

Hartmut Rosa

'Kritik der Zeitverhältnisse. Beschleunigung und Entfremdung als
Schlüsselbegriffe einer erneuerten Sozialkritik*

I Grundlagen und Maßstäbe kritischer Sozialphilosophie

1. Soziologie und Gesellschaftskritik

Soziologisches Denken entspringt per se einem kritischen Impuls. Soziologie beginnt mit der Wahrnehmung, dass in den sozialen Verhältnissen *etwas nicht stimmt*, dass die Dinge nicht so laufen, wie sie sollten – oder dass sie, wo sie (noch) in Ordnung scheinen, *gefährdet* sein könnten, dass *Pathologien* drohen. Es ist diese Wahrnehmung, die den Prozess der Reflexion über die sozialen Verhältnisse in Gang setzt – in der Entwicklung der Ideen ebenso wie in der individuellen Entwicklung eines werdenden Soziologen. »Man kann gehen, ohne die Anatomie seiner Beine zu kennen. Nur wenn etwas *nicht* in Ordnung ist, kommt diese für das Gehen praktisch in Betracht«, schreibt folgerichtig schon Max Weber über den Urgrund wissenschaftlicher Reflexion.¹ Umgekehrt weisen sowohl Michael Walzer als auch die französischen Sozialtheoretiker um Boltanski, Thévenot und Chiapello zurecht immer wieder darauf hin, dass die Disziplin der Gesellschaftskritik dem gleichsam anthropologischen Urimpuls der Klage über die je aktuellen sozialen Verhältnisse und dem damit verknüpften Zwang zur *Rechtfertigung* des sozialen Handelns zu folgen scheint.² Sozialkritik scheint in diesem Sinne eine unmittelbar konstitutive Funktion für jede Form menschlicher Vergesellschaftung zu besitzen.

Für wertvolle editorische Arbeit und hilfreiche inhaltliche Hinweise zu diesem Aufsatz danke ich André Stiegler.

¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von J. Winkelmann, Tübingen 1922, S. 139.

² »Social Criticism must be as old as society itself. [...] Complaint is one of the elementary forms of self-assertion, and the response to complaint is one of the elementary forms of mutual recognition. When what is at issue is not existence itself but social existence, being-for-others, then complaint is proof enough: I complain, therefore I am. We discuss the complaint, therefore we are. [...] In the course of social existence, the practice of complaining is steadily elaborated – in satire, polemic, exhortation, indictment, prophecy, and countless other common and specialized ways« (Michael Walzer, *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, London 1989, S. 3 [dt. *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1991, S.13; da die englische Ausgabe den Gedanken, auf den es hier ankommt, klarer auszudrücken scheint, wurde an dieser Stelle auf das Zitieren der deutschen Textpassage verzichtet, H. R.]; vgl. Luc Boltanski und Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003, und Luc Boltanski und Laurent Thévenot, »The Sociology of Critical Capacity«, in: *The European Journal of Social Theory*, Jg. 2, 1999, S. 359-377).

Soziologie und Gesellschaftskritik gehören dabei insofern untrennbar zusammen, als ihr gemeinsamer Urgrund oder ›Humus‹ *in der Frage nach dem guten Leben* liegt, oder genauer: in der Frage nach den sozialen Bedingungen, unter denen gelingendes menschliches Leben möglich ist – oder vereitelt wird. *Deshalb* interessiert sich die Soziologie für Probleme der Arbeitswelt, für die Entwicklung der Familie, für Bildungsreformen oder für die politischen Verhältnisse. Explizit oder intuitiv geht sie dabei stets davon aus, dass Familienverhältnisse, Bildungsprozesse, Arbeit und politische Gestaltung relevant sind für die Möglichkeit gelingenden menschlichen Lebens; dass Veränderungen in ihrer Gestalt oder ihrem Vollzug sich auswirken auf die Lebensführung der Menschen. Phänomene, welche sich nicht zumindest im Prinzip auf diese Grundfrage beziehen lassen, werden auch nicht zum Gegenstand für die soziologische Forschung.³ Hier liegt der tiefere Kern der Weber'schen Erkenntnis, dass es die ›Kulturbedeutungen‹ der Phänomene sind, welche sie zu Forschungsgegenständen werden lassen, und dass diese Kulturbedeutungen dadurch bestimmt werden, dass sie den handelnden Subjekten im Horizont ihrer Lebensführung als positiv oder negativ relevant erscheinen.

Dieser Bezug ist in der je aktuellen Forschung natürlich häufig nicht mehr erkennbar: Wer untersucht, wie sich die Zahl der Singlehaushalte entwickelt, wie sich die Dauer von Beschäftigungsverhältnissen ändert oder Wählervolatilität und Bildungsmobilität verteilen, mag bestreiten, dass seine Analysen *irgend etwas* mit der Frage nach dem guten Leben zu tun haben. Und doch sind diese letztlich durch nichts anderes als jene Frage motiviert und legitimiert: nur deshalb erscheinen sie überhaupt als bedeutsam und berechtigt, während die Frage, wie viele Kieselsteine den durchschnittlichen Waldweg säumen, ohne zusätzliche Begründung keine Forschungsgelder einwerben wird.

Damit lässt sich der eingangs angedeutete soziologische Impuls zur gesellschaftstheoretischen Reflexion nun genauer spezifizieren als die Wahrnehmung, dass das ›Weltverhältnis‹ der Subjekte und damit die Möglichkeit einer gelingenden Lebensführung durch die Veränderung der sozialen Verhältnisse *berührt* oder sogar *bedroht* ist. Daher ist es kein Zufall, dass die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin just dort entsteht, wo Modernisierungsprozesse spürbar die unmittelbaren Lebensbedingungen der Menschen ergreifen: Am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert, als im Zuge der Industrialisierung und Urbanisierung die modernen Grundtendenzen der Rationalisierung, Differenzierung, Domestizierung und

³ Vgl. hierzu ausführlich Charles Taylor, *Philosophical Papers*, 2 Bände, Cambridge/MA 1985, Band 2, und Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M., New York 1998, S. 240-303.

Individualisierung – oder kurz: der sozialen Beschleunigung – über die Diskursebene hinausgriffen und die moderne *Lebensform* als Ganze veränderten.⁴

Die Analysen der Klassiker von Marx bis Durkheim und von Weber zu Simmel oder Tönnies laufen darin zusammen, dass sie ihren Ausgang in der Beobachtung einer massiven *Veränderung der Lebensbedingungen* nehmen – was zu der Gegenüberstellung ›archaischer‹ und ›moderner‹ Gesellschaften geführt hat, die sich bei allen Gründervätern der Soziologie findet – und dass sie sich zutiefst beunruhigt zeigen über die tendenziellen Konsequenzen dieser Veränderungen für die menschliche Lebensführung: Entfremdung und Entzauberung bei Marx und Weber, Anomie, Gemeinschaftsverlust und das Verschwinden genuiner Individualität bei Durkheim, Tönnies und Simmel. Im Hintergrund dieser gesellschaftskritischen Dimension der Klassiker steht dabei stets die Furcht vor einem nahezu ›unsichtbaren‹ *Freiheitsverlust*, der sich hinter dem manifesten Liberalismus der Moderne, unter ihrem ›stahlharten Gehäuse‹ verbirgt, und vor einem schleichenden *Sinnverlust* als Kehrseite der Möglichkeit individueller Selbstbestimmung.

Wenngleich es offensichtlich ist, dass die klassischen Entwürfe der Soziologie nicht nur und nicht von vorneherein als Gesellschaftskritik angelegt waren, ist es doch ebenso unübersehbar, dass sie diese kritische Dimension stets *auch enthielten*, ja, dass es die Besorgnis über die Entwicklung der Lebensverhältnisse war, welche diese Entwürfe antrieben. Vielleicht liegt eben darin die nie versiegende Aktualität ebendieser Klassiker: Jede Soziologengeneration scheint immer wieder aufs Neue zu ihnen zurückzukehren und sie als Inspirations- und Motivationsquelle für die eigene Arbeit zu begreifen, während vieles von dem, was die Soziologie seither produzierte, einem raschen Vergessen anheimzufallen scheint.⁵ Tatsächlich lässt es sich kaum übersehen, dass soziologische Diagnosen immer dann an wissenschaftlicher ebenso wie breitenwirksamer Strahl- und Inspirationskraft gewinnen, wenn sie – implizit oder explizit – die Frage nach dem Gelingen oder Misslingen des Lebens behandeln: In Adornos Suche nach dem ›richtigen Leben im Falschen‹, in Marcuses ohnmächtigem Zorn über die Eindimensionalität des spätkapitalistischen Lebens, aber auch in Gerhard Schulzes Analyse der ›Erlebnisgesellschaft‹ oder in Axel Honneths ›Kampf um Anerkennung‹ wird ebendieser ›letzte Hintergrund‹ – oft schon im Titel – deutlich. Und offensichtlich liegt auch eben darin die anhaltende Attraktivität der *Kritischen Theorie* für den studentischen Nachwuchs der Soziologie: Sie verspricht ihrem Programm und ihrem Namen nach, jenen Grundimpuls der Soziologie aufzunehmen, während konkurrierende Schulen

⁴ Vgl. Hartmut Rosa, David Strecker und Andrea Kottmann, *Soziologische Theorien*, Konstanz 2007, Kapitel 1.

⁵ Vgl. Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, »Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonders Georg Simmel«, in: dies. (Hg.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt/M. 1984, S. 449-478.

diesen motivationalen Ursprung und legitimatorischen Anker der Soziologie zu verleugnen versuchen, weil er ihnen mit dem Anspruch auf ›Wissenschaftlichkeit‹ und ›Neutralität‹ in Wertfragen zu kollidieren scheint.

Deshalb möchte ich hier umstandslos die These vertreten, dass Soziologie nur dann attraktiv und gerechtfertigt ist, wenn sie ihre Fragestellungen auf jenen Ausgangspunkt des gelingenden Lebens wenigstens indirekt zu beziehen weiß, und weiter, dass sie erst und nur dann sich über ihre Grundlagen überhaupt klar zu werden vermag, wenn sie sich in die Lage versetzt, über jene ›Kulturbedeutungen‹, welche ihre Forschung implizit antreiben, auch explizit Rechenschaft zu geben.

Soziologische Aufklärung – als eine Aufgabenbeschreibung, die auch noch den Theoriekonzeptionen eines Bourdieu oder Luhmann oder der Rational Choice Theorie gerecht zu werden vermag – kann daher selbst dort, wo sie nicht explizit Gesellschaftskritik sein will, nur bedeuten, Einsicht in diejenigen Verhältnisse und Prozesse zu gewinnen, welche – wie vermittelt auch immer – dem Gelingen menschlicher Lebensführung entgegenwirken oder umgekehrt, es befördern.

