

Einleitung

Max Weber interessiert sich nicht für *Mode*. Der *Brauch* und die *Sitte* sind Typen wiederkehrenden sozialen Handelns mit verständlichem Sinn, wobei sich die *Sitte* dadurch vom *Brauch* unterscheidet, dass sie seit Langem eingelebt ist (vgl. Weber 2002, S. 15). Aus diesem Grund ordnet Weber die *Mode* dem *Brauch* zu, er bemerkt aber, dass sie nicht zwingend unabhängig von verbindlichen Erwartungen auftritt, was wiederum für eine gewisse Nähe zum Typus der Konvention spricht. *Mode* kann die Pflege ständischer Ehre (ebd., S. 535) unterstützen, so dass diejenigen, die sich in einem ständischen Zusammenhang unmodisch verhalten, mit Missbilligung rechnen müssen. Sie gefährden die Selbstbehauptung dieses besonderen Ansehens. Weber belässt es bei dieser Zuordnung und zieht es vor, die *Mode* zugunsten der Auseinandersetzung mit den anderen beiden Typen fallen zu lassen.

Die *Mode* bietet sich für eine Annäherung an den Begriff der *Moderne* an, aber nicht weil sich eine etymologische Nähe vermuten lässt, sondern weil Weber es ablehnt, sie der *Sitte* unterzuordnen. Sie soll im ersten Schritt für diese Annäherung genutzt werden, um anschließend von der *Moderne* zur legitim gewordenen Selbstbestimmung und einem zu ihr gehörenden Spannungsverhältnis zu gelangen. Vor diesem Hintergrund soll im zweiten Schritt das Vorhaben der Arbeit konstruiert werden.

Modische Zumutungen, die Weber hinsichtlich der beabsichtigten Erhaltung ständischer Ehre erkennt, erfüllen den Zweck, eine besondere Zugehörigkeit, die mit dem Ansehen eines Standes verbunden ist, gegen andere abzugrenzen. Man kann also die *Mode* zur Distinktion nutzen, was wiederum etwas zu erkennen gibt, das für *Mode* kennzeichnend ist: Sie bietet keine allgemeine Orientierung für das Handeln an. Georg Simmel, der sich im Gegensatz zu Weber für *Mode* interessiert, äußert sich wie folgt dazu:

„Das Wesen der *Mode* besteht darin, dass immer nur ein Theil der Gruppe sie übt, die Gesamtheit aber sich auf dem Weg zu ihr befindet. Sie ist nie, sondern wird immer. Sobald sie total durchdrungen ist, d.h. sobald einmal dasjenige, was ursprünglich nur einige thaten, wirklich von allen ausnahmslos geübt wird, bezeichnet man es nicht mehr als *Mode* [...]“ (Simmel 1992, S. 108).

Weil es stets nur einige sind, die sich modisch verhalten, hingegen die allmähliche Diffusion das Ende einer *Mode* herbeiführt, ermöglicht sie, so Simmel, eine menschliche Grunderfahrung: das Streben nach *Einzigartigkeit* (vgl. Simmel

1996, S. 188). Die Mode kommt ihr entgegen, da selbst die Tendenz, sich gegen eine Mode zu richten und sie zu verneinen, Einzigartigkeit zum Ausdruck bringt. „Es kann sogar in ganzen Kreisen innerhalb einer ausgedehnten Gesellschaft Mode werden, sich unmodern zu tragen [...]“ (ebd., S. 201). Die bewusst Unmodischen wollen sich entweder unabhängig von einer Mode zeigen, oder sie wollen ihre Individualität vor einer umgreifenden Mode schützen (ebd., S. 202). Simmel gibt zwei Konsequenzen der Mode an, die das Streben nach Einzigartigkeit begünstigen (ebd., S. 188 f.): Weil das Aufkommen einer Mode bedeutet, dass etwas Neues entstanden ist, und weil deren Unterschied zum Bisherigen dazu führt, sich dieses als das Vergangene bewusst zu machen, kann man sich abheben, indem man sich die Neuheit aneignet und sich vom Vergangenen trennt. Darüber hinaus lässt man Einzigartigkeit durch Distinktion hervortreten, und zwar dadurch, „[...] dass die Moden der höheren Schicht sich von der tieferen unterscheiden und in dem Augenblick verlassen werden, in dem diese letztere sie sich anzueignen beginnt“ (ebd., S. 189).

