

›In welcher Katastrophe leben wir eigentlich?‹

Soziologische Krisennarrative und apokalyptische Wahrnehmungen der Moderne

Sebastian Suttner

20.000 years of this, seven more to go ...

In seinem Lied *That Funny Feeling* (2021) lässt der Comedian Bo Burnham inmitten einer Auflistung von Widersprüchen der Moderne einen prägnanten Satz fallen: »20.000 years of this, seven more to go«. Er bringt damit einen Zeitgeist zum Ausdruck: 20.000 Jahren der menschlichen Art steht ein jähes Ende bevor. Im Grunde ist dies eine Erzählung, die in der Kunst spätestens mit den atomaren Endzeitszenarien während des Kalten Krieges wie *Dr. Strangelove* (Kubrick 1964) in Mode kam. Die Darstellung kennt jüngst mit *Climate Fiction* ein ganzes Genre, das mit der allzu real erscheinenden apokalyptischen Erzählung als Folge klimatischer Veränderungen spielt. In der Kunst ist das Ende der Gesellschaft jedoch schon lange Thema: Die Werke von Hieronymus Bosch und Albrecht Dürer kommen in den Sinn. Die Motive haben sich seither gewandelt. Anstatt von religiösen Symboliken des Endes werden Possibilitäten des Untergangs entworfen: Der Sieg kapitalistischer Strukturen über das ›rationale‹ Handeln in *Don't Look Up* (McKay 2020), die Ausbreitung tödlicher Pilze durch den menschengemachten Klimawandel in *The Last of Us* (Mazin und Druckmann 2023) – beinahe antizipatorisch können diese Erzählungen gelesen werden.¹ Sie als katastrophale Imaginationen der Zukunft zu untersuchen, zeichnet eine gerade Linie von Fiktionen des Untergangs zu den gegenwärtig flottierenden Krisendiagnosen der Gesellschaft.

In den vergangenen Jahren mehren sich darüber hinaus die – nicht im Gewande des Fiktionalen daherkommenden, sondern auch in sozialwissenschaftlichen Publikationen

1 Siehe zu den beiden genannten Titeln auch die Beiträge »Von der Apathie der Vernunft zur Klimakatastrophe« von Alexandra Colligs, »Let's wait for all this to blow over!« Was uns Zombiefilme über unseren Umgang mit der Klimakatastrophe sagen« von Lisa Hinterleitner sowie »Klimakrise, Bildung, Öffentlichkeit – Aspekte performativen Philosophierens über/gegen Apathie im Film *Don't Look Up* (2021) und im *Soundcheck-Philosophie-Salon* (2023)« von Florian Wobser in diesem Band.

verhandelten – Erkenntnisse über die bereits bestehende Gegenwärtigkeit eines möglichen Untergangs; das Übertreten von *tipping points* (Horn 2020) und die Einsicht, »dass wir die Klimakatastrophe nicht verhindern können« (so der Untertitel eines Essays von Jonathan Franzen, 2022). Die Wissenschaft entdeckt sich dabei selbst als Problem (etwa Beck 1986, 254–155). Sie experimentiert mit einer Epistemologie, die den Planeten als eigene Entität zu begreifen versucht, dessen Teil wir sind (Elias und Moraru 2015; Clark und Szerszynski 2021) und stellt dadurch mehr Probleme fest, als sie Lösungen zu generieren vermag. Die Antwort hierauf: *postapocalyptic environmentalism* (Cassegård und Thörn 2022), nicht etwa als Defätismus, sondern mit verantwortungsvollem Gestus: »Recognizing catastrophe as an inescapable point of departure does not imply that ›nothing can be done‹. Rather than resulting in passivity or defeatism, such recognition may in fact fuel political action« (Cassegård und Thörn 2022, 79; ähnlich auch das Argument von Franzen 2022). Auch bei Bruno Latour heißt es: »Die Moderne lebt insgesamt in der Apokalypse oder, genauer, *nach* der Apokalypse – wir werden es schon noch merken« (2017, 330, Herv. im Orig.). Das Argument lautet: Das moderne Selbstverständnis gleicht dem utopischen ›letzten Reich‹ der christlichen Teleologie; wer ›modern‹ ist, fühlt sich deshalb unbesiegbar. Kurzum, auch in wissenschaftlichen Publikationen, monographischen Arbeiten, Tagungen und Konferenztiteln finden sich die Zeichen, dass die moderne Gesellschaft hinter sich zu lassen und die Konsequenzen hieraus zu ziehen sind: Nur wenn man bereit ist, das Ende zu akzeptieren, lässt sich fragen, wie man mit dem Ende umgeht. Das Ende der Gesellschaft wird nach dieser Denkart nicht mehr als potenzielles Ereignis vorgestellt, es *ist gewesen* (Föessel 2019, 12).² Beziehungsweise, verantwortungsethisch: es kann nur verhindert werden, wenn es bereits akzeptiert wurde.

Man könnte nach all dem also annehmen, die moderne Gesellschaft bereitet sich auf ihr Ende vor und experimentiert öffentlichkeitswirksam damit, dieses Ende als Faktum zu sehen. Schließt man sich dieser Annahme an, stößt man jedoch auf einen performativen Widerspruch: Wenn die Apokalypse bereits gegenwärtig ist, weshalb kommt nicht alles zum Erliegen? Von Apathie im Zeichen der Apokalypse kann keine Rede sein! Die Wirtschaft läuft nicht unter dem Selbstverständnis von ›noch bis 2050‹, sondern unter einem ›weiter so!‹. Man mag in der Politik darauf hinweisen, dass ›die nächste Wahl *wirklich*‹ zählt und man kommt nicht umhin, politisches Kalkül hinter derlei Aussagen zu vermuten. Es gilt schließlich weiterhin: nach der Wahl ist vor der Wahl. In den Massenmedien spricht man über Apokalypsen, um den Dringlichkeitswert gegenüber Krisen, Katastrophen und anderen Unvorhersehbarkeiten anzuzeigen, und nicht etwa, um darüber zu informieren, dass es die Welt nicht mehr gäbe. Die Wissenschaft mag inhaltlich vor der Umkehrung des AMOC und dessen verheerenden Folgen warnen (van Westen u. a.);³ sie stellt jedoch angesichts dessen nicht die Arbeit ein. Auch sie arbeitet weiterhin

2 Siehe zur Gegenwärtigkeit der Apokalypse auch den Beitrag »Die Hölle ist hier: Zur Gegenwart und Geographie der Klimakatastrophe« von Lucas Pohl in diesem Band.

3 Der Artikel weist in verschiedenen Modellen nach, dass gegenwärtige Veränderungen der Atlantischen Umwälzzirkulation (englisch: AMOC) als Frühwarnsystem gravierender Veränderungen des Nordatlantikstroms zu interpretieren sind. Damit steht eins der zentralen Teile des Klimasystems möglicherweise vor dem Aus – mit unvorhersehbaren Konsequenzen für das globale Ökosystem.

an Themen, deren Handlungsrelevanz das Fortbestehen der Welt als *Voraussetzung* und nicht etwa zur Lösung hat.

Diese Beobachtungen scheinen sich zu widersprechen. Sie verweisen womöglich darauf, dass es gesellschaftsstrukturelle Bedingungen gibt, die diesen Widerspruch stabilisieren. Um den Widerspruch aufzulösen, benötigt es daher auch Gesellschaftstheorie. Hier gerät vor dem Hintergrund apokalyptischer Narrative der gesellschaftliche Umgang mit der Zukunft in den Blick. Diese Perspektive soll hier entfaltet werden; denn in Fragen der Apokalypse – verstanden als das Ende der ›Gesellschaft‹ – muss man sich doch für Gesellschaftstheorie interessieren. Über die Apokalypse lässt sich schließlich im eigentlichen Sinne nur von einem Ort aus sprechen, der dazu in der Lage ist, ›die Gesellschaft‹ auch theoretisch fassbar zu machen. Wir greifen hierzu auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns zurück. Es geht dabei nicht darum, vor dem Hintergrund flottierender Selbstzerstörungsdiskurse die Frage zu beantworten, auf welche Katastrophe die Gesellschaft sich einzustellen hat – in welcher Katastrophe ›wir leben‹ oder vielmehr ›aufhören werden zu leben‹. Es geht darum, zu ergründen, welche Gesellschaft die Bedingungen einer Apokalypsenenerwartung überhaupt hervorbringt und wie die Wissenschaft mit dem damit verbundenen Desiderat umgeht, hierzu etwas sagen zu müssen.

Gerade die Soziologie nimmt hierbei eine bemerkenswerte Rolle ein. Sie widmet sich zwar zuletzt den aufkommenden *Apokalypsen*narrativen in der Gesellschaft vermehrt, ist jedoch (schon aus Tradition) eher davon geprägt, ihren *Krisen*diskurs zu intensivieren (siehe Preunkert 2011). Dabei verweisen beide Begriffe auf den Umgang mit Ereignissen, die an bestimmten Zeitlichkeitsvorstellungen orientiert sind und ihr Auftreten in den Sozialwissenschaften erlaubt es daher, die zugrundeliegenden Zeitlichkeitsvorstellungen ihres Verwendungskontextes zu untersuchen. Zunächst (2.) ist hierfür zu klären, was sich aus der soziologischen Betrachtung der Zeit und der auf sie verweisenden Semantiken lernen lässt. Im Anschluss (3.) betrachten wir die Rolle der Krisensemantik für die Soziologie als Fach; nicht um die beiden Vokabeln (Apokalypse und Krise) von ihrer Bedeutung her gegeneinander auszuspielen, sondern um den Umstand zu markieren, dass beide Begriffe ein ähnliches Problem lösen. Gesellschaftstheoretisch fällt dabei auf, dass Apokalypse sich in der Wissenschaft (4.) und der Kunst (5.) jeweils unterschiedlich funktionalisieren lässt. Abschließend (6.) soll reflektiert werden, inwiefern diese unterschiedliche Funktionalisierung sich insbesondere für die Wissenschaft als anschlussfähig erweist. Die These, die dabei verfolgt wird, ist, dass die Wissenschaft das Ende der Gesellschaft nicht adäquat behandeln kann und deshalb auf künstlerische Repräsentationen dieses Endes ausgreift, um Substitute für diese Unmöglichkeit zu ergründen. Die hierbei spannende Frage lautet, was sie aus diesen Substituten für wahrheitsfähiges Wissen ziehen kann.

