



universität  
wien

## MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Des einen Freud, des anderen Neid: Perspektiven einer Soziologisierung  
des Phänomens des Neides und dessen Formen der Veralltäglichung“

verfasst von / submitted by

Herbert Blabensteiner, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2015 / Vienna 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

A 066 905

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Soziologie

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Christoph Reinprecht



## **Danksagung**

Mein Dank gilt Prof. Christoph Reinprecht für die fortwährende und wohlwollende Betreuung in unzähligen Gesprächen und Veranschaulichungen von soziologischen Denkweisen und Konzeptionen. Darüber hinaus gilt mein Dank besonders KollegInnen, Lehrenden, Verwaltenden, sowie allen Personen (derer viele sind), die mir – meist erst im Nachhinein erkannt – bei der Begehung und Zeichnung einer soziologischen Landschaft halfen, und bei mancher Entdeckung zur Seite standen.



# Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	7
1.1 Anspruch der Arbeit und Erkenntnisinteresse.....	8
2. Wissenschaftstheoretische Grundlegungen.....	12
2.1 Wie Begriffe verstehen?.....	12
2.2 Theorien als Praxis <i>und</i> Empirie?.....	12
2.3 Wissenschaft als Praxis?.....	25
2.4 Theorien als Privileg?.....	27
3. Emotionssoziologie oder eine Soziologie der Emotionen – ein knapper Überblick.....	28
3.1 Eine praxelogische Perspektive.....	31
3.2 Soziologie der Emotionen: ein kleiner klassifikatorischer Überblick.....	38
3.2.1 Emotionen aus physiologischer Perspektiven.....	38
3.2.2 Emotionen aus behavioristischer Perspektive.....	39
3.2.3 Emotionen aus neurologischer Sichtweise.....	40
3.2.4 Emotionen aus kognitivistischer Sichtweise.....	42
3.2.5 Emotionen aus phänomenologischer Sichtweise.....	43
4. Theoretische Grundlegung.....	44
4.1 Vergesellschaftungen und Gesellschaften.....	47
4.2 Nach Simmel: Wie ist Gesellschaft (und damit Neid) möglich?.....	56
4.3 Der Mensch als gegenständliches Gattungswesen.....	68
4.4 Der Mensch im Spiegel des gegenständlichen Gattungswesens.....	69
4.5 Das Haben als Sein.....	80
5. Neidisch sind immer die anderen.....	96
6. Konkurrenz und Tausch.....	113
6.1 Tausch.....	113
6.2 Wert, Bewertung und Begehren.....	116
6.3 Wert im Tausch.....	126
7. Das Phänomen des Neides und dessen Veralltäglicung – explorative Umschau.....	145
7.1 Von rationalen Entscheidungen und anderen Dilemmata.....	146
7.2 Zur Politik eines Gefühls.....	156
7.3 Bestimmungsmerkmale des Neides.....	168
8. Conclusio und abschließende Reflexion.....	177
Anhang: Abstract.....	181
Anhang: Lebenslauf.....	183
Literatur.....	184