Eine andere, aber vielmehr unerträgliche Distinktion kommt, so Simmel, immer dann vor, wenn die vor den Augen anderer zur Schau gestellte Einzigartigkeit als unangemessen empfunden wird. In diesem Fall ruft die Einzigartigkeit ein Schamgefühl hervor. Ein ungewöhnliches Auftreten aber, mit dem Einzigartigkeit zum Ausdruck gebracht wird, löst genau dann kein Schamgefühl aus, wenn es sich einer Mode zuordnen lässt. Simmel dazu:

„Die Mode nun bietet wegen ihrer eigentümlichen inneren Struktur ein Sich-Abheben, das immer als angemessen empfunden wird. Die noch so extravagante Erscheinungs- oder Äußerungsart ist, insoweit sie Mode ist, vor jenen peinlichen Reflexen geschützt, die das Individuum sonst fühlt, wenn es der Gegenstand der Aufmerksamkeit anderer ist. Alle Massenaktionen werden durch den Verlust des Schamgefühls charakterisiert. Als Element einer Masse macht das Individuum Unzähliges mit, was ihm, wenn es ihm in der Isolierung zugemutet würde, unüberwindliche Widerstände erwecken würde“ (ebd., S. 208).

Dass der Modische relativ immun gegen blamable Verlegenheit¹ ist, der man sich ansonsten, also außerhalb des Rahmens der Mode aussetzt, ist eine Folge der zweiten menschlichen Grunderfahrung, die Mode ermöglicht. Das ist eine Form der Entlastung, die sich jedenfalls nicht mit dem Streben nach Einzigartigkeit verträgt. Die Mode genügt nämlich dem Streben nach beruhigender Gleichheit, sie bietet Gelegenheit, sich sinnvoll und angemessen zu verhalten, ohne eine Entscheidung zu treffen. Sie erlaubt Gleichheit durch: *Nachahmung*. Wo man es den anderen gleichtut, da beruft man sich auf Entscheidungen, die andere

1 Wolfgang Müller-Funk macht Simmels Überlegungen wie folgt anschaulich: „Ich muss mich nicht schämen, weil es alle anderen – auch – tun. Ich muss mich nicht rechtfertigen, ein Lacanianer, eine Poststrukturalistin, ein Kulturwissenschaftler zu sein, denn es gibt andere, ich bin Teil eines Trends einer Mode, die mich schützt“ (Müller-Funk 2006, S. 121).

getroffen haben und kann somit die eigene Verantwortung reduzieren (ebd., S. 187).

In der Mode kommen somit zwei gegensätzlichen Grunderfahrungen vor. Man kann sich von der breiten Masse abgrenzen, weil man zur Kenntnis nimmt, dass sich nur ein geringer Teil an ihr orientiert und man kann sich gewiss sein, etwas Partikulares auf seiner Seite zu haben. Wenn diejenigen die Mode übernehmen, von denen man sich eigentlich distanzieren will, lässt man von ihr ab. Zugleich kann man sich der Gleichmäßigkeit sicher sein, die mühevollen Selbstständigkeit verringert und einen bestimmten Anlehnungsbedarf erfüllt.

Worin stimmen nun Mode und Moderne überein? Für die Beantwortung dieser Frage hilft Simmel wie folgt weiter: Zunächst darf man nicht übersehen, dass sich das Verschwinden einer Mode nicht nur infolge extensiver Nachahmung ereignet. Mode wirkt nämlich auch homogenisierend. Das konstatiert Simmel, indem er das Überwiegen der Gleichartigkeit über die Einzigartigkeit bemerkt (ebd., S. 194). Das Einnehmen einer modischen Neuheit bedeutet auch, dass man von dem Vorherigen ablässt, mit welchem man aber zuvor noch eine gewohnte Behaglichkeit verbinden konnte, indes die Neuheit diese erst sukzessive ausbilden muss. Diesen Ablauf deutet Simmel als ein Unterliegen der Individualität gegen die Neuheit, was schließlich die unweigerliche Homogenität der Mode vor jene hervortreten lässt. Die Homogenität ist es also, die zusätzlich das Kommen und Gehen einer Mode bewirkt. „[...] die Prärogative, die das Kleid im Maße seiner Neuheit über die Individualität seines Trägers besitzt, lässt die streng modischen Menschen jeweils relativ uniformiert erscheinen“ (ebd.). Zur Mode gehört also das wiederholte Verschwinden einer Neuheit und hinsichtlich dessen bemerkt Simmel, dass man sich mehr das Kommen und das Gehen einer Neuheit bewusst macht als deren Verweilen. Genau darin gleichen sich Mode und Moderne:

„Dass in der gegenwärtigen Kultur die Mode ungeheuer überhand nimmt – in bisher fremde Provinzen einbrechend, in altbesessenen sich, d.h. das Tempo ihres Wechsels, unaufhörlich steigernd – ist nur die Verdichtung eines zeitpsychologischen Zuges. Unsere Rhythmik fordert immer kürzere Perioden im Wechsel von Eindrücken; oder, anders ausgedrückt: der Akzent der Reize rückt in steigendem Maß von ihrem substantiellen Zentrum auf ihren Anfang und ihr Ende“ (ebd., S. 196 f.).