2. Immanente und transzendente Maßstäbe der Kritik

Allerdings ergibt sich hieraus unmittelbar ein gravierendes Problem: Woher weiß die Soziologie, welches die Maßstäbe und Kriterien gelingenden Lebens sind? Woran misst sie potentielle ›Pathologien‹, also soziale Zustände, die unvermeidlich menschliches Leiden zur Folge haben? Um die Antwort abzukürzen: die Geschichte der normativen Theorie der letzten 150 Jahre – oder, wenn man so will, seit der Antike – hat gezeigt, dass sie es *nicht* weiß; die Soziologie verfügt über keine ahistorischen, universellen oder transkulturellen Maßstäbe, die sie ihrer Arbeit einfach zugrunde legen könnte. Alle Versuche der kritischen Gesellschaftstheorie, ›wahre‹ Bedürfnisse von ›falschen‹ zu unterscheiden und ein objektiv ›falsches‹ Bewusstsein gegenüber einem ›richtigen‹ auszumachen, sind letztlich gescheitert. Und insofern etwa Entfremdungstheorien oder ideologiekritische Ansätze konzeptionell von der Definition einer ›essenziellen Natur‹ des Menschen oder einer ›idealen Existenzweise‹ abhängen, sind sie durch die Plastizität, das heißt die historisch-kulturelle Veränderbarkeit dieser Natur, und durch die unvermeidliche Kontingenz aller Wesens- oder Idealvorstellungen delegitimiert worden. Wie die soziologische Machtkritik und die poststrukturalistisch inspirierte Sprachkritik deutlich gemacht haben, gerät jede Soziologie, die solche ›menschlichen Kerngehalte‹ formuliert, rasch selbst unter Ideologie- und

Reifikationsverdacht; sie tendiert dazu, selbst paternalistisch zu werden, wenn sie sich den handelnden Subjekten gegenüber im Besitz der Kenntnis über die ›wahre Natur‹ oder die ›wahren Bedürfnisse‹ des Menschen wähnt.

Aus dieser Situation haben führende Sozialphilosophen – auch solche, die in der Tradition der Kritischen Theorie stehen⁶ – den Schluss gezogen, dass *nicht* das gute Leben, sondern die (Verteilungs-)Gerechtigkeit den leitenden Maßstab der Gesellschaftskritik bilden sollte. Ich halte diese Reaktion aus zwei Gründen für irregeleitet: Zum ersten verfehlt eine soziale Analyse, welche nur auf Rechte und Verteilungen zielt, systematisch einen großen Teil jener schon von den Klassikern anvisierten potentiellen Sozialpathologien. Eine Gesellschaft kann vollkommene Verteilungsgerechtigkeit wahren und dennoch von der Austrocknung ihrer Sinnressourcen und von überwältigenden, strukturell verursachten Entfremdungserfahrungen gezeichnet sein. Unter solchen Bedingungen verunmöglichen oder erschweren die sozialen Verhältnisse systematisch gelingendes menschliches Leben, ohne dass eine Ungerechtigkeit diagnostiziert werden könnte. Wie ich noch zeigen möchte, verursacht das neuzeitliche Beschleunigungsregime in der spätmodernen Phase ebensolche Pathologien (was nicht heißt, dass es nicht auch massive Ungerechtigkeiten erzeugte). Zum zweiten aber lassen sich nach meiner Überzeugung auch die Gerechtigkeitsmaßstäbe, wie immer sie im Einzelnen begründet sein mögen, ob substanziell oder prozedural, nicht als transhistorisch gültig erweisen. Schon ihre Letztverankerung im Individuum ist kulturell kontingent; die Argumente der kommunitaristischen Kritiker einerseits und der poststrukturalistischen Autoren andererseits scheinen mir hier stichhaltig.⁷

Ich verzichte darauf, die Auseinandersetzung um die Universalität von Gerechtigkeitsmaßstäben im Einzelnen nachzuzeichnen, denn der Sozialkritik steht ein viel näherliegender, einfacherer Weg offen, der zugleich das erstgenannte Problem zu überwinden hilft: Die geeigneten Maßstäbe der soziologischen Aufklärung, der Gesellschaftskritik, entstammen der untersuchten Gesellschaft selbst. Es sind die Leidenserfahrungen der betroffenen Subjekte, die – wenn und sofern sie systematisch aus den sozialen Verhältnissen resultieren – die Kriterien für die Diagnosen der Soziologen liefern können. Diese Verfahrensweise liegt im Übrigen auch durchaus ganz in der Traditionslinie der Kritischen Theorie selbst, die von Marx bis Honneth stets die geschichtliche Bedingtheit aller sozialwissenschaftlichen Erkenntnis herausstellte.⁸

⁶ Gemeint sind etwa Jürgen Habermas, Rainer Forst oder auch Nancy Fraser.

⁷ Vgl. dazu ausführlich Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, a.a.O., S. 284ff.

⁸ Vgl. dazu jetzt auch Lars Gertenbach und Hartmut Rosa, »Kritische Theorie«, in: N. Degele und C. Dries (Hg.), *Gesellschaftstheorie. Basiswissen Soziologie. Eine Einführungsreihe in die Soziologie und verwandte Fächer*, München (im Erscheinen).

Die Grundfigur valider soziologischer Gesellschaftskritik sieht damit folgendermaßen aus: In einer ›ideen-logischen‹ Analyse rekonstruiert die Soziologie die Konzeptionen gelingenden Lebens, welchen die Subjekte explizit oder – viel öfter und in viel höherem Maße – implizit, in ihrem Alltagshandeln, in ihren (biographischen und alltäglichen) Entscheidungen und in ihren routinisierten Praktiken folgen. Zugleich legt soziologische Aufklärung die ›konstitutiven Wertideen‹ offen, welche den zentralen gesellschaftlichen Institutionen implizit (und in vielen legitimatorischen Texten *explizit*) zugrunde liegen: Die Institutionen der Marktwirtschaft, der Bildungsanstalten oder der Demokratie beispielsweise beruhen auf spezifischen Wertvorstellungen, auf (impliziten) Konzeptionen gelingenden Lebens, auf Vorstellungen des Guten, ohne die sie ihre legitimatorischen Bindungskräfte nicht entfalten könnten.⁹ Die eigentliche Gesellschaftskritik besteht dann in einer Analyse der (strukturellen) Ursachen für das *kollektive* (oder auch gruppenspezifische) *Verfehlen eines guten Lebens* nach den sozial wirkmächtigen und für die Subjekte handlungsleitenden Konzeptionen gelingenden Lebens.¹⁰

Freilich kann soziologische Aufklärung dabei auch heißen, die Inkompatibilität jener sozial wirkmächtigen Ideale und Konzeptionen nachzuweisen: Inkompatibilität kann einerseits bedeuten, dass die institutionellen ›Leitideen‹ (etwa *Effizienz und Gleichheit* oder *Freiheit und Solidarität*) nicht miteinander zu vereinbaren sind und daher zu unvermeidlichen Leidenserfahrungen an den Reibungsflächen führen; sie kann aber andererseits auch erst dadurch zutage gefördert werden, dass in einem dekonstruktivistischen oder genealogischen Verfahren die historische Fragwürdigkeit leitender Ideale deutlich wird und die Subjekte sich des Zwangs oder der Gewalt, die eben jene Ideale auf sie ausüben, bewusst werden. Jene Ideale können dann selbst als Ursachen dafür identifiziert werden, dass Subjekte sich unfrei, entfremdet oder anderweitig außerstande fühlen, ein gutes Leben zu führen.¹¹

⁹ Vgl. Taylor, *Philosophical Papers*, a.a.O, Band 2, oder Hartmut Rosa, »Four Levels of Interpretation. A Paradigm for Social Philosophy and Political Criticism«, in: *Philosophy and Social Criticism*, Jg. 30, 2004, S. 691-720.

¹⁰ Dies wiederum entspricht offensichtlich weitgehend einer ›kommunitaristischen‹ Konzeption von Sozialkritik, wie sie insbesondere von Michael Walzer immer wieder formuliert wurde.

¹¹ In diesem Sinne ist es hoch interessant, das von Taylor als motivierende Leitidee der Moderne rekonstruierte Ideal der ›Authentizität‹ dem von Foucault identifizierten ›Authentizitätszwang‹ gegenüberzustellen. Taylors ›weiße‹ Genealogie des Authentizitätsideals unterscheidet sich von Foucaults ›schwarzer Genealogie‹ desselben Ideals in der Art der (narrativen) Rekonstruktion: Taylors Rekonstruktion erzählt die Geschichte der Authentizität als Teil des menschlichen *Strebens nach dem Guten*, während Foucault diese Geschichte als Ergebnis von Machtkämpfen präsentiert. Infolgedessen wirkt die ›weiße Genealogie‹ in der Tat so, wie Taylor dies erwartet: Sie motiviert und legitimiert das Authentizitätsstreben als Bedingung oder Bestandteil eines guten Lebens, während die ›schwarze Genealogie‹ im Sinne Foucaults dieses Streben als manifestes Hindernis für gelingende Lebensführung entmutigt und delegitimiert. Beide resultierende Formen von Sozialkritik – die Kritik der sozialen Verhältnisse *im Namen jenes Ideals* und die Kritik jenes Ideals als *Effekt und Ursache kritikwürdiger sozialer Verhältnisse* – erscheinen mir gleichermaßen legitim und notwendig. Die Herausforderung besteht daher meines Erachtens darin, eine Form der Sozialkritik zu finden, welche die ›weiße‹ und die ›schwarze‹ Variante in sich aufzuheben oder zu vereinigen vermag, ohne zu einem relativierenden und

Wie ich im zweiten Teil dieses Aufsatzes darlegen möchte, kann Gesellschaftskritik heute dort eine überzeugende argumentatorische Kraft entfalten, wo sie das ›Grundversprechen der Moderne‹, ihr *kulturelles und politisches Projekt der Autonomie*,¹² gegen die sich verselbständigenden Prozesse der Modernisierung hält und dabei deutlich macht, *dass die spätmodernen gesellschaftlichen Bedingungen ein gelingendes Leben nach den kulturell weiterhin gültigen Maßstäben der Moderne, mithin also ebendieser Gesellschaft selbst, zunehmend erschweren bzw. unmöglich machen*. Soziologische Gesellschaftskritik hat also letztlich stets eine ›Wenn-Dann‹-Form. Das hier zu entfaltende Kernargument lautet: *Wenn wir an den für das moderne Selbstverständnis und die moderne Demokratie grundlegenden Maßstäben der Autonomie (und der Authentizität) festhalten, dann verursacht das spätmoderne Steigerungs- und Beschleunigungsregime schwerwiegende Pathologien wachsenden Ausmaßes*.

