

Reckwitz-Buchforum (10): Die Gesellschaft der Singularitäten

von *Andreas Reckwitz*



Titel Die Gesellschaft der Singularitäten

Untertitel Zum Strukturwandel der Moderne

Land Deutschland

Erschienen Berlin 2017: Suhrkamp

Umfang 480 S.

Preis EUR 28,00

ISBN 10:18 12-3-2018

Einige nicht-abschließende Bemerkungen

Nachdem das Diskussionsforum seit Anfang des Jahres in eine 'zweite Runde' gegangen ist und damit weitere luzide Kommentare und konstruktive Anmerkungen erschienen sind, möchte ich mich zum Abschluss noch einmal selbst zu Wort melden. Ich bin dankbar und beeindruckt zugleich, in welchem Maße sich die Kollegen durch die Lektüre von "Der Gesellschaft der Singularitäten" haben inspirieren lassen. Sie haben eine Reihe weiterer Grundsatzfragen aufgeworfen,

welche die zeitgenössische Gesellschafts- und Kulturtheorie weit über mein Buch hinaus betreffen. Ich möchte auf ausgewählte Aspekte dieser Fragestellungen eingehen. Dabei sehe ich mich nicht in der Rolle eines Autors, der verbissen 'sein Werk' gegen die Kritiker verteidigt, sondern nehme uns eher als Teilnehmer in einem gemeinsamen Diskursraum wahr, in dem wir das Interesse an der Theorie der Moderne und der Sozialtheorie teilen und gemeinsam theoretische Möglichkeiten und Risiken ausloten.

1. Die Beiträge von Martin Saar und Stephan Moebius ermutigen beide zu einer affekttheoretischen Weiterführung meiner Analyse der Spätmoderne, wobei Saar eher poststrukturalistische Affekttheorien, Moebius die post-durkheimianische Sakralisierungstheorie präferiert. Diese Ermutigung stößt bei mir auf offene Ohren. Tatsächlich ist es für die Spätmoderne, verstanden als "Gesellschaft der Singularitäten", zentral, dass in ihr Affektstrukturen und -kulturen und damit gesellschaftliche Prozesse der Affizierung keine Randphänomene darstellen, sondern – gegen Parsons' These von der modernen Affektneutralisierung – konstitutiv sind. Infolge der Prozesse der formalen Rationalisierung und Standardisierung werden zweifelsohne Affizierungen reduziert (wenn auch sicherlich nie beseitigt), doch bewirken auf der anderen Seite die Prozesse der Kulturalisierung und Singularisierung in der gesamten Moderne, im Besonderen aber in der Spätmoderne eine enorme, vielfältige Affektintensivierung. Diese affektiven Intensivierungen wird man bestimmt noch sehr viel detaillierter und auch begrifflich systematischer unter die Lupe nehmen müssen, als ich es im Buch getan habe.

Ergänzen möchte ich, dass die Affektintensivierung in der Spätmoderne allerdings eine *widersprüchliche* Form annimmt, wobei sich innerhalb der Gesellschaft der Singularitäten die Ursachen sowohl für die soziale Produktion *positiver* wie *negativer* Affekte systematisch ausmachen lassen. Warum hier positive Affizierungen (der Freude, Lust, Neugier etc.) systematisch herangezogen werden, liegt auf der Hand: Hervorrufung und Aufdauerstellung positiver Affekte erscheinen in der spätmodernen Kultur – anders als die in dieser Hinsicht deutlich skeptischere und ambivalentere bürgerliche Kultur und die versachlichte oder sogar anti-emotionale organisierte Moderne – als ein legitimes Ziel der nach Selbstverwirklichung strebenden Lebensführung. Solchen Selbstverwirklichungsimperativen wird sowohl im Bereich der hochqualifizierten Arbeit, der Partner- und Elternschaft als auch in der Freizeit gehorcht. Sie finden sich zudem noch durch institutionelle Komplexe wie etwa die psychologische Beratung und den Kulturkapitalismus insgesamt unterstützt. Wichtig ist gerade in diesen Kontexten Saars Hinweis, dass diese positive Affektkultur teilweise auch einen phantasmagorischen Charakter hat und mit kaum erfüllbaren Illusionen allseitiger Befriedigung arbeitet.

Ebenso bedeutsam für die Spätmoderne ist jedoch die unintendierte systematische Produktion von negativen Affekten. Deren Hintergrund ist die spezifische Enttäuschungs-, Entwertungs- und Vergleichsstruktur der Spätmoderne. Eine

Lebensführung, deren zentrales Gelingenskriterium das subjektive Erleben ist (Erleben der Arbeit, des Partners, der Freizeit etc.), bindet sich an eine extrem volatile, emotional grundierte Instanz, die deutlich enttäuschungsanfälliger ist, als es für die klassischen Kriterien des sozialen Status oder der moralischen Pflichterfüllung zutrifft. Hinzu kommt, dass die Kulturökonomisierung, das heißt die spezifische Vermarktlichung weiter Bereiche des Sozialen, immer wieder individuellen Misserfolg selbst in der privilegierten neuen Mittelklasse hervorbringt - und damit selbstverständlich negative Affekte fördert.