Rechnet man an, dass Mode insbesondere mit derjenigen Regelmäßigkeit unveränderlich ist, die eine Zweckmäßigkeit aufweist und damit wiederum Beständigkeit für sich beanspruchen kann, dann ist Mode grundsätzlich unbeständig. Die Mode widerspricht der Beständigkeit, weil man dann aufhören wird, einen Sachverhalt der Mode zuzuordnen, wenn eine Zweckmäßigkeit ihre Verstärkung erforderlichen machen wird. Für die Moderne ist der Vorgang wesentlich, der sich im Falle der Mode ereignet, nämlich die rasche Ablösung der Inhalte. Sie, die Moderne, beruht darauf, „[...] dass die großen, dauernden, unfraglichen Überzeugun-

gen mehr und mehr an Kraft verlieren“ (ebd., 197). Man muss aber berücksichtigen, dass, so Simmel, nicht die Beschleunigung des Übergangs zwischen Vergangenheit und Neuheit für die moderne Kultur steht, sondern das Erleben von Anfang und Ende wesentlich für das moderne Zeitbewusstsein ist. Die Flüchtigkeit markiert die Moderne. Zu ihr gehört der wiederkehrende Bruch mit der Vergangenheit, und wenn man sagt, der moderne Mensch will sich der Gegenwart bewusst werden, so bedeutet das, in der Moderne muss er sich Auftreten und Vergehen seiner Erfahrungen bewusst machen (ebd., S. 198). Das ist die Tendenz, mit der die Mode mustergültig korrespondiert, denn: „Ihre Frage ist nicht Sein oder Nichtsein, sondern sie ist zugleich Sein und Nichtsein [...]“ (ebd., S. 197). Von jeder Mode weiß man, ihr Ende ist absehbar, und man nennt nicht zuletzt diejenigen anachronistisch, die genau das nicht registriert haben.

Insofern die Mode zwei menschliche Grunderfahrungen bedient, lässt sich ihre Universalität erschließen. Simmel schreibt: „Die Lebensbedingungen der Mode als einer durchgängigen Erscheinung in der Geschichte unserer Gattung sind hiermit umschrieben“ (ebd., S. 188). Mode und Moderne stimmen in dieser Hinsicht nicht überein. Jene kommt universell vor, hingegen handelt es sich bei der Moderne um eine prinzipielle Wende, mit der die Zuversicht auf jedes unerschütterliche Fortbestehen beseitigt wird. Die Moderne ist es aber, die günstige Bedingungen für die Mode bereitstellt und die Mode ist es wiederum, die eine der wesentlichen Komponenten der Moderne anschaulich macht: die *Vergänglichkeit*.²

Ein bestimmter Sachverhalt genießt lange vor der Zeit, die man der Moderne zuordnet, das Prädikat *modern*. Immer dann nämlich, so Habermas, wenn man in Europa einen epochalen Zeitschritt bemerkte und diese Neuerung zugleich in ein Verhältnis mit der Antike setzte, tauchte das Wort *modern* auf. Das ging bis in die Moderne so, von da an aber mühte sich das „radikalisierte Bewusstsein der Modernität“ nicht mehr um eine Adaptation der favorisierten Antike (vgl. Habermas 2005, S. 8). Diesem Wandel, der eine andere Vergewisserung mit jeder auftretenden Neuerung involviert, soll als nächstes nachgegangen werden, sodass sich ein Sinnbild der Moderne ergibt.

