

Ordnung im Wandel. Zur Notwendigkeit einer Theorie der Weltbilder.

Peter Fischer¹

Zusammenfassung: Gerade in Zeiten, in denen sich die gesellschaftliche Ordnung spürbar wandelt, besteht ein Bedürfnis nach Weltbildern – auf subjektiver wie auf kollektiver Ebene. Der Aufsatz betont die Notwendigkeit einer soziologischen Theorie von Weltbildern und rekonstruiert zu diesem Zweck Ansätze aus der wissenssoziologischen Tradition sowie historisch-genetische Analysen, die im Kontext der kritischen Theorie entstanden sind. Diese Gedanken weiterführend wird auf die Debatte um das Anthropozän Bezug genommen, welches selbst als neues Weltbild interpretiert werden kann. Der Beitrag geht davon aus, dass die gegenwärtigen multiplen Krisen von einem Konflikt um Weltanschauungen begleitet werden. Die Ausführungen münden in ein Plädoyer für eine soziologische Analyse solcher konfligierender Ordnungsvorstellungen.

Stichworte: Weltbilder, Weltanschauungen, Wissenssoziologie, kritische Theorie, Geschichte der Gesellschaft, Anthropozän

Abstract: In times of noticeable social change, there is a particular need for worldviews – both on a subjective and collective level. This essay emphasizes the necessity of a sociological theory of worldviews and, to this end, reconstructs approaches from the tradition of the sociology of knowledge as well as historical-genetic analyses that emerged in the context of critical theory. Continuing these thoughts, reference is made to the debate on the Anthropocene, which can itself be interpreted as a new worldview. The article assumes that the current multiple crises are accompanied by a conflict of worldviews. The arguments culminate in a plea for a sociological analysis of such conflicting ideas of order.

Headwords: Worldviews, Weltanschauung, Sociology of Knowledge, Critical Theory, History of Society, Anthropocene

In einem ersten Beitrag zur Genesis und Permanenz von Weltbildern wurden zum einen die Ursprünge des modernen Weltbilds in der Naturphilosophie der Frühen Neuzeit offengelegt, zum anderen konnte darauf hingewiesen werden, dass Weltbilder häufig gesellschaftlich im Hintergrund bleiben, bis ein Bewusstsein um ihre Bedrohung oder eine Krise der vorgestellten Ordnung zu ihrer Reflexion und ggf. zum Umbau oder gar zu ihrer Verwerfung führen (Fischer 2023a). Eine solche Verknüpfung von Weltbildern und ihrer Reflexion in gesellschaftlichen Krisen macht deutlich, dass Weltbilder in die sozialen Beziehungen eingewoben und damit soziologisch analysierbar sind. Die soziologische Analyse von Weltbildern ist derzeit aber ein Desiderat. Gesellschaften sind darauf angewiesen, ein Bild von der sie um-

1 Peter Fischer ist Soziologe und Privatdozent an der TU Dresden. Im Wintersemester 2025/2026 ist er Fellow am IZWT der Universität in Wuppertal.

gebenden Welt zu haben. Dies gilt auch für solche Zeiten, in denen Weltbilder nicht Thema der Öffentlichkeit waren und sind.

Bereits die historische Rekonstruktion der Genesis von Weltbildern machte sichtbar, dass diese auf mehreren Ebenen angesiedelt sind. Die Rede vom Weltbild der Naturwissenschaften in der Frühen Neuzeit Europas, vom sogenannten mechanischen Weltbild, scheint eine andere Dimension, Größe und Reichweite zu implizieren als dasjenige von Albert Einstein, der 1934 eine Autobiographie mit dem Titel „Mein Weltbild“ vorgelegt hat. Hier gilt es zu differenzieren.

Die Entstehung von Weltbildern kann allein makrosoziologisch verstanden werden. Damit verbunden ist die Frage nach dem Common Sense. Wer trägt das Weltbild und wer nicht? Aus historisch-generativer Perspektive wird deutlich, dass Weltbilder nur im Plural existieren. Erst mit dem Auftreten einer Konkurrenz zum alten griechischen, theologisch interpretierten Kosmos, dessen Ordnung lange Zeit unhinterfragt Gültigkeit beanspruchte, wurden Weltbilder reflektierbar. Die Kritik der alten, statischen Welt fällt mit einer Krise der gesellschaftlichen Ordnung zusammen, von der Fragen provoziert werden, deren Antworten das alte Denken nicht bieten kann.

Diesen Befunden folgend soll hier begründet werden, warum die gegenwärtige Soziologie von einer Weltbildanalyse profitieren kann. Dabei geht es nicht in erster Linie um eine flüchtige Gesellschaftsdiagnose (wie z. B. das Weltbild der Spätmoderne), sondern darum, dass das Weltbild gerade vor dem Hintergrund eines zunehmenden „Ordnungsschwunds“ (Waldenfels 1990: 17) als analytische Kategorie wieder ins Interesse rückt. Die Notwendigkeit einen sinnhaften Kosmos – von Weber als *Kosmos noetós* theoretisch dargestellt – subjektiv oder kollektiv zu entwerfen, bleibt auch in Zeiten zunehmender Unordnung relevant.

Soll vom Begriff her gedacht werden, dann fällt zweierlei auf. Erstens ist das Weltbild bisher kein Grundbegriff der Soziologie. Dies gilt auch oder gerade, weil sowohl die klassische Wissenssoziologie als auch die Philosophie im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts sich ausführlich mit Weltbildern beschäftigt haben. Zweitens überschneiden sich nicht nur die Begriffe Weltbild und Weltanschauung, sondern es existieren zudem mehrere verwandte und ähnliche Begriffe wie z. B. das Habituskonzept² (Pierre Bourdieu), das Gesellschaftsbild³ (Heinrich Popitz) oder aber Weltsichten, die gelegentlich in der Forschung Verwendung finden und im Kern auf die Notwendigkeit eines sinnhaften Kosmos für Subjekte oder Kollektive abzielen.

Der erste Abschnitt des Aufsatzes geht dementsprechend von der begrifflichen Unterscheidung Weltbilder / Weltanschauungen aus. Daraufhin werden die theoretischen Entwicklungslinien des Weltbilds von Karl Jaspers über Max Weber, Karl Mannheim, aber auch Jürgen Habermas/Klaus Eder zu Günter Dux im Überblick vorgestellt. Dies geschieht mit dem Fokus auf die Nutzung für eine gegenwärtige Theorie der Weltbilder und ermöglicht es, die Spannbreite des Begriffs zu erfassen.

2 Bourdieu (1997: 98) definiert das Habituskonzept wie folgt: „Die Konditionierungen, die mit einer bestimmten Klasse von Existenzbedingungen verknüpft sind, erzeugen Habitusformen als Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen, als strukturierte Strukturen [...]“.

3 Popitz u. a. (2018: 8) beschreiben das Gesellschaftsbild des Industriearbeiters im Zusammenhang mit seiner Verortung in der Gesellschaft. Die Notwendigkeit eines Gesellschaftsbilds begründet er wie folgt: „Der Versuch des Einzelnen, sich in eine Beziehung zu der Welt zu setzen, in der er lebt, kann sich niemals ausschließlich auf das Handgreiflich-Zugängliche beschränken. Es müssen Vorstellungen gebildet werden, die über die eigenen unmittelbaren Erfahrungen hinausgehen.“

Der zweite Abschnitt greift die Frage nach der Relevanz von Weltbildern im *Anthropozän* auf. Damit wird einerseits an das Spannungsverhältnis von Ordnungsschwund und Krisenbewusstsein in mehreren gesellschaftlichen Bereichen auf der einen Seite erinnert, und es wird andererseits auf die Notwendigkeit zur Konstruktion von Ordnung auf der anderen Seite rekurriert. Das Anthropozän kann als Klammer für eine Vielzahl von Krisen in der Gegenwart interpretiert werden.