Kollektiv wirken schließlich die spezifischen Entwertungsstrukturen der postindustriellen Gesellschaft: Die Entindustrialisierung und die Spaltung zwischen Wissensökonomie und Dienstleistungsproletariat sowie der kulturelle Aufstieg der Werte der neuen Mittelklasse lassen auf Seiten der neuen Unterklasse soziale Deklassierung und Abgehängtheitserfahrungen, auf Seiten der alten Mittelklasse eine subtilere kulturelle Defensive entstehen, die bis zur Verbitterung reicht. Insgesamt spricht einiges dafür, dass die Ubiquität spätmoderner Technologien des *Vergleichs* (den schon Rousseau als Wurzel mannigfaltiger Frustrationserfahrungen in der zivilisierten Gesellschaft ausmachte) - von den Einkommensvergleichen über die Schulrankings bis zu den Attraktivitätsvergleichen des Lebensstils in den *social media* - Gefühle der Benachteiligung erzeugt und deren Umschlag in Affekte wie Wut oder Neid forciert (so dass Pankaj Mishra sogar von der Entstehung einer globalen Kultur des Ressentiments spricht).[1]

2. In diesem Zusammenhang möchte ich auf Martin Saars Bemerkung eingehen, dass ich mich in "Die Gesellschaft der Singularitäten" von den Analysen der Ökonomisierung des Sozialen und von kapitalismustheoretischen Erklärungsmustern gewissermaßen "anti-materialistisch" abgrenze. Ich nehme das etwas anders wahr. Nach meinem Verständnis handelt es sich nicht um eine Abgrenzung, vielmehr integriere ich die Ökonomisierungsdiagnose und kapitalismustheoretische Argumente in einen umfassenderen und tatsächlich etwas anders akzentuierten Theorierahmen. Auch unter meiner Perspektive lässt sich in der Spätmoderne eine durchgreifende Ökonomisierung, das heißt Vermarktlichung des Sozialen, beobachten. Doch muss man sich des Sachverhalts bewusst sein, dass es sich in aller Regel um jene spezifische Struktur handelt, die ich *Kulturökonomisierung* nenne: eine Verbreitung von Singularitätsmärkten, von Märkten für kulturelle Singularitätsgüter (vgl. dazu im Buch S. 147-154).

Es ist für mich eine entscheidende Pointe, dass die Expansivität, extreme Kompetitivität und Affizierungskraft spätmoderner Vermarktlichung dadurch angetrieben wird, dass häufig Singularitätsgüter am Werke sind. Diese florieren innerhalb der kommerziellen Ökonomie, der *creative economy* vom Tourismus bis zum Sport, aber auch in nicht-kommerziellen Feldern wie etwa der staatlichen Bildung, wo Schulen mit einzigartigem Profil konkurrieren, sie bestimmen die Partnerschaftsmärkte mit ihren singulären Individuen und bevölkern das Internet insgesamt, das eine gigantische Aufmerksamkeitsökonomie entfaltet, so dass alle Bilder und Texte im Wettbewerb um Interessanztheit und Aufregungswert

miteinander stehen. Sehr viel stärker als Standardmärkte operieren Singularitätsmärkte nun als Winner-take-the-most-Konstellationen mit nur wenigen Erfolgreichen und vielen recht Erfolglosen. Zugleich ist eine expansive Singularisierung als Ökonomisierung wirksam: Wenn sich einige Güter (zum Beispiel Schulen, Partner) singularisieren, müssen die anderen nachziehen, um mit dem Affektvorteil der Singularitäten Schritt halten zu können.

Wichtig ist: Der Prozess der Kulturökonomisierung geht damit weit über klassische Kapitalisierungsprozesse (im Sinne einer Ausbreitung von Orientierungen der monetären Gewinnmaximierung) hinaus. Er ist noch grundsätzlicher angelegt, weshalb sich die normativen Probleme wie auch die Möglichkeiten, ihm kritisch zu begegnen, als deutlich herausfordernder darstellen. Zweifellos ist die kapitalistische Ökonomie eine der treibenden Kräfte dieses Prozesses: Die Verschiebung vom industriellen Fordismus zu dem, was Boutang den kognitiven, 'immateriellen' Kapitalismus nennt,[2] der sich im Kern als ein kultureller Singularitätskapitalismus herausstellt, ist zunächst durch die innerökonomische Dynamik angetrieben. Nicht mehr die Standardgüter, sondern die schiere Unbegrenztheit der symbolischen Güter mit Singularitätsversprechen stellen ökonomische Expansion und Profit in Aussicht. Die Binnenlogik der Wirtschaft ist aber nicht der einzige Antriebsfaktor für die Kulturökonomisierung: Der Wertewandel in der neuen Mittelklasse, die im Sinne eines 'consumerism as a way of life' (Steven Miles) von allem und jedem Besonderheit und affektive Befriedigung im Dienste ihrer Selbstentfaltung erwartet, und die technologische Digitalisierung mit ihrer Implantierung von Aufmerksamkeitsmärkten sind als weitere, eigenständige Faktoren identifizierbar. Damit werden am Ende selbst nicht-kommerzielle soziale Felder zu Singularitätsmärkten - und ihre ausgesprochen einseitige Belohnung der Erfolgreichen folgt einer ganz eigenen Gerechtigkeit des als singular Affizierenden (klassisch im Feld der Kunst).[3]

Pointiert formuliert: Antikapitalismus hilft mittlerweile gar nicht mehr weiter, weil die Vermarktlichung - Eva Illouz hat es anhand der Partnerschaftsmärkte brillant analysiert -[4] in ihrer Form einer affektiv ansprechenden Kulturökonomisierung über die Wirtschaft im engeren Sinne hinausgeht und zudem in der motivationalen Struktur der spätmodernen Subjekte verankert ist. Hier herrscht eine umfassende „Attraktivitätskultur“, in der der Markt für anziehende Singularitäten zur normalen Form des Sozialen geworden ist.