# 1. Einleitung

In unserer Alltagswelt erscheinen uns Gefühle, Emotionen, Affekte, innere Regungen oder wie mensch sonst eine Verbalisierung vornimmt als real und „natürlich“. Sie geben uns den Rhythmus des Alltags in vielen Belangen an, dem wir in der Regel auch folgen, um Kontingenz zu vermeiden. Fragen wir uns in einer möglichen Zeit der Selbstreflexion, wo wir Gefühle empfinden oder woher sie kommen, so denken wir zumeist an das gängige Narrativ einer Dichotomisierung von Gefühlen – wir lokalisieren sie im „Herz“ oder im „Kopf“. Diese Begriffe bezeichnen gleichsam Teile des Organismus, welche sich nicht nur seit der Entdeckung und Etablierung der Humanwissenschaften – oder besser – den Wissenschaften vom Menschen genau wiederfinden lassen, auch sind sie Teil einer semantischen Welt, in welcher wir uns täglich bewegen – eine praxisphilosophische Welt. Entscheidend hierbei ist vielmehr – um zur begrifflichen Dichotomisierung zurückzukehren – die gesellschaftliche Besetzung bestimmter Organe mit konkret umrissenen Funktionen für eine Sozialität; nicht nur für die körperliche Reproduktion. Der Rekurs auf den Körper scheint bereits an dieser Stelle notwendig, um den Topos der Arbeit in weiteren Schritten darstellen zu können. Wir denken uns als Teil von Teilen von Gesellschaften, welche jedoch im Körper die Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Identität wiederfinden (vgl. Bauman 1995); und so denken wir ebenso Gefühle an bestimmten Orten. Das Herz gilt uns als prototypischer Bereich von dem, was wir als Emotionen bezeichnen; die Semantik gibt uns dafür Beispiele: mensch erhält Askriptionen wie ein „gutes Herz haben“, „ein offenes Herz für andere haben“, der „herzengute Mensch sein“, etc. als beinahe verabsolutierte Eigenschaft, die ihn im Umgang mit und durch sein Umfeld charakterisieren: Großzügigkeit, Gerechtigkeit, Mitleid, und derlei mehr. Auf der anderen Seite finden wir Semantiken für denjenigen, der „ein Herz aus Stein“ besitzt und innerliche Kälte versprüht, eine leere, körperliche Hülle ohne Gefühle und Empfindungen. Denken wir schließlich noch an den Kopf, so finden wir hier jene Eigenschaften, die mit Rationalität, Denkarbeit und Antizipation einhergehen; kühl und berechnend, gegenteilig zum Herzen. Nicht zu vergessen der Bauch oder das Bauchgefühl, dass als Meditation zwischen Herz und Kopf positioniert wird.

Bereits an dieser Stelle stoßen wir auf eine unterstellte Widersprüchlichkeit von Emotionen und Rationalität, welcher die westlichen Kultur(en)menschen im Alltag begegnen. Entscheidungen, die als strategisch eingestuft werden, sollen frei von jeglichen Emotionen getroffen werden und einen Hauch der Sphäre kalkulierender Ökonomien tragen. Damit geht auch die Verteilung von Rollenerwartungen der Genusgruppen einher, welche sich im Begriff der emotionalen Arbeit der „fürsorgenden“ Mutter widerspiegeln. Illouz (2007) sieht in der Betonung von Phänomenen wie

emotionaler Intelligenz und Gefühlsarbeit den (erneuten) Aufstieg des „Homo Sentimentalis“.

Es lässt sich anhand der kurzen Skizzen von Semantiken die Eminenz von Gefühlen für eine Sozialität aufzeigen; es werden Statuspositionen, Identitäten und Herrschaftsstrukturen von Gesellschaften mittels Gefühlen (re-)produziert und schließlich transzendiert. Gefühle sind damit „relevante Bindeglieder zwischen Akteuren, ihrem Denken und Handeln und gesellschaftlichen Institutionen“ (Senge 2013: 27) und avancieren zu einer relevanten soziologischen Kategorie, die die Blickweise auf Begrifflichkeiten wie Handlung und Struktur, verändern. Die soziologische Herausforderung sieht sich gleichsam der Frage nach der Genese von Emotionen und auch deren Implikationen konfrontiert; sie muss theoretische wie methodische Werkzeuge bereitstellen, welche im Stande sind, Emotionen nicht nur zurückzuführen auf Wahrnehmungen von AkteurInnen in je sozialen Situationen und Kommunikationsarenen, sondern auch daraus evozierende Folgen für die Soziologie selbst zu erkennen.

Diese Arbeit soll den Versuch darstellen, einen Beitrag zu dieser Diskussion zu leisten – anhand des Phänomens des Neides. Das formulierte Ziel ist damit die Soziologisierung eines Affektes, einer Emotion – wir werden weiter unten versuchen, die begriffliche Schärfe von Emotionen und Affekten zu elaborieren, da diese im Alltagsverständnis mitunter synonym gebraucht werden.