(End-)Zeithorizonte

Der Ausgangspunkt der folgenden Betrachtungen liegt in der Unvereinbarkeit der durch die Soziologie erfassten Endzeitnarrative mit den Zeithorizonten der Apokalypse. Der Begriff der Apokalypse in seiner ekklesiastischen Form verwundert im semantischen Re-

pertoire einer sich als »säkularisiert« begreifenden Gesellschaft. Folgerichtig erweist er sich auch für die Soziologie, als einer »Reflexionswissenschaft« dieser modernen Gesellschaft, als weitestgehend unpassend; sie arbeitet eher mit dem Krisenbegriff, gilt gar als »Krisenwissenschaft« (Habermas 1969, 221). Dass die Sozialwissenschaften das Thema Apokalypse überhaupt aufgreifen, markiert dieses Irritationsmoment. Die Apokalypse »passt« nicht in die moderne Gesellschaft, da sie eine Zukunft konstruiert, die nicht zur »offen« konzipierten Zeitvorstellung der Moderne passt.⁴ Das bedeutet also nicht, dass sich eine Unbrauchbarkeit des Begriffs aus der Definition erklären ließe; etwa indem man – wie etwa Ulrich Beck (1986, 43–44) dies mit Blick auf das Risiko tut – mit Apokalypsen antizipierte Katastrophen »in der Zukunft« meint, während die Krise durch ihre »Gegenwärtigkeit« definierbar sei. Es gibt keine eins-zu-eins Übersetzung von Begriffen in die Realität; das Wort »Baum« verweist auf keine dem Baum inhärente »Baumigkeit« und Zeitsemantiken haben keine »eentlichen« Zeithorizonte. Der Versuch, sie ihrer temporalen »Eigentlichkeit« gemäß zu definieren, führt wie überall zu mehr Dissens denn Konsens (Luhmann 1987, 48). Zwar hat jeder Begriff historisch einen Bedeutungs-Referenzpunkt; soziologisch zählt jedoch, wie mit dem Begriff umgegangen wird. Mit einem neueren Vokabular könnte man hier nach der *Praxis* der Apokalypse fragen und dabei Prepping, Klimaaktivismus, Pandemieprävention oder auch soziologische Theorie als unterschiedliche Formen von *doing apocalypse* verstehen (die genannten Beispiele stammen aus Betz und Bosančić 2021). Dabei lernt man, dass Apokalypsenvorstellungen eine Rolle im Denken zu spielen scheinen; weshalb die Apokalypse gegenwärtig so anschlussfähig scheint, ist damit nicht ergründet.

Wir schlagen vor, sich dem Phänomen zu nähern, indem Apokalypse zunächst vom Ereignis her verstanden wird. Hierzu unterstellen wir – entgegen der wörtlichen Übersetzung des Begriffs als »Offenbarung« – die Vorstellung, dass unter Apokalypse das »Ende der Gesellschaft« verstanden wird.⁵ Systemtheoretisch formuliert muss man dann sagen: *In der Gesellschaft gibt es keine Apokalypse. Die systemtheoretische Bedingung von Gesellschaft ist, dass Kommunikation stattfindet, die ihrerseits an vorausgehende Kommunikation anschließt.*⁶ Die (Welt-)Gesellschaft – gemeint ist damit *nicht*: der Nationalstaat – zeichnet sich dadurch aus, dass sie sich als umfassendstes Sozialsystem durch das unentwegte Generieren von Kommunikation reproduziert. In der Theorie bedeutet das, dass *das Ende der Gesellschaft sich nur als ein Ende sämtlicher Kommunikation begreifen lässt*. Und sicherlich: dieses Ereignis, dass Kommunikation vergebens versucht, sich fortzusetzen – eine letzte Kommunikationsofferte also »ins Leere« läuft und dort verhallt – wird

4 Zur Relevanz gesellschaftlicher Zeitwahrnehmung für den Strukturaufbau von Gesellschaft siehe besonders Rammstedt (1975).

5 Wir setzen hier das »Ende der Welt« und das »Ende der Gesellschaft« gleich. Diese Perspektive ist nicht so arrogant, anzunehmen, dass ohne Gesellschaft keine Welt möglich ist; sie meint nur, dass die Welt ohne Gesellschaft der Grundlage eines soziologischen Interesses an ihr entbehrt.

6 Kommunikation ist hierbei ein Theoriebegriff. Sie bedeutet hier nicht: »Transfer« einer Nachricht, sondern die Synthese der Selektionen von Mitteilung, Information und Verstehen (siehe hierzu Luhmann 2008b). Die Subtilitäten dieses Arrangements müssen hier nicht interessieren. Wichtig ist: Ohne Kommunikation keine Gesellschaft – ohne Gesellschaft keine Kommunikation.

einmal eintreten *müssen*. Es kann jedoch niemand davon berichten, da dies Gesellschaft voraussetzen würde. Ergo: *Die Apokalypse, wenn sie eintritt, kann nicht in der Gesellschaft eingetreten sein*. Sie kann ihr lediglich ›zugestoßen‹ sein. Das macht die Apokalypse zu einem ›Nicht-Ereignis‹, das lediglich als Ereignis in der Gesellschaft heraufbeschworen werden kann (Horn 2020, 140). Im Grunde genommen kann der Begriff also nur seine eigene Unmöglichkeit beschreiben, ein Signifikat zu finden; er kann in seiner heraufbeschworenen Erwartbarkeit kein Ereignis *in der Welt* beschreiben. Er bleibt so lange ›leer‹, bis er von der Realität eingeholt und damit in gewisser Weise absorbiert wird.

Sucht man indessen nach Beschreibungen eines Endes der Gesellschaft, stößt man auf die soziologischen Entwürfe zu Stammesgesellschaften, Stände- und Klassengesellschaften, Industriegesellschaft und so fort. Diese werden für gewöhnlich als sich gegenseitig ablösend behandelt und stellen gerade damit eine Form der Irreversibilität dar, die gerne als ›Ende‹ bisheriger Gesellschaft gelesen wird.⁷ Solche Phasenmodelle finden ihr gegenwärtiges Pendant in einer Flut an Gesellschaftsdiagnosen, laut denen die Gesellschaft seit Jahrzehnten unentwegt endet und sich sogleich rekonstituiert: Post- und Spätmoderne, Wissensgesellschaft, Multi-Options- oder Risikogesellschaft, Gesellschaft der Singularitäten, auch das geologische Erdzeitalter des Anthropozäns wird in den Sozialwissenschaften vereinzelt mit Blick auf diese diagnostische Dimension behandelt. Alle proklamieren sie: Die (klassische) moderne Gesellschaft ist beendet und wir leben nun in einer ›neuen Gesellschaft‹, deren Form sich anhand einer markanten Unterscheidung zu ihrem Vorgänger (oder ihren zeitgenössischen Deutungskonkurrenten) diagnostizieren lässt (siehe Osrecki 2011). *Society is dead, long live society!* Das hierbei ausgerufenen Ende ist jedoch eines der Form, nicht eines der Grundfesten menschlicher Sozialität (ergo: Gesellschaft). Von einem ›Ende der Gesellschaft‹ lässt sich jedoch nicht aufgrund einer Formänderung sprechen, da Gesellschaft auch nicht adäquat durch ihre einzelnen Formen beschrieben werden kann (Luhmann 2015, 43). In solchen Fällen tritt nicht ›das Ende‹, sondern die mit der Erfahrung eines solchen einhergehenden ›Beobachtung der Folgeprobleme‹ ins Zentrum; diese firmieren klassischerweise unter dem Begriff der ›Krise‹ (etwa Müller 2021).

Man kann also festhalten: Die Gesellschaftstheorie kennt keine Apokalypse. Sie muss den angemeldeten Anspruch des Apokalypsenereignisses sogar zurückweisen; und dies, obwohl – wenn es um das Ende ›der Gesellschaft‹ gehen soll – die Gesellschaftstheorie eine Expertise vorzuweisen haben müsste. Ereignisse, die als Ende von Gesellschaft(-sstrukturen) wahrgenommen werden, werden in der Soziologie vielmehr unter der Semantik der Krise behandelt.⁸ Diesen Zusammenhang gilt es zu untersuchen. Jedoch: Auch in der Soziologie erscheint in letzter Zeit das Thema ›Apokalypse‹

7 Insbesondere die frühe Soziologie und das Modernisierungsdenken sind dieser Vorstellung von Gesellschaften, die sich gegenseitig ablösen verhaftet. Dabei ließ sich (höchst eurozentrisch) zwischen ›Primitiven‹ und ›Modernen‹ unterscheiden. Die frühen Ethnologen, Anthropologen und Sozialphilosophen sehen in der Beobachtung von Stammesgesellschaften gar die ›Kindheit‹ der eigenen Gesellschaft angelegt und deduzieren daraus eine universale Evolutionstheorie.