Die beiden Abschnitte führen schließlich zu einem dritten, abschließenden Schritt, in dem die gewonnenen Befunde das Wiedererstarken von Weltbildern als konfligierende Ordnungsvorstellungen in der Gegenwart darstellen. Diese, so die These, sollte die Soziologie mittels einer Theorie der Weltbilder zu begreifen versuchen.

1. Weltbilder und Weltanschauungen

Ursprünge der verzweigten Geschichte der Begriffe „Weltbild“ und „Weltanschauung“ finden sich in der Entwicklung der Philosophie. Ein detaillierter Blick in deren Vergangenheit zeigt allerdings, dass sich sowohl Gründe für deren Aufkommen ausmachen lassen als auch, dass sich beide Begriffe aufeinander beziehen. Beides soll für die nachfolgende Darstellung als Ausgangspunkt dienen. Für die Soziologie ist der philosophische Diskurs insofern von Interesse, weil damit deutlich gemacht werden kann, wie subjektivistische Ansätze überwunden und ein kollektiver Zugang zu Weltanschauungen und Weltbildern möglich wird. Aus soziologischer Perspektive ist der Träger von Weltbildern außerhalb des Subjekts zu verorten. Tatsächlich verliert sich der Diskussionsfaden der Philosophie spätestens dann, wenn beide Begriffe Mitte des 20. Jahrhunderts zur Mode werden und nicht nur von der Wissenschaft, sondern auch von der breiten Öffentlichkeit benutzt werden. Dem steht entgegen – wie Horst Thomé (2004: 456) betont –, dass beide als Schlüsselbegriffe eines Intellektuellendiskurses gelten können, der aufgrund des spürbaren Bedeutungsverlustes der Religion geführt wurde und nach Ordnung- und Orientierungsankern in der Gesellschaft sucht.

Was ist ein Weltbild?

Martin Heidegger schaut 1938 auf die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft zurück und gibt eine klare Antwort auf diese Frage: „Weltbild, wesentlich verstanden, meint [...] nicht ein Bild von der Welt, sondern, die Welt als Bild begriffen. [...] Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen“ (Heidegger 1977 [1938]: 89). Das Weltbild zielt demnach – nicht nur in der Wissenschaft – auf Totalität, die in Bildern und Begriffen zum Ausdruck gebracht wird. Die Verbildlichung der Welt ist dabei mit den pragmatischen mittelalterlichen Weltkarten (*mappa mundi*) verwandt, geht aber über sie hinaus, wenn sie den Anspruch einer wissenschaftlich fundierten, geordneten Anschaulichkeit verfolgt (vgl. Stirnemann 2018: 53 f.).

Nur wenige Jahre vor Heideggers „Zeit des Weltbilds“ findet man einen umfangreichen philosophisch-psychologischen Entwurf, der dem Anspruch auf Totalität zu zielen, zunächst widerspricht. Allerdings ist es kaum möglich, dem von Karl Jaspers 1929 veröffentlichtem Werk „Psychologie der Weltanschauungen“ seinen subjektiven Zugang vorzuwerfen. Jaspers

vollzieht als gelernter Psychiater erfolgreich den Weg in die akademische Philosophie und geht, seiner Denktradition folgend, von der menschlichen Seele aus. Jaspers legt den Anspruch einer Lebenslehre nicht ab und widmet sich demzufolge in weiten Teilen einer Untersuchung von typisierten Einstellungen der Menschen zum Leben. Dennoch ist es möglich, Jaspers als Schlüsselauteur in der Wende vom subjektiven zum objektiven Träger des Weltbildes zu sehen, denn er trennt die innere Einstellung, von der äußeren, objektiv erfahrbaren Welt. Dem ersten Teil seines Werkes, der allein den Weltanschauungen gewidmet ist, folgt so auch ein zweiter, der auf Weltbilder zielt. Dort hält Jaspers fest:

„Sofern die Seele in der Subjekt-Objektspaltung existiert, sieht die psychologische Betrachtung vom Subjekt her Einstellungen, vom Objekt her Weltbilder. Die Weltbilder zu beschreiben, heißt die Arten, Richtungen und Orte des Gegenständlichen überhaupt festlegen. Es wird eine Übersicht über etwas erstrebt, das an sich das Gegenteil des Psychischen ist.“ (Jaspers 1954: 141).

Damit ergibt sich eine erste Unterscheidung, die für die weitere Analyse hilfreich ist: Weltanschauungen sind im Innern aufgehoben, Weltbilder zielen auf objektiv Äußeres. Auch wenn Jaspers Weltbilder als das Gegenteil des Psychischen beschreibt, schichten diese sich dennoch – der Logik der Psychologie folgend – im Menschen auf. Aufgrund seines lebensphilosophischen und zunehmend auch existentialistischen Interesses ist eine Anschlussfähigkeit für die Soziologie nicht ohne weiteres gegeben, allerdings bietet Jaspers einen rudimentären Mechanismus der Entstehung und eine Differenzierung von Weltbildern an. Er spricht z. B. vom Weltbild als „Gesamtheit der gegenständlichen Inhalte, die ein Mensch hat“ (ebd.: 122). „Vergangenes, Erinnertes, Abwesendes, Zukünftiges schließen sich im Weltbild zusammen“ (ebd.: 129). Damit wird die oben von Heidegger angesprochene Totalität doch, und zwar auf Ebene des Subjekts eingelöst, als die Totalität menschlicher Erfahrungen.

Diesen Gedanken folgend sieht Jaspers ein unmittelbares Weltbild, welches auf dem gegenwärtigen, subjektiven Erleben beruht und Ausgangspunkt für weitere Weltbilder ist (ebd.: 137 f.). So z. B. das sinnlich-räumliche Weltbild, welches das Bewusstsein sodann auf die dingliche Welt erstreckt, wohingegen sich ein seelisch-kulturelles Weltbild auf die subjektive Ergebniswelt im Gegensatz zur objektiven Kultur bezieht. Das geographisch-kosmische Weltbild (ebd.: 135) ist Jaspers folgend eine besondere historische Ausformung des sinnlich-räumlichen Weltbildes, wie sie beispielhaft im mechanischen Weltbild der frühen Neuzeit vertreten ist. Es ist nicht nötig, die verschiedenen Spielarten des subjektiven Weltbilds weiter vorzustellen und ihre Beziehungen zueinander auszuloten. Mit Jaspers soll darauf verwiesen werden, dass Weltbilder nicht auf bestimmte Bereiche begrenzt sind, sondern sich auf Dimensionen wie den Raum, die Kultur oder die sinnhafte Wahrnehmung erstrecken. Verinnerlichte Weltbilder beruhen auf Erlebtem und Erfahrungen und können so als sedimentiertes subjektiviertes Wissen verstanden werden. Bereits mit Jaspers subjektiv-psychologischem Zugang wird nachvollziehbar, dass Weltanschauung und Weltbild in Wechselwirkung zueinanderstehen. Ein Ausschnitt der objektiv erfahrbaren Welt schichtet sich als Weltanschauung auf. Weltanschauungen wiederum stellen den Rahmen mit Hilfe dessen die Weltbilder erfasst werden.

„Alle Weltanschauungen entspringen aus der Vergegenständlichung dessen, was der lebendige Mensch wahrnehmend und vorstellend, im Gefühl und Trieb, seinen Willen an Dingen versuchend, von der Welt erfährt.“ (Dilthey 1962 [1931]: 235).