3. Entfremdung und die Kritik der Weltbeziehung

Wie ich noch zeigen werde, sind *Beschleunigung* und *Entfremdung* Schlüsselkategorien für eine zeitdiagnostisch gewendete Sozialkritik der Gegenwart. In verkürzter Form lautet das Argument, dass die sich verselbständigenden Beschleunigungskräfte der Modernisierung das Grundversprechen der Moderne auf ein nach eigenen Maßstäben *selbstbestimmtes* Leben jenseits der Zwänge der Natur, der materiellen Knappheit, der Tradition und Konvention und jenseits des ökonomischen Existenzkampfes in stetig sich verschärfender Weise untergraben – und dass dieses Missverhältnis zwischen dem normativen Projekt der Moderne und dem spätmodernen Stadium der Modernisierung zu wachsenden Entfremdungserfahrungen führt. Individuell und kollektiv machen die Akteure die Erfahrung, dass sie ihr Leben und die sozialen Verhältnisse weder gestalten noch sich anverwandeln können und dass sie den von ihnen selbst geschaffenen Steigerungszwängen ohnmächtig gegenüberstehen. Dabei werden ihnen die *Orte*, an denen sie sich aufhalten, die *Menschen*, mit denen sie zu tun haben, die *Dinge*, mit denen sie sich umgeben, die *Werkzeuge*, mit denen sie arbeiten, und schließlich ihre eigenen *Bedürfnisse*, *Empfindungen* und identitätsstiftenden *Geschichten* zunehmend

nivellierenden ›grau in grau‹ zu werden. Vgl. Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/MA, London 1991, und Michel Foucault, »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, hg. von W. Seitter, Frankfurt/M. 1987. S. 69-90.

¹² Die These, dass der Autonomiegedanke im normativen und kulturellen Zentrum der Moderne steht, vertritt – im Anschluss an Castoriades – jetzt auch Johann Arnason, »Autonomy and Axiality«, in: ders. und P. Murphy (Hg.), *Agon, Logos, Polis: The Greek Achievement and its Aftermath*, Stuttgart 2001, S. 155-206; vgl. ferner auch Peter Wagner, *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin*, Frankfurt/M., New York 1995.

fremd. Beschleunigung und Entfremdung bilden somit die kategoriale Basis einer rein ›immanent‹ verfahrenen Sozialkritik, wie ich sie bisher skizziert habe.

Bevor ich diese substanzielle Zeitkritik aber entfalte, möchte ich zuerst die Möglichkeit einer zweiten, anderen Form der Gesellschaftskritik ausloten, welche ihren Maßstab nicht kulturimmanent – im modernen Autonomiegedanken – findet, sondern allen bereits skizzierten Schwierigkeiten und Einwänden zum Trotz noch einmal eine tendenziell transkulturelle Begründungsfigur anvisiert.

Die Motivation zu diesem schwierigen, ja scheinbar hoffnungslosen Unterfangen (das ich gleichsam wider bessere Einsicht verfolge) ist eine dreifache: Zum ersten scheint es mir – wie ich im Schlusskapitel meines Beschleunigungsbuches bereits angedeutet habe –, dass das neuzeitliche Autonomieideal und das moderne Beschleunigungsprinzip inhärent verknüpft sind. Der Autonomiegedanke entspringt dem Dynamisierungsprinzip oder ist zumindest intrinsisch mit ihm verknüpft; möglicherweise ist eine bestimmte Form der Autonomie sogar ein funktionales Erfordernis für die Dynamisierung sozialer Verhältnisse. Autonomie ohne Beschleunigung bzw. Beschleunigungskritik ohne Autonomiekritik könnten sich daher als konzeptuell irregeleitet erweisen. Wenn dem so wäre stellte sich die Frage nach einer Beschleunigungskritik, welche die Frage nach einem gelingenden Leben unabhängig vom Autonomieideal in Anschlag bringen könnte.

Zum zweiten aber scheint es mir wichtig, die Suche nach einem Maßstab für Lebensqualität fortzusetzen, der sich einerseits nicht in materiellem Wohlstand und sozialer Optionenvielfalt erschöpft¹³ – denn es ist meine feste Überzeugung, dass soziale Verhältnisse auch dann gelingendes Leben vereiteln können, wenn Wohlstand und Optionenvielfalt steigen –, andererseits aber auch nicht einfach eine Liste universeller oder ›essenzieller‹ menschlicher Bedürfnisse postuliert, wie das am prominentesten Martha Nussbaum vorschlägt.¹⁴

Zum dritten schließlich fühle ich mich zu einem solchen Versuch durch die Frage genötigt, worin denn die Alternative zum modernen Beschleunigungsregime bestehen könnte. In nahezu jeder Diskussion, die ich in den vergangenen fünf Jahren zu meiner Zeitkritik geführt habe, tauchte diese Frage früher oder später als bohrende Zentralfrage gerade dann auf, wenn es mir gelang, die Zuhörer und Gesprächspartner von meiner Diagnose zu überzeugen.¹⁵ Sie

¹³ Es ist bemerkenswert, wie sehr liberale politische Theorien – man denke etwa an die beiden Gerechtigkeitsprinzipien von John Rawls oder an den Capability-Approach von Amartya Sen – immer wieder auf diese beiden Indikatoren gelingenden Lebens rekurrieren.

¹⁴ Vgl. zum Beispiel Martha Nussbaum, »Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus«, in: M. Brumlik und H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 323-361.

¹⁵ Vgl. dazu schon die Schlusspassagen der einflussreichen Rezension meines Buches von Thomas Assheuer in der *ZEIT* vom 26. Januar 2006, S. 55.

stürzte mich indessen regelmäßig in Verzweiflung. Denn wenn diese Diagnose richtig ist, dass nämlich Beschleunigung (ebenso wie Autonomie) das Wesen der Moderne und (mehr noch als die Autonomie) den Modernisierungsprozess als Ganzen charakterisiert, dann kann eine politische oder ökonomische Reform niemals die Lösung sein. Die Frage nach einer Alternative zum Beschleunigungsregime ist dann die Frage nach einer Alternative zur Moderne. Und wer könnte sich anmaßen, sie zu beantworten?! Jede Antwort müsste dem Horizont ebendieser Moderne selbst entstammen und wäre schlicht hybrisch. Ebendeshalb schien mir in den Schlusspassagen des Beschleunigungsbuches der Benjamin'sche ›Griff zur Notbremse‹ noch der plausibelste Ausweg zu sein.

Ich möchte hier also nicht die Suche nach einer wirtschaftlich, politisch oder (besser noch: *und*) kulturell anderen Gesellschaftsform aufnehmen, sondern stattdessen den Versuch unternehmen, so basal wie möglich danach zu fragen, wie die soziale Beschleunigung unser *Weltverhältnis* verändert – und welche Grundformen der Beziehung zwischen Subjekt und Welt überhaupt denkbar sind. Mein Ziel ist also die temporalspezifische Identifikation gelingender und pathologischer Weltverhältnisse oder Weltbeziehungen von Subjekten; mithin also eine Form der kulturunabhängigen Sozialkritik, die ohne die Definition transkultureller Gerechtigkeitsmaßstäbe oder substanzieller Bedürfnisse auskommt.

Natürlich kann ich eine solche Kritik der sozialbedingten, subjektiven ›Weltverhältnisse‹ zum jetzigen Zeitpunkt nicht vorlegen. Ich will nur andeuten, in welcher Richtung sie sich möglicherweise entfalten ließe.

Meine phänomenologisch inspirierte Ausgangsidee lautet, dass Subjekte sich stets *in-die Welt-gestellt* fühlen. ›Die Welt‹ besteht dabei – ganz im Sinne Habermas' – aus einer *objektiven Welt* der Dinge (einschließlich der Zeit und des Raumes), aus einer *sozialen Welt* der (konkreten und generalisierten) anderen Menschen und aus einer *subjektiven Welt* des eigenen Körpers und der Gefühle, Begehungen und Bedürfnisse. Diese Welten können ihnen als kontingent oder schlechthin gegeben erscheinen, sie können sie als grundlegend bejahens- oder verneinenswert empfinden, und sie können sich ihnen gegenüber als (passiv leidende) Opfer oder als (aktiv handelnde) Täter erleben. Differenzen der Weltbeziehung scheinen dabei vor allem in Art und Grad der Selbstwirksamkeitsüberzeugungen zu bestehen, und diese wiederum scheinen verknüpft zu sein mit dem Ausmaß, indem die Welt als ›responsiv‹ erfahren wird: Responsiv tritt uns die Welt dann und dort gegenüber, wo sie mit uns gleichsam ›organisch‹ verbunden scheint, wo sie auf unsere Gedanken und Gefühle zu reagieren oder zu antworten scheint, wo ›Ich‹ und ›Welt‹ als in einer positiven Austauschbeziehung stehend erfahren werden. Umgekehrt kann die Welt auch als

›indifferent‹ oder sogar ›repulsiv‹ erfahren werden: Sie scheint dann aus kalten, starren, harten Oberflächen zu bestehen, die dem Subjekt gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehen. In der ›responsiven‹ Welt fühlen Subjekte sich tendenziell eher ›getragen‹, während sie sich in die indifferente oder ›repulsive‹ Welt eher hinein ›geworfen‹ fühlen. Die Literatur der Moderne (insbesondere die romantisch inspirierte Lyrik) bietet ein derart überbordendes Reservoir für das Studium des Verhältnisses und der Differenz zwischen diesen beiden Elementarformen der Weltbeziehung, dass sich der Verdacht aufdrängt, das Changieren zwischen responsiven und repulsiven Welterfahrungen sei geradezu ihr Hauptgegenstand. Sie spannt ein Feld auf zwischen dem »bleichen«, sich verflucht fühlenden Winterwanderer Nietzsches, dem die Welt »ein Tor zu tausend Wüsten, stumm und kalt« geworden ist,¹⁶ und dem Winterwanderer Eichendorffs, der in ganz ähnlich stummer, kalter, einsamer Winterlandschaft die Erfahrung eines responsiven Weltverhältnisses macht, wenn es »aus des Schnees Einsamkeit« plötzlich »wie wunderbares Singen« emporzusteigen scheint.¹⁷ Entsprechend macht sich die Romantik denn auch auf die Suche nach jener ›Wünschelrute‹, welche die stumme oder repulsive Welt zum ›Singen‹ bringt.¹⁸

Interessant scheint mir dabei zu sein, dass die an sich höchst unterschiedlichen Pathologiediagnosen der Soziologie just darin zusammenlaufen, dass sie die Furcht der Moderne vor dem ›Verstummen‹ der Welt, vor dem Verlust der *Antwort- oder Resonanzbeziehung*, vor dem Indifferent-Werden der Dinge zum Ausdruck bringen: Diese Furcht motiviert Webers Entzauberungsdiagnose ebenso wie die Entfremdungs- oder Verdinglichungskonzeptionen in der marxistischen Tradition oder Simmels Sorge um eine welt- und sozialaverse ›Blasiertheit‹, und sie verleiht auch der Kritik an der Dominanz der instrumentellen Vernunft in der *Dialektik der Aufklärung* und Adornos Suche nach einem mimetischen Naturverhältnis ihre Plausibilität. Nicht zufällig entsteht, wie jüngst Charles Taylor noch einmal betont hat, darüber hinaus auch die Idee des ›Absurden‹ bei Albert Camus aus dem *Schweigen der Welt* angesichts des menschlichen ›Rufens‹ bzw. des

¹⁶ Friedrich Nietzsche, »Vereinsamt« (1884), in: ders., *Sämtliche Gedichte*, hg. v. R.-R. Wuthenow, Zürich 1999, S. 133. Eine ähnliche Entfremdungserfahrung findet sich in Rainer Maria Rilkes Stundenbuch: »Nach jedem Sonnenuntergange bin ich verwundet und verwaist, ein Blasser, allem Abgelöster, und ein Verschmähter jeder Schar, und alle Dinge stehn wie Klöster, in denen ich gefangen war« (Rainer Maria Rilke, »Das Buch von der Pilgerschaft«, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 1, hg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit R. Sieber-Rilke, besorgt von E. Zinn, Wiesbaden, Frankfurt/M. 1962, S. 305-341, hier: S. 309).