8 Als Beispiel genannt seien die beiden Fachvertreter mit vermutlich größtmöglicher öffentlicher Reichweite, Hartmut Rosa und Andreas Reckwitz. Sie betiteln ihr gemeinsames Buch von 2021 passend: *Spätmoderne in der Krise*.

zunehmend (siehe Ernst-Heidenreich 2023); vorrangig jedoch in der Form, wie Menschen Apokalypse (für sich und andere) ›inszenieren‹. Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern sich die Apokalypse als eine genuin soziologische Semantik anbietet. Hierzu müsste der Begriff sich gegenüber äquivalent gelagerten Begriffen durchsetzen. Scheint dies also plausibel?

Die Soziologie und ihre Krise

Multiple Krise, Polykrise, Vielfachkrise – die moderne Gesellschaft, so schreibt schon Koselleck (1982, 627), befinde sich in einem Zustand der Dauerkrise; und damit eigentlich in einer paradoxen Situation. Denn: begriffsgeschichtlich steht die Krise zunächst als Bezeichnung eines Entscheidungsmomentes, der (etwa bei einer Krankheit) in den Verlauf eingreift. Als Effekt zeigt sich entweder die Lösung des Problems oder dessen Exazerbation (bis zum Tod). Als Dauerkrise – und damit eigentlich ›paradox‹, denn die Krise löst sich ja mit der Entscheidung (Koselleck 2018, 105) – erscheint die Moderne deshalb, da der Krisenbegriff in der Vielfältigkeit und Diversität darunter subsumierbarer Krisenerfahrungen besonders dazu geeignet ist, den Lauf der Geschichte von überall her und mit Blick auf unterschiedliche Kontexte zu beschreiben (Koselleck 1982, 626–627). Der Begriff wird als Geschichtskategorie zum Sinnbild ›menschgemachter‹ Geschichte, indem er als Gegenbegriff zum Schicksal (Nassehi 2023, 189–207) das menschliche Handeln für den Geschichtsverlauf zentral hält. Kritische Phasen und ihre Entscheidungen lassen sich also im geschichtswissenschaftlichen Gegensatz von ›Struktur‹ und ›Ereignis‹ ausdrücken.

In der Soziologie, die das ›soziale Handeln‹ als zentrale Kategorie ihrer Wissenschaftlichkeit anmeldet, zeigt sich dies deutlich. Hier wird ein zunächst noch (bei Auguste Comte und Herbert Spencer) teleologisches Fortschrittsverständnis mit den Gründervätern Max Weber, Emile Durkheim und Georg Simmel beginnend, durch eine nicht nur ›krisenhafte‹, sondern auch gegenwartsbezogene Epistemologie ausgetauscht (Rammstedt 1985). Das soziologische Selbstverständnis zielt nicht länger auf die aus einer Universaltheorie ableitbaren Prognosen (wie noch bei Comtes Positivismus und Spencers Evolutionismus), sondern auf das Aufdecken (›Verstehen‹) einer eher latenten kulturellen Krise (Lichtblau 2022, 11). In ihrer Gegenwartsbezogenheit fasst die Soziologie das ›Nichtwissen‹ der Zukunft als strategisch platzierte Unterbrechung, die damit ausgerechnet aus der Vorläufigkeit ihres Wissens eine Tugend macht (Weber [1917] 2020, 80). Anders als die Initialzündler des soziologischen Denkens, die sich über den Umweg der zentral-gestellten Fortschrittssemantik Prognosen zu stellen erlaubten, verabschiedeten die Gründerväter die Semantik mitsamt ihres Zukunftsbezugs und ersetzten diesen durch eine eingehegte, gegenwartsbezogene Methodologie (dazu ausführlich Rammstedt 1985).⁹ Man sieht über den semantischen Wandel von Fortschrittsvor-

9 Ein Umbruch dieser Deutung vollzieht sich in der deutschen Soziologie von 1933–1945. Die Machtergreifung der Nazis und die darauffolgende Restrukturierung der deutschen Soziologie (bis dato als ›marxistisch‹, ›liberalistisch‹ und ›jüdisch‹ diffamiert) wurde aufgefasst als ein ›bewußtes Umschlagen des sozialen Ganzen, als Prozeß einer kollektiven Willensdurch-

stellungen zu Krisenwahrnehmungen auch einen Übergang von politisch-normativer Prognostik (siehe deutlich hierzu Koselleck 2020) zu wert(urteils)freier Analyse; von *Zukunft* auf *Gegenwart*. Damit bildet sich ein neues soziologisches Selbstverständnis aus: Das Selbstverständnis ›Wirklichkeitswissenschaft‹ (Weber 1995, 44) zu sein einerseits und später – und im Rückgriff hierauf – ›Krisenwissenschaft‹ zu sein andererseits.

Diese Veränderung hat Relevanz über die Fachgrenzen hinaus. Denn jenseits des Anspruchs auf ›Wirklichkeitswissenschaft‹ fügt sich die Krisensensibilität wesentlich besser in die temporale Selbstbeschreibungsform der Moderne: Gibt es nämlich Sozialstrukturen, die sich unter Bedingungen zyklischer Zeitwahrnehmung konzipieren oder solche (paradigmatisch: Hochkulturen), die unter zeitlichen Linearitätsvorstellungen operieren, bei denen ein (apokalyptisch) gesetztes Ende zeitliche Komplexitätsmöglichkeiten einschränkt, zeichnet sich die moderne, in Funktionssysteme¹⁰ ausdifferenzierte Gesellschaft zwar auch durch eine lineare Zeitwahrnehmung aus; diese operiert jedoch unter Bedingungen unbegrenzt-offener Zukunft (Rammstedt 1975). Die Untersuchung der frühen Soziologie nach Bedingungen der kulturellen Krise, vor deren Hintergrund die Soziologie ihre Gegenwartsbeschreibungen, Methoden und Theorien entwickelt, laufen damit in gewisser Weise parallel zum Zeitverständnis der modernen Gesellschaft: Die Gegenwart bestimmt sich aus ihren Vergangenheiten, jedoch lässt sich die Zukunft nicht aus ihnen ableiten.

Die im *fin de siècle* entstehende Wissenschaft der Soziologie zieht mitunter hieraus Legitimation. Die Krisendiagnose verweilt nicht im geschichtsphilosophischen Erwarten eines besseren Zustandes,¹¹ sondern erfasst die Gegenwart gemäß der modernen Zeitwahrnehmung. Damit lassen sich die soziologischen Beobachtungen insbesondere auch in politische Ansätze zur Lösung von Problemen mit offenem Ausgang übersetzen. »Crisis« is a term that is bound up in the predicament of signifying human history, often serving as a transcendental placeholder in ostensible solutions to that problem« (Roitman 2014, 13). Dieser mit dem Krisenbegriff einhergehende Solutionismus, der davon ausgeht, die sich gegenwärtig stellenden Probleme ließen sich ›lösen‹ (im Sinne des Herstellens eines vermeintlich unproblematischen Zustandes *ex ante*), bildet – obwohl theoretisch nicht haltbar (Rammstedt 1978, 139) – insbesondere zwei Anschlüsse aus. *Soziologisch* folgt aus der Erwartung der Lösbarkeit sozialer Missstände die zunächst zentrale Frage nach sozialer Ordnung (insbesondere bei Durkheim, Simmel oder Ferdinand

setzung« (Rammstedt 1986 9, 28), als Stufe auf dem Weg zu einer (nationalsozialistischen) Utopie und damit im Selbstverständnis: Als Ausweg aus der Krise.

10 Die Systemtheorie geht davon aus, dass Gesellschaft mit dem Übergang in die Moderne einzelne Funktionssysteme ausdifferenziert. Diese Systeme (Wirtschaft, Recht, Kunst, Wissenschaft, Politik etc.) reproduzieren sich, indem sie auf spezifische Kommunikationsformen zurückgreifen, um in der modernen Gesellschaft nicht nur Anschluss zu finden, sondern bestimmte Probleme der komplexen Weltangelegenheit ›Gesellschaft‹ lösen (ergo: Funktionen erfüllen) und in ihrer jeweilig operativ-geschlossenen Spezialisierung diese Differenzierungsform stabilisieren; nicht jedoch die Gesellschaft selbst! Sprechen wir im Weiteren also von Funktionssystemen, referieren wir auf die *geschlossene* Reproduktion einer bestimmten (weltgesellschaftlichen) Funktionslogik.

11 Dass die Soziologie damit dennoch nicht aufhört, Residuen eines geschichtsphilosophischen Denkens aufzuweisen, beschreibt Wolfgang Knöbl (2022).

Tönnies).¹² *Politisch* findet sich hingegen der Anschluss gerade in der Negation von Folgefragen; Roitman (2014, 13) spricht vom Kreieren eines *blind spots*, der die hinter der Krisenbeschreibung liegenden Phänomene verdeckt, um stattdessen auf ›Lösungen‹ und ›Schuldige‹ abzustellen. Für die Legitimation der damals noch jungen Wissenschaft der Soziologie fällt dann auf, dass die Krisenbeschreibung den durch die Soziologie angebotenen Selbstbeschreibungen der Moderne Legitimation verspricht, da die soziologischen Beschreibungen (in teils expliziter Abgrenzung von geschichtswissenschaftlichen Beschreibungen) jederzeit politisch (handlungs-)relevant werden können,¹³ ohne in sich bereits handlungsrelevant sein zu *müssen*; beziehungsweise sogar »handlungsentlastet« (Habermas 1973, 148) sind.