3. Stephan Moebius weist in einleuchtender Weise darauf hin, wie die Konzepte der Sakralisierung, des Rituals und der Erfahrung die Analyse der sozialen Logik der Singularitäten bereichern können. Seine Hinweise laden dazu ein, noch einmal den Zusammenhang zwischen Singularisierung und Valorisierung zu erläutern: Ich gehe davon aus, dass sich die soziale Logik der Singularitäten (wie auch jene des Allgemeinen) aus vier Praktiken zusammensetzt, die gewissermaßen ein Quadrat bilden: Praktiken der Hervorbringung, der Beobachtung, Bewertung (Valorisierung) und Aneignung. Wenn etwas als singular erscheint, spielen in empirisch offener Weise alle vier Praktikenkomplexe eine Rolle. Die Singularisierung ist folglich *nicht*

mit der Valorisierung identisch. Tatsächlich hebe ich zwar die besondere Funktion der Bewertungsprozesse für das *doing singularity* hervor (so dass sich hier auch ein Anschluss an die *valuation studies* oder an die Arbeiten von Bourdieu, Boltanski und Heinich ergibt, auch von Groys).[5] Aber dies kann nicht bedeuten, die Praktiken der Aneignung und Rezeption, die solche des Erlebens (inklusive der Erfahrung) sind, in ihrer Relevanz herunterzuspielen. Dass diese Praktiken des Erlebens – vom Kunstgenuss bis zum Ritual, von der touristischen Erfahrung bis zur romantischen Liebe – affektiv aufgeladen sind, liegt auf der Hand, und ihre Struktur verdiente eine sehr viel genauere Analyse.

Interessant wird damit jedoch das genaue Verhältnis zwischen Valorisieren und Erleben im Prozess des *doing singularity*. Die begriffliche Unterscheidung zwischen beiden erlaubt es zu sehen, dass dieses Verhältnis eine erhebliche Bandbreite zwischen enger Kopplung und sozialer Ausdifferenzierung umfasst. Natürlich: aus der durkheimianischen und ritualtheoretischen Sicht hängen beide eng miteinander zusammen. Diese Kopplung ist für ein Ritual à la Victor Turner sicherlich charakteristisch, in dem etwas von den Teilnehmern *zugleich* als singulär erlebt *und* zertifiziert und zudem noch in situ hervorgebracht und beobachtet wird. In modernen sozialen Feldern findet jedoch häufig eine Differenzierung zwischen diesen Praktiken statt. Im Kunstfeld etwa bildet das Erleben der Zuschauerin oder Leserin *einen* Praktikenkomplex – die Valorisierung durch Kritiker und Kunstwissenschaftler einen anderen. Charakteristisch scheint hier gerade die relative Entkopplung der Valorisierungspraktiken von der Rezeption. Damit werden jedoch auch Spannungen und Nicht-Korrespondenzen zwischen Valorisierungs- und Erlebenspraktiken möglich: im Sinne eines *Valorisierungsüberschusses* und *Erlebensmangels* einerseits, eines *Erlebensüberschusses* und *Valorisierungsmangels* andererseits. Das heißt: Etwas kann hoch bewertet werden, aber die Rezipienten kaum affizieren (man denke an Literaturnobelpreisträger, die gar keine Leser finden); umgekehrt kann etwas erheblich affizieren, aber schwach valorisiert werden (man denke an B-Movies wie die Horrorfilme der 1950er- und 60er-Jahre). Es ist eine hochinteressante Frage, was sich aus solchen Spannungsverhältnissen ergibt. Vieles spricht für den affekttheoretisch einleuchtenden Befund, dass am Ende nicht die autonomen Valorisierungen, sondern die Erlebensqualitäten die Schrittmacherrolle übernehmen: Paul Heyse – der staubtrockene Literaturnobelpreisträger ohne Leser von 1910 – ist über kurz oder lang auch aus dem Literaturkanon verschwunden; umgekehrt haben es "Invasion of the Body Snatchers" (1956) und "Night of the Living Dead" (1968) – Horror-B-Movies mit einer Fangemeinde von Anfang an – langfristig geschafft, sich als komplexe Klassiker der Filmgeschichte durchzusetzen.

4. Dirk Hohnsträter spricht in seinem Kommentar die wichtige Frage an, wie das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen, das heißt dem *doing generality*, und den Prozessen der Kulturalisierung und Affektintensivierung zu modellieren sei. Sind Kulturalisierungsprozesse durchgängig mit Prozessen der Singularisierung verbunden oder wird nicht in bestimmten Konstellationen auch das Allgemeine, etwa in Form technischer Standardisierung, kulturalisiert und affektiv aufgeladen?

Ganz generell stellt sich damit zunächst die Frage des Kulturbegriffs. Ich habe den Verdacht, dass Hohnsträter einem Missverständnis aufsitzt, wenn er angesichts meiner Begriffsverwendung eine 'Halbierung' des Kulturbegriffs moniert. Denn zentral für den Kulturbegriff, wie ich ihn in "Die Gesellschaft der Singularitäten" verwende, ist ja seine Zweistufigkeit: Auf einer ersten Ebene mache ich Kultur überall dort aus, wo in sozialen Praktiken Bedeutungsstrukturen und -zuschreibungen am Werk sind (vgl. S. 75 ff). Dies ist die Ebene des Kulturellen im Sozialen insgesamt. Kulturell in diesem Sinne ist selbstverständlich auch eine technisch-sachliche, durchrationalisierte Kultur, etwa indem entsprechende Formen der Bewertung des Effizienten, Nützlichen etc. zum Einsatz kommen. Auf dieser Ebene macht es tatsächlich keinen Sinn von 'Kulturalisierung' zu reden.