Für Reinhart Koselleck (1984) ist die Vergänglichkeit durch den Wandel im Verhältnis zu Zeit und durch die Einsicht über das Vermögen für die Geschichte

2 Einen Unterschied zwischen der Mode und der Moderne sieht Habermas darin, dass die Neuerungen jener und dieser in ihrem jeweiligen Ablauf nicht deckungsgleich sind. Eine zum Altmodischen gewandelte Neuerung der Mode gleicht nicht einer überholten Neuerung der Moderne, von der man nämlich nicht ablässt und von der man einmal sagen wird, sie gehört zur klassischen Moderne, von der man aber bereits mit ihrem Auftreten auf ihr baldiges Klassik-Sein schließen kann (vgl. Habermas 2005, S. 9). Nichtsdestoweniger identifiziert er die Vergänglichkeit als die Komponenten, in der Mode und Moderne zusammenfallen, wozu die Einsicht gehört, dass das Vergehen einer Neuerung bereits nach ihrer Entstehung selbstverständlich ist (vgl. Habermas 1993, S. 18).

verschuldet. Zunächst das folgende Beispiel: Im Grunde sollte man die Vergänglichkeit ermaßen können, wenn man sich den Aufstieg und Niedergang von Herrschaftsverbänden vergegenwärtigt. Am Anfang von solchem Kommen und Gehen können schließlich Empörung und Einwände gegen die verstetigte Macht stehen und es wird mitunter auf diese Weise erkennbar, wie die Herrschaft an den Menschen rückgebunden ist. Aber auch die dergestalt gewonnene Einsicht über die menschliche Verfügbarkeit der Macht musste erst entwickelt werden. Dazu sagt Helmuth Plessner (1981), dass es bereits in der Antike die Gelegenheit gab, das eigene Vermögen der Macht durch den Einwand gegen verstetigte Macht zu erkennen. Sobald man Zeuge von Machtmissbrauch und von der Brüchigkeit der Herrschaft wurde, nahm man die Erforschung einer gerechten Ordnung auf. Herrschaft wurde aber, bemerkt Plessner, in der Antike weiterhin als gegeben hingenommen, und ihr Gegebensein stand außer Frage. Einwände gingen nicht so weit, dass man die Vergänglichkeit verstetigter Macht als Folge von Machtkämpfen unter den Menschen entschlüsseln konnte (vgl. Plessner 1981, S. 262). Das sieht Dilthey ähnlich, der an der Antike eine Bestimmung des eigenen Standortes in der geschichtlichen Entwicklung der eigenen Kultur bemängelt (vgl. Dilthey 1962, S. 210). Plessner und Dilthey setzen an der Antike aus, dass man sich noch davor scheute, den Menschen für das Verschulden von Vergänglichkeit verantwortlich zu machen.

Koselleck liest am Wandel des Verhältnisses zur Zeit die vom Menschen verursachte Vergänglichkeit ab. Sobald die Zukunft als gestaltbar gedacht wird, gilt die Zukunft als offen (vgl. Koselleck 1984, S. 315). Diese Offenheit ist, so Koselleck, das Resultat der Abkehr von der christlichen Enderwartung. Wenn die Zukunft bereits feststeht, Kommendes daher bereits entschieden ist, wird man, ihm zufolge, etwas anderes als die Vorherbestimmung nicht als neu erachten, denn nur diese wird das Vorausgegangene abbrechen können. Koselleck dazu: „Der Schluss von der bisherigen Erfahrung auf die zu erwartende Zukunft bediente sich strukturell gleich bleibender Faktoren“ (ebd., S. 266). Insofern man neben der Enderwartung grundsätzlich keine Neuheiten erwartete, war es möglich, die Vergangenheit auch für die Zukunft anzunehmen. Was die Vergänglichkeit bis dahin also verhinderte, war die Gewissheit über die Kontinuität des Hergebrachten. Indem die Enderwartung ihre Gültigkeit zunehmend einbüßte, konnte der Lauf der Dinge befreit werden. Die Zeit wurde nicht mehr als etwas begriffen, das einem Plan folgte und die Menschen nicht mehr nur als dessen Statisten. Der Wandel vollzog sich nicht zuletzt aufgrund des Weiterkommens der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Neue Entdeckungen ließen allmählich zu, das Potential der Wissenschaft aus theologischen Begrenzungen zu lösen. Sie konnte aus der empirischen Beobachtung profitieren und damit ließ sich erwarten, dass in Zukunft immer mehr Entdeckungen anstehen würden (ebd., S. 315). Der wissenschaftliche Fortschritt verhalf somit nicht unwesentlich dazu, sich von einem Plan der Zeit zu verabschieden, was wiederum zuließ, dass man sich von

nun an ohne die Vorstellung von einem bevorstehenden und sich abzeichnenden Ende um immer weitergehende Entdeckungen bemühen konnte (vgl. auch Cassirer 2007, S. 21). Durch das neue Zeitverständnis ist jeder Fortschritt jeweils nur eine Zwischenetappe. Die Gegenwart ist bloße Übergangszeit. Man registrierte, dass man sich in einem Rhythmus des Übergangs befand, weil man erstens den eigenen anstehenden Wandel erfahren konnte und weil man zweitens Notiz von der Beschleunigung neuer Erfahrungen nahm (vgl. Koselleck 1984, S. 329). Die Haltbarkeit der Erwartungen verkürzte sich fortan, es vermehrten sich die vergänglichen Erwartungen.