Das Aufkommen von Weltbildern, sowohl auf subjektiver als auch auf gesellschaftlicher Ebene, ist bedingt durch das Entstehen eines historischen Bewusstseins, welches sich von

vorherigen geschichtlichen Epochen abgrenzen kann. Erinnert sei hier an die im ersten Teil zur Genesis der Weltbilder aufgezeigte Beziehung von alter christlich-kosmologischer Ordnung und dem neuen mechanischen Weltbild. Zur Entstehung eines neuen Weltbilds war es notwendig, sich von der Vorstellung des immer Wiederkehrenden in Natur und Gesellschaft zu befreien und das Neue sowie die Dynamik als wesentliche Momente für die soziale Welt anzuerkennen⁴. Dilthey setzt genau hier an, wenn er den Bruch des modernen Geistes mit seiner Vergangenheit, vollzogen durch die mathematisch-naturwissenschaftlich Schulen der frühen Neuzeit in England und Frankreich, beschreibt (vgl. Dilthey 1962 [1931]: 124). Mit Wilhelm Dilthey kommt man einer soziologischen Analyse von Weltbildern näher, er kann als Ideengeber der Wissenssoziologie gelesen werden, der einige Aspekte schon formuliert, die wenige Jahre später von Karl Mannheim zu einem Programm ausgearbeitet werden. Dabei setzt Dilthey mit seinen Ausführungen an einem ähnlichen Punkt an wie Jaspers: dem Leben bzw. der Lebenserfahrung. „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben“, so Dilthey (ebd.: 79). Weltanschauungen sind also das Erleben, Nachfühlen, Festhalten und letztlich das Objektivieren der Erfahrungen, den Autor paraphrasierend: die auf Wiederholung aufbauende Summe meines Wissens (vgl. ebd.: 80).

Die wechselseitige Bedingtheit von Weltbild und Weltanschauung ist auch für Diltheys Ansatz wesentlich: Er leitet die Grundsätze der Lebensführung aus dem Weltbild ab, macht aber gleichzeitig deutlich, dass die Stellung des Menschen in der Welt Voraussetzung für die Herausbildung der Weltanschauung ist (vgl. ebd.: 82). Das ist mit anderen Worten die Seinsgebundenheit der Menschen. Diltheys Weltanschauungslehre – in Fragmenten 1911 vorliegend, aber erst nach seinem Tod veröffentlicht – verknüpft seinen Ansatz zu einer Theorie der Geschichte bzw. zur Geschichtsphilosophie mit einer Krisendiagnose und einer Darstellung zu Weltanschauungen und Weltbildern. Alle drei Aspekte sind miteinander verbunden, so dass neben den geschichtlichen Besonderheiten zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine gesellschaftliche Fraktionierung herausgestellt wird. Der oben bereits erwähnte Bruch mit der Vergangenheit ist, Dilthey zufolge, radikal. Auf dem Trümmerfeld religiöser Traditionen und metaphysischer Systeme sind auch jegliche sozialen Lebensformen relativiert (vgl. ebd.: 77). Über diesen Befund zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der für die moderne Gesellschaft wegweisend ist, kann auch der Streit der philosophischen Systeme nicht hinwegtäuschen, den Dilthey ausführlich analysiert. Für ihn ist klar, dass ein Absolutheitsanspruch auf Wahrheit und Gültigkeit nicht mehr eingelöst werden kann. Die philosophischen Systeme verlieren so nicht nur einen Teil ihres Eigenwerts, sondern büßen auch den Anspruch auf zeitloses und uneingeschränktes Wissen ein. Als Konsequenz aus diesem historisch einschneidenden Befund, deutet Dilthey philosophische System als unterschiedliche Weltanschauungen, die sich in einem anhaltenden Streit um Deutungshoheit befinden. Dilthey macht in Fallstudien zum Positivismus, Naturalismus und Idealismus deutlich, dass Weltanschauungen für die Wissenschaft zugänglich sind und einen gemeinsamen Kern sowie eine logische

4 Franz Borkenau (1980) kommt der Verdienst zu, eine der wenigen historisch-genetischen Studien zur Genese des mechanischen Weltbilds veröffentlicht zu haben. Aus einer materialistischen Perspektive geht er davon aus, dass die Inhalte des Weltbilds aus sozialen Kämpfen entstanden sind. Dem kann entgegeng gehalten werden, dass gerade ein Blick über einen historisch längeren Zeitraum dialektische Wechselwirkungen zwischen Himmelsbildern und Gesellschaftsbildern offen legt. Diesen Wechselwirkungen folgend kann die Frage nach dem Ursprung des mechanischen Weltbilds nicht einseitig aus einer sozialen Perspektive beantwortet werden (vgl. Fischer 2023b: 267), denn der Blick in den Himmel ist immer durch gesellschaftliche Vorstellungen geprägt, wie umgekehrt das Bild der Gesellschaft durch die Ordnung des Himmels gedeutet wird.

Grundstruktur besitzen. Weltanschauungen sind zudem innerlich geschlossen, was bedeutet, dass sie einen Kern an inhaltlichen Annahmen haben, der sich nur langsam wandelt.

Es ist nicht nötig hier näher auf Diltheys Methoden des Vergleichs einzugehen, es genügt zu erkennen, dass er eine Typenbildung entwirft, die er durch einen Vergleich von Erkenntnisinteressen und philosophischen Grundannahmen gewinnt. Für das Verständnis von Weltanschauungen sind zwei Aspekte von Bedeutung, die von Dilthey betont werden: die prinzipielle Möglichkeit des wissenschaftlichen Verständnisses von Weltanschauungen sowie deren soziale Bedingtheit. Zum ersten Punkt: Der historische Bruch der Moderne ruft ein gesellschaftliches Geschichtsbewusstsein hervor und führt gleichzeitig dazu, dass Weltanschauungen in einem historischen Kontext betrachtet werden können. Eine weitere Konsequenz ist, dass auch der Anspruch auf allgemeingültige Gesetze, wie er in den Naturwissenschaften vertreten wird, preisgegeben werden muss. Wenn ein historisches Bewusstsein die moderne Gesellschaft von anderen Zeiten, Epochen und historischen Episoden abtrennt, dann können nicht gleichzeitig für soziale und gesellschaftliche Phänomene allgemeine, ahistorische Gesetze aufgestellt werden. Für eine Analyse von Weltanschauungen ist allerdings nicht nötig Geschichtsphilosophie zu betreiben, Weltanschauungen können als Ausdrücke einer bestimmten historischen Epoche mit ihren gesellschaftlichen Besonderheiten angesehen werden.

Der zweite Punkt zielt darauf, dass Weltanschauungen von sozialen und gesellschaftlichen Positionierungen abhängig sind. Weltanschauungen sind demnach, dass macht der Autor immer wieder deutlich, nicht Erzeugnisse des Denkens, sondern soziale Sachverhalte, die aus den Lebenswelten – Dilthey spricht von der „Struktur unserer psychischen Totalität“ (ebd.: 86) – hervorgehen. Mit diesem Verweis auf die sozialen Träger von Weltanschauungen ist ein weiterer Schritt zur Wissenssoziologie gemacht, bei dem Milieus und Denkgemeinschaften als Träger von Weltanschauungen zum Gegenstand werden. Allerdings wird dieser Schritt von Dilthey nur halbherzig vollzogen, weshalb Karl Mannheim ihm vorwirft, „Psychologist“ geblieben zu sein (Mannheim 1980: 192). Andererseits erkennt Dilthey zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine „Mannigfaltigkeit“ der Weltanschauungen (Dilthey 1962 [1931]: 85) und damit auch eine Mannigfaltigkeit von Milieus und Lebenswelten. Dilthey attestiert den Weltanschauungen eine gewisse Flüchtigkeit, die vor allem durch den Wandel der Gefühle im Laufe des Lebens entsteht. Zudem besteht die Möglichkeit, dass Weltanschauungen durch die „Macht“ einer „Persönlichkeit“ „glaubhaft“ gemacht werden können (ebd.: 233). Wie nachfolgend noch mit Mannheim zu zeigen sein wird, sind Weltanschauungen keine rationalen Gebilde, sondern im Alltag angesiedelt. Sie sind der Manipulation und Einflussnahme ausgesetzt und können ideologisch sein. Interessanterweise sieht Dilthey Religion als eine Klammer, in der Weltanschauungen eingebunden sind. Damit entgeht er einem Relativismus, der später Mannheim zum Vorwurf gemacht wird. Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen besteht also – aus heutiger Perspektive – trotz einer Religion, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch breit in der Gesellschaft verankert ist (vgl. ebd.: 234). Das muss nicht als Widerspruch gewertet werden, allerdings konnte sich Dilthey einen Säkularisierungsprozess, wie er wenige Jahrzehnte nach seinem Tod einsetzte, kaum vorstellen.