Dieser weite Begriff des Kulturellen bleibt bei mir in Kraft, aber ich baue darauf einen zweiten, spezifischeren Kulturbegriff auf: Kultur meint dann jene Sphäre, in der etwas als wertvoll in eigenem Recht anerkannt wird, es nicht nur als Mittel zum Zweck bewertet, sondern als Selbstzweck valorisiert wird - ob ethisch, ästhetisch, narrativ etc. Diese Unterscheidung hat eine lange Tradition in Differenzierungen zwischen Praxis/Poesis, Wertrationalität/Zweckrationalität und Sakralität/Profanität. Sie zeitgemäß zu reaktivieren, die Kulturwissenschaften damit wieder an die Wertproblematik heranzuführen und diese in materiale Analysen zu überführen, erscheint mir immens wichtig, um zu begreifen wie Kultur 'prozessiert'. Auch aktuelle Konflikte um Religion oder soziale Entfremdung werden nur oberflächlich begriffen, wenn man im Sinne des weiten, letztlich semiotischen Kulturbegriffs nur verschiedene Bedeutungswelten am Werke sieht und den Konflikt um das als wertvoll Geltende und umgekehrt das Wertlose (das Weber und Durkheim durchaus gesehen haben) nicht versteht. Die Unterscheidung zwischen Kulturalisieren/Rationalisieren soll dabei keinen fixen *Dualismus* aufbauen, sondern das analytische *Differenzierungsvermögen* schärfen. Das im Einzelfall die Dinge - etwa spätmoderne Designobjekte - sowohl einen funktionalen Nutzen als auch einen symbolischen Wert haben können, ist nicht nur nicht ausgeschlossen. Im Gegenteil wird diese Doppelstruktur ja erst sichtbar, wenn man erst einmal idealtypisch die 'profane' und die 'sakrale' (hier: ästhetische) Ebene voneinander differenziert.

Die eigentlich interessante Frage, die Hohnsträter aufwirft, ist für mich also nicht, ob der Kulturbegriff zu eng angelegt, sondern ob das *Verhältnis zwischen Rationalisierung/Kulturalisierung und doing generality/doing singularity* offener und flexibler zu denken ist. Im Buch gehe ich als 'Normalfall' davon aus, dass Rationalisierung an das *doing generality* und Kulturalisierung an das *doing singularity* gekoppelt ist, und glaube in der Tat, dass sich damit die meisten Phänomene nicht nur der Spätmoderne, sondern auch anderer Gesellschaftsformen gut aufschließen lassen. Allerdings ergab sich im Fortgang der Analyse im Buch, dass in der Gegenwartsgesellschaft auch Singularisierungen existieren, die nicht mit Wert und Affekt aufgeladen, sondern vielmehr Teil einer zweckrationalen Logik sind. Die Genomanalyse der Individuen mit dem Ziel der Krankheitsheilung oder das algorithmische data tracking, das Konsumentenprofile erstellt, die zielgenau

adressiert werden können, sind Beispiele für solche 'maschinellen Singularisierungen' (vgl. S. 73 f.).

Wenn man Rationalisierung/Kulturalisierung und *doing generality/doing singularity* gewissermaßen kreuztabelliert, ergäbe sich jedoch potenziell auch jene vierte Möglichkeit, die Hohnsträter anspricht: die *Kulturalisierung* (und damit auch Affektintensivierung) *des Allgemeinen*. Tatsächlich habe ich im Buch diese Konstellation nicht behandelt - sie erschien mir für die Theorie der Spätmoderne nicht relevant. Aber ich wäre offen für die Hypothese, dass diese Zuordnungsmöglichkeit vor allem für den historischen Vergleich Sinn macht, unter Umständen sogar nötig ist: Liegt nicht etwa im ästhetischen Klassizismus eine Kulturalisierung des Allgemeinen vor? Oder im ästhetischen Modernismus? Auch das Schlusskapitel meines Buches, das eine Krise des Allgemeinen konstatiert, geht indirekt der Frage nach, ob nicht eine Kulturalisierung des Allgemeinen (Stichwort universalistische Kultur) ein Desiderat für die weitere Entwicklung der spätmodernen Gesellschaft darstellt. Insofern ist die Begrifflichkeit, die ich im 1. Kapitel des Buches biete, nicht als terminologische Grundlegung eines ultimativen Theoriesystems zu verstehen, sondern als ein heuristisches Vokabular, das weiterzuentwickeln und zu verfeinern ist - jedenfalls insoweit es die materiale Analyse verlangt.

5. Interessant ist auch Dirk Hohnsträters zweite Rückfrage, die den Stellenwert der soziologischen Analyse im Rahmen der Unterscheidung zwischen der sozialen Logik des Allgemeinen und des Besonderen betrifft. Die Frage nach dem Status der Geistes- und Sozialwissenschaften im Kontext dieser Problemstellung ist traditionsreich und war in bestimmter Weise bereits Thema des Neukantianismus, etwa in Wilhelm Windelbands Unterscheidung zwischen nomothetischer und ideografischer Wissenschaft und jener Rickerts zwischen generalisierender und individualisierender Methode. Auch in der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion stand eine Analyse des ‚Einzelnen‘, etwa angesichts der Frage nach dem Status von Fallstudien oder nach dem Leistungsvermögen dichter Beschreibung zur Debatte.