Zur ständigen Erfahrung des Fortschritts trat alsbald die Standortbindung hinzu. Man nahm Kenntnis davon, dass sich der Fortschritt anderer aufholen oder überholen ließ, sich aber auch verzögern konnte. Das gleichzeitige Gefälle des Fortschritts an unterschiedlichen Standorten unterstützte die Vorstellung vom Voranschreiten: „Diese Grunderfahrung des Fortschritts, wie er um 1800 auf einen singulären Begriff gebracht worden ist, wurzelt in der Erkenntnis des Ungleichzeitigen, das zu chronologisch gleicher Zeit geschieht“ (ebd., S. 324). Diltheys Untersuchung der Geschichtswissenschaft des 18. Jahrhunderts legt ferner Folgendes offen: Für die Erforschung der Entwicklung der Menschheit im Ganzen, so die Grundannahme damaliger Zeit, lagen damals hervorragende Bedingungen vor. Man unterstellte, die Vielfalt der kultivierten Völker auf der Erde bildete, während sie gleichzeitig nebeneinander existieren, in ihrer jeweiligen Unterschiedlichkeit die Schritte der menschlichen Phylogenese im Einzelnen ab (vgl. Dilthey 1962, S. 237). Erst diese Vorstellung, so Dilthey, machte den Begriff der fortschreitenden Gattung Mensch denkbar und erst jetzt konnte man dem Vorhaben Geltung verschaffen, einen Zusammenhang in den Kulturphänomenen der Menschheitsgeschichte zu sehen, dessen Entwicklung man als eine Linie des Fortschritts verfolgen konnte: „Die Zeit der Mythen über den Ursprung der Menschen ist vorüber“ (ebd., S. 231). Vor dem Hintergrund der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen konnte es also keinen finalen Fortschritt geben. Wo sich der Fortschritt einmal ereignete, dort konnte man nicht ausschließen, dass man anderswo überholt wurde. Fortschritt ohne Abschluss war von nun an Programm.

Koselleck rechnet jedoch vorwiegend nicht den Fortschritt an, aus dem man die Vergänglichkeit hervortreten lassen kann. Für weitaus bedeutsamer erachtet er das Vermögen, das sich infolge einer neuen Identitätspolitik ausbildet, deren Referenz die angebrochene Zeit ist, gekennzeichnet als das Bewusstsein der voranschreitenden Bewegung. *Neuzeit* nannte man im 18. Jahrhundert die zeitliche Einheit, zu der man weitaus mehr als die Folge im Anschluss an den Übergang vom Mittelalter zählte. Um eine Identität der Zeit zu behaupten, gehört nämlich mehr:

„Andererseits kann aber die neue Zeit einen qualitativen Anspruch anmelden, nämlich neu zu sein in dem Sinne des ganz Anderen, gar Besseren gegenüber der Vorzeit. Dann indiziert die neue Zeit neue Erfahrungen, die so zuvor noch nie gemacht worden, er gewinnt eine Emphase, die dem Neuen einen epochalen Zeitcharakter zumisst“ (Koselleck 1984, S. 310).

Neuzeit konnte also bedeuten, die Gegenwart bietet etwas, dem man eine bisher unbekannte Qualität zuschreiben kann. Schließlich konnte Neuzeit beides bedeuten. Neben der ehrgeizigen Behauptung der Einzigartigkeit konnte man eine bewusste Abgrenzung zum Vorherigen erreichen. Aus dem rückblickend evaluativen Kontrast zur Vergangenheit blieb eine einzigartige Qualität übrig. Was hier entschieden hervortritt, das nennt Wolfgang Welsch (2002) „Pathos des radikalen Neuanfangs“: Nicht nur die Kenntnisname des Neuen, sondern eigentlich der Wille, etwas vollkommen Neues zu schaffen, ist das wesentliche Merkmal der Neuzeit (vgl. Welsch 2002, S. 70). Man tritt nicht an, um Korrekturen am Alten vorzunehmen, sondern man will das Alte gezielt hinter sich lassen.³