So wird die Soziologie zur ›Krisenwissenschaft‹ und gleicht dabei ihre Form gesellschaftlicher Selbstbeschreibung der Zeitstruktur der modernen Gesellschaft an. Es ist also davon auszugehen, dass die Gesellschaftsbeschreibungen der Soziologie auch deshalb bereitwillig akzeptiert werden, da sie – jenseits von Opti- und Pessimismus – schlicht dem (zeitlichen) Wahrnehmungsschema der Gesellschaft entsprechen. Dieselbe Gesellschaft schlägt nun aber – so ja die initiale Beobachtung – in den letzten Jahrzehnten vermehrt von offenen Zukunftsvorstellungen auf die Selbstkonfrontation mit ihrem eigenen Ende um. Hier kommt es jedoch zu Irritation: Im Mittelalter erfüllte die Apokalypse noch die Funktion, zeitliche Komplexität zu reduzieren; diese Funktion lässt sich für die moderne Gesellschaft nicht unterstellen, widerspräche das Abschneiden der offenen Zukunft doch den strukturellen Bedingungen funktionaler Differenzierung (Luhmann 1982, 107–108). Der entscheidende Unterschied zum Mittelalter scheint zu sein, dass die Apokalypse dort als Erlösung betrachtet wird.¹⁴ Während die ›krisenhafte‹¹⁵ Gegenwart des Mittelalters (Pest, Religionskriege, Hungersnöte etc.) auf ein eschatologisch gesichertes Ende als Ausweg aus dem ›Jammertal‹ zulief, passiert nun genau das Gegenteil: Es gilt die Apokalypse fernzuhalten und Krise ist klassischerweise der Begriff, der dieses Desiderat verkörpert; die unter Krisenbedingungen rational getroffene Entscheidung bedeutet, dass man immerhin noch nicht in der Katastrophe lebt (Foessel 2019, 51–52).

Es geht an dieser Stelle nicht um Soziologiegeschichte, sondern um die Beobachtung, dass die Apokalypse sich als Begriff zur Beschreibung eines antizipierten Ereignis-

12 Durkheim diagnostiziert der modernen Gesellschaft die Notwendigkeit, integrierende Werte bereitzustellen, welche die auf Gleichheit beruhende Solidarität der Vormoderne substituiert, um nicht in einen Zustand der *Anomie* (dem Zerfall sozialer Ordnung) zu verfallen. Simmel stellt die Frage *Wie ist Gesellschaft möglich?*, und verweist damit auf die Möglichkeit des Aufbaus einer Form sozialer *Ordnung* aus individuellen Wechselwirkungen; und Tönnies unterscheidet zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* um zwei unterschiedliche Bedingungsformen von Integration zu beschreiben.

13 Und diese Relevanz ergibt sich sowohl für die Regierung als auch für die Opposition und ist sogar – wie Rammstedt (1978, 138) argumentiert – notwendig für Soziale Bewegungen.

14 Siehe zur mittelalterlichen Vorstellung von Apokalypse auch den Beitrag »Weltuntergangshoffnung! Zur Idee der herbeigesehnten Apokalypse im deutschsprachigen Mittelalter« von Michael Mecklenburg in diesem Band.

15 ›Krisenhafte‹ in Anführungszeichen, da die Bezeichnung als geschichtliche Zustandsbeschreibung einen Anachronismus darstellt.

ses in der Moderne einzuschreiben beginnt (und darauf verweist mitunter dieser Sammelband), *obwohl* die Vermutung naheliegt, dass der Krisenbegriff sich dem Desiderat einer zukunfts offenen und handlungsrelationalen (Selbst-)Beschreibung in der modernen Gesellschaft besser beugt. Kurzum: Es geht darum, dass die Wissenschaft nicht in Apokalypsen denken kann und jene Nicht-Ereignisse, auf welche der Begriff dennoch verweist, klassischerweise über den Krisenbegriff ›präsent‹ (im Wortsinne) hält. Das Sprechen über die Apokalypse irritiert insofern nicht nur, weil die Apokalypse impliziert, mit dem Zeitregime der Moderne zu brechen, sondern auch, weil die Wissenschaft mit dem Krisenbegriff bereits eine Möglichkeit hat, das Ende der Gesellschaft (... *as we know it*) zu thematisieren; und diese Thematisierungsoption im Begriff der Apokalypse ja andererseits gerade *nicht* angelegt ist. Wir wollen die disziplingeschichtliche Irritation nun durch eine gesellschaftstheoretische Beobachtung ergänzen. Hierzu soll das Unvermögen der Wissenschaft über die Apokalypse zu sprechen an den funktionalen Anforderungen des Funktionssystems ›Wissenschaft‹ selbst und der zeitlichen Dimension seines Mediums ›Wahrheit‹ erläutert werden.

Wissenschaft

Die klassische Wissenschaftstheorie ging davon aus, dass es sich bei Wissenschaft um ein Vorhaben handelt, das über kontrollierte Eingriffe in die Welt Wahrheitssätze ableitet, welche Beschreibung und Wirklichkeit zu inhaltlicher Übereinstimmung bringen. Diese Vorstellung wurde in den Sozialwissenschaften insbesondere von den konstruktivistischen Wissenschaftstheorien (Knorr-Cetina 1981; Latour 1987), jedoch auch von einer für die Sozialdimension sensibleren Wissenschaftsgeschichte (Fleck [1935] 2021; Kuhn 1981) herausgefordert. ›Wissenschaft‹ erscheint danach als eine Praxis, die Wahrheit nicht einfach aus der ›Realität‹ destilliert, sondern in einen Prozess eingebettet ist, der Wahrheit (und deren Vorläufigkeit) kommunikativ behandelt. Statt das »Erscheinen des Seins« oder etwa »methodisch gesicherte Richtigkeit« (Luhmann 1974, 233) zu inhärieren, verweist ›Wahrheit‹ eher auf soziale, denn auf ontologische Sanktionen: »Wer Wahrheit bestreitet, diskreditiert nicht sie, sondern sich selbst« (Luhmann 1974, 233). In der modernen Wissenschaft verliert Wahrheit so seinen transzendental begründeten Verweis auf Ontologien, behält jedoch weiterhin (teils aus Tradition, teils aufgrund spezifischer Legitimationsverweise durch ›Technik‹ oder ›Expertise‹) seine Autorität im Kommunikationsprozess. Sie lässt sich mit Luhmann als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium verstehen, indem sie »Überraschungen mit dem Zusatzsymbol: für alle gültig« (Luhmann 1992, 218) markiert. So schiebt Wissenschaftskommunikation – die publikationsförmig prozessierte Verhandlung von Erkenntnissen (Luhmann 1992, 432) – dem ›Symbol der Wahrheit‹ einen Wert vor, der die Negation dessen, was als ›wahr‹ behauptet wird mindestens erschwert. Man kann die Erkenntnis, dass die Erde rund ist, ablehnen; man muss dann jedoch – soll die Ablehnung mehr als bloße Irritation sein – für die Behauptung Gleichgesinnte finden und einsehen, dass diese nur in beschränkter Zahl vorkommen. Man sieht zugleich, dass Wahrheit akzeptiert werden muss und »Validierungsverweigerung« (Kumkar 2023, 80) als Irritation im

System wahrgenommen wird. Wissenschaftliche Kommunikation muss insofern auch selbst darauf achten, möglichst ›annehmbar‹ zu sein.

Als ›soziales System‹ liegt der Wissenschaft dabei dasselbe Problem wie allen sozialen Systemen zugrunde: Während andere Typen von Systemen (etwa Zellen in der Biologie) auf stabile Materie verweisen können, müssen soziale Systeme, die sich schließlich (s. o.) über Kommunikation reproduzieren, mit der Unsicherheit umgehen, dass jeder Kommunikationsakt, jedes Generieren von Anschluss (theoretisch gesprochen: jedes ›Verstehen‹) das Geschehene bereits hinter sich lässt. Dass ein System sich stabilisiert, ist so gesehen ein unwahrscheinlicher Fall (Luhmann 1981). Wie kommt es bei einer so ephemeren Angelegenheit wie Kommunikation also zum Aufbau von Strukturen – zur Stabilisierung von (Zukunfts-)Erwartungen? Funktionssysteme lösen dieses Problem individuell: Während etwa die Politik in ihrer Funktion, ›Kapazitäten für kollektiv bindende Entscheidungen bereitzuhalten‹ (Luhmann 2019, 84) immer schon bestimmte Zukunftsvorstellungen im Programm mitkommuniziert, ist dieser Bezug auf Zukunft, gerade wenn es darum geht, ›Wahrheit‹ verfügbar zu machen, schwer. Prozesssoziologisch gewendet:

Im Hinblick auf den sozialen Prozess geht es der Wissenschaft (oder allgemeiner, der *Erklärung*) um die Vergangenheit, der Politik (oder allgemeiner, der *Wahlhandlung*) aber um die Zukunft. Obwohl sich Erklärung und Wahl um die Vergangenheit respektive um die Zukunft drehen, sind sie zudem beide in Wirklichkeit Teil der erfahrbaren Gegenwart. (Abbott 2019, 92, Herv. im Orig.)