„In den Idealen der Lebensführung setzt sich das Weltbild der Zeit zur Weltanschauung derer um, die mit und von ihm leben. Weltanschauungen sind, darin geht die herrschende Soziologie seit Weber einig mit der allgemeinen Meinung, eine Frage von Wertungen.“ (Dux 1982: 14).

Weltbilder, so wie sie im Rückgriff u. a. auf die Philosophie von Dilthey in die Sozialwissenschaften Einzug gehalten haben, betonen ein durch Alltagserfahrungen verinnerlichtes und sozial verteiltes Wissen. Ein solches Wissen zielt auf Totalität und ist dem Individuum vorgeschaltet, so dass es im Laufe eines Sozialisationsprozesses von ihm erst erworben wird. Weltbilder sind dementsprechend gedachte, keine real existierenden Ordnungen. Max Weber hat die Notwendigkeit solcher Ordnungsvorstellungen als *Kosmos noetós* (vgl. Weber 1980: 263) beschrieben, welcher als Hintergrundwissen stets präsent ist. Ein solcher sinnhafter Kosmos wird bei Weber auf das Tun der Menschen bezogen. In Webers Religionssoziologie nimmt dieser lebenspraktische Aspekt eines Ordnungs- und Hintergrundwissens eine prominente Stellung ein. Denn: religiöse Weltbilder dienen, Weber zufolge, als Kompass für eine Lebensführung, die allerdings einem historischen Prozess der Rationalisierung unterworfen sind. Weber arbeitet so nicht nur die ideellen Grundlagen des religiösen okzidentalen Weltbilds heraus, sondern auch dessen Wandel im Verlauf der Zeit. Spezifisch für die moderne Gesellschaft ist aber, neben Rationalisierungsprozessen, die Zunahme von gesellschaftlicher Komplexität und die Ausdifferenzierung von Institutionen sowie deren globale Vernetzung. Vor diesem Hintergrund steigt die Notwendigkeit zwar an, einen sinnhaften Kosmos, ein Weltbild auszubilden, wird aber gleichzeitig erschwert. Weltbilder in der Moderne bleiben zwangsweise ein Fragment und können den Anspruch auf Totalität nur begrenzt einlösen.

Im Gegensatz zur sozialwissenschaftlichen Interpretation hat sich in den Naturwissenschaften bzw. in der Philosophie der Naturwissenschaften ebenfalls die Rede vom Weltbild seit der frühen Neuzeit etabliert. In diesem Sinne kennzeichnet das im ersten Teil diskutierte mechanische Weltbild nicht nur ein Forschungsparadigma, sondern ist die Verbildlichung *und* eine theoretische Annahme über den Aufbau der Welt. Auch hier zielt das Weltbild auf Totalität und ist eine gedachte Ordnung, die allerdings in Bezug auf dem aktuellen wissenschaftlichen Stand einer oder mehrerer Disziplinen aufgebaut ist. Naturwissenschaftliche Weltbilder treten ebenfalls immer im Plural auf. Das ist bereits in der Frühen Neuzeit zu beobachten, weil sich Religion, Kunst und Wissenschaft in dieser Epoche vermischen, gilt aber im besonderen Maße für die Ausdifferenzierung der Wissenschaft, wonach Weltbilder durch verschiedene Paradigmen und in einzelnen Disziplinen sichtbar werden. Die Entstehung von naturwissenschaftlichen Weltbildern lässt sich durch eine historische Abfolge im Sinne einer Entwicklungsgeschichte beschreiben (vgl. Groh/Groh 1991; Groh 2010). Dabei spielen Konflikte und Konkurrenz zwischen Weltbildern eine wesentliche Rolle. So steht das mechanische Weltbild zunächst in Konkurrenz zum alten ptolemäischen Weltbild und den mittelalterlichen Karten. Es wird im 19. Jahrhundert durch ein biologisch-evolutionäres Weltbild abgelöst. Ein wesentlicher Einschnitt in den naturwissenschaftlichen Weltbildern erfolgt durch einen Perspektivenwechsel vom Himmel auf die Erde sowie durch jüngere wissenschaftliche Revolutionen wie die Quantenphysik (s. dazu: Marksches u. a. 2011).

Tatsächlich zeigt sich für die Soziologie der 1970er und 1980er Jahre eine solche naturwissenschaftliche Weltbildperspektive als anschlussfähig. Makrosoziologisch gewendet ist der Blick auf die historischen Stadien westlicher Gesellschaften, aber auch auf deren gesellschaftliche Naturverhältnisse gerichtet. Wesentlich von Jürgen Habermas (1976) und Klaus Eder (1988) vertreten, erhält die Soziologie einen starken evolutionstheoretischen Einschlag, mittels dessen die jeweiligen normativen Strukturen der Gesellschaft analysiert werden. Eine solche naturwissenschaftliche Mixtur aus Evolutionstheorie und marxistisch-kritischer Perspektive reflektiert in der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung auch den Wissensstand der Naturwissenschaften mit. Für Jürgen Habermas steht dementsprechend der

Wandel der Rationalität und von Sinnstrukturen im Fokus (vgl. Habermas 1976: 12), er verfolgt die Selbstbeschreibung der Gesellschaft bis hin zu einem distinktiven Bewusstsein, dass sich von der objektiven Natur abhebt. Klaus Eder hingegen rekonstruiert die Entwicklung der westlichen Gesellschaft von der Natur zu der Kultur. Ergebnis eines Entwicklungsprozesses über eine lange Zeit ist jene Kulturalisierung der Natur, welche auf einem Verstehen und schließlich auf einer Beherrschung der Natur aufbaut. Vor diesem Hintergrund kann mit Eder kulturelle Evolution als die Veränderung der gesellschaftlichen Regeln im Umgang mit der Natur verstanden werden (vgl. Eder 1988: 29).

Großangelegte Versuche, ein gesellschaftlich verfasstes Weltbild erklärend zu verstehen – sei es aus evolutionstheoretischer oder kritischer Perspektive –, sind seither in der Soziologie eher selten zu finden, obwohl gerade Max Weber hierfür ein theoretisches Gerüst bietet. Er bestimmt Weltbilder als wegweisend für das Handeln, wenn er schreibt: „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte“ (Weber 1988: 252). Max Weber hat Weltbilder vor allem in seiner Religionssoziologie als kulturelle Wertsphären untersucht. Er vollzieht eine umfassende historisch-genetische Weltbildanalyse im kulturellen Vergleich. Kennzeichnend für die westliche Moderne, die einen besonderen Typ darstellt, ist demnach eine Rationalisierung von religiösen Weltbildern. Weltbilder, so kann mit Bezug auf Weber stipuliert werden, müssen, damit sie als Weichensteller fungieren können, einen Institutionalisierungsprozess durchlaufen. Das Ergebnis des Rationalisierungsprozesses, den Weber beschreibt, hat wiederum Konsequenzen für das Handeln. Das Webersche Programm begreift Weltbilder in diesem Sinne als kognitive, normative und ästhetische Ideen (vgl. Preyer 2018: 53). Sie sind kollektiv zugänglich, ermöglichen Lernpotentiale und bieten Orientierung für deren Vertreter (vgl. ebd.).