¹⁷ Joseph Freiherr v. Eichendorff, »Weihnachten« (1837), in: ders., *Werke*, Band 1, nach den Ausgaben letzter Hand unter Hinzuziehung der Erstdrucke hg. von A. Hillach, München 1981, S. 284.

¹⁸ Interessanterweise könnte die jüngst in den Neurowissenschaften entwickelte Theorie der ›Spiegelneuronen‹ einen Hinweis darauf liefern, dass das Resonanzverlangen der Subjekte möglicherweise sogar neuronal verankert ist (für eine populärwissenschaftliche Entfaltung dieses Gedankens vgl. Joachim Bauer, *Warum ich fühle, was Du fühlst: Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, München 2005).

anthropologischen Verlangens nach *Resonanz*.¹⁹ Möglicherweise, so lässt sich dieser Analyseversuch fortsetzen, stellt die soziologisch völlig unzureichend reflektierte ›Musikalisierung‹ der globalisierten Gesellschaft, die bekanntlich selbst in Fahrstühlen, Supermärkten und telefonischen Warteschleifen keine Stille mehr erträgt und überall künstliche Resonanzräume zu erzeugen versucht, den verzweifelten Versuch dar, dem sozial erzeugten Verlust der resonierenden Weltbeziehung entgegenzuwirken. Wenn Subjekte ihre wechselseitige Gegenwart und die äußere Welt indessen nur noch dadurch bewältigen können, dass sie sich mit Kopf- oder Ohrhörern gegen sie isolieren und sich gewissermaßen in Eigenresonanz versetzen, drängt sich eine entsprechende Pathologiediagnose geradezu auf.²⁰ Aber selbst wenn sich solche Konzeptualisierungsversuche als unzureichend oder irreführend erweisen sollten, scheint mir doch offensichtlich zu sein, dass die Art der möglichen und der vorherrschenden Weltbeziehungen in hohem Maße von den sozialen Verhältnissen bestimmt wird – und dass die Prozesse der sozialen Beschleunigung die Art unseres *In-die-Welt-Gestelltseins* massiv verändern. Soziale Beschleunigung, so lässt sich leicht zeigen, verändert die Art und Weise, wie Menschen *Raum* und *Zeit* erfahren und besiedeln, sie berührt die Natur der *Beziehungen*, die wir *mit anderen Menschen* eingehen, sie verändert die Art, wie uns die *Dingwelt* gegenübertritt und wie wir mit dieser umgehen, und sie transformiert auch die Natur unserer *Selbstbeziehungen* und *Identitätsmuster*.²¹ All dies habe ich in meinem Buch über soziale Beschleunigung hinlänglich demonstriert. Die der Sozialkritik die Richtung weisende Frage muss nun aber lauten: Verbessert oder vermindert sie die Möglichkeit einer gelingenden Weltbeziehung – und damit gelingender Lebensführung? Diese Art der Frage bietet gegenüber ›herkömmlichen‹ oder gängigen Formen der Gesellschaftskritik große Vorteile: Sie macht offensichtlich, dass die Maßstäbe der Verteilungsgerechtigkeit, des materiellen Wohlstandes, der Optionenvielfalt nicht ausreichen – ja, dass alle diese Maßstäbe allenfalls Hilfskonzepte sein können. Allein, sie überwindet nicht das oben bereits dargelegte Dilemma, dass wir nämlich nicht in der Lage sind anzugeben, worin eine gelingende Weltbeziehung besteht.

¹⁹ Vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/MA 2007, S. 582ff.

²⁰ Interessanterweise beklagen Musikwissenschaftler trotz oder hinter dieser totalen Musikalisierung der Welt einen dramatisch voranschreitender ›Dynamikverlust‹: Insbesondere populärmusikalische Tonträger verzichten auf jede Form dynamischer Variation in den Aufnahmepegeln, weil jedes Zurückdrehen einen Aufmerksamkeitsverlust und einen Spannungsabfall befürchten lässt. Es liegt nahe, auch diesen Umstand als Symptom eines problematisch gewordenen Selbst-Welt-Resonanzverhältnisses zu interpretieren.

²¹ Die Beschleunigung der Subjekt-Welt-Interaktion, so lässt sich vermutlich zeigen, vermindert oder gefährdet die Chance auf Responsivitäts- oder Resonanz Erfahrungen: Das Entstehen von ›Resonanzen‹ zwischen Menschen, oder zwischen Menschen und Dingen, erfordert Prozesse der Anverwandlung oder des wechselseitigen ›Einschwingens‹, die sich kaum oder jedenfalls nicht beliebig beschleunigen lassen, während instrumentelle Interaktionen nahezu unbegrenzt akzelerationsfähig erscheinen.

Doch eben hier scheint mir nun das von vorneherein als sozialkritisch intendierte Konzept der *Entfremdung* wegweisend zu sein. Zwar hat Richard Schacht plausibel dargelegt, dass der Entfremdungsbegriff in Sozialphilosophie und Soziologie hoffnungslos polyvalent und widersprüchlich ist und die Entfremdungskritik auf nahezu alle sozialen Objekte und Bedingungen zielen kann.²² Was er dabei nicht gesehen hat, ist aber, dass der solide und einheitliche Kern des Entfremdungsbegriffs darin besteht, dass er eine Störung in der Beziehung zwischen Subjekt und (einem Teil der) Welt indiziert:²³ Ein Subjekt ist von der *Sozialwelt* entfremdet, wenn die Beziehung zwischen ihm und den Mitmenschen ›gestört‹ ist, das heißt, wenn keine ›responsiven‹ Bindungen bestehen. Ein Subjekt ist von der *Dingwelt* entfremdet, wenn die Beziehung zwischen ihm und den Dingen, mit denen es arbeitet und sich umgibt, ›gestört‹ ist, wenn keine Anverwandlung stattfindet. Und ein Subjekt fühlt sich *selbst-entfremdet*, wenn es seinen eigenen Körper oder seine Bedürfnisse, Begehungen oder Überzeugungen als fremd, uneigentlich, indifferent oder ›repulsiv‹ erfährt. Ein Zustand genuiner Entfremdung mag dann natürlich in der Tat dadurch gekennzeichnet sein, dass die Weltbeziehung *insgesamt*, das heißt in allen diesen Dimensionen, fragil geworden oder gescheitert ist. Ohne konstitutive, gelingende ›Weltbeziehung‹ aber kann – darin liegt eine Grundeinsicht der abendländischen Sozialphilosophie von Aristoteles über Hegel und Marx bis zu Simmel, Plessner, Habermas, Taylor oder Sennett²⁴ – auch die Selbstbeziehung eines Subjekts nicht gelingen, kann sich ein Selbst nicht entfalten, ist ein ›gutes Leben‹ nicht möglich.²⁵ Auf diese Weise lässt sich ›Entfremdung‹ möglicherweise in der Tat als Schlüsselbegriff einer Sozialkritik etablieren, die nicht auf den Autonomiegedanken zu rekurrieren und sich damit auf den Horizont der Moderne zu beschränken braucht: Entfremdung drückt eine pathologische, Leid verursachende Störung in der Beziehung zwischen Subjekt und Welt aus; und wo diese Störung soziale Ursachen hat, tritt die Gesellschaftskritikerin in Aktion. Ob Weltbeziehungen ge- oder misslingen, hängt dabei nicht a priori von spezifischen Gerechtigkeitsmaßstäben, Wohlstandsniveaus, Bedürfnisdefinitionen

²² Vgl. Richard Schacht, *Alienation*, Garden City 1971; dazu jetzt aber auch Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Phänomens*, Frankfurt/M., New York 2005, für den Versuch einer Wiedergewinnung des Konzepts für die kritische Theorie.

²³ Ganz ähnlich schlägt auch Rahel Jaeggi in ihrem bahnbrechenden Entwurf zur sozialphilosophischen Rehabilitation des Entfremdungsbegriffs vor, Entfremdung im Kern als ›Beziehung der Beziehungslosigkeit‹, mithin also als gestörte (Indifferenz-)Beziehung, als mangelnde Anverwandlung, zu interpretieren (vgl. Jaeggi, *Entfremdung*, a.a.O.).

²⁴ Ebendiese Grundeinsicht manifestiert sich auch in der (deutschen) Tradition des Bildungs- und Entwicklungsromans: Ihm liegt die Vorstellung zugrunde, dass sich ein Subjekt durch tätige Auseinandersetzung in und mit der Welt selbst entwickelt, entfaltet und bildet – und dass, wie sich von *Franz Sternbalds Wanderungen* bis zum *Grünen Heinrich* und von *Wilhelm Meister* bis *Anton Reiser* in mannigfachen Varianten erweist, gelingende bzw. misslingende Selbst- und Weltaneignung unauflösbar miteinander verknüpft sind, ja, dass Selbstaneignung Weltaneignung ist – und umgekehrt.

²⁵ Vgl. dazu auch ausführlich Jaeggi, *Entfremdung*, a.a.O., S. 243ff.

oder kulturellen Wertvorstellungen ab. Diese können aber bei der Definition historisch-konkreter Missstände kulturabhängig eine entscheidende Rolle spielen. Insofern sich nun aber die These erhärten lässt, dass die spätmoderne Beschleunigungsdynamik die Oberflächen der drei Welten für die Subjekte *hart*, *indifferent* oder *repulsiv* werden lässt und daher auf allen Ebenen *Entfremdungserfahrungen* – und das heißt: misslingende Weltbeziehungen – zur Folge hat, stellen Beschleunigung und Entfremdung auch die Schlüsselkategorien einer so verfahrenen, gleichsam ›transkulturellen‹ Gesellschaftskritik der Gegenwart dar, die nicht mehr auf den Moderne-immanten Maßstab der Autonomie angewiesen ist.²⁶ In der Analyse der Beschleunigungskräfte und Entfremdungserfahrungen konvergieren mithin die gesellschaftsimmanente und die gesellschaftstranszendente Form der Sozialkritik, die ich hier als gangbar zu skizzieren versucht habe.