Soziologie muss dann (trotz aller als Irritation wahrgenommener Konstruktivismen) als Wirklichkeitswissenschaft gesehen werden, »die sich in ihrem logischen Aufbau und den methodischen Verfahrensweisen an die Regeln empirisch-theoretischer Systeme hält (oder sich zu halten wenigstens bestrebt ist)« (Habermas 1969, 215); alles, was sie wissenschaftlich beschreibt, muss sich auf ›Erfahrbarkeit‹ berufen. Dabei darf man (auch in den Naturwissenschaften spätestens mit Werner Heisenberg) nicht mehr davon ausgehen, dass diese ›Erfahrbarkeit‹ allein auf sensualistischer Wahrnehmung beruht. Vielmehr muss der Differenzierungsprozess der Wissenschaft (und ihre damit gewonnene Autonomie) gesehen werden als ein zunehmendes Angewiesensein auf eigene Kommunikationsformen, an deren (kommunizierten) Erkenntnisse eben dadurch als (kommunikativ) *erfahrbares* Systemgedächtnis angeschlossen werden kann. Es geht dann nicht mehr ausschließlich um ›Ereignisse‹, sondern um wissenschaftliche Probleme, die im Kommunikationsprozess auftreten und ihre Annahmewahrscheinlichkeit in diesem spezifischen Kontext durchsetzen müssen. Da nun also nicht ontische Ereignisse entscheiden, kann die Soziologie auch Kommunikation *über* Apokalypse gerade als das empirische Substitut für das *Ausbleiben* des Ereignisses der Apokalypse sehen; wer von Apokalypse spricht, kann diese schließlich nicht erfahren haben. ›Wahrheit‹ liegt hier also im Erfahren dessen, was nicht erfahren werden kann.

Mit Blick auf die Annahmewahrscheinlichkeit wissenschaftlicher Kommunikation irritiert dabei, ob das sachliche Sprechen über Apokalypsen nicht letztlich die oben genannte Wahrscheinlichkeit, Wahrheitsgehalte anzunehmen, reduziert. Soll die Apokalypse als erfahrungswissenschaftliches Ereignis schließlich plausibel sein, muss es als

erfahrbar vorausgesetzt werden. Die Wissenschaft hat dann die Möglichkeit das Ereignis *entweder* als ein feststehendes, jedoch zukünftiges zu behandeln, auf das hin die Gegenwart zu untersuchen ist und käme damit den geschichtsphilosophischen Teleologien des 18. und 19. Jahrhunderts nahe, *oder* sie muss die starre Gegenwartsbindung von Wahrheit zur Debatte stellen (ergo: *Post-Normal-Science*). Während andere Funktionssysteme wie Massenmedien und Politik auf Apokalypse referieren können, um Dringlichkeiten zu markieren, suspendiert die Wissenschaft Dringlichkeiten eigentlich vor dem Hintergrund ihrer ›Handlungsentlastung‹.¹⁶ Jenseits vom ›Sprechen über das Sprechen über Apokalypse‹ bleiben der Wissenschaft damit kaum Möglichkeiten, von Apokalypse zu reden, ohne das Medium der Wahrheit zu überdehnen; das Sprechen über Apokalypse selbst schon als Zeichen für ihr Eintreten zu deuten, bleibt naiver Katastrophismus.¹⁷

Es übersteigt die Kompetenzen der Soziologie als Fach, wenn sie ›errechnen‹ soll, mit welcher Katastrophe die Welt endet. Diese Aussage ist nicht in dem präskriptiv-kulturkritischen Sinne gemeint, dass das Reden über Apokalypse dem Erodieren der Grundfeste der Wissenschaftlichkeit gleichkommt. Im Gegenteil steht weiterhin die zentrale Beobachtung, dass eben doch gerade in der Wissenschaft über Apokalypse kommuniziert wird, obwohl dies vom Medium der Wahrheit (und dessen Gegenwartsbindung) her betrachtet unwahrscheinlich sein *müsste*. Blickt man stattdessen auf *Wahrheitskommunikation* unter den Bedingungen ihrer Annahmewahrscheinlichkeit – statt unter rein wahrheits-essentialistischen Gesichtspunkten – wird die soziologische Beobachtung anderer Teilbereiche der Gesellschaft für die Genese von Erkenntnissen über das Nicht-Ereignis der Apokalypse interessant. Wissenschaft scheint – und dies beweisen auch die Beiträge dieses Sammelbandes – sich also gerade deshalb vermehrt mit apokalyptischer Kunst zu konfrontieren.¹⁸

Kunst

Kunst und Wissenschaft verweisen als funktionssystemische Kommunikationszusammenhänge beide auf Beobachtungen von Beobachtungen. Nicht nur das: ›Im Entwickeln und Etablieren von Weisen der Beobachtung, die sich darauf kaprizieren, zu beobachten, was andere *nicht* beobachten können, hat offenbar die Kunst eine Vorreiterfunktion

16 Dies zeigt sich gerade auch im Krisenbegriff. Bedeutet er für Alltagsbeschreibungen noch Handlungsdruck, ist Krise als Geschichtskategorie (›Dauerkrise‹) mit Koselleck eher von Handlungsdringlichkeit freigesprochen. Auch Rammstedt betont, dass die Krise nicht auf Zeitknappheit basiert, sondern auf »Verlust an Zukunft« (1978, 142).

17 Die *Great Disappointment* von 1844 ist das Geschichte-gewordene Ereignis, das beweist, dass auch der kollektive Glaube an ein apokalyptisches Ereignis keine hinreichende Bedingung für dessen Realisierung ist.

18 Es mag kontraintuitiv wirken, dass hier Kunst und nicht die Religion genannt wird. Der Blick auf die Religion zeigt jedoch insbesondere wie der Referenzpunkt religiöser Narrative sich (latent-gehalten) weiterhin in den gesellschaftlichen (Selbst-)Beschreibungen findet; so etwa (nicht ohne Eurozentrismus) in der sechsten Vorlesung von Latour (2017) oder bei Hauke Riesch (2021). In der Kunst hingegen wird das eigentlich Latente, das uns interessiert, manifest.

wahrgenommen« (Luhmann 1992, 90, Herv. im. Orig.). Diese Setzung verweist auf nicht vielmehr als auf den Sachverhalt, dass sich die moderne Gesellschaft sowohl in der Wissenschaft als auch in der Kunst weg von einer klaren Ontologie wegbewegt – einer Welt also, mit definitiven Seinswerten, die nur ›aufgedeckt‹ (im Falle der Wissenschaft) oder ›imitiert‹ (im Falle der Kunst) werden müssten. Stattdessen wird in beiden Systemen auf Kontingenz umgeschaltet:

Ein Kunstwerk ist eine *mögliche*, aber nicht *notwendige* Anordnung von Formen. Kunstwerken gleich sind auch wissenschaftliche Theorien [...] kontingent: Als beobachtungsabhängige Beschreibung der Gesellschaft in der Gesellschaft, als Beobachtungsserie, die von einem blinden Fleck ausgehen muss und diesen Fleck nur verschieben, nie einholen kann. (Koller 2007, 241, Herv. im Orig.)

Sobald die Kunst beginnt, sich von der strikten Vorgabe der Form zu lösen, wird an ihr deutlich, dass sie *immer* eine Darstellung ist; »dass die Welt nur in Bildern zu haben ist, dass sich Bilder der Welt nur in Bildern der Welt erschließen« (Nassehi 2011, 310). Im 18. Jahrhundert verabschiedet sich die Kunst von der Idee der *imitatio* und der *mimesis*, bei der es um die adäquate Repräsentation von gesetzten Vorgaben oder der ›Natur‹ geht und zeigt damit, dass jede Beobachtung der Welt eben nur eine (kontingente) Beobachtung der Welt ist. Man sieht sich Kunst nicht länger an, um zu sehen, wie ›die Welt‹ aussieht,¹⁹ sondern um zu sehen, wie man die Welt sehen *kann* und was man sieht, wenn man die Welt auf diese Weise sieht.

Jede Form, die sich dem Kunstwerk als Medium einprägt – jeder Strich, jeder Punkt, jede Farbwahl, jedes Motiv, jeder Klang, jedes Metrum etc. – muss sich dabei die Frage nach Unwahrscheinlichkeiten gefallen lassen; wieso so und nicht anders? Wer die Regeln der Kunst beherrscht, beherrscht die Unterscheidung dieser Formen: die Anordnung der Striche (und keine andere) verweist auf den Expressionismus, die Farbauswahl auf Konkrete Kunst, die Punkte auf den Pointilismus, und so fort. Die Kunst verdoppelt dabei die Welt (Nassehi 2011, 315), indem sie eine auf spezielle (also: selektive) Formen konzentrierte Repräsentation derselben anbietet, die sich dann annehmen oder ablehnen lässt. Man kann die Welt, in der man lebt, zwar nicht zurückweisen (Luhmann 2008b, 116), man kann in der Kunst jedoch ihre ganz eigene Repräsentation zur Disposition stellen.²⁰

Das Argument sämtlicher Kulturwissenschaften ist dabei, dass nicht nur die Verdopplung selbst uns etwas über die Welt (und gemeint ist auch hier: Gesellschaft) sagt, sondern dass auch die Art und Weise, wie wir diesen Zusammenhang auflösen, uns etwas über Gesellschaft sagt. Mit anderen Worten: Nicht nur sagt das Kunstwerk etwas über die Gesellschaft, in der es angefertigt wurde, sondern wie wir entziffern, was das Kunstwerk

19 An Dürers *Rhinoceros* zeigt sich vermutlich ein Sonderfall, insofern hier etwas *über* die Welt – die man im Europa des 16. Jahrhunderts nicht kannte – gelehrt wird, sich dabei aber (umso mehr, wenn man bedenkt, dass Dürer selbst niemals ein Nashorn zu Gesicht bekam) zeigt, dass es sich auch hier nur um eine Perspektive auf diese Welt handelt.

20 Und man kann sehen, dass die Frage: ›Ist das noch Kunst?‹ deutliche Ähnlichkeit zur Frage: ›Was hat das mit Wissenschaft zu tun?‹ aufweist. Beide Nachfragen stellen jeweils in dem System die (durchaus anschlussfähige) Kommunikation über die Zurückweisung solcher Beobachtungsschemata dar.

