu können, muss man Vorstellungen darüber haben, wie dieses ganze Gebilde funktioniert – und *wie überhaupt Menschen und Dinge, Natur und Welt, Märkte und Hierarchien beschaffen sind*. Wie sollte man sonst sinnhaft miteinander kommunizieren und handeln? Das sind bewusste oder unbewusste Vorstellungen, doch dringen die großen Fragen letztlich auch in die kleine Lebenswelt vor. *Arbeitsgesellschaft*: Gehen wir hinein in eine schöne neue ‚digitale Welt‘, in der uns (a) die Roboter (durch Industrie 4.0 oder durch Dienstleistungen 4.0) alle Arbeit abnehmen, oder handelt es sich (b) um den endgültigen Zusammenbruch der herkömmlichen Arbeitsstrukturen? *Europäische Gesellschaft*: Ist Europa (a) in einem stärkenden Transformationsprozess oder (b) im rapiden Verfallsprozess begriffen? *Wissensgesellschaft*: Hat sich die Universität (a) erneuert oder (b) ist sie schon tot?

Unabdingbar für eine solche Orientierung ist die Entwicklung von *Relevanzsystemen*. Man muss aus der Fülle des Gegebenen, die jederzeit zur Überlastung von Wahrnehmung und Informationsverarbeitung führt, typisierte Komplexe herauschneiden und das Wichtige vom Unwichtigen sondern. Was gehen uns die Kriege im Nahen Osten an? Muss man – als anständiger, klimawandelbewusster Mensch – Vegetarier werden? Ist Homöopathie Unsinn? Müssen Kinder ein Musikinstrument lernen? Selbst wenn es sich um individuelle Lebensentscheidungen handeln mag, haben diese ein Makro-Korrelat: Man zieht den Veganismus als individuelle Lebensmaxime erst in Betracht, wenn es

sich um eine ‚kollektive Idee‘ handelt; jedenfalls wird diese Maxime erst dann für größere Gruppen relevant, anders hätte man sie gar nicht in den Blick bekommen. Aber wie kommt eine solche Idee in das Kollektivbewusstsein? Was geschieht da? Was signalisiert es? Ist es Opposition zur Künstlichkeit der allgemeinen Lebensverhältnisse? Ist es Wiederaufstieg romantischen Bewusstseins? Ist es Angst vor der Lebensmittelindustrie? Unter welchen Bedingungen wird Veganismus für viele Menschen ‚relevant‘, ja allenfalls zu einer ‚kleinen Ideologie‘, welche für die Menschen die Welt erklärbar (und partiell wieder gestaltbar) macht?

Um verwirrende Verhältnisse überschauen zu können, werden sie in *Schemata, Muster oder Begriffe* gefasst, unter Verwendung von Symbolen und Metaphern (Junge 2016a). Sie werden ‚verbegrifflicht‘, versinnbildlicht, manchmal sogar visualisiert. Die ‚Bolte-Zwiebel‘ hat ein eindrucksvolles Gesellschaftsbild vermittelt, die ‚Sinus-Knödel‘ vermitteln ein anderes. Die ‚Abstiegsgesellschaft‘ (Nachtwey 2016) ist ein verständlicher Begriff: Er sendet eine starke Botschaft, man sieht die sinkenden Wachstumsraten oder die Abwärtsmobilitäten direkt vor sich. Die ‚Netzwerkgesellschaft‘ (Castells 2004) suggeriert mehr, als wenn man bloß von einer ‚Verdichtung von Interaktionen‘ sprechen würde.⁵

Einfach gesagt: Man blickt auf diese Gesellschaft, und gerade in der Spätmoderne hat man es mit einer Unzahl von verwirrenden Eindrücken zu tun. Diese sind kompliziert, laut, undurchsichtig, widersprüchlich, ambivalent, und es versteht sich immer weniger von selbst. Der Anteil des Selbstverständlichen sinkt und der Anteil der Irritationen steigt,⁶ in der Lebenswelt und in der Ge-