II Eine substanzielle zeitgenössische Gesellschaftskritik

1. Autonomieverlust: Ethische Freiheit und totale Steuerung

Das Grundversprechen der Moderne, ihr motivationaler und legitimatorischer Kern, liegt in der Idee der Autonomie: der (individuellen und kollektiven) Selbstbestimmung des Menschen. In diesem Punkt scheinen die großen philosophischen und soziologischen Moderne-Diagnosen, so unterschiedlich sie sonst auch sein mögen, zu konvergieren.²⁷ Wenn es ein normatives ›Projekt‹ der Moderne gibt, so besteht es in dem Versprechen und der Vorstellung einer bestimmten Form von Freiheit, die ebendarin besteht, dass *wir selbst* darüber bestimmen dürfen und können, *wer wir sein* und *wie wir leben möchten*. Die moderne Gesellschaftsformation verspricht den Subjekten, dass sie in ihrer Definition des guten Lebens und in ihrer damit verknüpften Lebensführung so weit wie möglich *frei* sein sollen von den Zwängen der Tradition und Konvention, von (ungerechtfertigter) politischer oder religiöser Herrschaft, von den Zwängen der Knappheit, von den Limitationen der Unwissenheit, vom ökonomischen Existenzkampf und sogar von den limitierenden Vorgaben der Natur: Wir

²⁶ Hier unterscheiden sich meine Überlegungen möglicherweise deutlich von Jaeggis Ansatz, weil diese darauf beharrt, dass nichtentfremdete Beziehungen oder Handlungen ›selbstbestimmt‹ sein müssen (Jaeggi, *Entfremdung*, a.a.O., S. 244), mithin also den unbedingten Autonomieanspruch aufrechterhält.

²⁷ Vgl. stellvertretend hierfür etwa Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1985; Arnason, »Autonomy and Axiality«, a.a.O.; oder Wagner, *Soziologie der Moderne*, a.a.O.

selbst sollen etwa darüber bestimmen können, ob es in dem Raum, in dem wir uns bewegen *hell* oder *dunkel*, *heiß* oder *kalt* ist. An den gegenwärtigen Grenzen dieses Autonomiestrebens gegenüber der Natur sind wir inzwischen tendenziell sogar dazu in der Lage, selbst zu bestimmen, ob wir im Körper einer Frau oder eines Mannes leben wollen. Diese Konzeption eines *guten* als eines *selbstbestimmten* Lebens hat zwei gleichsam ›natürliche‹ Korrelate. Zum einen ist es offensichtlich, dass die Lebensform als Ganze, die Strukturen unseres Handlungs- und Lebensraumes, nicht dem Willen eines einzelnen Akteurs unterworfen sein können, sondern kollektiv gestaltet werden müssen: Individuelle Autonomie bedarf daher notwendig der Ergänzung durch die Konzeption kollektiver, politischer Autonomie. Das politische Projekt der Moderne ist (wie schon Rousseau und heute etwa Habermas überzeugend dargelegt haben) notwendig ein demokratisches, insofern die Strukturbedingungen, unter denen wir unsere Lebensentwürfe verfolgen, nur dann ›unsere eigenen‹ sein können, wenn wir sie gemeinsam selbst gestalten. Zum anderen findet der Autonomiegedanke der Moderne eine natürliche Entsprechung in ihrem Authentizitätsgedanken: Danach kommt es nicht nur darauf an, dass wir selbst bestimmen, wie wir leben und handeln wollen, sondern auch darauf, dass wir uns dabei selbst ›gerecht‹ werden, dass wir ein Leben führen, das unseren Anlagen, Wünschen und Bedürfnissen, unseren Fähigkeiten, Neigungen und Begrenzungen ›gemäß‹ ist. Dazu ist es wichtig zu erkennen, wer man ›wirklich‹ ist und sein will. Grundlegend hierfür ist die charakteristische moderne Vorstellung, dass wir ›Wesen mit innerer Tiefe‹ sind, dass wir ›in uns hineinhorchen‹ müssen, um herauszufinden, *was für uns richtig ist*.²⁸ Fehlt uns diese Einsicht, missverstehen wir uns selbst, laufen wir Gefahr, ein (selbst-)entfremdetes Leben führen zu müssen.

Dieses Autonomieversprechen liegt ganz offensichtlich sowohl dem Verlangen nach politischer, rechtlicher und sozialer *Freiheit* als auch dem modernen (ökonomischen und technologischen) Effizienzstreben und schließlich auch der rastlosen Suche nach Optionenvermehrung zugrunde. Die Befreiung von rechtlichen, politischen oder sozialen Zwängen erscheint nahezu unmittelbar als Autonomiesteigerung; der materielle Wohlstand vermehrt unsere (individuellen und politischen) Handlungs- und damit unsere Selbstbestimmungsoptionen und reduziert unsere Abhängigkeit von materiellen Zwängen; und die (technische und soziale) Vermehrung von Optionen in allen Bereichen des Handelns vergrößert unsere Selbstbestimmungsspielräume. Ökonomischer Wohlstand, politische Freiheit und soziokulturelle Optionenvielfalt erscheinen so zunächst als die Einlösung des

²⁸ Vgl. dazu ausführlich Taylor, *The Ethics of Authenticity*, a.a.O.; ebenso Rosa, *Identität und kulturelle Praxis*, a.a.O., S. 195-211.

modernen Autonomieversprechens, als die Gewährleistung dafür, dass Subjekte auch wirklich zu den (Ko-)Autoren ihres eigenen Lebens werden können.

Und in der Tat zeichnen sich moderne Gesellschaften westlichen Typs durch einen hohen Grad an individueller ethischer Autonomie, durch einen ›minimal-restriktiven‹ ethischen Code, sowie durch historisch beispiellose Optionenvielfalt und Wohlstandsniveaus aus: Wir sind für unsere Aufenthaltsorte, Beziehungen, Tätigkeiten, Werkzeuge, Kleidungsstücke, Nahrungsweisen, Glaubensinhalte, Wertvorstellungen, ja Lebensentwürfe, selbst verantwortlich – es gibt kaum rechtliche und immer weniger öffentlich-verbindliche moralische Sanktionen, die mit der einen oder anderen Entscheidung jeweils verbunden sind. Die Individuen westlicher Gesellschaft sind also in der Tat in ethischer Hinsicht in historisch beispiellosem Maße ›frei‹. Bedeutet dies nun nach den oben dargelegten ›immanenten‹ Maßstäben der Sozialkritik, dass es für den Gesellschaftskritiker wenig zu tun gibt, weil die Subjekte ein nach ihren eigenen Maßstäben gutes Leben führen können, weil es keine strukturellen Hinderungsgründe für ein gelingendes Leben gibt? Nach meiner Überzeugung ist das Gegenteil der Fall, und die Sozialkritikerin ist hier vor allem deshalb gefordert, weil diese Hinderungsgründe von den Subjekten zwar empfunden, aber kaum artikuliert werden können: Was sie daran hindert, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, einen selbst gewählten Lebensentwurf zu entwickeln und zu verfolgen, sind nicht ethische oder politische Zwänge oder materielle Knappheit, sondern ›unsichtbare‹ Zeit- und Steigerungsnormen. Gegen die Auffassung, dass liberalkapitalistische Gesellschaften individuelle Autonomie realisiert hätten, lassen sich zunächst ein soziologischer Zweifel und sodann ein ›phänomenologischer‹ Befund artikulieren.

Soziologisch auffällig ist zunächst, dass der minimal-restriktive ethische Code der Moderne, ihr ethischer Steuerungsverzicht und Pluralismus, mit einem historisch beispiellosen Koordinierungs-, Regulierungs- und Synchronisierungsbedarf einhergeht. Wie aber gelingt es der modernen Gesellschaft, ihre Bürger ganz frei zu stellen und ihnen so gut wie keine Vorschriften im Hinblick auf die Lebensführung zu machen, während gleichzeitig die Reichweite und Zahl der Handlungsverflechtungen und damit die Koordinationserfordernisse der Gesellschaft höher sind als jemals zuvor? Eine derart komplexe Gesellschaftsordnung, deren Handlungs- und Prozessketten ebenso feinmaschig sind wie ihre räumliche Ausdehnung enorm ist, scheint eine extreme Steuerung, ja Gängelung ihrer Mitglieder zu erfordern und nicht ihre Freistellung von allen ethischen Sollensvorschriften.

Phänomenologisch auffällig ist sodann, dass trotz jener enormen Freiheitsspielräume, die von den Subjekten auch durchaus als Freiheiten erfahren werden, in ebendiesen Gesellschaften die

Semantik und Rhetorik *des Müssens* individuell und kollektiv dominiert: In historisch vermutlich ebenso beispiellosem Ausmaß begründen spätmoderne Subjekte ihre Handlungen vor sich selbst und vor anderen fast immer damit, dass sie sie tun ›müssen‹. Sie müssen dringend ihr Emailkonto abarbeiten, ihre Hard- und Software erneuern, Nachrichten sehen, ihre Fitness verbessern, die Kleidung pflegen, etwas für ihr Englisch tun, ihre Freunde anrufen, sich um die kranken Eltern kümmern und sich mit ihrer Rentenversicherung beschäftigen – ja, sie müssen dringen einmal wieder in den Urlaub fahren, sich erholen, einen Entspannungskurs machen etc. Die empirische Sozialforschung zeigt, dass die Liste der als unerlässlich erfahrenen Verpflichtungen *von Jahr zu Jahr länger wird*,²⁹ dass die Subjekte das Gefühl haben, einen immer aussichtsloseren Kampf zu führen, jedes Jahr schneller laufen zu müssen, nur um ihren Platz zu halten usw. Im Ergebnis führt dies zu einer Gesellschaft der *schuldigen Subjekte*: Wir fühlen uns alle unentwegt schuldig. Wir hätten uns besser informieren sollen über die Pflegeversicherung, die Kleidung ist nicht genügend gepflegt, wir haben Freunde und Verwandte vernachlässigt, wir hätten längst die Gebrausanweisung lesen müssen, wir haben nichts für unsere Fitness, unsere Rente und unser Englisch getan, wir benutzen immer noch den falschen Tarif, und wir haben sogar den Schlaf, den Urlaub und die Entspannungsübungen verkürzt – von den nicht oder schlecht erfüllten Verpflichtungen am Arbeitsplatz ganz zu schweigen.³⁰ Diese Form der niemals zu beseitigenden Schuldgefühle ist nun in zweierlei Hinsicht höchst bemerkenswert: Zum einen erzeugt die Spätmoderne unentwegt schuldige Subjekte, ohne ihnen die geringsten Entlastungsinstitutionen anzubieten. Der schuldige Katholik konnte sich, woran Max Weber uns höchst instruktiv erinnert, durch die *Beichte* entlasten – wir haben keine Möglichkeit, uns von den Konsequenzen unseres Dauerversagens zu befreien. Zugleich hat sich die Natur der Schuld fundamental gewandelt: Es sind nicht mehr substantielle ethische Normen, denen wir gehorchen oder gegen die wir verstoßen, es sind nicht die Gesetzmäßigkeiten des ›Guten‹, die uns einerseits zwingen, andererseits aber auch zu motivieren vermögen, sondern es sind abstrakte, ziel- und substanzlose Wettbewerbs- und Steigerungszwänge, die keinerlei ethischer Rechtfertigung bedürfen, damit aber auch nicht ethisch kritisier- und revidierbar sind. Sie sind ›immun‹ gegenüber den konkurrierenden Konzeptionen gelingenden Lebens; sie liegen den Entscheidungen über unsere Lebensführung immer schon voraus. Wenn wir schuldig werden, dann nicht deshalb, weil wir eine falsche Konzeption des guten Lebens

²⁹ Vgl. etwa John Robinson und Geoffrey Godbey, *Time of Life. The Surprising Ways Americans Use Their Time*, 2. aktualisierte Aufl., University Park 1999, S. 305.