über die Gesellschaft sagt, sagt etwas über die Gesellschaft aus, in der es entziffert wurde. Was hiermit eingeführt (und syntaktisch sichtbar) wird, ist Reflexion und somit eine moderne Zeitwahrnehmung in der Funktion der Kunst. Anachronismen mögen faktisch falsch sein, geben jedoch strukturelle Aufschlüsse über die Gesellschaft, in der sie rezipiert und insbesondere auch akzeptiert werden. Die Kunst, die sich einmal von den religiösen Regeln künstlerischen Schaffens gelöst hat, orientiert dieses nicht länger an der *aeternitas* – der göttlichen Ewigkeit und ihrer Stabilität, wie sie an den orthodoxen Ikonen deutlich wird –, sondern am Veränderlichen, am *tempus*. Damit wird das Einteilen in Kunstepochen als innersystemische Markierung einer Unterscheidung von Selektionskriterien (Luhmann 2008a) überhaupt denkbar, von Stilen, Trends und Moden sowie die Möglichkeit, diese mit Blick auf mögliche Interpretationen an ihre gesellschaftlichen Bedingungen rückzukoppeln.

Spätestens mit der Ablösung von künstlerischen Intentionen und dem ›Tod des Autors‹ (Barthes [1967] 2005) kommt die Kunst damit nicht mehr ohne Zukunft aus. Das Spiel mit den Intentionen (und damit auch der Gegenwart) des Künstlers wird akademischer Natur; Edvard Munchs *Der Schrei* (1893) etwa beruhte nach einer Selbstauskunft des Künstlers auf einer Panikattacke bei einem Spaziergang, welche dieser als »a great and infinite scream through nature« (Nielsen 2023, 141) erlebte. Das Bild lässt gerade mit dieser Aussage jedoch zwei Interpretationen zu; die einer existenziellen ›Angst vor...‹ und einer fürsorglichen ›Angst um...‹. »Is this humanoid creature threatened by the cataclysmic forces of nature? Or does *The Scream* depict an extreme projection of human emotion?« (Lloyd 2023, 27). *Der Schrei* entsteht also zwar vor dem kulturellen Hintergrund der Industrialisierung als einer Infragestellung des Mensch-Natur-Verhältnisses; doch wird die Intensität des Bildes erst seit der vielschichtigen Auseinandersetzung mit der eigenen ökologischen Selbstgefährdung – ihren Bedingungen und Konsequenzen – in direkten Zusammenhang mit den potenziell apokalyptischen Szenarien der Klimakrise gesetzt (Lloyd 2023). Es geht heute nicht mehr nur um eine affektive Warnung, die im Bild steckt, sondern um die im Bild archivierte Selbstgefährdungswahrnehmung der Moderne. Die Re-Aktualisierung des *scream through nature* durch die spätere Rezeption des Kunstwerks ist nicht die Wiederholung des konkreten Ereignisses der Panikattacke, sondern ist die Aktualisierung einer gestörten Naturerfahrung, welche die eingeübten Formen der ›realen Welt‹ hinter sich zu lassen scheint (und dies wird markiert durch die Technik des Expressionismus).

Die Kunst setzt also zukünftige Publika voraus; sie setzt voraus, dass die Gegenwart des Schaffens auch jenseits dieser Gegenwart Anschluss findet,²¹ und weiß in der Darstellung von Ereignissen mit ›Nicht-Ereignissen‹ umzugehen. Sie ist nicht nur (wie je-de Kommunikation) auf den direkten Anschluss angewiesen, sondern auch darauf, dass

21 Womöglich wird dies nirgends so deutlich wie bei Andy Warhols ›Zeitkapseln‹, die eine Gegenwart bis zu einem bestimmten zukünftigen Datum unter Verschluss halten sollen und damit erst als Rekonstruktion *ex post* ihr volles interpretatorisches Potenzial entfachen. Auch die Behauptung, Kunstschaaffende seien ihrer Zeit voraus, entpuppt sich dabei übrigens lediglich als das gelungene Spiel mit Offenheit und Konkretion, die zukünftige Anschlussfähigkeit im Kunstsystem erzeugt. Die Kunst ist nicht der Zeit voraus; die Gesellschaft ist ihrer Reflexion hinterher.

die Interpretation des Werkes in Zukunft anders ausfallen kann, oder sogar muss. Das Problem der Interpretation ist dabei nicht, »ob das Kunstwerk exakt dies wirklich enthält, sondern [ob] es gelingen kann, einen künstlerischen Ausdruck für dieses Problem überhaupt für denkbar zu halten« (Nassehi 2011, 324). Und dies geht – hat sich Kunst erst einmal als Funktionssystem ausdifferenziert – »auch dort, wo weder Hersteller noch Betrachter wussten, daß es um Kunst [...] ging« (Luhmann 1995, 341). Anders als Geld, dessen Preis zwar schwanken mag, jedoch immer denselben Zugriff auf zukünftige Bedürfnisbefriedigung markiert (Luhmann 1994), muss Kunst in Zukunft nicht nur Wert, sondern *Bedeutung* ändern können. Derlei Zukunfts Offenheit kennt auch die Wissenschaft nicht: Hier wird Wissen üblicherweise im Moment seiner Falsifizierung historisiert – ändert sich die Bedeutung, ist sie vorwiegend nur noch von wissenschaftshistorischer Relevanz. Die Kunst bleibt hingegen bei der Frage, was sie uns in der gegenwärtigen Zukunft einer bereits vergangenen Gegenwart noch sagen können wird.

Die apokalyptischen Beobachtungen der Kunst sind insofern spannend, als die Gesellschaft selbst sich nicht auf das abgebildete Ende einstellt. Man ist versucht, dies durch vermeintliche Irrelevanzen der Kunst zu begründen; unterschätzt dann jedoch den von der Kunst vollzogenen Bedarf, Latentes sichtbar zu machen. Zugleich streben die apokalyptischen Darstellungen der Kunst nicht danach, »Realität« (als *life imitating art*) zu werden, sondern sind der einzige Ort in der Gesellschaft, in dem das Ende der Gesellschaft (wenn nötig im Rückgriff auf die Kunstfreiheit) sanktionsfrei verhandelt werden kann. Sie machen das zukünftige Nicht-Ereignis zu einem gegenwärtigen (Interpretations-)Ereignis. Das von der Kunst aufgegriffene Thema der Apokalypse schreibt sich massiv in die Selbsterzählung der Moderne ein und verlangt nach der Klärung ihrer Kontingenz: Warum sprechen wir jetzt von Apokalypse? Warum hier? Warum so?²² Die Soziologie kann diese Kontingenzen behandeln, lässt damit jedoch die Apokalypse als Ereignis unangetastet, solange die Gegenwartsbindung von Wahrheit intakt bleibt. Stattdessen bildet sie einen intensiven, an ihren eigenen Krisendiskurs anschließenden Diskurs zum »Sprechen über Apokalypse« aus. Sie beantwortet dabei nicht die Frage, welche Katastrophe die wahrscheinlichste ist – »in welcher Katastrophe wir leben«, sondern kommuniziert (bewusst oder unbewusst), dass die Katastrophe eben *noch nicht* ist. Die Apokalypse kann nicht »wahr« sein; so lange über sie gesprochen wird, gibt es keinen Grund zur Panik. Das ist die paradoxe Situation und ihre Erkenntnis stellt das Problem dar, auf welches hin die Wissenschaft beginnt, mit Formen zu experimentieren, um dieses Nicht-Ereignis in der Gegenwart zugänglich zu machen.²³

22 An Lösungsvorschlägen der Kontingenz mangelt es zugleich nicht; Apokalypsenarrative machen etwa den Bedarf an neuen Ontologien sichtbar (Kaup 2021), sie erlauben das Explizieren eines gestörten Weltverhältnisses (Pollack 2021), sind Kontinuierung einer ohnehin bestehenden religiösen Weltdeutung (Riesch 2021) oder zeigen einfach die Unterkomplexität des Weltverständnisses an (Derrida 1984).

23 Siehe zu experimentellen Formen der Wissenschaftskommunikation auch die Beiträge »Fact is that we know and do nothing« – Gattungstransformatoren Perspektiven auf die Ver- und Entwissenschaftlichung von Wissenschaftskommunikation angesichts der Klimakatastrophe« von Felix Böhm und »Da geht es um alles oder nichts« – Inszenierung von »Wissenschaft« als Autorität in der Klimawandeldebatte auf YouTube« von Sarah Engelhard und Hanna Poloschek in diesem Band.

No Future?

Die gegenwärtigen Versuche, die moderne Gesellschaft als dem Untergang geweiht zu beschreiben, sind zahlreich. Der vorliegende Text versuchte nicht, die Frage zu klären, weshalb diese Beschreibungen angefertigt werden (siehe hierzu etwa Horn 2014). Stattdessen wurde wissenschaftliche Apokalypsenkommunikation als Irritationsmoment der Sozialwissenschaften fixiert; um im Anschluss hieran aufzuzeigen, welche vielschichtigen Probleme sich sehen lassen, wenn die Bedingungen der Möglichkeit solcher Beschreibungen durch eine Gesellschaftstheorie reflektiert werden. Dabei scheint es nicht nur aufgrund der operativ-zeitlichen Linearität der Gesellschaft fragwürdig, über Apokalypse zu sprechen, sondern auch mit Blick darauf, wo diese Erzählungen im Speziellen angefertigt werden. Wir konnten sehen, dass die Wissenschaft klassischerweise mit dem Krisenbegriff hantierte, um ungewisse und potenziell kataklystische Ausgänge von Prozessen zu beschreiben. Der Krisenbegriff fixiert die Offenheit der Zukunft, die für die Moderne substanziell ist und erlaubt es doch, Prozesse mit Blick auf ihre potenziell katastrophalen Folgen gegenwärtig zu beobachten. Gerade die Soziologie konnte sich als wissenschaftliche Selbstbeschreibungsform der Gesellschaft institutionalisieren, da sie die methodischen Grundannahmen dieser Semantik übernahm. Der wissenschaftliche Diskurs zur nahenden (oder vollzogenen) Apokalypse lässt hierbei eine Verschiebung vermuten und ist deshalb erklärungsbedürftig. Es ist nicht mehr nur die Kunst, die sich (trotz Missinterpretationsrisiken)²⁴ nicht davor scheut, auszudrücken, was in der Gesellschaft andernfalls nur unter Reputationsverlust möglich scheint. Auch die Wissenschaft experimentiert nun hiermit. Sie bleibt jedoch trotz aller Versuche, die Apokalypse als gegenwärtig greifbar zu machen, fest in den Zeitstrukturen der Moderne verhaftet – muss über ›Sprechen von Apokalypse‹ sprechen. Wie sollte sie dies auch umgehen?