In meinem Buch verfolge ich nun das paradoxe Projekt einer Analyse der *allgemeinen* Strukturen der sozialen *Besonderung*. In der Analyse des ökonomischen Feldes geht es dementsprechend etwa um die Muster und Bedingungen, nach und unter denen Güter singularisiert werden und um die spezifischen Markt- und Valorisierungsstrukturen, die sich ergeben. Dabei nehme ich immer wieder zum Zweck der Illustration auf die Singularität konkreter einzelner Güter Bezug, habe tatsächlich aber keine ausführliche Analyse der Eigenkomplexität eines einzelnen singulären Gutes durchgeführt. Auch die Städte werden, wie bereits angedeutet, zum Gegenstand dieser paradoxen Analytik. Zwar liste ich die allgemeinen Bedingungen auf, unter denen spätmoderne Städte singularisiert werden, und lege deren Konsequenzen dar, doch untersuche ich keine einzelne Stadt konkret in ihrer „Eigenlogik“ (Martina Löw). Man könnte auch sagen: die konkreten Singularitäten bleiben in meinem Buch *black boxes*. Das ist

aber keineswegs zwangsläufig so. Im Grenzbereich von Soziologie und Kulturwissenschaften waren und sind konkrete Singularitätsanalysen nicht nur möglich und einschlägig – etwa in den klassischen Arbeiten bei Simmel, Benjamin, Kracauer oder Barthes –, und ich würde selbstverständlich zu derartigen Sondierungen auch ermutigen: Gerade wenn man erkennt, dass es sich nicht um ein idiosynkratisches Außen des Sozialen handelt, sondern um Entitäten, die innerhalb der sozial-kulturellen Welt erst ihre spezifische Eigenkomplexität erreichen, sollten detaillierte Analysen einzelner (bekannter oder unbekannter) Persönlichkeiten, Filme, Computerspiele, Design- und Gebrauchsobjekte, Städte und Regionen, religiöser Gemeinschaften, Subkulturen zum legitimen Geschäft der Sozialwissenschaften werden. Dies setzt voraus, sie nicht sogleich als Exemplare eines Allgemeinen zu entlarven, die nur scheinbar einzigartig sind, sondern sie vielmehr in ihrer Eigenkomplexitäten ernst zu nehmen.

6. Hartmut Rosa hat in seinem Kommentar eine ganze Reihe grundsätzlicher Fragen angesprochen, die eine Theorie spätmoderner Gesellschaft betreffen. Es ist gut und richtig, dass er in diesem Zusammenhang auf Georg Simmel als denjenigen Klassiker des soziologischen Denkens hinweist, der sich um 1900 in heute noch inspirierender Weise mit der Vielschichtigkeit des modernen Individualismus auseinandergesetzt hat. Tatsächlich könnte man zuspitzend sagen, dass mein ganzes Buch eine zeitgemäße Weiterführung von Simmels Diagnose des "qualitativen Individualismus" in der Moderne versucht. Nachdem also deutlich und explizit geworden ist, dass die Fragestellung, die ich verfolge, auf eine lange soziologische (und auch philosophische) Tradition der Beschäftigung mit Individualismus und Individualität zurückblicken kann, will ich in diesem Zusammenhang die Gelegenheit nutzen, um noch einmal kurz zu erläutern, warum mir der begriffliche 'reset' mit Hilfe der Begriffe Singularität/Singularisierung nötig erscheint (ganz unabhängig von dem Umstand, dass wir einhundert Jahre später einer in vielerlei Hinsicht anders strukturierten, 'postmodernen' Konstellation gegenüberstehen, die jener Version des Individualismus der spätbürgerlichen Kultur, wie sie Simmel begegnete, nicht mehr entspricht).

Es handelt sich um zwei Gründe: Erstens ist der semantische Komplex von Individualismus/Individualisierung mehrdeutig und damit letztlich zu weit, um präzise jene Strukturen der Fabrikation von Einzigartigkeit/Besonderheit herausarbeiten zu können, um die es mir geht. Dieser semantische Komplex enthält den 'Individualismus der Gleichheit', etwa in Form einer Kultur der Menschenwürde, ebenso wie er auf die Orientierung von Subjekten an Selbstverantwortung und autonomer Entscheidung verweist. Selbst die Konnotation des Egoismus eines eigeninteressierten Individuums ist seit der Individualismuskritik des 19. Jahrhunderts enthalten. Das Element von Individualität als Einzigartigkeit/Besonderheit ist damit nur eines unter mehreren (und häufig ein noch nicht einmal besonders prominentes) innerhalb dieses semantischen Komplexes. Aus Gründen der Präzision lohnt es sich folglich, die 'alteuropäische' Semantik zu verlassen und begrifflich (mit Kopytoff, Karpik und Callon) neu anzusetzen und die Begriffe der Singularitäten/Singularisierung einzuführen.

Erweist sich der Individualismus-Komplex auf einer ersten Ebene als zu weitmaschig verfasst, so ist er auf einer zweiten Ebene doch zu eng ausgerichtet. Denn traditionell bezieht sich das Individuum auf das menschliche Subjekt. Natürlich gab es immer schon alternative Begriffsverwendungen (gerade Simmel bezieht den Individualismus in innovativer Weise auch auf Gemeinschaften, die selbst 'individuell' sein können), aber der Anthropozentrismus dieser Semantik bleibt bestehen. Für meine Perspektive ist es jedoch zentral, dass die Prozesse der Singularisierung gleichermaßen verschiedene Einheiten des Sozialen betreffen können: sicherlich Subjekte, aber auch Objekte, dinglicher oder immaterieller Art (zum Beispiel auch religiöse Weltanschauungen), zudem räumliche Einheiten (Orte), zeitliche Einheiten (Ereignisse) und schließlich kollektive Einheiten wie Nationen, Schulen oder Organisationen selbst. Die moderne, insbesondere spätmoderne soziale Logik der Singularisierung betrifft all diese Einheiten zugleich und hat insofern nicht mehr primär ein 'Individuum' zu ihrem Gegenstand.