## **1.1 Anspruch der Arbeit und Erkenntnisinteresse**

Die Evidenz von Emotionen in Gesellschaften wird durch Barbalet unmittelbar zu Beginn eines seiner Werke unterstrichen: „A well-developed appreciation of emotions is absolutely essential for sociology because no action can occur in a society without emotional involvement. By society I mean an interactive system. The smallest society in this sense, then, is a single human person choosing between alternatives, for such a choice requires an internal dialogue. And choice itself must include the choice to do nothing. Everything, then, in the human universe, requires emotional involvement“ (Barbalet 2002: 2). Barbalet skizziert Eckpfeiler, welche im Zuge der Formulierung der Arbeit elaboriert werden sollen. So begreift er Gesellschaft(en) als *interaktive Systeme*, welche in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen. Der Begriff des Systems wird jedoch nicht abstrahiert, bis letztlich Gesellschaft in einer Form der Unkenntlichkeit die Interpretationsleistung von SozialwissenschaftlerInnen zu pauschalen Forschungsweisen nötigt, welche scheinbar unumgänglich eine Interpretation der bereits schon je interpretierten Welt darstellt, sondern auch das singuläre Individuum, stellt ein gesellschaftliches System dar. Es ist daher die Reflexion, der innere Dialog, welche Reziprozität zulässt und erst ermöglicht. Damit wird die Diskussion ebenso für Fragen nach Machtkonstellation geöffnet. Weiters betrachtet er handeln oder Handlungen als

choice, welche Offenheit im Sinne eines Nicht-Tuns oder Nicht-Müssens darstellt, aber auch Kontingenz herstellt.

Anhand dieser Darstellung kann eine der Prämissen der Arbeit grob umrissen werden, um im späteren Verlauf an Akzent gewinnen zu können: Reziprozität. Aufbauend auf dem Verständnis von Gesellschaften als eine Fülle von Wechselwirkungen (Simmel 1992b), soll eine soziologische Perspektive entwickelt werden. Der Tausch, betrachtet von Simmel (1989) als genuine und zugleich basalste Wechselwirkung, den Individuen in ihren je vergesellschafteten Konstellationen eingehen, liefert die Basis dafür. Emotionen stellen dabei ein Signifikat dar, erlauben sie den Individuen Form und Inhalt von Wechselwirkungen zu modellieren, da sie selbst als Konstituierung von Wechselwirkungen gelten; ebenso als Ausdruck psychischer Auswirkungen von erlebten Wechselwirkungen (vgl. Gerhards 1988: 43).

Der spezifische Anspruch der Arbeit kann nun folgend dargestellt werden: auf der Grundlage einer theoretischen Konzeptualisierung, welche sich stark an Simmel (1989, 1992a, 1992b, 1992c) orientiert, soll das *Phänomen* des Neides Betrachtung finden. Wie bereits oben versucht wurde zu erläutern, sind Emotionen und Affekte als genuiner Bestandteil von *Vergesellschaftung* zu betrachten – ich halte mich an dieser Stelle an den Duktus von Simmel, weniger um eine theoretische Verkürzung zu generieren, als vielmehr der Orientierung dienend im Unterfangen das Phänomen des Neides begrifflich zu fassen. Durch diese Orientierung an der Konzeptualisierung von *Vergesellschaftung* nach Simmel soll auch Distinktion von einer Soziologie der Emotionen vollzogen werden. Es soll betont werden: dieses Vorgehen soll der systematischen Einordnung der Arbeit in den soziologischen Diskurs verhelfen, um eine kritische Auseinandersetzung im weiteren Verlauf der Arbeit im Phänomen des Neides zu ermöglichen. Eine Soziologie der Emotionen bietet eine schiere Fülle von Ansätzen – wobei es gilt, einige auch zum Zweck der Distinktion zu diskutieren – welche den Rahmen schlicht sprengen würden. Durch die theoretische Aufnahme bestimmter Aspekte und die Reduktion anderer einer Soziologie der Emotionen, wird der nächste Argumentationsstrang der Arbeit erlaubt: die Betrachtung und dezidierte, aber nur peripher mögliche, Kritik einer bürgerlichen Gesellschaft (vgl. zum Begriff des Bürgerlichen vorerst Marcuse 2011, 1982) im Vehikel des Neides, angereichert mit einer marxianischen Blickweise des Menschen als gegenständliches Gattungswesen auf das soziale Zutagetreten von Neid als *Vergesellschaftung* oder „sekundäres Gefühl“ (Gerhards 1988: 43, nach Simmel 1922: 51). Schließlich dient diese Argumentationsfigur der Betrachtungsweise von Neid in unterschiedlichen Konstellationen als Form von *Vergesellschaftung* unter der Ägide kapitalistischer Ökonomien: sie soll die Relation von Subjekt und Objekt aufgreifen, die Positionierung oder Verwerfung von Subjekten im Korsett von rationellen Zwängen, als auch die Begrifflichkeiten von Konkurrenz und

Leistung betrachten.