Die Analyse von Weltbildern vollzieht Weber vor allem anhand der soziologischen Betrachtung der kulturellen Wertsphäre der Religion. Er folgt dabei Dilthey und Ernst Troeltsch (1894), die ebenfalls davon ausgehen, dass Sinnstiftung vor allem in dieser Sphäre erfolgt. Einen letzten großen Versuch, den Wandel der Weltbilder hin zu einem modernen Weltbild nachzuzeichnen, liefert Günter Dux, der mit Einschränkungen in Max Webers Tradition steht. Mit Einschränkungen deshalb, weil Dux ein Programm der historisch-strukturgenetischen Soziologie verfolgt, welches sich stark an die Evolutionstheorie bindet. Dux analysiert die Geschichte als Lernprozess, in deren Verlauf sich ebenfalls Sinnstrukturen herausbilden. So wird z. B. die Eliminierung des subjektivistischen Deutungsschemas nachvollziehbar, welches die Welt als großen sinnhaften Kosmos erscheinen ließ (vgl. Fischer 2023a). Dux versteht seine historisch-genetische Kulturtheorie als Erweiterung der Evolution, Kulturgeschichte somit als Verlängerung der Naturgeschichte. So wird das Weltbild sinngemäß eingeholt, in dem sich Natur und Kultur verbinden. Der Kern der Weltbilder bleibt dennoch gleich, denn Sinn wird über die Interpretation der Welt gewonnen. Dux geht über die Weber hinaus, und zwar deshalb, weil es ihm zufolge nicht mehr allein die Religion ist, die Sinn stiftet. In der modernen Gesellschaft sind es vermehrt, die Natur- und Sozialwissenschaften, die den religiösen Kosmos verdrängen und die Grundmuster der Wirklichkeitsinterpretation liefern (vgl. Dux 1982: 306).

Die bisherige Darstellung von Ansätzen, mit denen Weltanschauungen und Weltbilder theoretisch auf den Begriff zu bringen versucht wurden, wird durch eine wissenssoziologische Spielart erweitert. Sie wiederum bietet die Möglichkeit, flexibel auf die einzelnen Stufen

des Weltbildes – Welt – Totalität – Zeitalter – Gesellschaft – Klasse – Milieus – einzugehen, sowie die unterschiedlichen gesellschaftlichen Felder: Naturverhältnisse – Politik – Wertorientierung/Kultur – in den Blick zu nehmen. Die wissenssoziologische Interpretation des Weltbilds bietet Zugriff auf unterschiedliche Dimensionen von der Lebenswelt bis hin zu makrosoziologischen Beschreibungen einer Gesellschaft oder gar einer Epoche.

„Die Geschichte der Ideologie, im Sinne der Gesamtheit der geistigen Gebilde, ist keine freischwebende, rein immanenter Dialektik ableitbare Erfahrung der geistigen Sphären, sondern sie wird vom Gesellschaftsprozess getragen, der sie zwar nicht restlich bedingt, etwa aus sich nur aussondert, sondern in einer bestimmten Beziehung zu dieser Entfaltung der Ideen steht.“ (Mannheim 1980: 192).

Sind im Weltbild ordnungs- und orientierungsstiftenden Inhalte aufgehoben, so wecken diese Inhalte das Interesse der klassischen Wissenssoziologie um Karl Mannheim und Max Scheler (1923). Die Besetzung des Begriffs Weltbild durch die Naturwissenschaften zwingt die Wissenssoziologie zu einer Alternative. So rückt an dessen Stelle der Begriff der Weltanschauung. Karl Mannheim betreibt in eigenen Worten Weltanschauungsinterpretation (vgl. Mannheim 1970). Der Begriff der Weltanschauungen wird von Mannheim für mehrere Analyseebenen verwendet. Offenkundig ist für ihn ebenfalls, dass mehrere Weltanschauungen auf mehrere Schichten verteilt sind (vgl. Mannheim 1980: 147). Mannheim erkennt eine Dynamik der leitenden Weltanschauung, aber auch solche, die nicht mehr aktuell sind, wie die des Adels (vgl. ebd.). Dennoch gilt Mannheims besonderes Interesse der Totalität. Die Bestimmung der Weltanschauung eines Zeitalters, Mannheim zufolge eine vorrangige Aufgabe kulturwissenschaftlicher Geschichtsforschung (vgl. Mannheim 1970: 91), benötigt eine Historisierung, gleichzeitig aber auch eine Syntheseleistung der Analyseergebnisse einzelner Kulturerscheinungen. Mannheim sieht in den Kulturwissenschaften seiner Zeit gar den Anbruch einer Epoche der „synoptischen Betrachtung“ (ebd.: 92). An anderer Stelle formuliert er die Aufgabe der allgemeinen Kultursoziologie analog dazu. Sie bestehe darin, generalisierte Weltanschauungstypen herauszuarbeiten und die wesentlichen Bestandteile eines Weltbilds nachzuzeichnen (vgl. Mannheim 1980: 139). Phänomenologisch gewendet unternimmt er, den – gewiss anspruchsvollen Versuch – einzelne Erlebniszusammenhänge von Kulturerscheinungen einem gemeinsamen Ergebnisstrom zuzuordnen.

Folgt man Mannheim, dann drängt sich die Frage auf, wie es möglich ist, die Totalität des Weltbilds in den Kulturwissenschaften darzustellen. Diesbezüglich betont er zunächst – im Gegensatz zu den Naturwissenschaften – die Notwendigkeit für die Kulturwissenschaften, auf die Vorwissenschaftlichkeit ihres Gegenstandes zurückzugreifen (vgl. Mannheim 1970: 95). Es geht mit anderen Worten um das Atheoretische, welches in der Lebenswelt und dem Alltag aufgehoben ist. Wertungen sind nicht rational, aber begründungsfähig (vgl. Dux 1982: 307). Das Wissen wird in der Lebenswelt durch Wertungen gewonnen. Genau aus diesem Grund rührt Mannheims Wertschätzung für Dilthey, dem es gelang – so Mannheim (1980: 190) – das Irrationale im historischen Bewusstsein kenntlich zu machen. Weltanschauungsanalyse im Sinne Mannheims verlangt zwei Schritte zurückzugehen, denn: „[d]ie Weltanschauungseinheit und Totalität meint etwas, das uns nicht nur hinter das Theoretische, sondern auch hinter sämtliche Kulturobjektivationen zu greifen auffordert“ (Mannheim 1970: 101). Damit ist aber keiner wissenschaftlichen Willkür das Wort geredet. Auch alltägliche Erfahrungen sind theoretisch durchsetzt. Aufgeschichtet zu Weltanschauungen können sie übersetzt und so zum Gegenstand der Wissenschaft werden. Zur Beantwortung der Frage nach dem ‚Wie‘ der Weltanschauungsanalyse entwickelt Mannheim – u. a. im Anschluss an Edmund Husserl – die

mittlerweile im anderen Kontext populär gewordene dokumentarische Methode (vgl. Bohnsack 2021: 35), die auf drei Arten des Sinnes – objektivem, intendiertem und dokumentarischem Sinn – von Kulturgebilden beruht (Mannheim 1970: 103).