³⁰ Vgl. dazu jetzt auch das instruktive Buch meines Kollegen Stephan Lessenich über den unablässigen ›Aktivierungsdiskurs und -zwang‹ der spätmodernen Gesellschaft: ders., *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*, Bielefeld 2008.

verfolgen, sondern weil wir schon die Voraussetzungen, ein autonomes Leben zu beginnen, nicht erfüllt haben. Damit sind jene Zwänge, zum zweiten, aber auch weit ›totalitärer‹ als ein ethisch-politisches Regime es jemals zu sein vermöchte. Ethischen und politischen Vorgaben kann man sich widersetzen – man muss sie nicht akzeptieren, und wer sich innerlich von ihnen befreit, gewinnt immerhin Spielräume für (private und kollektive) Praktiken des *Widerstandes*, weil sie materieller Zwangsmaßnahmen bedürfen. Sittenwächter können niemals überall zugleich sein. Wenn sich ein totalitäres Regime etwa dadurch auszeichnet, dass seine Untertanen nachts schweißgebadet, mit rasendem Puls und dem Gefühl einer unerträglichen Last auf der Brust, ja: mit existentieller Angst, aufwachen, dann leben wir unter einem totalitären Steigerungsregime: Vermutlich kennen die Bürger spätmoderner, liberalkapitalistischer Gesellschaften dieses Gefühl in weit höherer Zahl und in größerem Maße als die Untertanen fast aller politischer Diktaturen. Ihre Angst gilt nicht dem Geheimdienst oder den Schergen eines Tyrannen. Sie wachen auf aus Sorge, nicht mehr mitzukommen, nicht mehr auf dem Laufenden zu sein, die Aufgabenlast nicht mehr bewältigen zu können, abgehängt zu werden – oder in der erdrückenden Gewissheit (etwa als Arbeitslose oder Ausbildungsabbrecher), bereits abgehängt zu sein. Solche Verhältnisse aber spotten dem Autonomieversprechen der Moderne Hohn. Wer so lebt, führt bestimmt kein gutes Leben nach Maßgabe der Selbstbestimmung.

Damit scheint nun aber offensichtlich zu sein, dass der soziologische Zweifel – der Regulierungsbedarf der modernen Gesellschaft – und der phänomenologische Zweifel – das wachsende Gefühl der Ohnmacht und ›Fernsteuerung‹ der Subjekte – an der Autonomiefähigkeit der spätmodernen Gesellschaft auf denselben Zusammenhang verweisen: Auf eine stumme, das heißt nicht reflektierte oder diskutierte und damit auch nicht legitimierte ›normative Gewalt‹ der modernen Gesellschaft, welche diese ›hinter dem Rücken der Akteure‹ zwar effektiv zu steuern vermag, dabei aber in wachsendem Maße die Autonomieverheißung der Moderne untergräbt und somit ›gelingendes Leben‹ nach deren eigenem Maßstab vereitelt. Ethische Privatisierung, Wohlstandssteigerung und Optionenvermehrung, die uns bisher als Garanten der Autonomiesteigerung galten, erweisen sich dabei nicht mehr als Antworten, sondern vielmehr als Mitverursacher der Pathologie.

2. Beschleunigung: Die stumme Gewalt der Zeitnormen

Die sich aus der Logik des ›Projektes der Moderne‹ ergebende individuelle ethische Autonomie hat zur Folge, dass Individuen sich mit Blick auf die ethischen Gehalte, auf die

substanziellen Ziele ihrer Lebensführung in der Tat frei fühlen: In Fragen der Konfession oder der sexuellen Orientierung beispielsweise kann das Faktum des Pluralismus als weithin akzeptiert gelten. Dennoch fühlen sich die Subjekte unter permanentem Druck: Auf ihnen lasten nicht ethische Normen, welche politisch und moralisch hinterfragt, kritisiert und diskutiert werden könnten, sondern unhinterfragbare, als ›naturhaft‹ erfahrene, ›stumme‹ Zeitnormen. Kaum ist ein Kind geboren, fürchten die Eltern nichts so sehr, als dass es ›zurückgeblieben‹ sein, dass es im Wettrennen um die Entwicklung von Fähigkeiten und die Sicherung von Wettbewerbschancen ins Hintertreffen geraten könnte. Kinderärzte berichten von der epidemieartig grassierenden Furcht unter besorgten Eltern, ihr Kind sei zu spät im visuellen Fixieren, Krabbeln, Sitzen oder Sprechen; Politiker reden uns ein, wir könnten es uns ›nicht länger leisten‹, mit der Früherziehung erst im dritten Lebensjahr zu beginnen, die Kinder erst mit sechs in die Schule zu schicken oder sie 13 Jahre dort zu lassen, sie zehn Semester studieren oder drei Jahre promovieren zu heißen. Und sie lassen den Worten Taten folgen: Progressive Absenkung des Einschulungsalters, G8- statt G9-Abitur, sechs-semesterige Bachelor-Abschlüsse etc. Die erzieherische Gewalt der Schulen und Universitäten konzentriert sich nicht mehr auf (diskutierbare) ethische Vorschriften und teleologische Bestimmungen, sondern auf die Habitualisierung unerbittlicher Zeitnormen. Die moderne Gesellschaft steuert sich über Fristen, Termine und Deadlines. ›Zeit‹ erscheint dabei aber nicht als ein soziales Konstrukt, sondern als eine simple Naturtatsache: *Sie ist da, und sie ist knapp*. Konsequenterweise besteht auch die härteste kollektiv verhängte Strafe im Entzug dessen, was in der modernen Gesellschaft am Wertvollsten ist: Menschen einzusperren bedeutet, ihnen disponierbare Zeit zu entziehen; neben und weit über der Geldstrafe ist dies nicht zufällig die wirkungsvollste Sanktionsmöglichkeit der Moderne, die den Delinquenten nicht die Substanz – das Leben – sondern die selbstbestimmte Zeit nimmt.

In der Arbeitswelt ist die Logik der Beschleunigung unmittelbar verankert im Zwang zur Produktivitätssteigerung: Produktivitätssteigerung bedeutet, den *Output pro Zeiteinheit* zu erhöhen, und im Hinblick auf die Arbeitskraft bedeutet dies, *mehr in weniger Zeit zu erledigen*.³¹ Wenn in den westlichen Industriestaaten fast alle Branchen durch die Verringerung der Beschäftigtenzahlen bei steigendem Output gekennzeichnet sind, so bedeutet dies, dass die Arbeitsbelastung der verbliebenen Beschäftigten ebenso steigt wie ihre Angst, im sich verschärfenden Kampf um den Erhalt oder die Steigerung der Wettbewerbsfähigkeit zurückzufallen – während die Beschäftigungslosen sich eingestehen müssen, bereits ›abgehängt‹ zu sein.

³¹ *Mehr in weniger Zeit erledigen* lässt sich dann wiederum übersetzen in schnelleres Produzieren, Zirkulieren und Konsumieren.

Ist die Beschleunigungslogik der Moderne auf vielfältige kulturelle und strukturelle Weise ›eingeschrieben‹,³² hat sie in der Wettbewerbslogik doch einen zentralen, vielleicht *den* zentralen Antriebsmotor. Moderne Gesellschaften sind dadurch gekennzeichnet, dass sie die Allokation von Gütern, Positionen, Privilegien und Lebenschancen nicht durch (ständische) Zuteilung, durch Konsens, Kampf oder hierarchische Planung, sondern durch ›freie Konkurrenz‹ vornehmen: Wer regieren darf, entscheidet die Parteienkonkurrenz, wer reich, Professor oder professioneller Künstler werden kann, entscheidet sich auf dem Markt, der entweder ›frei‹ oder professionell reguliert ist und auch Status und Anerkennung verteilt und damit insgesamt die Lebenschancen bestimmt. Bürger moderner Gesellschaften konkurrieren sodann auch um Lebenspartner, Freunde, Bildungsabschlüsse, Potenz, Aussehen, Gesundheit usw.

Dabei lässt sich der soziologisch umstrittene Übergang von der Moderne zur Spätmoderne mehr oder minder präzise bestimmen durch zwei miteinander verknüpfte Umstellungen; die erste betrifft das Verhältnis von Wettbewerb und Autonomie, die zweite die *Art* des Allokationswettbewerbs.

Das Grundversprechen des konkurrenzbasierten ›freien Marktes‹ ist seine unbestreitbare Effizienz: Die Umstellung der Allokationsmechanismen von ständischer Zuteilung auf Wettbewerb hat, wie sich mit guten Gründen behaupten lässt, nicht nur die ökonomische Leistungsfähigkeit und den Wohlstand, sondern auch die wissenschaftlichen, politischen und künstlerischen Möglichkeiten geradezu explodieren lassen und vermutlich mehr zur Kultivierung und Zivilisierung der Bürger beigetragen als jedes normative Erziehungsprogramm.³³ Diese Effizienz wurde und wird aber von nahezu allen Propagandisten des freien Marktes – von Adam Smith bis zu Ludwig Ehrhard, Milton Friedman und Guido Westerwelle – dadurch legitimiert, dass sie die Autonomiespielräume der Individuen und der Politik erhöhe: Die ökonomische Leistungsfähigkeit und der wissenschaftlich-technologische Fortschritt ermöglichen es den Menschen erst, die Grenzen der Knappheit und des Existenzkampfes sowie der natürlichen oder sozialen Limitierungen zu überwinden und ›frei‹ zu entscheiden, wie sie jenseits der Zwänge leben möchten; und sie schaffen der Politik überhaupt erst die Ressourcen zur Gestaltung und Umverteilung. *Der Wettbewerb bildet also das Mittel und die Basis für selbstbestimmte Lebensführung und zur*

³² Zu den sich verschränkenden Ursachen, den mannigfaltigen Erscheinungsformen und den kulturellen wie strukturellen Konsequenzen der sozialen Beschleunigung vgl. ausführlich Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005.