Der Versuch einer systematischen Betrachtungsweise dieser Thematik, folglich des Topos des Neides und dessen performativer Leistungen, soll sich auf eine Soziologie Simmelscher Prägung stützen, ohne dabei in den Taumel der Idolisierung zu verfallen. Mit der Verortung dieser Arbeit als Theorienarbeit gilt es stets, eine historisierende Perspektive zu wahren, um Widerspruch gegen eine Verdinglichung zu erheben. Soziologie als Wissenschaft bedeutet hier die dialektische Verbindung, die sich immer schon als Teil der Gesellschaften versteht, aus ihr geboren wird und in ihr lebt; „Soziologie ist der historischen Entwicklung ganz immanent zu denken: sie nimmt Probleme in konkreten gesellschaftlichen Konstellationen auf, und mit ihren Begriffen, Theoremen und empirischen Ergebnissen orientiert sie das Handeln der Akteure“ (Demirović 2001: 94). Demirović geht mit dieser Darstellung auf die Historizität von Gesellschaften ein, aber auch auf die Konflikte, die sich aus solcher Perspektive unweigerlich ergeben. Historizität soll nicht als linearer, teleologischer Verlauf gedacht werden, sondern als bruchhaft, fragmentarisch und je konstitutiv für das Verständnis von Gesellschaften. Demirović, dessen zitierter Beitrag sich für eine soziologische Geschichte der Soziologie stark macht, resümiert in der Betrachtung von Giddens (1995) und Luhmann (1992, 1997) essentielle Prämissen für einen Beitrag soziologischer Verortung der Disziplin und kann zum theoretischen Verständnis dieser Arbeit fruchtbar gemacht werden: „Die Soziologie erzeugt einen konstitutiven Effekt in der Herausbildung der modernen Gesellschaft, indem sie zur funktionalen Differenzierung beiträgt. Darüber hinaus geht sie in die alltäglichen Routinen der Akteure ein. Die Soziologie ist keine fertige und einheitliche Disziplin, sondern eher ein Feld heterogener Theorien, und sie steigert durch ihr Wissen soziale Kontingenzen – wird also nicht zuletzt aufgrund der von ihr selbst erzeugten Wissenseffekte mit einer noch komplexeren Gesellschaft konfrontiert“ (Demirović 2001: 99f). Die hier dargestellte Dynamik kann – gemäß Demirović – nur durch die Berücksichtigung der eignen Geschichte der Disziplin, der AkteurInnen, der WissenschaftlerInnen selbst in deren historisch-gesellschaftlicher Einbettung soziologisch beschrieben werden; er präzisiert hierfür die Figuration der intellektuellen Person: „Um eine (...) immanenztheoretische Akteursperspektive entwickeln zu können, schlage ich vor, Soziologen als Intellektuelle zu begreifen, die mit ihren Theorien im Reproduktionsprozeß der bürgerlichen Gesellschaft performativ aktiv sind“ (S. 100). Mit dieser Darstellung soll der Anspruch der Arbeit weiter fokussiert werden: die Perspektive gegen eine Verdinglichung im Verlauf der Forschung und der Aushöhlung von Forschung, um die eigene Position kritisch betrachten zu können. Ich folgere daraus eine Sichtweise auf das Phänomen des Neides als eine soziologisch gefärbte, ohne den Beisatz einer sogenannten Bindestrichsoziologie; nicht um diese einer pejorativ-wirkenden Bewertung zuzuführen, sondern um eine kritische Haltung gegen eine taken-for-granted-Sichtweise

einzunehmen (vgl. Adorno 1969). Dies erscheint mir vor allem bei der Rezeption der Literatur der Emotionssoziologie als wichtig, da die Konzeptualisierung eine sehr differenzierte und diffizile ist, welche dennoch von einem gewissen Alltagsverständnis ausgehen kann und so von Alltagsplausibilitäten (vgl. dazu Schützeichel 2008: 84ff). Auf die hier angesprochene Problematik einer begrifflichen Fassung von Emotionen gehen wir parzell im Verlauf der Arbeit ein.