Es zeigte sich, dass das Medium der ›Wahrheit‹ die Gegenwartsbezogenheit der Wissenschaft sicherstellt und dass der Zugriff auf das immer *nur zukünftig* mögliche Ereignis der Apokalypse – ein Ereignis also, das nicht möglich ist, bis es eingetreten ist und dann nicht mehr behandelt werden kann – hierdurch negiert wird. Das wissenschaftliche Interesse am Medium der Kunst erklärt sich hieraus; die Kunst unterliegt zwar auch der modernen Zeitwahrnehmung, hat jedoch bereits Formen inkorporiert, um Nicht-Ereignissen Ereignishaftigkeit zukommen zu lassen. Man sieht vermehrt, dass mit der Überwindung einer strikten Trennung von Wissenschaft und Kunst – und eben nicht nur von Wissenschaft und Politik – experimentiert wird.²⁵ Nicht nur die Wissenschaft macht sich hierbei die Kunst zu Nutze. Auch die Kunst orientiert (etwa in der *Climate Fiction*) ihre Beobachtungen an der Wissenschaft und ihren Erkenntnissen. Die Übersetzung, die hier stattfindet, ist sachlicher Natur: *Themen* der Wissenschaft (Zoonosen,

24 »[A]ll general assumptions concerning crisis and transition [...] have a paradigmatic aspect, and can be studied in historical depth. We can think of them as fictions, as useful. If we treat them as something other than they are we are yielding to irrationalism; we are committing an error against which the intellectual history of [the 20th] century should certainly have warned us« (Kermode 1966, 103).

25 So etwa in den Umsetzungsversuchen Planetaren Denkens, mit denen im *Panel on Planetary Thinking* der Justus-Liebig Universität Gießen experimentiert wird.

Mykosen, Treibhauseffekt etc.) werden zu *Themen* der Kunst. Auch die Wissenschaft behandelt die durch die Kunst gesetzten Themen; wo dies geschieht, kann man annehmen, dass der thematische Anschluss an ein interpretationsoffenes Ereignis aus der Kunst Annahmewahrscheinlichkeiten erhöht. Wissenschaft muss sich dabei jedoch umso mehr mit der Frage auseinandersetzen, *inwiefern* Wahrheit über künstlerische Repräsentation und Wahrheit über das künstlerisch Repräsentierte differieren.

Sucht man jedoch Lösungen für die gesellschaftliche Selbstgefährdung (Krise), scheint das Problem auf der falschen Ebene behandelt, wenn man es rein thematisch integriert. Ist das Bezugsproblem der antizipierte Weltuntergang, liegt das Ausgangsproblem schließlich in der Zeitdimension und in der Unfähigkeit des Wahrheitsmediums mit dieser Dimension wie ›erhofft‹ umgehen zu können. Strukturelle Umbrüche, die im Angesicht des Weltuntergangs mehr Verantwortung von der Wissenschaft fordern, reflektieren diese Problemlage eventuell nicht ausreichend: Die Konzeption von Inter- und Transdisziplinarität, um den komplexen Problemen der Gesellschaft gerecht zu werden etwa, erscheint zunächst als Ausweitung gesellschaftlicher Problemlagen auf der *Sach-* und auf der *Sozialdimension*. Die *Zeitdimension* bleibt dabei unbeachtet.²⁶ Gerade hierin scheint die Kunst jedoch eine gewisse Form der Expertise vorweisen zu können, deren Wahrheitsfähigkeit dann wiederum zur Debatte steht. Die Frage, wie künstlerische Zukunftsbehandlung und gegenwärtige Wahrheitsfähigkeit zueinander in Verbindung stehen, spielt sich dabei als (insbesondere wissenschaftsinterner) Konflikt ab. Man möchte die Kunst anzapfen, um die Krise(n) der Moderne zu lösen; wir haben jedoch nicht nur gesehen, dass die Vorstellung, Krisen ließen sich einfach ›lösen‹, ihrer Komplexität nicht gerecht wird, sondern auch, dass die Wissenschaft die Beschreibung von Krisen an die Beobachtungsform der Moderne bindet – die es damit aber ja zu überwinden gölte.

Das Umschwenken auf ein (künstlerisches) Denken in Apokalypsen könnte also beides sein: Das schlichte Kontinuieren des traditionsreichen Krisendiskurses mit einer Dringlichkeit-evozierenderen Semantik (wie dies in Politik und Massenmedien sichtbar ist) ebenso wie der Versuch der Überwindung moderner (linear-offener) Zeitlichkeitsvorstellungen.²⁷ Insbesondere Letzteres erscheint spannend; denn da Dringlichkeit keinen Platz im Wahrheitsmedium hat, wird das Medium überall dort, wo in der Wissenschaft auf Dringlichkeit plädiert wird, in Frage gestellt – und zwar von ihren Kritikern wie Proponenten. Ein Manifest der Beschleunigung (Williams und Srnicek 2013) stößt etwa genau auf diesen Widerspruch, nur als politische Kommunikation (darauf verweist der Begriff des Manifests) für eine Veränderung in den temporalen Strukturen der Moderne eintreten zu können und eben nicht wissenschaftlich. Da sich gerade auch

26 Wir sehen darüber hinaus auch, dass die Ausweitungen des wissenschaftlichen Anspruchs sowohl auf der Sachdimension (Luhmann 1992, 642), wie auch auf der Sozialdimension (zusammengetragen in Callard und Fitzgerald 2015) nicht ohne Probleme für das wissenschaftliche Selbstverständnis vonstatten gehen.

27 Siehe zu einer Reflexion verschiedener Zeitlichkeitsvorstellungen auch die Beiträge »Das Überleben, das immer auf das Ende wartet. Mit Derrida und Blanchot die Apokalypse überleben« von Eva-Maria Aigner und »Stories of Futures, Stories of Selves: Apocalyptic Expectations and Narrative Agency« von Mareike Zobel in diesem Band.

die Übersetzung von politischer Endzeitkommunikation in wissenschaftliche Wahrheitskommunikation jedoch schnell mit einem Verweis auf unliebsame ›Normativität‹ disqualifizieren lässt (siehe nur die Kritik an der Nachhaltigkeitsforschung durch rechte Parteien), wird die Erforschung von Möglichkeiten einer Übersetzung künstlerischer Endzeitbeobachtung in wissenschaftliche Wahrheitskommunikation umso bedeutender. Auch hier bleiben die strukturellen Konsequenzen im Auge zu behalten, was eigentlich passiert, wenn es nicht mehr gelingt, das eine vom anderen zu unterscheiden;²⁸ was sich seinerseits im gegenwärtigen wissenschaftlichen Ringen um adäquate Wahrheitskriterien ausdrückt.

Man ist versucht, die Restrukturierung der Ereignischronologie, die durch Programme wie den *post-apocalyptic environmentalism* – ›die Apokalypse war schon, die Reaktion (eigentlich: Pre-Aktion) folgt jetzt‹ – angeboten werden, als ein Experimentieren mit der Übersetzung der ›inhärenten Zeitlichkeit‹ der Systeme zu verstehen: ›Die Apokalypse wird bereits seiend‹. Besonders sichtbar wird dies an den Vorstellungen eines ›aufgeklärten Katastrophismus‹ (Dupuy 2023), der bereits versucht, die Gegenwartsbeschränkung der Wissenschaft zu transzendieren und hierfür auf Beschreibungen der Kunst ausweichen muss. Die Apokalypse wird dabei zur Metapher des Weltverstehens (Föessel 2019, 17–18) und die Chronologie (zuerst kommt die Welt, dann das Ende der Welt) wird umgekehrt. Hierbei werden dann jedoch Sachfragen übergangen: Geht es hier um Apokalypse oder um etwas anderes? Denn wenn das Ende der Gesellschaft als Wahrheit (zur Erinnerung: ›für alle gültig‹) standhält, wird zwar der in der Einleitung behandelte Widerspruch zwischen immanenter Endzeitvorstellung bei weiterhin bestehendem Handlungswillen gelöst; jedoch nur, weil mit der Gegenwärtigkeit des Endes auch die für Handlungswillen notwendige Zukunft erodiert. Bis dahin verweist der Begriff der Apokalypse nur darauf, dass sie noch nicht wahr ist; man steckt in einer Krise.