³³ Zu Funktion und Konsequenzen der wettbewerbsförmigen Organisation nahezu aller Sozialsphären vgl. Hartmut Rosa, »Wettbewerb als Interaktionismus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft«, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Jg. 34, 2006, S. 82-104.

politischen Gestaltung sozialer Verhältnisse. Indessen ist es der Logik des Wettbewerbs eingeschrieben, dass er keinerlei Limitierung kennt, wie in dem Sprichwort, »Die Konkurrenz schläft nie«, sogar der Volksmund weiß. Individuell und kollektiv sind in einer Gesellschaft, welche die Konkurrenz zum dominanten Allokationsmodus bestimmt hat, die Akteure dazu gezwungen, ihre *Wettbewerbsfähigkeit* aufrechtzuerhalten; aber *Aufrechterhaltung* der Wettbewerbsfähigkeit bedeutet in einem Konkurrenzsystem notwendig *Steigerung* der Fähigkeiten und des Einsatzes. Stillstehen und Ausruhen bedeuten, wie schon Marx und Weber bemerkten, unaufhaltsam Zurückfallen und Niedergehen. Und dies führt dazu, dass sich das Verhältnis von normativem Zweck und funktionalem Mittel nach und nach verkehrt: In der (>globalisierten<) Spätmoderne wird politische Gestaltung zum Mittel der *Aufrechterhaltung der Konkurrenzfähigkeit* und die *Lebensführung* wird zum Hauptinstrument im Kampf um die Steigerung individueller Wettbewerbschancen. »Subjektivierung der Arbeit« bedeutet nichts anderes, als die Elemente der Lebensführung – Gesundheit, Fitness, Beziehungswahl, Freizeitbeschäftigung, kulturelle Aktivitäten und schließlich überhaupt: Zielsetzungen – als Mittel zur Steigerung seiner Optionen und Anschlusschancen im Wettbewerbssystem zu begreifen.³⁴

Überall dort, wo der Wettbewerb in der Perspektive der Akteure nicht mehr als Mittel zu einem (substanziell bestimmbar) Ziel, sondern als Telos schlechthin erscheint, dem sich die Lebensführung unterzuordnen hat, ist die Moderne in die Spätmoderne eingetreten, in der das Autonomieversprechen der Moderne verblasst. Dieser Übergang ist eng verknüpft mit dem Wechsel von einem *positionalen* zu einem *performativen* Wettbewerb: Moderne Gesellschaften sind durch den Konkurrenzkampf um Positionen und positionale Niveaus gekennzeichnet. Am offensichtlichsten ist dies in der Berufssphäre: Individuen konkurrieren am oberen Ende des Sozialspektrums um Positionen wie die des Chefredakteurs, des Professors, des Konzernmanagers usw., am unteren Ende um die Stelle des Pfortners oder der Reinigungskraft in einer Firma. Haben sie diese Positionen oder Stellen erst einmal erobert, können sie von einem als sicher zugeteilten Quantum an Anerkennung, Status, Einkommen etc. ausgehen. Für ihre gesellschaftliche Positionsbestimmung genügt es, dass sie Professor, Chefredakteur oder auch Pfortner *sind*. In der Spätmoderne dagegen wird der Allokationskampf nicht mehr positional, sondern performativ entschieden: Der Chefredakteur wird jährlich, halbjährlich oder sogar wöchentlich an Einschaltquoten oder Auflagenzahlen gemessen, der Professor an Publikationen, eingeworbenen Drittmitteln oder abgeschlossenen

³⁴ Ablesen lässt sich diese Entwicklung etwa daran, dass Studierende in aller Regel ihre strategischen Entscheidungen – für ein Praktikum, einen Auslandsaufenthalt, ein Wahlfach – nicht mehr mit einem substanziellen Lebensziel, sondern mit der Aussicht auf die dadurch sich eröffnenden Kontakte und Möglichkeiten begründen.

Promotionen in den letzten fünf (oder drei) Jahren, wenn nicht in den letzten *zwölf Monaten*, und der Manager an den Jahres-, Halbjahres- oder Quartalsbilanzen. Und auch Reinigungskräfte und Pförtner oder Sicherheitsbedienstete werden nicht mehr fest eingestellt, sondern per Vertrag mit beschränkter Laufzeit über Subunternehmen, die dann wiederum an ihren performativen Leistungen (und vor allem: ihren Preisen) gemessen werden. Positionen, Anerkennung und Einkommen werden ›performativ‹ immer wieder neu ausgehandelt bzw. festgesetzt. Die Erosion von Nischen, Plateaus und Sicherheiten wird dadurch um ein Vielfaches beschleunigt, der multidimensionale performative Kampf kann niemals gewonnen werden, der Dauerlauf im Hamsterrad wird immer schneller.

Interessanterweise erstreckt sich dabei diese Umstellung von Position auf Performanz nicht nur auf die Arbeitssphäre: Auch Tageszeitungen, Geldanlagen, Handytarife und Krankenversicherungen werden nicht mehr selbstverständlich auf lebenslange Laufdauer hin angelegt und dann ›in Ruhe gelassen‹, sondern immer wieder aufs Neue nach ›Performanzkriterien‹ überprüft. Die Umstellung von ›Position‹ zu ›Performanz‹ hat darüber hinaus jedoch auch eine unübersehbare ideelle Komponente: Subjekte beziehen nicht mehr ›Position‹ in der Kulturlandschaft einer Gesellschaft, sondern sie bleiben in dynamischer Bewegung. Gehörte es geradezu zum konstitutiven Bildungsauftrag des Subjekts in der ›klassischen‹ Moderne, eine religiöse und politische Position zu gewinnen – das heißt etwa, sich für eine Konfession und eine politische Haltung (als Konservativer, Liberaler oder Linker) zu entscheiden –, so vermeiden spätmoderne Subjekte ebendies: Sie haben *das letzte Mal* vielleicht *links* oder *konservativ* gewählt, sie engagieren sich *im Moment* in dieser oder jener kirchlichen Vereinigung, aber diese Affiliationen unterliegen der beständigen Performanzüberwachung: *Das nächste Mal* wählen sie womöglich ganz anders (die Wählervolatilität nimmt unaufhaltsam zu), wenn der Pfarrer geht, gehen auch sie aus der Kirche usw. Dass ideelle, religiöse, kulturelle und politische ›Positionen‹ dergestalt unter Dauerrevision und Performanzbeobachtung gestellt sind, ist eine logische Folge der Dynamisierung der Welt und der Allokationsmuster – und eine Notwendigkeit für die Aufrechterhaltung der performativen Wettbewerbsfähigkeit.

Die im Blick auf die Logik des Wettbewerbs beobachtete Verkehrung von Zweck und Mittel wiederholt sich dabei interessanterweise in der Logik der Optionensteigerung. Die Vermehrung von Möglichkeiten wird im Selbstverständnis der Moderne und in der Rhetorik des (Neo-)Liberalismus bis heute als Voraussetzung dafür verstanden, selbstbestimmt leben zu können: Erst wenn ich die *Wahl* habe, Bäcker oder Philosoph zu werden, katholisch oder evangelisch zu sein, homo- oder heterosexuelle Beziehungen einzugehen, kann ich meinen

eigenen Anlagen, Fähigkeiten, Plänen und Zielen gemäß leben. *Optionensteigerung bildet also das Mittel und die Basis für selbstbestimmte Lebensführung und zur politischen Gestaltung sozialer Verhältnisse.* Aufgrund der enormen Beschleunigung des sozialen Wandels, der Verschärfung des allokativen Wettbewerbs und der damit verknüpften Verringerung von Berechenbarkeitshorizonten hat sich der *kategorische Imperative der Spätmoderne* – handle jederzeit so, dass die Zahl Deiner Optionen und Anschlusschancen größer wird oder sich zumindest nicht verringert³⁵ – inzwischen aber derart radikal durchgesetzt, dass die Erschließung und Sicherung von Optionen zum *dominanten Telos* individueller Lebensführung und politischer Entscheidung geworden ist. Menschen kaufen Computer, machen Abschlüsse und Praktika, erwerben Techniken, Fertigkeiten und Beziehungen, weil sie ihnen *Möglichkeiten eröffnen*, die substanziell gar nicht mehr bestimmt werden; und Politiker verabschieden Gesetze, welche vorrangig sicherstellen sollen, dass sie *auch zukünftig noch Entscheidungsmöglichkeiten haben*.³⁶ Eine kollektive Verständigung auf substanzielle Werte und eine individuelle Entscheidung für oder gegen ein ethisches Telos der Lebensführung sind dabei weder möglich noch nötig: Autonomie im Sinne *kritisier- und begründbarer, auch gegen Widerstände verfolgter und zeitstabiler Zielsetzungen* kann unter spätmodernen Beschleunigungsbedingungen nicht länger ein Leitwert sein. Damit aber ist offensichtlich, dass ein gelingendes Leben im Sinne des Grundversprechens und des normativen Projekts der Moderne, also: im Sinne des Autonomieideals, in der Spätmoderne nicht möglich ist.

3. Entfremdung als spätmoderne Grunderfahrung

Zumindest in der modernen, normativ und ethisch auf das Ideal der Autonomie hin orientierten Gesellschaft signalisiert *Entfremdung* die Abwesenheit oder mehr noch: den Verlust von Autonomie. Verhältnisse werden dann und dort als ›entfremdend‹ erfahren, wo sie die Selbstwirksamkeitsüberzeugungen der Subjekte untergraben und diese sich – individuell und/oder kollektiv – als ›ohnmächtig‹ gegenüber den Sachzwängen erleben. Ganz in diesem Sinne ist der behauptete Übergang von der Moderne zur ›Postmoderne‹ in der sozialdiagnostischen Literatur auch immer wieder an der Rückkehr des ›Fatalismus‹, an der Preisgabe der Gestaltungsperspektive und an der wachsenden Ohnmachtserfahrung der

³⁵ Vgl. Heinz von Förster, *Sicht und Einsicht*, Wiesbaden 1985.

³⁶ Vgl. dazu ausführlich Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O., S. 402ff., und ders., »The Speed of Global Flows and the Pace of Democratic Politics«, in: *New Social Science*, Jg. 27, 2005, S. 445-459.