Mit Mannheim lässt sich erkennen, dass Weltanschauungen der Totalität aus mehreren, auf den ersten Blick widersprüchlichen Bestandteilen bestehen. Die Arbeit des Wissenssoziologen wird so zu einem Puzzle der Sinninterpretation mit dem Ziel, die Spannweite der Totalität aufzuzeigen und nicht zuvorderst die Widersprüche aufzulösen (vgl. Mannheim 1980: 197). Die Aufgabe – aus den Grundströmungen der Zeit den historischen Körper selbst zu sehen (vgl. ebd.: 199) – führt zwangsweise zum Relativismus, den Mannheim aber wiederum als Ausgangspunkt seiner Theorie selbst nimmt. Einhundert Jahre nach Mannheim hat sich das Problem des Relativismus in der Gesellschaft keineswegs abgeschwächt. Ein zweiter, wesentlicher Baustein für eine Weltbildanalyse ist in Mannheims Bemühen zu sehen, die Wissenssoziologie an den vielfältigen, empirisch auffindbaren, nicht-rationalen, aber wissenschaftlich erklärbaren Kulturphänomenen anzusetzen. Das sind die Weltanschauungen von Gruppen, Milieus, Klassen, Parteiungen, Strömungen u. a. Ein prägnantes Beispiel für so geartete Weltanschauungsanalyse legt Mannheim 1925 in seiner Studie zum Konservatismus vor, bei der es um das „Denken und Wissen in einem bestimmten Lebensraume“ geht (Mannheim 1984: 47). Was Mannheim als Denkrichtung bezeichnet und was er in Bezug auf deren Strukturgenese, Morphologie, aber eben auch in Bezug auf das ihr innewohnende Irrationale untersucht, dass ist die Weltanschauung des Konservatismus in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, die durch einen sozialen Standort und durch bestimmte Denkformen bestimmt ist.

2. Weltbilder im Anthropozän

Aus der Perspektive gesellschaftlicher Naturverhältnisse beinhaltet der Begriff des Anthropozän eine Krisendiagnose. Das Zeitalter, in dem der Mensch zum wichtigsten Einfluss auf das Ökosystem wird, ist – unabhängig davon, ob der Befund von den Erdwissenschaften akzeptiert wird – durch Raubbau, Verschmutzung von Luft und Wasser, Ausrottung von Arten, den Schwund von Ressourcen und den Anstieg der Oberflächentemperatur gekennzeichnet. In den Sozialwissenschaften trifft die Rede vom Anthropozän auf einen wunden Punkt: die weitgehende Verdrängung der Natur aus der Theorie. Sicherlich gibt es einige Beispiele, in denen die Natur als Totalität (Erde) mit der Gesellschaft zusammen gedacht wurden. Zu denken ist hier an Ulrich Becks Risikogesellschaft (1986) oder an die kritische Theorie, die ausgehend von Marx und Engels die Natur als Ressource immer mit reflektiert hat (Becker 2016). Insgesamt aber hat die Trennung der Gesellschaft von der Natur, die zur Institutionalisierung und Akademisierung sinnvoll und zur Abgrenzung von anderen akademischen Disziplinen notwendig war, Spuren hinterlassen. So bietet die Epochenbeschreibung Anthropozän für die Sozialwissenschaften die Chance, das Verhältnis von Gesellschaft und Natur wieder neu zu bestimmen und aufzuarbeiten. Das Anthropozän nimmt die Natur als Totalität, als Ganzes in den Blick, so dass ihr gegenüber auch nur makrosoziologisch als Gesellschaft oder Welt-Gesellschaft gedacht werden kann.

Diese Veränderungen, letztlich Bedrohungen der natürlichen Grundlagen der Gesellschaft durch den Menschen, führen aber nicht nur zu einer Krise der Naturverhältnisse. Legt der Begriff oder das Konzept des Anthropozän den Primat auf die Natur als Totalität, so gelangt damit gleichzeitig auch die politische, kapitalistische und soziale Ordnung der Welt in den Fokus. So ist gegenwärtig auch vom Kapitalozän die Rede (Moore 2022), womit zugleich die kapitalistische Weltökonomie als Verursacher für die Klimakrise ausgemacht wird. Tatsächlich ist mit der Diagnose des Anthropozäns die Verknüpfung von ökonomischen, ökologischen, politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Phänomenen zu einer Krise gemeint, die eine Nebenwirkung eines umfassenden Modernisierungsprozesses vornehmlich westlicher Gesellschaften darstellt. Dipesh Chakrabarty hat dies am Beispiel von Klimawandel, Flucht, Kämpfen um die Verteilung von Gütern sowie von Landnahme in Entwicklungsländern aufgezeigt (vgl. Chakrabarty 2022: 165). Die Diskussion um die Spätmoderne, in der sich politische Krisen (um Demos und Demokratie), wirtschaftliche Krisen (Kapitalismus, Wachstum) und die Krise der Naturverhältnisse, aber auch die Krise der Befriedung der Gesellschaft (Krieg) bündeln, lassen somit das Anthropozän wie ein Brennglas auf den Zustand der Weltgesellschaft im 21. Jahrhundert erscheinen.

Andererseits wurde – soweit die ständig ansteigende Fachliteratur zum Buzzword (Adloff 2020) Anthropozän noch übersehen werden kann (einschlägig: Adloff/Neckel 2020; Laux/Henkel 2018) – die Perspektive auf die Konflikte der zugrundeliegenden Weltbilder zu wenig berücksichtigt. Die gebündelten Krisen in den gesellschaftlichen Naturverhältnisse provozieren die Frage nach dem Weltbild gleich aus mehreren Gründen.

1. wird mit dem Konzept oder der Diagnose des Anthropozän eine Makro-Makroperpektive eingenommen, die auf eine Totalität in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Natur rekurriert. Die obigen Darstellungen zu einer Theorie des Weltbildes verweisen darauf, dass gerade in Weltanschauungen ein Bezug zur Totalität gegeben ist. Beide können aufeinander bezogen werden. Der 2. Punkt verdeutlicht einen Zusammenhang im Detail.

2. werden in der Diskussion um das Anthropozän häufig politische oder gesellschaftliche Anstöße zum Wechsel des Blickwinkels auf die Natur, zur Veränderung des Umgangs mit der Natur gegeben. Im Kern wird mit dem Anthropozän selbst ein anderer Blick auf die Erde, die Welt und die Menschen gewonnen. Das lässt sich erkennen, wenn zur Verdeutlichung der Interdependenz von Mensch und Umwelt Bilder wie „Gaia“, eine säkulare Figur der Natur mit Bezügen zur Mythologie und zur frühneuzeitlichen Naturphilosophie, herangezogen wird (Latour 2020; Lovelock 2003). James Lovelock sieht den größten Wert Gaias, „in its metaphor of a living Earth, which reminds us that we are part of it and that human rights are constrained by the needs of our planetary partners“ (Lovelock 2003: 770). Diese Auffassung von der Erde als lebendigem Organismus – oder eines Systems mit Eigenleben – steht einem Weltbild entgegen, in dem das gesellschaftliche Naturverhältnis der Beherrschbarkeit und Ausbeutung mit einem wissenschaftlich versprochenen Fortschritt verwoben ist. Setzt man der Verbildlichung Gaias ein Bild des globalisierten Globus entgegen, wie er sich seit 1990 in den Sozialwissenschaften ausgebreitet hat, wird deutlich, dass die Rolle des Menschen und die der Natur in beiden Bildern kaum unterschiedlicher sein kann. Im ersten Fall ist er lediglich ein Teil eines größeren Ganzen, um dessen Systemerhaltung willen er sich begrenzt. Im zweiten Fall ist der globalisierte Globus allein ein von Menschen gemachtes Modell der Beherrschung des Planeten, in dem die Natur keinen Platz mehr findet.