7. In meiner Perspektive ist die Moderne grundsätzlich und von Anfang an (seit 1800) durch die Parallelität einer radikalen sozialen Logik des Allgemeinen und einer ebenso radikalen sozialen Logik des Besonderen, durch die Synchronizität von systematischer Rationalisierung und Kulturalisierung gekennzeichnet. Der "Strukturwandel der Moderne" von der industriellen Moderne zur postindustriellen Spätmoderne, den ich in meinem Buch nachzeichne, betrifft das veränderte Verhältnis dieser beiden Logiken und die sozialen Konsequenzen, die sich aus der außerordentlichen Proliferation der sozialen Logik der Singularitäten in der Spätmoderne ergeben. Wie lässt sich dieser Strukturwandel erklären? Aus meiner Sicht sind hier drei Faktoren wichtig, die im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts einsetzen, ein ökonomischer, ein sozio-kultureller und ein technologischer: die Krise der fordistischen Industriegesellschaft und der Aufstieg des kulturellen Kapitalismus; die Entstehung der neuen Mittelklasse im Zuge von Bildungsexpansion, Wertewandel und Postindustrialismus; schließlich die digitale Revolution mit ihrer maschinellen Singularisierung und Aufmerksamkeitsökonomie.

Hartmut Rosa wendet nun ein, dass ihm dies als Beschreibung und Erklärung nicht ausreicht. Es müsse eine Struktur klar benannt werden, um den Mechanismus des Wandels dann aus dieser Struktur selbst herzuleiten: "Wenn die Logik des Allgemeinen das strukturelle Kernmoment der Moderne ist, dann muss *aus ihr heraus* der ökonomische, technologische und kulturelle Wandel erklärt werden können und nicht umgekehrt die Transformation des Leitprinzips aus Letzteren." Mir leuchtet der Einwand nicht ein, und ich vermute, dass Rosa und ich hier von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehen, welche Form eine Erklärung gesellschaftlichen Strukturwandels haben sollte, um informativ zu sein.

Zunächst: es ist in meiner Darstellung ja gerade nicht die soziale Logik des Allgemeinen allein, welche die Moderne von Anfang an kennzeichnet, sondern das Doppel beider Logiken. Spätestens seit der Romantik (natürlich mit Vorläufern etwa in der Renaissance) wird in der Moderne ein radikales Singularisierungsprojekt diskursiv und praktisch betrieben – freilich zunächst in

sozialen Nischen, von der Kunst bis zur romantischen Liebe. Das 'Erklärungsproblem' lautet bei mir also keinesfalls, wie aus der Dominanz der sozialen Logik des Allgemeinen *selbst* jene des Besonderen entstehen kann, sondern wie eine soziale Logik des Besonderen, *die nischenhaft bereits vorhanden ist*, aus diesen Nischen heraus diffundiert. Tatsächlich ist es dieses Rätsel, das mich schon seit Längerem (auch in den Büchern über "Das hybride Subjekt" und "Die Erfindung der Kreativität") beschäftigt: Wie konnte es sein, dass sich sub- oder gegenkulturelle Formate in einen gesellschaftlichen Mainstream verwandeln, und welche (möglicherweise desillusionierenden) Folgen hat eine solche Verwandlung für die Gesellschaft?

Die Erklärung des so verstandenen Strukturwandels muss aus meiner Sicht bedeuten, die *historische Konstellation* präzise herauszuarbeiten, in der im Zusammenspiel mit im Prinzip kontingenten Faktoren der Strukturwandel – hier die Expansion der sozialen Logik der Singularitäten – vorangetrieben wird. Es muss sich also um eine *historische Erklärung* handeln, die eine Koinzidenz von begünstigenden Faktoren rekonstruiert, deren Zusammentreffen auch ein Element des Zufälligen enthält. Wenn es um die Erklärung von Wandlungsprozessen geht, sehe ich die Soziologie als historische Disziplin, die mit den Geschichtswissenschaften untrennbar verbunden ist. Damit wären wir wieder bei der neukantianischen Unterscheidung zwischen nomothetisch und ideografisch. Für mich muss die Erklärung von sozialen Wandlungsprozessen gewissermaßen 'ideografisch' sein: die *einzigartige* Konstellation ist herauszuarbeiten, in der zu einem bestimmten Zeitpunkt verschiedene (einschließlich ihrerseits struktureller) Faktoren einen Strukturwandel angeregt haben. In der klassischen Soziologie kann man eine verwandte Perspektive bei Max Weber und seiner 'historischen Kulturwissenschaft' finden, etwa in der Art und Weise, wie Weber die Entstehung und Durchsetzung des okzidental Rationalismus verstehend erklärt. Und auch Michel Foucaults historische Rekonstruktion der Entstehung von Dispositiven geht in eine ähnliche Richtung.

Rosa präferiert demgegenüber offenbar einen Erklärungsmodus, der nicht historisch-ideografisch, sondern theoretisch-deduktiv ausgerichtet ist: aus allgemeinen Strukturprinzipien der Gesellschaft müssten sich Wandlungsprozesse ableiten lassen. Ich will mich nicht per se gegen diese Erklärungsstrategie wenden, aber es scheint mir, dass aus dieser Sicht nur Wandlungsprozesse sichtbar werden, die einem geltenden Strukturprinzip entsprechen (etwa bei Marx der Wandel, der *durch* den Kapitalismus ausgelöst wird), aber kein Wandel auf der Ebene der Strukturprinzipien selbst. Für Letzteres muss man anstelle der Perspektive 'von oben' sich auf jene 'von unten' einlassen und fragen, welche Prozesse (oder gar Ereignisse) geringerer Reichweite oder Abstraktion tatsächlich scheinbar übergreifende Prinzipien betreffen oder gar aus den Angeln heben. Kurz: ich bin offen für alternative Erklärungen des von mir beschriebenen Strukturwandels, aber man müsste – neben den drei von mir benannten, dem ökonomischen, dem technologischen und dem kulturellen – konkret andere Faktoren nennen, die eine Rolle spielen sollen.