-
- 5 Welche Botschaft durch solche fokussierenden Metaphern überliefert wird, kann man meist nicht ausschöpfen oder nachweisen. Bei den ‚Netzwerken‘ kann es beispielsweise gegensätzliche Assoziationen geben: Das ‚Netzwerken‘ ist bei gesellschaftlichen Veranstaltungen ein durchaus positiver Hinweis auf Kommunikationsgelegenheiten, manche Privatuniversitäten werben explizit mit dem Aufbau von Netzwerken, die für die eigene Zukunft wichtig sind. In manchen Milieus sind allerdings diese Netzwerke nicht wertgeschätzt, denn es geht letztlich um Protektion, Lobbyismus, ‚Freundeskreise‘ – eigentlich um Korruption. Da stecken auch wieder ‚größere Bilder‘ dahinter – etwa die Wahrnehmung, dass die ‚Bildungsexplosion‘ auf sonderbare Weise Erwartungen enttäuscht: Während früher ein Universitätsabschluss gewisse Aufstiegserwartungen gerechtfertigt hat, verzeichnet man in Anbetracht ‚akademischer Horden‘ neue Selektionsmechanismen, wie etwa den klassenvermittelten Habitus, der die Versprechungen der vertikalen Mobilität unterläuft. Da geraten wir schon auf die andere Seite der Vernetzungen: die Assoziation von Spinnennetzen oder Fischernetzen, in denen sich die Opfer verfangen, also von vornherein eine anrühige Sache...
- 6 Der Anteil der Irritationen steigt nur dann nicht, wenn man bereits so abgestumpft ist, dass alles egal ist – sodass Irritationen in der Bewusstseinslage gar nicht mehr ‚ankommen‘. Möglicherweise ist auch radikale Indifferenz ein Stabilisierungsfaktor, ebenso wie ‚Ablenkung‘ durch Konsum oder Entertainment. Aber kann man auf der Haltung größtmöglicher Indifferenz eine spätmoderne Gesellschaft aufbauen? Das ist mit ihrem Selbstverständnis auch wieder unvereinbar.

samtgesellschaft. Wenn man Zeitdiagnosen als ‚gegenwirkende Kräfte‘ betrachtet, sind sie deshalb immer dringender. *Zeitdiagnosen sind eines der Instrumente, aus dem Chaos Sinn zu machen* – oder wenigstens da und dort *Inseln des Verstehens* zu schaffen. Auch wenn die Soziologie nicht mehr als ‚Schlüsselwissenschaft‘ der Gegenwart (Kruse 2006) betrachtet wird, sondern sich auf ein etwas bescheideneres Niveau eingependelt hat, gilt doch: Wen sollte man fragen? Vielleicht haben Soziologinnen und Soziologen etwas Interessantes und Aufschlussreiches anzubieten? „Es ist die hohe Zeit von ‚verstehender‘ Weltdeutung.“ (Mahler und Mulsow 2014, S. 13)

Die Vielfalt von Zeitdiagnosen

Die Menschen haben ein Bedürfnis nach Ordnung. Sie wollen sich (einigermaßen) ‚auskennen‘ in der Welt, in der sie leben. (Wenn man die Mechanismen der Wirklichkeit nicht mehr durchschaut, werden psychische Wirkungen von Angst oder Orientierungslosigkeit hervorgerufen – und auch das ist ein zeitgeistiger Befund, dem man häufig begegnet. Gefühle sind Gefühle, ob sie nun berechtigt oder unberechtigt sind.)⁷ Es herrscht Konsens darüber, dass dieses Ordnungsbedürfnis in der Spätmoderne in besonderem Maße unerfüllt bleibt. Diese Gesellschaft wird als *chaotische, unübersichtliche, inkonsistente, desorientierte Gesellschaft* apostrophiert – in wenigen Belangen sind sich Soziologinnen und Soziologen so einig. Es sind Prozesse der *Differenzierung, Fragmentierung, Individualisierung, Flexibilisierung, Pluralisierung*, die solche Gefühle hervorrufen. Sie alle fördern *Desintegration*. In dieser Situation ist das Bedürfnis nach Deutungen, nach kognitiver und/oder moralischer ‚Ordnungsschaffung‘, hoch. Also besteht Nachfrage nach Zeitdiagnosen, die eine sinn- und ordnungsstiftende Interpretation liefern.