3. sind die Aus- und Nebenwirkungen des menschlichen Eingriffs in die Natur, wie z. B. die Klimakrise, selbst Streitpunkte politischer und öffentlicher Diskurse. Dabei geht es si-

cherlich um Interessen, die mit unterschiedlichen Machtchancen durchgesetzt werden sollen. Zu verkennen ist aber auch kaum, dass unter diesen Interessen Weltbilder von Akteuren, Gruppen u. a. liegen, die scheinbar unvermittelt aufeinanderprallen. Zu diesem Streit kommt ein Steuerungsproblem politischer und gesellschaftlicher Ordnung hinzu, ähnlich der Situation, wie sie Karl Mannheim in der Weimarer Republik vorfand, in der die Krise des Bürgertums zahlreiche andere politische Akteure und Milieus in die Öffentlichkeit der Gesellschaft rücken ließ.

4. fördert die Tatsache der Krise in den gesellschaftlichen Naturverhältnissen die Erkenntnis, dass es so wie bisher – im Modus eines rein instrumentellen und ausbeuterischen Umgangs mit der Natur – nicht weitergehen kann. Damit einher geht die Aufforderung die eigenen Lebensstile und akkumulierten Wertorientierungen zu überdenken. Aus ethischer Perspektive bietet das Anthropozän die Chance zur subjektiven Analyse der eigenen Weltanschauung. Dennoch benötigt die Neuausrichtung von Lebensstilen eine Ordnungsvorstellung, die an die Stelle einer alten, nicht mehr tragfähigen Ordnungsvorstellung rückt.

Das Anthropozän als Krisendiagnose ist eng verbunden mit der Frage nach dem Weltbild. Verbildlichte Vorstellungen der Ordnung der Welt treten genau so zu Tage wie Ideen, Wertungen und Praktiken der Lebensführung. So verstanden kann eine Weltbildanalyse in der Gegenwart sicherlich nicht die Krisen lösen, wohl aber etwas zur Aufklärung über die zugrundeliegenden Einstellungen, Ideen und Werte beitragen, die einer Problemlösung vorangehen, bzw. umgekehrt über solche Einstellungen, Ideen und Werte, die die Krisen mit herbeigeführt haben.

Mit Blick auf eine Theorie des Weltbilds Anthropozän wiederum ergeben sich zwei Varianten, die an die Programmatik der Forschung aus dem ersten Teil anschließen. Das ist zum einen die Frage nach dem Wandel des Weltbilds. Die historische Perspektive macht deutlich, dass ein solcher Wandel nur über die *longue durée* erfolgt. Dem steht aber die Reflexivität des Weltbilds der Ausbeutung, Beherrschbarkeit und Kontrolle der Natur seit rund 50 Jahren sowie die gegenwärtige Krisenwahrnehmung der Ordnung der Welt entgegen. Vollzieht sich also derzeit ein Wandel des bisher gesellschaftlich herrschenden und mit Deutungsmacht ausgestatteten Weltbilds hin zu einem neuen Verhältnis in Bezug auf die Natur, damit zusammenhängend zu einer Neujustage der politischen und gesellschaftlichen Ordnung? Mit anderen Worten: Geht ein Weltbildwandel mit der Herausbildung der Spätmoderne (Reckwitz/Rosa 2021) einher? Hier ist ein Anschluss an die kritische Perspektive des Wandels der Weltbilder von Jürgen Habermas (1976) und Klaus Eder (1988) denkbar, der in die Frage übersetzt werden kann, ob nach der Kulturalisierung der Natur eine Re-Naturalisierung der Natur erfolgt.

Zum anderen erfordert das Konzept des Anthropozän eine Analyse der in der Gesellschaft aufgehobenen Ordnungsvorstellungen. Im Anschluss an eine Weltanschauungsanalyse nach Karl Mannheim können hier das Wissen und die Denkformen von Milieus, Gruppen und anderen sozialen Formationen in den Blick geraten. Eins der wenigen aktuellen Beispiele für ein so gelagerte Studie liefert Georg Vobruba (2009), der das intellektuelle Weltbild im Spannungsfeld von modernem und vormodernem Denken untersucht.

3. Schlussbetrachtungen: Weltbilder als konfligierende Ordnungsvorstellungen

Weltbilder erlangen erst dann die gesellschaftliche Aufmerksamkeit, wenn ihre Selbstverständlichkeit und ihre Gültigkeit hinterfragt werden. Das wurde anhand der Beispiele aus dem ersten Abschnitt aufgezeigt. Sowohl Wilhelm Dilthey als auch Karl Mannheim entwickeln ihre Theorien der Weltanschauungen mit Blick auf gesellschaftliche Krisen bzw. gesellschaftliche Frakturierungen (Dilthey), wenn alte Ordnungsvorstellungen nicht mehr tragfähig sind. Im Gegensatz dazu bedeutet die Abwesenheit einer Weltbilddiskussion nicht, dass es keine Weltbilder gibt. Es ist durchaus möglich, dass Weltbilder aus der Öffentlichkeit und der wissenschaftlichen Analyse verschwinden, wenn ein breiter weltanschaulicher Konsens angenommen wird. So wie z. B. im innergesellschaftlich befriedeten Modell der freien, westlichen Welt, in der eine Diskussion um das Weltbild weitgehend anathema war. Diese freie Gesellschaft kann verstanden werden als die kulturelle Dimension der westlichen Industriegesellschaft, als Normalmodell oder als ideologisches Modell im wissenssoziologischen Sinne, welches in den 1960er bis in die 1980er Jahre Gültigkeit beanspruchte. Innerhalb dieser Denkweisen oder -haltungen wird zwar nicht auf eine Abwesenheit von Konflikten, wohl aber auf einen breit geteilten politischen, ökonomischen und sozialen Grundkonsens rekurriert. Zudem wurde die Idee der offenen, liberalen westlichen Gesellschaft – der auch ihre zivilgesellschaftliche Kritik besonders in den Jahren 1968 ff. angehört – erst deutlich nach ihrem ‚Sieg‘ in der Ost-West-Systemkonkurrenz umfassender reflexiv gewendet. Das beleuchtet eine Überdeckung weltanschaulicher Spannungen, die jedoch keineswegs abwesend waren. Zugespitzt ließe sich festhalten, dass die Annahme eines gemeinsam geteilten Weltbilds einer offenen und freien Gesellschaft westlicher Prägung einer Soziologie der Weltbilder im Weg stand.

Ausgehend von der Gegenwartsdiagnose des Anthropozäns als Überlagerung mehrfacher gesellschaftlicher Krisen lässt sich ein offener Konflikt unterschiedlicher Weltanschauungen erkennen, die innerhalb verschiedener Spannungsfelder mit jeweils zwei Polen verlaufen. Neben dem maßgeblichen Spannungsfeld divergierender gesellschaftlicher Naturverhältnisse ist dies das Spannungsfeld kapitalistischer Ausbeutung und von alternativen Wirtschaftsweisen, das Spannungsfeld von Nationalismus und Internationalismus bzw. Regionalismus und Globalismus sowie das Spannungsfeld von demokratischer und autokratischer Herrschaft. Wenn die Wiederkehr (besser: das Bewusstsein) gesellschaftlicher Krisen und Konflikte als Aufforderung verstanden werden kann, die zugrundeliegenden Weltbilder zu analysieren, dann ist der Bezug auf das Anthropozän sicherlich nur eine Option. Im Rahmen der politischen Soziologie liegen vor allem für sogenannte extreme Weltbilder, wie z. B. dem der neuen Rechten, zahlreiche Studien vor, die sich mehr oder minder systematisch an einer Weltanschauungsanalyse versuchen (exemplarisch: Schellhöh u. a. 2018). Anknüpfungsmöglichkeiten für eine Theorie der Weltbilder, die über den Bereich der Politik oder der Religion hinausgeht, sind vor allem mit den oben geschilderten zwei Varianten der Weltbildanalyse gegeben. Sie liefern letztlich Aufklärung über die normativen, ästhetischen und kognitiven Muster, die in der Gesellschaft verankert sind.