War man für die Neuzeit noch auf einen retrospektiven Blick auf die vergangene Zeit seit dem Ende des Mittelalters angewiesen, so änderte sich das Zeitbewusstsein mit den Forderungen der Spätaufklärung und ab der Französischen Revolution erneut (vgl. Habermas 1993, S. 15). Ab jetzt ließ man den Rückblick aus, da man sich auf der bisher höchsten Stufe der Ausbildung wusste und dieses Jetzt nannte man die *Neueste Zeit* (vgl. Koselleck 1984, S. 319 f.). Man bemerkte sie, ohne zuerst einen zeitlichen Verlauf abzuwarten, d.h. mit dieser Selbstauskunft verkündete man eine neue Epoche als Zeugen des Übergangs in diese. Während die Diagnose der Neuzeit noch auf das Verweisen auf die vergangenen vier Jahrhunderte angewiesen war (ebd., S. 302), scherte sich das Verkünden der Neuesten Zeit nicht mehr um eine zeitliche Einheit der Vergangenheit. Das lässt, so Koselleck, die Beschleunigung des geschichtlichen Erfahrungswandels erkennen (ebd., S. 327). Man nahm Notiz von ganz neuen Erfahrungen, was die eigentümliche Differenz zur Vergangenheit hervortreten

3 Wie zur Mode die Unmodischen gehören, so tritt mit Bezug zur Neuzeit auch eine Gegenteilendenz an (vgl. Ritter 1965, S. 44). Welsch zählt u.a. Rousseaus Absage an die Erwartung der Emanzipation durch Wissenschaft dazu. Er notiert: „Zur Neuzeit im Sinn des Hauptstroms – also der Ausbildung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation – gehört auch ein oppositioneller Gegenstrom. Die Neuzeit zeigt eine Doppelfigur von Rationalisierungskur einerseits und Anti-Rationalisierungstherapie andererseits. Zur Neuzeit gehört – formelhaft kurz gesagt – immer eine Gegen-Neuzeit“ (Welsch 2002, S. 74). Eine Fundamentalopposition will aber, so Welsch, nicht richtig gelingen. Die Gegenteilendenz erweist sich zuletzt als hilfreich für das Programm der Neuzeit, weil die zur Abwehr orientierte Rezeption der neuzeitlichen Darbietungen mobilisiert schließlich Teilrevisionen und Erweiterungen (vgl. Eisenstadt 2006, S. 141). Einwände spielen nämlich der in der Neuzeit befürworteten prinzipiellen Endlosigkeit nur zu: „Fortschritt im nicht bloß quantitativen Sinn der Ausbreitung, sondern im qualitativen Sinn der Modifikation und Steigerung gehört zur Neuzeit genau kraft solcher Infragestellungen. In gewissen Sinn kann man diese Oppositionen allesamt als Strategien einer Selbststeigerung der Neuzeit auffassen“ (Welsch 2002, S. 75.).

ließ, denn von nun an machte man überhaupt die Erfahrung des vollkommen Neuen, so dass das neu hinzugekommene Element das Bewusstsein der fortschreitenden Bewegung war. „Es kennzeichnet das neue Epochenbewusstsein seitdem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert, dass die eigene Zeit nicht nur als Ende oder als Anfang erfahren wurde, sondern als Übergangszeit“ (ebd., S. 328).⁴ Neben der Grenzenlosigkeit des Fortschritts tritt also das neue Zeitbewusstsein hinzu. Es ist das Prestige der Zeit, einer Zeit, die nach der Freigabe der Zukunft eigenständig eine Referenz zu dieser behaupten kann, die sich gegenüber der Vergangenheit überlegen und offen für den Wandel zeigt. Was, Habermas zufolge, das moderne Zeitbewusstsein für sich beansprucht, das ist die Verstetigung von derjenigen Abgrenzung, die man einst mit der qualitativen Abgrenzung zur Vergangenheit des Hergebrachten ausführte. Somit bedeutet diese Verstetigung der Moderne eine Kontinuität, nämlich die – ähnlich wie im Falle der Mode – Wiederkehr von Anfang und Ende (vgl. Habermas 1993, S. 15). Die Moderne ist also weitaus mehr als eine Etappe in der Chronologie der Geschichte, sie steht für ein Bewusstsein für chronische Erneuerung.