Literatur- und Quellenverzeichnis

- Abbott, Andrew. *Prozessuales Denken: Reflexionen über Marx und Weber*. Hamburger Edition, 2019.
- Barthes, Roland. »Der Tod des Autors.« *Das Rauschen der Sprache*, hg. von Roland Barthes, 1967, Suhrkamp, 2005, S. 57–63.
- Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, 1986.
- Betz, Gregor J. und Saša Bosančić, (Hg.). *Apokalyptische Zeiten: Endzeit- und Katastrophenwissen gesellschaftlicher Zukünfte*. Beltz Juventa, 2021.
- Burnham, Bo. »That Funny Feeling.« *Inside*. Imperial, Track 17, 2021.
- Callard, Felicity und Des Fitzgerald. *Rethinking Interdisciplinarity across the Social Sciences and Neurosciences*. Palgrave Macmillan, 2015.

28 Plädiert man dabei aber nicht dafür, ganz dezidiert *Wissenschaft* zu betreiben, während man zugleich hervorheben muss, dass planetar gedacht die Unterscheidung zwischen *Wissenschaft* und (in diesem Fall) *Kunst* nicht haltbar ist? Dann dürfte jedoch auch die Qualifizierung als *Kunst* (und eben nicht länger: ›Wissenschaft‹) auch nicht als Disqualifikation aufgefasst werden, sondern lediglich als Kategorienfehler.

- Cassegård, Carl und Håkan Thörn. *Post-Apocalyptic Environmentalism: The Green Movement in Times of Catastrophe*. Palgrave Macmillan, 2022.
- Clark, Nigel und Bronislaw Szerszynski. *Planetary social thought: The anthropocene challenge to the social sciences*. Polity Press, 2021.
- Derrida, Jacques. »Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy.« *Oxford Literary Review*, Bd. 6, Nr. 2, 1984, S. 3–37.
- Dupuy, Jean-Pierre. *How to Think About Catastrophe: Toward a Theory of Enlightened Doomsaying*. Michigan State University Press, 2023.
- Elias, Amy J., und Christian Moraru, (Hg.). *The Planetary Turn: Relationality and Geo-aesthetics in the Twenty-First Century*. Northwestern University Press, 2015.
- Ernst-Heidenreich, Michael. »Diesseits und jenseits der Apokalypse. Offenbarung als implizites Deutungsmuster der soziologischen ›Bewältigung‹ der Corona-Pandemie.« *Soziologische Revue*, Bd. 46, Nr. 4, 2023, S. 350–364.
- Fleck, Ludwik. *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. 1935. Suhrkamp, 2021.
- Föessel, Michaël. *Nach dem Ende der Welt: Kritik der apokalyptischen Vernunft*. Turia + Kant, 2019.
- Franzen, Jonathan. *Wann hören wir auf, uns etwas vorzumachen? Gestehen wir uns ein, dass wir die Klimakatastrophe nicht verhindern können*. Rowohlt, 2020.
- Habermas, Jürgen. *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Luchterhand, 1969.
- Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Suhrkamp, 1973.
- Horn, Eva. *Zukunft als Katastrophe*. Fischer, 2014.
- Horn, Eva. »Tipping Points: Das Anthropozän und Corona.« *Imaginationen von Nachhaltigkeit: Katastrophe – Krise – Normalisierung*, hg. von Frank Adloff, Benno Fladvad, Martina Hasenfratz und Sighard Neckel, Campus, 2020, S. 123–50.
- Kaup, Monika. *New Ecological Realisms: Post-Apocalyptic Fiction and Contemporary Theory*. Edinburgh University Press, 2021.
- Kermode, Frank. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford University Press, 1966.
- Knöbl, Wolfgang. *Die Soziologie vor der Geschichte. Zur Kritik der Sozialtheorie*. Suhrkamp, 2022.
- Knorr-Cetina, Karin D. *The manufacture of knowledge. An essay on the constructivist and contextual nature of science*. Pergamon Press, 1981.
- Koller, Markus. *Die Grenzen der Kunst: Luhmanns gelehrte Poesie*. VS, 2007.
- Koselleck, Reinhart. »Krise.« *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. von Otto Brunner, Reinhart Koselleck und Werner Conze, Klett-Cotta, 1982, S. 617–50.
- Koselleck, Reinhart. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Suhrkamp, 2018.
- Koselleck, Reinhart. »Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit.« *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, 2020, S. 17–37.
- Kubrick, Stanley. *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*. Hawk Films, 1964.
- Kuhn, Thomas. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Suhrkamp, 1981.

- Kumkar, Nils. »Die Wahrheitskrise als Krise gesellschaftlicher Selbstverständigung.« *Behemoth*, Bd. 16, Nr. 2, 2023, S. 73–83.
- Latour, Bruno. *Science in action: how to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press, 1987.
- Latour, Bruno. *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Suhrkamp, 2017.
- Lichtblau, Klaus. *Kulturkrise und Soziologie um 1900: Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Springer Fachmedien Wiesbaden, 2022.
- Lloyd, Jill. »Munch's Alternatie Modernity: Cultivated Landscape and Climate Anxiety.« *Edvard Munch: Trembling Earth*, hg. von Tone Hansen, Olivier Meslay und Ortrud Westheider, Yale University Press, 2023, S. 20–29.
- Luhman, Niklas. »Selbststeuerung der Wissenschaft.« *Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, von Niklas Luhmann, Westdeutscher Verlag, 1974, S. 232–52.
- Luhman, Niklas. »Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation.« *Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, von Niklas Luhmann, Westdeutscher Verlag, 1981, S. 25–34.
- Luhman, Niklas. »Weltzeit und Systemgeschichte: Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme.« *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, von Niklas Luhmann, Westdeutscher Verlag, 1982, S. 103–133.
- Luhman, Niklas. »Die Richtigkeit soziologischer Theorie.« *Merkur*, Bd. 41, Nr. 455, 1987, S. 36–49.
- Luhman, Niklas. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp, 1992.
- Luhman, Niklas. *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, 1994.
- Luhman, Niklas. *Die Kunst der Gesellschaft*. Suhrkamp, 1995.
- Luhman, Niklas. »Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie.« *Schriften zu Kunst und Literatur*, hg. von Niels Werber, Suhrkamp, 2008a, S. 102–22.
- Luhman, Niklas. »Was ist Kommunikation?« *Soziologische Aufklärung. 6: Die Soziologie und der Mensch*, von Niklas Luhmann, VS, 2008b, S. 109–20.
- Luhman, Niklas. »Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society.« *Systemtheorie und Differenzierungstheorie als Kritik: Perspektiven in Anschluss an Niklas Luhmann*, hg. von Albert Scherr, Beltz Juventa, 2015, S. 38–55.
- Luhman, Niklas. *Die Politik der Gesellschaft*. Suhrkamp, 2019.
- McKay, Adam. *Don't Look Up*. Hyperobject Industries, 2021.
- Müller, Hans-Peter. *Krise und Kritik: Klassiker der soziologischen Zeitdiagnose*. Suhrkamp, 2021.
- Nassehi, Armin. *Gesellschaft der Gegenwart*. Suhrkamp, 2011.
- Nassehi, Armin. *Gesellschaftliche Grundbegriffe: Ein Glossar der öffentlichen Rede*. C.H. Beck, 2023.
- Nielsen, Trine. »The Scream of Nature.« *Edvard Munch: Trembling Earth*, hg. von Tone Hansen, Olivier Meslay und Ortrud Westheider, Yale University Press, 2023, S. 140–149.
- Osrecki, Fran. *Die Diagnosegesellschaft: Zeitdiagnostik zwischen Soziologie und medialer Popularität*. transcript, 2011.
- Pollack, Detlef. »Soziologie als apokalyptisches Katastrophenszenario: Hartmut Rosas resonanztheoretische Rekonstruktion der Moderne.« *Apokalyptische Zeiten: Endzeit*

- und *Katastrophenwissen gesellschaftlicher Zukünfte*, hg. von Gregor Betz und Saša Bo-
sančić, Beltz Juventa, 2021, S. 179–196.
- Preunkert, Jenny. »Die Krise in der Soziologie.« *Soziologie*, Bd. 40, Nr. 4, 2011, S. 432–442.
- Rammstedt, Otthein. »Alltagsbewußtsein von Zeit.« *Kölner Zeitschrift für Soziologie und So-
zialpsychologie*, Bd. 27, Nr. 1, 1975, S. 47–63.
- Rammstedt, Otthein. *Soziale Bewegung*. Suhrkamp, 1978.
- Rammstedt, Otthein. »Zweifel am Fortschritt und Hoffen aufs Individuum: Zur Konsti-
tution der modernen Soziologie im ausgehenden 19. Jahrhundert.« *Soziale Welt*, Bd.
36, Nr. 4, 1985, S. 483–502.
- Rammstedt, Otthein. *Deutsche Soziologie, 1933–1945: Die Normalität einer Anpassung*.
Suhrkamp, 1986.
- Riesch, Hauke. *Apocalyptic Narratives. Science, Risk and Prophecy*. Routledge, 2021.
- Roitman, Janet. *Anti-Crisis*. Duke University Press, 2014.
- Westen, René van; Michael Kliphuis und Henk Dijkstra. »Physics-based early warning
signal shows that AMOC is on tipping course.« *Science Advances*, Bd. 10, Nr. 6, 2024,
S. 1–11, doi:10.1126/sciadv.adk1189.
- Weber, Max. *Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. 1904.
Wissenschaftlicher Verlag, 1995.
- Weber, Max. *Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf*. 1919, hg. von Wolfgang Mommsen und
Wolfgang Schluchter, Mohr Siebeck, 2020.
- Williams, Alex und Srnicek, Nick. »#ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist
Politics.« *Critical Legal Thinking*, 14. Mai 2013, <https://criticallegalthinking.com/2013/05/14/accelerate-manifesto-for-an-accelerationist-politics/>, abgerufen am 15. Au-
gust 2024.