Auch Rosas Einwand, dass bei mir gar nicht präzise die gesellschaftlichen Strukturen benannt werden, die sich wandeln sollen, kann ich nicht folgen – und habe wiederum den Eindruck, dass wir von unterschiedlichen sozialtheoretischen Voraussetzungen ausgehen. Die soziale Logik des Allgemeinen, das heißt die formale Rationalisierung, und die soziale Logik des Besonderen, das heißt die Kulturalisierung, sind ja jene allgemeinen Strukturen, die ich (selbstverständlich auf den Schultern von Klassikern wie Weber und Simmel) der Moderne zuschreibe und um deren Wandel es geht. Rosa scheint es zu stören, dass ich diese Strukturen zugleich als Komplexe von Praktiken beschreibe, in denen ein *doing generality/rationality* und ein *doing singularity/culture* betrieben wird, und damit als einen Prozess der sozialen Produktion und Reproduktion. Er scheint von einer strukturalistischen, strikten Differenz zwischen Strukturprinzipien und Prozessen/Praktiken nach Art von *langue* und *parole* auszugehen.

Vor meinem praxistheoretischen Hintergrund (und des Poststrukturalismus, der dazu gehört), ist eine solche grundsätzliche Trennung zwischen Struktur und Prozess jedoch nicht mehr sinnvoll. Strukturen existieren nicht zeitenthoben, sondern selbst nur in ihrer 'Anwendung' im Prozess der Praxis.[6] Also: die Struktur der formalen Rationalität existiert allein im Prozess des *doing rationality*, in dem fortwährend *rationalisiert* wird (ein Prozess, der dann auch das Potenzial für Unterbrechungen, Veränderungen und Überlagerungen enthält, die den 'Strukturen' gar nicht mehr entsprechen). Für die soziologische Forschung ist diese praxeologische Perspektive auch insofern fruchtbar, als sie gerade nicht mehr dazu verführt, die Struktur als Regelsystem einfach als gegeben vorauszusetzen. Vielmehr wird der Blick darauf gelenkt, wie die Strukturen in bestimmten, präzise benennbaren Praktiken verfertigt, wie sie 'gemacht' werden: Es 'gibt' also keine Singularitäten, beobachtet werden muss demgegenüber, kraft welcher Praktiken in welcher Weise 'singularisiert' wird.

8. Hartmut Rosa stellt die Frage nach dem 'kritischen' Status meines Buches und moniert, es liefere eine Analyse, aber keine Lösung – der Leser werde am Ende "ratlos" mit der diagnostizierten Krisenhaftigkeit zurückgelassen. Im Lichte dieses Monitum wird eine grundsätzlich unterschiedliche Position zwischen Rosa und mir greifbar. An anderer Stelle habe ich ausführlich dargelegt, warum mir die Verschränkung von Analyse und normativer Bewertung, wie Rosa selbst sie in "Resonanz" vornimmt, und damit auch die Kritische Theorie als normative Theorie, die er in seiner Monografie zweifellos brillant entfaltet, nicht einleuchten will.[7]

Meine eigene Position, die auch meinem Buch zugrunde liegt, ist demgegenüber die der Soziologie als einer *kritischen Analytik*, die sich von einer rein positivistischen Beschreibung (der 'traditionellen Theorie' im Sinne Horkheimers) ebenso unterscheidet wie von der Kritischen Theorie als normativer Theorie in der Tradition der (vor allem jüngeren) Frankfurter Schule. Modelle einer solchen kritischen Analytik finden sich in den Arbeiten Michel Foucaults "Überwachen und Strafen" und "Der Wille zum Wissen" oder in Pierre Bourdieus "Die feinen Unterschiede". Dabei handelt es sich um (herrschafts-)kritische Analysen, die ihre

normativ-politischen Konsequenzen nicht dekretieren, sie vielmehr der Urteilskraft der Leserinnen und Lesern sowie der politischen Auseinandersetzung selbst überantworten. Das grundlegende Anliegen der kritischen Analytik in dem Sinne, den ich mit diesem Begriff verbinde, ist die *soziologische Entmystifizierung*. Es geht um das Transparentmachen von Strukturen, Wissensordnungen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, die den Subjekten und Institutionen kaum oder gar nicht deutlich sind und deren selbstverständliche Legitimität häufig vorausgesetzt wird. In einer solchen Analyse werden wirkungsmächtige kulturelle Ideale durch die Untersuchung ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen relativiert.