Diese beiden Aspekte oder Varianten sind:

1. kritisch in Anlehnung an das naturwissenschaftliche Weltbild, sind genealogisch bzw. beschreiben den historischen Wandel des Weltbilds über die Kulturalisierung der Natur und das instrumentelle Ausbeutungsverhältnis hinaus. Wobei die Natur als Krisendiagnose im Anthropozän die Möglichkeit bietet, andere gesellschaftliche Bereiche mit einzubeziehen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Wandel eines Weltbilds nur über einen längeren Zeitraum erfolgt, der allerdings durch Krisenerfahrungen Beschleunigung erfahren kann. Im Anthropozän ist die Makroperspektive (Totalität) selbst aufgehoben. Tatsächlich kann das Anthropozän selbst als Weltbild mit einer Verbildlichung etwa im Mythos Gaia angesehen werden. Darüber hinaus sind die Aus- und Nebenwirkungen des menschlichen Eingriffs Streitpunkte. Ein Ordnungsverlust, der neue Ordnungsvorstellungen andeutet, geht mit einer Kritik der naturzerstörenden Lebensführung bzw. sogenannter imperialer Lebensweisen einher.

2. wissenssoziologisch akzentuiert in Bezug auf eine gesellschaftliche Totalität, einen Zeitgeist oder eine Epoche. Dieser Weltbildanalyse können Studien zur Weltanschauung einzelner Milieus, Klassen, Gruppen und anderer Kulturerscheinungen vorangestellt werden, so dass sie in einem nächsten Schritt zu einem Gesamtbild synthetisierbar sind. Weltanschauungen würden dabei nicht rational in einer kulturellen Sinnsphäre aufgehoben. Letztere hat sich in der Entwicklung der modernen Gesellschaft von der Religion über die Wissenschaften hin zur privaten Lebenswelt verschoben. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass sich gegenwärtig innerhalb von Lebenswelten eine zunehmende soziale Schließung nach der Logik eines Neotribalismus vollzieht. In diesem Sinne erfolgt Vergemeinschaftung vor allem über die Auswahl nach Ähnlichkeiten in Geschmack, Mode etc. und durch gleiche Weltanschauungen. Dies produziert gleichzeitig den Ausschluss Anderer, die diesen Kriterien nicht entsprechen.

Die wissenssoziologische Weltbildanalyse hat nicht die Aufgabe die Widersprüche aufzulösen, welche sich in den einzelnen Weltanschauungstypen finden, sondern will die wesentlichen Bestandteile eines Weltbilds nachzeichnen, die durch politische, gesellschaftliche und ökonomische Machtstrukturen geordnet werden. Gerade das Konzept des Anthropozän als Krisendiagnose und mit dem Anspruch des Blicks auf die Totalität erfordert eine solche Analyse, die zur Aufklärung über die kulturellen und intellektuellen Positionierungen in der spätmodernen Gesellschaft beitragen kann.

Literatur

- Adloff, Frank/Neckel, Sighard (Hrsg.) (2020): Gesellschaftstheorie im Anthropozän. Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Adloff, Frank (2020): „It's the end of the world as we know it“: Sozialtheorie, symbiotische Praktiken und Imaginationen im Anthropozän. In: ders./Neckel, Sighard (Hrsg.): Gesellschaftstheorie im Anthropozän. Frankfurt am Main/New York: Campus, S. 95–122.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Becker, Egon (2016): Keine Gesellschaft ohne Natur. Beiträge zur Entwicklung einer Sozialen Ökologie. Frankfurt am Main/New York: Campus.

- Bourdieu, Pierre (1997): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohnsack, Ralf (2021): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. Opladen/Toronto: utb/Barbara Budrich.
- Borkenau, Franz (1980): Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Chakrabarty, Dipesh (2022): Das Klima der Geschichte im planetarischen Zeitalter. Berlin: Suhrkamp.
- Dilthey, Wilhelm (1962 [1931]): Gesammelte Schriften. Bd. 8: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dux, Günter (1982): Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eder, Klaus (1988): Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Einstein, Albert (1934): Mein Weltbild. Amsterdam: Querido.
- Fischer, Peter (2023a): Renaissance der Weltbilder? Wissenssoziologische Überlegungen zur Genesis und Permanenz von Ordnungsvorstellungen. In: Kieler sozialwissenschaftliche Revue 1, 2, S. 119–129. <https://doi.org/10.3224/ksr.v1i2.05>.
- Fischer, Peter (2023b): Kosmos und Gesellschaft. Wissenssoziologische Untersuchungen zur frühen Moderne. Weilerswist: Velbrück.
- Groh, Dieter (2010): Göttliche Weltökonomie. Perspektiven der wissenschaftlichen Revolution vom 15. bis zum 17. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Groh, Ruth/Groh, Dieter (1991): Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1976): Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1977 [1938]): Die Zeit des Weltbilds. In: Martin Heidegger: Gesamtausgabe. Abt. 1. Bd. 5: Holzwege. Frankfurt am Main: Klostermann, S. 69–104.
- Jaspers, Karl (1954): Psychologie der Weltanschauungen. Heidelberg: Springer.
- Latour, Bruno (2020): Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Berlin: Suhrkamp.
- Laux, Henning/Henkel, Anna (Hrsg.) (2018): Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän. Bielefeld: transcript.
- Lovelock, James (2003): Gaia: The living Earth. In: Nature 426, S. 769–770. <https://doi.org/10.1038/426769a>.
- Mannheim, Karl (1970): Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Hrsg. v. Kurt H. Wolff. Neuwied am Rhein/Berlin: Luchterhand.
- Mannheim, Karl (1980): Strukturen des Denkens. Hrsg. v. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl (1984): Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Hrsg. v. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Markschies, Christoph u. a. (Hrsg.) (2011): Atlas der Weltbilder. Berlin: Akademie-Verlag.
- Moore, Jason W. (2022): Planetarische Gerechtigkeit im Kapitalozän. In: Luxemburg 3, S. 1–11.
- Popitz, Heinrich u. a. (2018): Das Gesellschaftsbild des Arbeiters. Soziologische Untersuchungen in der Hüttenindustrie. Hrsg. v. Jochen Dreher. Wiesbaden: Springer VS.
- Preyer, Gerhard (2018): Soziologische Theorie der Gegenwartsgesellschaft II: Lebenswelt – System – Gesellschaft. Wiesbaden: Springer VS.
- Reckwitz, Andreas/Rosa, Hartmut (2021): Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?. Berlin: Suhrkamp.
- Scheler, Max (1923): Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 2 Bd. Leipzig: Der Neue Geist-Verlag.

- Schellhöh, Jennifer u. a. (Hrsg.) (2018): *Großerzählungen des Extremen. Neue Rechte, Populismus, Islamismus, War on Terror*. Bielefeld: transcript.
- Stirnemann, Julia Mia (2018): *Über Projektionen: Weltkarten und Weltanschauungen*. Bielefeld: transcript.
- Thomé, Horst (2004): *Weltanschauung*. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried/ Gabriel, Gottfried (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 12: W-Z. Basel: Schwabe, Sp. 453–460.
- Troeltsch, Ernst (1894): *Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 4, 3, S. 167–231.
- Vobruba, Georg (2009): *Die Gesellschaft der Leute. Kritik und Gestaltung der sozialen Verhältnisse*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Ordnung im Potentialis. Zur Krisis der europäischen Moderne*. In: ders.: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 15–27.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).