Schließlich soll das Erkenntnisinteresse der Arbeit dargestellt werden: das Erkenntnisinteresse liegt in der Theoretisierung des Phänomens des Neides, ohne dieses unmittelbar unter dem Label einer Emotionssoziologie zu tun. Neid verlangt nach einer Rezeption von Sein und Haben, welche sich in Relation zu anderen Subjekten realisiert – einem *Wechselverhältnis*. Er kann als ein zwanghaftes Sich-ins-Verhältnis-Setzen verstanden werden, wonach erneut die Frage darüber entsteht, wie sich Menschen und in welcher Formung in Relation zu anderen, zu Kollektiven und Abstraktionen, verstehen. Der Modus der Relationalität ist entscheidend und begründet auch den soziologischen Blick auf dieses Phänomen. Als nächste Etappe gilt es, die strukturelle Beschaffenheit einer Gesellschaft zu deuten, welche Neid *wie* zulassen kann – Begriffe von Konkurrenz und Leistung nehmen diese Fragestellungen auf. Die Reflexion über das Haben akzentuiert die Arbeit weiter.

Der Rekurs auf „Klassiker“ von Soziologien unterstreicht das Erkenntnisinteresse weiter: Simmel und Marx sollen als Basis, als heuristisches Vehikel gelesen werden, hernach dieser Leseweise eine Rezeption folgen soll, *über* Form von Vergesellschaftung. Eine Aktualisierung der Klassiker ist nicht intendiert; vielmehr die Genese eines Begriffsinstrumentariums, welches neben der theoretischen Fundierung als Analysewerkzeug, als auch zur Systematisierung und Abgrenzung des Phänomens des Neides beitragen soll; schließlich um Wesensmerkmale zu differenzieren. Selbsterklärte Absichten sind eine sozialanthropologische Darstellung im Spiegel des Neides, um die Frage nach dem *wie* überhaupt stellen zu können. Emotionen gilt es zu präzisieren, Konzepte darüber zu beschreiben; Forschungen im Bereich von Emotionen und Affekten, also eine Soziologie der Emotionen, sollen dafür fruchtbar gemacht werden, aber keine Dominanz in der Arbeit einnehmen. Auch sie dienen als Teil des theoretischen Werkzeugs. Der empirische Anspruch soll durch eine Einordnung und Systematisierung geltend gemacht werden – in Anlehnung an eine „Ethnografie des Schreibens“ (Hirschauer 2001) als reflexiver Prozess und Manifestation von Überlegungen, um ein theoretisches Skelett mit Fleisch zu füllen.

Mit dieser Darlegung zur Verortung der Arbeit und deren Erkenntnisinteresse, möchte ich im nächsten Teil ein Verständnis, über die Bedeutung und Implikationen von arbeiten mit Theorie reflektieren; danach soll ein Überblick über die Einordnung von Emotionen und Affekten in soziologischen Diskursen vorgenommen werden, um schließlich mit dem Topos des Neides – gelesen mit einer Simmelschen Brille – zu beginnen.

## 2. Wissenschaftstheoretische Grundlegungen

„Reflection is not instant coffee“<sup>1</sup>

### 2.1 Wie Begriffe verstehen?

Was bedeutet Theorie im Geflecht dieser Arbeit? Welche Relationen werden durch das Verfassen einer Arbeit als „Theorienarbeit“ aktualisiert? Wie kann ein Theorienbegriff charakterisiert werden? Es soll eine Reflexion darüber beschreibend und einfühend wirken, ohne Theorie als Solitär zu begreifen. Folglich wäre es nur richtig, zumindest von Theorien zu sprechen, wenn auch eine Selektion durch die WissenschaftlerInnen vorgenommen wird. Dem kann kaum widersprochen werden, erscheint es doch notwendig, Sozialität, Gesellschaften oder das Soziale – abhängig vom Standpunkt der WissenschaftlerIn im Gegenstand selbst und damit in der Doppelrolle, die für die Sozialwissenschaften gelten – zu verorten, um es erklärbar, erforschbar, ja erfahrbar zu machen, es der Erfahrungs- und Lebenswelt der WissenschaftlerInnen zugänglich zu machen. Die Folgen, die sich daraus ergeben, können und sollen nicht nachgezeichnet werden; dafür dient der Verlauf der Arbeit selbst. Theorie soll als Vehikel Geltung erlangen, indem wir genannte Reflexion ernst nehmen. Anhand folgender Begriffe möchte ich – und in Anlehnung an unterschiedliche AutorInnen, die später genannt werden – versuchen, Relevanzen von Theorien im Verständnis für die Arbeit selbst und für einen Versuch der Soziologisierung des Phänomens des Neides darzustellen.