Kritik bedeutet damit zunächst ähnlich wie es Kant in seinen 'Kritiken' versteht: das systematische Herausarbeiten der - nun gesellschaftlichen - 'Bedingungen der Möglichkeit von...', die sich 'hinter dem Rücken' der Akteure befinden. So arbeitete Foucault in "Der Wille zum Wissen" die Voraussetzungshaftigkeit von Sexualität als 'modernem Wahrheitsspiel' oder Bourdieu in "Die feinen Unterschiede" die Abhängigkeit der scheinbar reinen Ästhetik des Lebensstils von sozialstrukturellen und sozialisierten Habitusvoraussetzungen heraus. In meinem Buch "Die Erfindung der Kreativität" ging es auf der Spur einer solchen Analytik darum, zu zeigen, von welchen komplizierten Diskursen und Praktiken das moderne Kreativitätsverständnis abhängt und welche unintendierten Folgen es hat, wenn das emanzipatorische Ideal der Kreativität selbst zu einer Erwartung innerhalb des gesellschaftlichen Kreativitätsdispositivs wird. In "Die Gesellschaft der Singularitäten" wiederum will ich die gesellschaftlichen Konsequenzen des Vorgangs rekonstruieren, bei dem jenes seit der Romantik tief in der modernen Kultur verwurzelte Ideal des 'qualitativen Individualismus', des Einzigartigen und Besonderen, der Selbstverwirklichung und der Authentizität zu einem zentralen Asset des kulturellen Kapitalismus wird, sich in die polarisierte Sozialstruktur der postindustriellen Gesellschaft einlagert und den Lebensstil einer dominanten Gruppe der Gesellschaft prägt. Die Spannungen und Widersprüche, die sich daraus ergeben, lassen sich präzise identifizieren: für das Feld der Arbeit, der Medien, der Lebensstile und der Politik.

Die kritische Analytik, die ich im Buch versuche, ist eine reflexive, keine normative Übung. Die Analyse ist dabei *anschlussfähig* für ethisch-philosophische Fragen, die sich stellen und klären lassen: So kann meine Analyse der Widersprüchlichkeit der spätmodernen Lebensführung sicherlich einen Hintergrund für normative Überlegungen zur 'Ethik des guten Lebens' liefern, während die komplizierten Ungleichheitskonstellationen, die sich aus den Winner-take-it-all-Märkten für Singularitätsgüter ergeben, philosophische Gerechtigkeitsdiskussionen animieren. Die analytische Auseinandersetzung mit Singularisierungspraktiken ist zudem anschlussfähig sowohl für persönliche Reflexionen zur eigenen Lebensführung als auch für politische Debatten, die zu klären hätten, welche Konsequenzen wir aus der 'Krise des Allgemeinen' ziehen sollten. Die kritische Analytik ist - wohl gemerkt - allerdings selbst keine normative Theorie: Weder bewertet sie bestimmte Gegebenheiten anhand gesetzter normativer Kriterien als 'gut' oder 'schlecht', noch

plädiert sie für Lösungsvorschläge, wie die Gesellschaft sich verändern sollte, um einen so festgelegten gewünschten Zustand zu erreichen. Insofern gehe ich tatsächlich von einer grundsätzlichen Emanzipation (nicht: einer Abschottung!) der Soziologie von der Sozialphilosophie und Politischen Philosophie aus.

Ich verstehe damit auch die Aufgabe 'des/der Intellektuellen' anders, als sie in der Tradition von Zola bis Sartre kultiviert wurde. Dieser klassische Intellektuelle (nicht zufällig zunächst eine rein männliche Figur) nahm für sich in Anspruch, der Gesellschaft den Weg zu weisen, das heißt normativ-politische Direktiven für eine gesellschaftlich wünschenswerte Zukunft zu geben. Das scheint mir für eine demokratische, liberal-pluralistische Gesellschaft keine zeitgemäße Sicht der Dinge mehr zu sein. Sie ist auch eine überraschend unpolitische Sicht. Denn wenn das Politische bedeutet, dass ein Raum der Kontingenz eröffnet wird, in dem ein Konflikt zwischen verschiedenen Werten, Interessen und Interpretationen stattfindet, dann können die Intellektuellen der Gesellschaft diese Konflikte nicht durch überlegene Intellektualität begründete Eindeutigkeit stillstellen. Ihre Aufgabe ist vielmehr eine schonungslose kritische Analytik, welche tatsächlich die Kontingenz der politischen Debatte *öffnet*, nicht *schließt*. Ich kann und will der gesellschaftlichen Debatte nicht die Klärung der Frage abnehmen, welche kulturellen und politischen Konsequenzen aus der "Gesellschaft der Singularitäten" zu ziehen sind. Aus meiner Sicht ist die 'Krise des Allgemeinen' tatsächlich eine problematische Konsequenz der Gesellschaft der Singularitäten - aber man wird sehen, ob die gesellschaftliche Praxis dies auch so wahrnimmt und Alternativformate entwickelt. Die Intellektuellen können nicht mehr *ex cathedra* als moralische Platzanweiser wirken, sondern sollten als irritierende Impulsgeber agieren, die das bisher gesellschaftlich nicht Thematisierte erst thematisierbar - und damit zumindest potenziell veränderbar - machen.

Fußnoten

[1] Vgl. Pankaj Mishra, Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart, Frankfurt am Main 2017.

[2] Vgl. Yann Moulier Boutang, Cognitive Capitalism, Cambridge 2011.

[3] Vgl. dazu auch: Pierre-Michel Menger, The Economics of Creativity. Art and Achievement under Uncertainty, Cambridge, MA 2014.

[4] Eva Illouz: Warum Liebe wehtut. Eine soziologische Erklärung, Berlin 2011.

[5] Vgl. Pierre Bourdieu, Kunst und Kultur. Der Markt der symbolischen Güter, Konstanz 2011; Luc Boltanski / Laurent Thévenot, Über die Rechtfertigung. Eine Soziologie der kritischen Urteilskraft, Hamburg 2007; Natalie Heinich, Des valeurs. Une approche sociologique, Paris 2017; Boris Groys, Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie, Frankfurt am Main 1999.

[6] Vgl. Anthony Giddens, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt / New York 1984.

[7] Andreas Reckwitz, Auf dem Weg zu einer Soziologie des gelungenen Lebens? Zu

Hartmut Rosas "Resonanz" (Rezensionsessay), in: Soziologische Revue 40 (2017), 2, S. 185-195.