Einst lebten die Menschen in der heiligen Ordnung des Kosmos, unter dem ‚Baldachin‘, der die Erde überdachte und das Leben auf ihr schützte (Soeffner

7 Damit ist nicht gesagt, dass man die bestehenden Gefühle nicht als angemessen oder unangemessen beurteilen kann. Es ist vielmehr ein Teil des Aufstiegs des Postfaktischen, dass Gefühle gegen Tatsachen ins Treffen geführt werden – so dass Fakten, welche geeignet sind, den Gefühlen von Menschen zu widersprechen oder diese zu verletzen, nicht mehr geäußert werden dürfen. Diese spezifische Variante politischer Korrektheit reicht deshalb über sonstige Sprachtabuisierungen hinaus, weil es nicht um konkrete Begriffe oder Formulierungsweisen geht (man darf nicht ‚Neger‘ sagen), sondern weil grundsätzlich Gefühle und Tatsachen als gleichberechtigte Elemente eingeführt werden, ja Gefühle aufgrund ihres ‚demokratischen‘ Charakters noch stärker wiegen als Tatsachen (*post-truth*, alternative Fakten, Postfaktizismus). Da handelt es sich um keine Einzel Tatsache, die man akzeptieren oder vermeiden muss, sondern um das entscheidende Kriterium von Wahrheit überhaupt.

2000). Es war zunächst eine *göttliche Ordnung*, doch diese begann (spätestens) nach den Zeiten von Reformation und Renaissance zu bröckeln. Dann glaubte man an die *Vernunft*, an die Versprechen der Aufklärung, und die Jenseitsreligion wurde von einer Diesseitsreligion, einer innerweltlichen Heilsgeschichte (Löwith 1961 [1953]), abgelöst. Die Menschen steigerten das Bewusstsein ihrer Eingriffsfähigkeit, die Geschichte wurde machbar, sie wurde zu einer *Fortschrittsgeschichte*. Nach der Schwellenzeit rund um 1800 wurden ‚der‘ Fortschritt und ‚die‘ Geschichte miteinander verknüpft, man glaubte nur noch die verborgenen *Geschichtsgesetze* erkunden zu müssen (Koselleck 1985, 2006). Glaubenslücken wurden in der Folge zeitweilig durch *Nationalismus* gefüllt, nationale Stärke (anstelle der religiösen Omnipotenz) wurde als existenzielle Notwendigkeit angesehen und oft mit dem persönlichen Lebenssinn verbunden. Desintegrationskräfte wurden also durch unterschiedliche Reintegrationskräfte zu kompensieren versucht. Irgendetwas muss dieses soziale Gebilde doch ‚zusammenhalten‘.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden die hochgesteckten Erwartungen des aufgeklärten Denkens zunehmend mit den *Enttäuschungen der Moderne* konfrontiert, mit den Problemen des industriellen Zeitalters: Entfremdung durch Fabrikarbeit, durch Verelendung, durch Städte, durch Umweltzerstörung. Die einen suchten die Gründe in den Logiken der neuen Produktion, die anderen im kulturellen Verfall. Es war die frühe Phase der Soziologie, in der angesichts der Turbulenzen, auch der wirtschaftlichen und politischen ‚Doppelrevolution‘, die *Zeitdiagnostik als wesentlichste Aufgabe* erschien. Kein Stein schien auf dem anderen zu bleiben, die Gesellschaft wurde umgekrempelt – und die naheliegenden Fragen wurden gestellt: Was geschieht in dieser Epoche? Was bedeutet die Industrialisierung (für Mensch und Gesellschaft)? Die Demokratisierung? Die Technisierung? Wo geht die Reise hin?

Um die Wende zum 20. Jahrhundert gab es Impulse für die Suche nach einem neuen, ganz anderen Leben: Man flüchtete in eine Bohème-Kultur, mit freier Liebe, Drogen, Vegetarismus, Nacktheit – der neue Romantizismus, für welche die Laubhütten des Monte Verità zum Symbol wurden (Landmann 1981; Albrecht 2004). Er sollte hinfort immer wiederkehren. Mit den letzteren Spielereien war es zunächst vorbei, als man eine Gesellschaft, die nach allen Seiten auszufransen drohte, durch Totalitarismen und Kriege zusammenzuzwingen suchte; man imaginierte den *homo novus* in einem sozialistischen Diesseitsparadies oder in arischer Superiorität, doch aus den beiden durchaus einander nicht unähnlichen Varianten wurde bloß ein Desaster. Erst in den sechziger und siebziger Jahren konnte man im Westen an die Jahrhundertwende-Bohème und ihre romantischen Potenziale wieder anknüpfen.