### 2.2 Theorien als Praxis *und* Empirie?

Die Vorstellung von Theorien, welche erst im Verlauf von Empirie und im Modus von Verifikation oder Falsifikation, Induktion oder Deduktion als Gerüst zu Aussagen und Generalisierungen über die Welt anzuleiten vermögen, soll kritisiert werden. Wie bereits angedeutet, soll ein Theoriebegriff in dieser Arbeit Verwendung finden, der eine Dequalifizierung von Wissensformen als „unwissenschaftlich“ vermeidet. Begreifen wir Forschung als Prozess und Kommunikation, wie es Hoffman-Riem (1980) vorschlägt, würde ein Vorzeitiges Verwerfen von alltäglichen Phänomenen, die uns aus wissenschaftlicher Perspektive auf den ersten Blick als banal erscheinen, zu einer Reproduktion von tradierten Logiken von Machtkonstellationen führen, uns Regeln darüber vorgeben, was wir als wertig und interessant zu begreifen vermögen. Damit sollen nicht wissenschaftliche Kriterien per se verworfen werden, sondern Reflexion darüber zugelassen, dass

---

1 Aussage von Zygmunt Bauman bei einer Veranstaltung am 10.04.2015 in Wien (Republikanischer Club)

jegliche Entscheidungen über den Forschungsgegenstand strukturierend auf diesen wirken und auch fortwährend getragen sind von Alltagstheorien, die die forschersische Perspektive ebenso anleiten, und so im Alltag selbst Wirkungsmächtigkeit erlangen. Auch eine Betrachtungsweise, die Theorie grundsätzlich als Erklärungssystem versteht und damit auf die Aufstellung von Gesetzaussagen fokussiert (vgl. Esser 1993) oder auf intersubjektive Überprüfbarkeit innerhalb einer ForscherInnengemeinschaft zentriert (vgl. Konzept der „Falsifikation“ bei Popper 2002), ist mit dem hier in der Arbeit verwobenem Verständnis nicht kongruent – Aussagen sind bereits als *Aussagen über* etwas stets theoriegeleitet und folglich nicht unmittelbar durch purifizierte empirische Beobachtungen überprüfbar. Dieser Argumentationsweise ist der Vorwurf der „Ideologie“ immanent; die Frage nach Wahr und Falsch verhält nicht im wissenschaftlichen Raum und wird spätestens im alltäglichen Konflikt um Einfluss in der „scientific community“ laut und nimmt damit immer auch Fragen der Erkenntnis und der politischen Theorie auf (vgl. Bourdieu 1993c: 83). Denken wir Theorien weiter als Verwobenheit von Alltagswelten und Praxis und deren intersubjektive Herstellung, so gibt uns dies Anlass, auch empirische Perspektiven an dieser Stelle einzuflechten. Intersubjektivität meint hier „Konvergenz von Selbst- und Fremdverstehen“ (Rosenthal 2011: 30; in Anlehnung an Schütz 1993) und nimmt Bezug auf die Konstitution sozialen Sinns. Für jene Theorienbegriffe, die die Arbeit tragen, kann die interaktive Konstitution der sozialen Wirklichkeit und „Genese des sozialen Selbst“ (Rosenthal 2011: 31) bei Mead (1973) als Referenz dienen. Für die methodische Diskussion, die nicht separiert von einer theoretischen verstanden werden soll, ist bei Mead „im Unterschied zu Max Weber, Sinn keine einzelmenschliche, im Grunde innerpsychische Kategorie (...), [da] er nicht an die Intentionen der Handelnden gebunden ist, sondern interaktiv in der Reaktion der anderen auf die Handlungen des Subjekts erzeugt wird“ (Rosenthal 2011: 31). Sinn entsteht folglich nach Mead „primär sozial, d. h. aus oder in der Wechselwirkung von mehreren Personen“ (ebd.) und gerinnt zur *Form* somit „erst sekundär zu einem das individuelle Handeln orientierend[e] Erwartungs- bzw. Sinnmuster“ (Bohnsack 2003: 87, zitiert nach Rosenthal 2011: ebd.). Mead folgend geht Gesellschaft der Identität eines Individuums voraus; ein Selbst wird verstanden als eines in einer „immer schon mit anderen geteilte[n] symbolische[n] Welt“ um dort „hineinsozialisiert [zu] werden“ (Rosenthal 2011: ebd). Hier finden wir erste Parallelen zu einer Soziologie im Simmelschen Verständnis, welche als Grundstein betrachtet werden kann – Gesellschaft und Individuum bzw. Individuen sollen nicht abgetrennt oder trennbar gedacht werden, sondern: in wechselseitigen Konstitutionen zueinander stehend. Simmel und Mead denken Prozesse der Interaktion damit als je historisches, stets neu hervorgebrachtes Produkt bzw. Form, ob im Begriff der Simmelschen „Wechselwirkung“, oder des z.B. „interpersonalen Handelns“ bei Mead (vgl. dazu Joas/ Knöbl 2004: 189; sowie Joas 1989,