Das Selbstverständnis der Moderne stellt sie aber vor eine Herausforderung. Sofern also jede Neuerung auf der Grundlage der prinzipiellen Zukunftsoffenheit beruht, bestätigt sich das moderne Selbstverständnis mit jeder Neuerung, wenn man sodann gewiss sein kann, einen Zeitschritt unternommen zu haben. Der einstige epochale Zeitschritt der Neuzeit wird iteriert, wenn man das hinter sich lässt, was vormals als Neuerung verbucht wurde. Die Moderne kann daher wegen ihres Zeitbewusstseins, das mithin die Voraussetzung enthält, jeder Neuerung einen Bedeutungsverlust zuzufügen, aus nahe liegenden Gründen nicht mehr auf das Vergangene verweisen, wenn sie aufgefordert ist, Normativität zu begründen. Habermas fasst das Problem folgendermaßen:

„[...] die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muss ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen“ (Habermas 1993, S.16).

Ist Geltung durch den Rückbezug auf die Vergangenheit nicht mehr tragfähig, so bleibt schließlich die selbständig begründete Normativität übrig. Wie die Abkehr von den Vorherbestimmungen eines Zeitplans das Handeln der Menschen unterstützt, so erlaubt das moderne Zeitbewusstsein dem Menschen, die Anforderung, neue Normativität zu begründen, an sich selbst zu richten. In der Moderne kann man Normen erschwert durch den Bezug auf das Hergebrachte begründen. Dass die Menschen auf sich selbst verwiesen sind, wird schließlich durch vermehrt vorgelegte Zeitdiagnosen ersichtlich (ebd., S. 16). Das zeigt den registrierten

4 Habermas dazu: „Weil sich die neue, die moderne Welt von der alten dadurch unterscheidet, dass sie sich der Zukunft öffnet, wiederholt und verstetigt sich der epochale Neubeginn mit jedem Moment der Gegenwart, die Neues aus sich gebiert“ (Habermas 1993, S. 15).

Bedarf, die Normativität aus anderen als den Quellen der Vergangenheit herzu-leiten.

Habermas nennt Hegel, der als erster antritt, sich vor dem Hintergrund der Ablösung von der hergebrachten Normativität dem nachzugehen, was die moderne Zeit ausmacht (ebd., S. 26; vgl. auch Ritter 1965, S. 16). Aus dessen Beobachtung lässt sich folgern, dass das Prinzip der Subjektivität ihr wesentliches Merkmal ist. In der Moderne ist dieses Prinzip vielfach leitend. In ihm sind das Hervortreten der Eigentümlichkeit, der Rechtfertigungsanspruch gegen Macht-betroffenheit, die Verantwortung für das eigene Handeln und die Orientierung der idealistischen Philosophie enthalten (vgl. Habermas 1993, S. 27). Anhand der folgenden Beispiele (ebd., S. 27 ff.) wird, so Habermas, erkennbar, wie sich der Bezug zur Subjektivität durchgesetzt hat: Mit der Reformation wird der religiöse Glaube auf sich selbst verwiesen. Mit den politischen Konsequenzen der Französischen Revolution lässt sich die Staatsordnung auf die Freiheit des Willens zurückführen. Zum Protagonisten der modernen Wissenschaft wird das erkennende Subjekt. In der Aufklärung kommen die Moralbegriffe nicht mehr ohne die subjektive Freiheit aus und schließlich kommt die expressive Selbstverwirklichung in der Kunst zum Zug. Insgesamt gilt: „In der Moderne verwandeln sich also das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft, sowie Wissenschaft, Moral und Kunst in ebenso viele Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität“ (ebd., S. 29). Joachim Ritter, der den Einfluss der Französischen Revolution auf Hegel untersucht hat, kann in dessen Denken das Prinzip der Subjektivität in der modernen Zeit fassen. Was mit der Französischen Revolution einkehrt, ist eine spezifische Instabilität, denn jene macht nicht nur Schluss mit der regelmäßigen Wiederkehr des Hergebrachten, deren Hinfälligkeit sie erklärt (vgl. Ritter 1965, S. 19), sondern es ist auch der politische Terror als die Fortsetzung der Revolution, an der die Instabilität für Hegel ersichtlich wird (ebd., S. 21). Die Zukunft ist jetzt offen und sie wird deswegen zum Problem, weil einst änderungsresistente Ordnungen fragwürdig werden, nachdem mitunter die Revolution die gesellschaftliche und politische Ordnung säkularisiert (ebd., S. 16). Die Instabilität der Moderne beruht vor allem auf der Zukunftsoffenheit, sofern die vormalig auf der Grundlage der garantierten Kontinuität der Vergangenheit basierende Gewissheit beseitigt ist: „Was mit der neuen Zeit und mit der Revolution heraufkommt, ist [...] das Ende der Geschichte; die Zukunft ist ohne Beziehung zur Herkunft“ (ebd., S. 43).