Die Ambivalenz zieht sich durch die letzten 150 Jahre: Einerseits die *Überschätzung der Vernunft*, die Vision einer perfektionierten Welt, die nicht mehr mit Göttern, Geschichtsgesetzen und dem Schicksal operiert, sondern mit tech-

nisch-wissenschaftlicher Kompetenz, Planbarkeit, Machbarkeit, ‚Weltverwandlung‘. Andererseits die Frage nach dem Schicksal des Menschen in dieser beeindruckenden, aber nur begrenzt steuerbaren Maschinerie, nach seinen Gefühlen, seiner Gestimmtheit, den Chancen seiner ‚Weltanverwandlung‘ (Rosa 2016). Aber beide Modelle erklären sich nicht von selbst, sie müssen ja auch auf konkrete Fälle heruntergebrochen werden. Die Spannung lässt sich durch die Jahrzehnte verfolgen: Werden die Menschen in einer Wohlstandsgesellschaft befreit oder zum Rädchen der großen Maschinerie? Schlägt sich der Rationalisierungsprozess in einem verbreiteten rationalen Denken nieder oder gibt er erst recht Raum für jede Art von Irrationalität? Ist die Demokratie irreversibel oder gefährdet? Wo sind die ‚Grenzen der Toleranz‘ (gegen jene, die für Allah oder für das ‚christliche Abendland‘ streiten (Schmidt-Salomon 2016))? Man kann solche Fragen mit Apokalypsen und Euphorien, mit (vermeintlich) tiefem Wissen oder mit Phrasen beantworten – und mit allen Varianten dazwischen.

Denn natürlich gibt es Artikulationen der *Enttäuschung*, Beschwörungen einer näherrückenden Krise, gerade angesichts hoher Erwartungen. Die optimistischen Utopien der Aufklärung haben längst ihre Gegenutopien gefunden, ihre Dystopien – von der *Zeitmaschine* von H. G. Wells und der *Schönen neuen Welt* des Aldous Huxley bis zu George Orwells *1984*. Viele Werke ließen sich anfügen: *Fahrenheit 451* oder der *Krieg mit den Molchen*, *Uhrwerk Orange* oder (neuerdings) die *Unterwerfung* von Michel Houellebecq.⁸ Weltuntergangsfilme haben Hochkonjunktur: Der Komet kommt, die Eiszeit kommt, der (global wirksame) Vulkanausbruch kommt, die (ökologisch bedingte) Sintflut kommt, die (weltvernichtenden) Aliens kommen... Das Repertoire der Gegenwartskritik ist reichlich bestückt: *Werteverfall*, *Kinderarmut*, *Unbildung*, *Unzucht*, *Religionslosigkeit*, *Hedonismus*, *Verwahrlosung*, *Haltlosigkeit*, *Depressionen*, *Entertainment-Gesellschaft*, *blinder Konsumismus*, *ökologische Katastrophe*, *fossile Selbstvergiftung*, *das Ende der Weltmeere*, *das Ende der Familie*, *das Ende der Arbeit*, *das Ende von Allem*. „Viele weltliche Institutionen und soziale Bewegungen vermarkten mit größtem Erfolg alle Arten der ursprünglich religiösen Apokalypsen als ihre Existenzgrundlage“, vermerkt Ansgar Weymann für die Gegenwart. „In unserer schnelllebigen, konsumorientierten Zeit, wie man so sagt, ist neben anderen Waren auch das Angebot an Apokalypsen weit besser als früher, vielfältiger, frischer, preiswerter, in immer neuen Verpackungen auf den Markt gebracht. Eine Neuheit jagt die nächste. Mit dem heutigen Markt an Apokalypsen und den auf diesem Marktsektor tätigen Unternehmern können die tradierten religiösen Apokalypsen in Quantität und Qualität nicht mithalten.“ (Weymann 2008, S. 25)

8 Wells 2017; Huxley 2004; Orwell 1994; Bradbury 2003; Capek 2016; Burgess 2003; Houellebecq 2017.