Subjekte gegenüber den sich verselbständigenden ›Sachzwängen‹ festgemacht worden.³⁷ Und nicht zufällig korrelieren die Symptome der ›Politikverdrossenheit‹ bzw. der Unzufriedenheit mit dem Operieren demokratischer politischer Systeme mit einem deutlichen Rückgang der kollektiven Selbstwirksamkeitserwartungen: Die Entfremdung von den politischen Verhältnissen drückt sich in der Wahrnehmung aus, die Politiker ›kümmerten‹ sich entweder nicht mehr um die Belange der Bürger und seien für ihre Sorgen unzugänglich, oder sie vermöchten selbst nichts mehr gegen die (ökonomischen) Sachzwänge auszurichten. Erfahrungen des Kontroll- und Gestaltungsverlustes prägen aber nicht nur die kollektive, sondern ebenso die individuelle Lebenswirklichkeit in der Spätmoderne: Dass das eigene Leben biographisch nicht mehr planbar, nicht mehr als ›Lebensprojekt‹ zu verfolgen ist, postulieren nicht nur die Sozialphilosophen, sondern bestätigen auch die empirischen Sozialforscher. Erfolgreiche Daseinsbewältigung in hochdynamischen Gesellschaften, in denen sich die Optionenfelder ständig und in unvorhersehbaren Richtungen verschieben, erfordert die Fähigkeiten des ›Wellenreiters‹, der neue Optionen ergreift und seinem Leben eine neue Richtung zu geben vermag, wann und wo immer sich günstige Gelegenheiten bieten. Wer dagegen an der Idee autonomer Lebensgestaltung oder an der Verfolgung eines ›Lebensprojektes‹ festhält, riskiert sein Scheitern. Ich habe in meiner Analyse der Beschleunigungsverhältnisse dargelegt, auf welche Weise die den spätmodernen Zeitverhältnissen angemessene Lebensform der ›Drift‹, des ›Spiels‹ oder des ›Wellenreitens‹ nicht nur zur Preisgabe des neuzeitlichen Autonomieideals zwingt, sondern zugleich die Wahrscheinlichkeit überwältigender Entfremdungserfahrungen erhöht: Der ›Wellenreiter‹ läuft Gefahr, sich von den Orten, an denen er lebt, von den Menschen, mit denen er lebt, von den Dingen, mit denen er sich umgibt und mit denen er arbeitet, und schließlich von den von ihm selbst verfolgten Zielen zu entfremden, weil die Kurzfristigkeit und Austauschbarkeit der jeweiligen Bindungen ihre ›Anverwandlung‹ verhindert.³⁸ Das Fehlen konstitutiver Bindungen aber signalisiert als das zentrale Signum der Entfremdung eine tiefgreifende Störung der ›Weltbeziehung‹. Diese Störung tritt insbesondere in der Form einer fundamentalen *Indifferenzerfahrung* zutage, in der nichts mehr wirkliche, tiefe, konstitutive Bedeutung für die Subjekte zu haben scheint. Von Anfang an begleitet die Furcht vor einem solchen ›Indifferent-Werden‹ und ›Verblässen‹ der Welt die Modernediagnosen der Soziologie – am eindrucklichsten vielleicht bei Georg Simmel, aber sie ist auch in Webers Entzauberungsthese oder in Tönnies Differenzierung von Kür- und Wesenwillen präsent. Die

³⁷ Vgl. etwa Wolfgang Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltex te der Postmoderne-Diskussion*, 2. Aufl., Berlin 1994, Einleitung, oder Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt/M. 1989, S. 112 und 126.

³⁸ Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O., S. 362-390.

Angst vor der ›flachen‹ Welt hat inzwischen aber auch die (pop-)kulturelle Selbstbeobachtung der Gesellschaft ergriffen, etwa in den Romanen von Douglas Coupland oder auch in Rainald Grebes bestürzend-bestechender literarischer Zeitdiagnose *Global Fish*, in welcher der hochbegabte jugendliche Icherzähler angesichts seiner Unfähigkeit, ein für ihn relevantes Reiseziel (!) zu bestimmen, zusammenbricht: »In meiner Verzweiflung riss ich die Fenster auf und schrie in die Reihenhaussiedlung: Wer hat den runden Globus plattgehauen, warum gibt es keine Täler und Tiefseen mehr, wer hat die Alpen entknittert und glatt gestrichen, warum sticht auf dieser Erde nichts heraus? Keine Antwort. Die Reiseziele der ganzen Welt lagen gleichgültig vor mir.«³⁹ Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass mit dem Verlust des Autonomieanspruchs auch das Verblassen der modernen Authentizitätsidee einhergeht: Die Vorstellung, einen ›inneren Kern‹⁴⁰ zu besitzen, der im Lebensvollzug entfaltet und entwickelt werden kann, verliert in dem Maße an Überzeugungskraft, in dem die Flexibilitätsanforderungen steigen. Hier ist indessen nicht der Ort, die Entfremdungssymptome und -erfahrungen im Einzelnen auszubreiten. Es genügt zu konstatieren, dass die fortgesetzte Beschleunigung des sozialen Lebens beträchtliche Pathologiepotentiale in Form wachsender Entfremdungserfahrungen birgt. Die in diesem Aufsatz angedeutete zentrale Pathologiediagnose lautet mithin, dass die unkontrollierbaren, entfesselten Beschleunigungskräfte der Moderne in ihrer spätmodernen Phase zu Formen der Entfremdung führen, die sich sowohl nach den immanenten Maßstäben dieser Gesellschaftsformation selbst als kritikwürdig erweisen – sie signalisieren den Bruch ihres konstitutiven Autonomieversprechens – als auch aus der Perspektive einer noch zu entwickelnden ›Soziologie der Weltbeziehung‹: Sie indizieren das ›Verstummen‹ der Welt, einen ›Resonanzverlust‹, den die Subjekte tendenziell erleiden, so dass sie sich in diese Welt weit eher ›geworfen‹ als in ihr ›getragen‹ fühlen – allen Wohlstandssteigerungen und Optionenvermehrungen zum Trotz.

4. Schluss: Die Kritik der Zeitverhältnisse

Im ersten Teil dieses Beitrages habe ich versucht, die Sozialkritik als legitime, ja unverzichtbare Aufgabe der Soziologie zu verteidigen und sodann die Grundzüge einer angemessenen soziologischen Gesellschaftskritik zu entwickeln. Mein Vorschlag hierfür

³⁹ Rainald Grebe, *Global Fish*, Frankfurt/M. 2006, S. 13.

⁴⁰ Nach Schulze kennzeichnet die Vorstellung, dass ein gelingendes Leben darin besteht, dass das Subjekt seinen ›inneren Kern‹ zur Entfaltung bringt, insbesondere das ›Selbstverwirklichungsmilieu‹ (vgl. ders., *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, 7. Aufl., Frankfurt/M., New York 1997). Mit Taylor lässt sich indessen vermuten, dass diese Vorstellung für die Kultur der Moderne insgesamt konstitutiv ist.

lautet, dass die Gesellschaftskritikerin zunächst die kulturell wirksamen Leitvorstellungen eines gelingenden Lebens identifizieren muss, um daraus einen immanenten, aber tragfähigen Maßstab zu gewinnen. Im zweiten Schritt können dann die herrschenden sozialen Verhältnisse daraufhin untersucht werden, inwiefern sie es den Subjekten erlauben oder sie daran hindern, ein gutes Leben nach jenen Leitvorstellungen zu führen. Die kritische Analyse schließt dabei die Möglichkeit ein, dass jene normativen Vorstellungen in sich selbst widersprüchlich sind. Im zweiten Teil habe ich sodann versucht, eine entsprechende Form der Sozialkritik für die westliche Gegenwartsgesellschaft zu leisten: Wenn Autonomie als individuelle und kollektive Selbstbestimmung der Lebensführung das normative Leitideal dieser Gesellschaft ist, welches die Konzeptionen gelingenden Lebens dominiert, so wird seine Verwirklichung durch die spätmodernen Zeitverhältnisse verhindert oder gefährdet; so lautet im Kern die Diagnose. An die Stelle der Selbstbestimmung tritt eine zunehmende Erfahrung der Fremdbestimmung bzw. der Entfremdung. Weil aber Autonomie und Beschleunigung inhärent verknüpft scheinen, sodass eine umfassende Beschleunigungskritik letztlich auch eine Kritik des Autonomieideals erfordern könnte, habe ich daneben noch eine alternative Möglichkeit der Sozialkritik auszuloten versucht, die auf der Idee einer noch unausgeführten ›Soziologie der Weltbeziehung‹ beruht: Entfremdung lässt sich möglicherweise nicht nur am Autonomieideal der Moderne messen, sondern auch unabhängig davon als eine misslingende Form des Weltverhältnisses beschreiben. Diese besteht im Kern im Verlust der ›Resonanz Erfahrung‹ bzw. der ›Responsivität‹ der Welt: Subjekte fühlen sich entfremdet, wenn sie sich einer ›stummen‹, ›kalten‹, ›starren‹, ›gleichgültigen‹, kurz: nichtresponsiven oder repulsiven Welt gegenübergestellt fühlen, so lautet die Grundthese, die in den höchst unterschiedlichen Entfremdungsdiaagnosen der Sozialtheorie nahezu invariant entfaltet wird. Entfremdung ist die Erfahrung der Unfähigkeit, konstitutive Bindungen oder Beziehungen zur Welt (in ihren subjektiven, objektiven oder sozialen Dimensionen) zu entwickeln. *Entfremdung als Responsivitätsverlust durch Beschleunigung* könnte demnach die Krisendiagnose auch aus dieser Perspektive lauten, die zwar ihren normativen Maßstab nicht mehr der Moderne selbst entnimmt, gleichwohl aber ohne eine transkulturelle substanzielle Bestimmung des guten Lebens auszukommen vermag. Beide Formen der Gesellschaftskritik aber konvergieren in den Begriffen der *Beschleunigung* als *analytisch-zeitdiagnostischer* und der *Entfremdung* als *normativ-diagnostischer* Zentralkategorie.

Den Anspruch auf eine normativ gehaltvolle, empirisch gesättigte und politisch wirksame Kritik der westlichen Gegenwartsgesellschaften vermag daher meines Erachtens derzeit am ehesten eine Kritik der Zeitverhältnisse einzulösen: Die Zwangswirkungen des

Beschleunigungstotalitarismus sind nicht nur unmittelbar sichtbar und subjektiv erfahrbar, sie zeigen sich auch in der Veränderung der *Anerkennungsverhältnisse*⁴¹ und in der Verzerrung der *Verständigungsverhältnisse*⁴²: Im Hinblick auf die ersteren ist die oben skizzierte Verschiebung vom positionalen zum performativen Kampf um Anerkennung ebenso bedeutsam wie im Hinblick auf die letzteren die Beobachtung, dass Argumente oder genauer: die demokratisch-deliberative Klärung von Geltungsansprüchen unter spätmodernen Akzelerationsbedingungen zu zeitaufwändig bzw. zu langsam geworden sein könnten, so dass der Anspruch auf demokratische Selbststeuerung angesichts des hohen Tempos technischer Entwicklungen, ökonomischer Transaktionen und kultureller Veränderungen zunehmend an Überzeugungskraft verliert.⁴³ Insofern aber der Zwang zur Profitsteigerung bzw. die Kapitalverwertungslogik als eine, wenn nicht *die* Hauptantriebsquelle der Beschleunigungsdynamik identifiziert werden kann, schließt die hier vorgeschlagene Kritik der Zeitverhältnisse unweigerlich auch die in der älteren Kritischen Theorie nahegelegte Kritik der *Produktionsverhältnisse* mit ein: Sie vermag auf diese Weise, die Intuitionen und Intentionen der anderen Varianten Kritischer Gesellschaftstheorie zu bewahren und zu integrieren.

⁴¹ Diese bilden das Zentrum der Gesellschaftskritik Axel Honneths.

⁴² Letztere stehen im Mittelpunkt der von Habermas nahegelegten Gesellschaftskritik.

⁴³ Für eine ausführliche Begründung dieser Befürchtung vgl. Rosa, *Beschleunigung*, a.a.O., S. 391-426.