Die Französische Revolution bringt aber auch eine besondere Abwehrhaltung hervor, und das ist die Restauration. Die Emanzipation von der hergebrachten Ordnung ist für diese der Anlass, sie stellt sich gegen die Tendenz der Zeit, will das Vergangene wiederherstellen und aufrechterhalten, sie will also das Hergebrachte wieder zur Geltung bringen (ebd., S. 36). Ritter zeigt nicht nur, dass für Hegel die Abwehr der Revolution, das affirmative Dafürhalten der Vergangenheit von der Revolution selbst bedingt ist, sie somit ein Zeichen der Zeit

ist. Es lässt sich ferner Folgendes entnehmen: Die Tendenz zur Wiederherstellung lässt zugleich genau das hervortreten, für das eigentlich die Revolution eintritt, nämlich das Ende der Geschichte, wie man sie bisher kannte (ebd., S. 44). Beiden liegt die Einsicht zugrunde, dass die Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft abbricht. Die Restauration muss notwendig auf die Vergangenheit rekurrieren. Die Wiederherstellung des Hergebrachten und dessen Überwindung stehen in Verbindung mit der Entzweiung. Hegel schlägt sich zwar, so Ritter, weder auf die eine noch auf die andere Seite, denn er erachtet den Widerspruch der beiden als die Grundverfassung der Zeit (ebd., S. 45), er hält aber an der un-revidierbaren Transformation fest, die sich mit der Französischen Revolution durchsetzt. Man kann nämlich die Revolution rechtfertigen, weil sie im Gegensatz zum Hergebrachten das Prinzip der Freiheit vorantreibt, wobei ersteres gegenüber diesem unwiderruflich an Geltung verliert. Seit der Revolution tritt das Individuum an die Stelle, die der Grund des Rechts und des Staates ist (ebd., S. 29 f.). Die Revolution hilft somit der Verwirklichung des Prinzips Freiheit, das, so Ritter, aus der Sicht Hegels mit der antiken Polis seinen Lauf genommen hat. Die Idee der Freiheit, die mit der Französischen Revolution befördert wird, verknüpft Hegel mit der unvollendeten Freiheit in der Antike. Auf diese Weise wird die Revolution zu dem Maßstab, an dem sich auch für Koselleck der politische Fortschritt messen muss (vgl. Koselleck 1984, 325), denn ein Zurücktreten hinter jenes Prinzip wird nicht mehr möglich sein, haben doch die vorherigen Prinzipien der Institutionen und der Rechte an Geltung verloren. Weil die Revolution darüber hinaus einen weiteren Schritt hin zur Verwirklichung der Freiheit unternimmt, hält Hegel der Restauration vor, dass sich ihr Engagement nicht an die Kontinuität der abendländischen Geschichte anschließen lässt. Für die Revolution gilt das aber aus eben genannten Gründen (vgl. Ritter 1965, S. 36).

Die Subjektivität kommt noch auf eine andere Weise zur Geltung. Weil die moderne Zeit die Kontinuität des Hergebrachten unterbricht, wird sie auch zur Belastung. Hegel sieht darin, schreibt Ritter, die Grundverfassung der Zeit. Die Entzauberung hat, gleichsam wie die Restauration das Hergebrachte wieder zur Geltung bringen will, den Wunsch zur Folge, die ursprüngliche Unselbständigkeit rückgängig zu machen. Ritter dazu: „Die Gegenwart lebt in der Entzweiung; die Sehnsucht sucht die verlorene Einheit“ (ebd., S. 46). Anstatt diese Entwicklung als hoffnungslos zu verneinen, kann ihr Hegel, der Deutung Ritters zufolge, dennoch etwas Gutes abgewinnen: Die Entzauberung gehört auch zur Voraussetzung für Subjektivität. So wird es für Hegel möglich, auf die moderne Zeit zu setzen, in der die Freiheit des Individuums wirklich wird. Die in der Moderne hervortretende Selbstbestimmung kennzeichnet Dilthey wie folgt:

„Mit der inneren Zersetzung der mittelalterlichen Kirche und ihres metaphysischen Systems, mit den Fortschritten der geistigen und wirtschaftlichen Kultur und der Umbildung der sozialen und politischen Verhältnisse, die dadurch hervorgerufen wurde, erwuchs ein Bewusstsein von dem selbständigen Wert alles diesseitigen Le-

Nationale Zusammengehörigkeit und moderne Vielfalt
Eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten Émile
Durkheims

Anastasopoulos, C.

2014, VI, 372 S. 1 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-04658-3