1992). Dies unterstreicht die Fluidität des Sozialen als Austausch und schützt in gleichem Maße vor einer gedanklichen Verengung sozialer Prozesse.

Um diese Position anhand kontemporärer Zeitdiagnosen lediglich anzudeuten, können Subjektivierungsdiskurse oder Individualisierungsdiskurse genannt werden (wir beziehen uns im Verlauf der Arbeit auf diese Topoi, wenn es gilt, das Phänomen des Neides im Kontext von Emotionen zu verorten), um das theoretische Verständnis, dass in dieser Arbeit Verwobenheit erfahren soll, zu veranschaulichen. Der Beitrag von Schroer (2008) soll aus folgender Sichtweise integriert werden: er unterscheidet drei Formen der Individualisierung (negative, positive und ambivalente Individualisierung, vgl. S. 139ff) und nennt hierbei gerade Simmel und Mead als Vertreter „ambivalenter Individualisierung“: „Sowohl Simmel, Mead und Elias als auch Beck, Giddens und Kaufmann stimmen darin überein, dass Individualisierung weder als Pseudoindividualisierung kritisiert noch als Hyperindividualisierung gefürchtet werden muss. Im Mittelpunkt dieser Perspektive steht weder das in seiner Bewegungsfreiheit und Entscheidungsautonomie durch Bürokratisierung, Ökonomisierung und Disziplinierung gefährdete Individuum noch das gefährliche Individuum, das, wenn es nicht frühzeitig und beständig domestiziert wird, eine Gefahr für die soziale Ordnung darstellt“ (S. 140). Dabei ist es von Bedeutung zu vermerken, dass bei genannten Autoren das angedeutete Phänomen der Individualisierung nicht aus einem zeitdiagnostischen Verständnis heraus ein bewertend-motivierendes Band um den Hals gebunden bekommt, wie dies – laut Schroer weiter – bei Autoren wie Bauman, Foucault (Gefährdung des Individuums) oder bei Luhmann (das gefährliche Individuum) der Fall ist (vgl. 141ff). Jene Autoren, die Schroer als Vertreter einer „ambivalenten Individualisierung“ verortet, „verstehen Individualisierung vielmehr als einen Prozess, der zu komplex, vieldeutig und widersprüchlich ist, um ihn ausschließlich als Atomisierungs-, Entfremdungs- oder Disziplinierungsvorgang zu interpretieren“ (ebd.) und bestreiten Kausalitäten zwischen „Individualisierung und Anomie, individuellen Freiheiten und Desintegration, (...) wie ihnen Individualisierung nicht schlicht als notwendige Begleiterscheinung des Differenzierungsprozesses gilt. (...) An keiner Stelle sehen sie die Einflussmöglichkeiten und Entscheidungsfähigkeiten der Individuen auf ein derart geringes Maß reduziert, dass bloße Pseudoindividualisierung konstatiert werden müsste.“ (S. 151). Simmel und Elias sehen den Gehalt des Sozialen damit in den Verflechtungen und Verknüpfungen – Gesellschaften als Gewordenes. Diese Bindungen stehen immer schon als Prä-Soziales jedem einzelnen vor und lassen damit Parallelen zur Konzeption von Mead über die Genese und Re-Produktion von Sinn als nicht-einzel menschliche und nicht-innerpsychische Kategorie zu und folglich zu methodologischen, wie auch theoretischen Wissensformen bzw. jenen Arrangements, die wir als Wissenschaft zu begreifen

erlernt habe. Für die Legitimation (nichts anderes wird an dieser Stelle versucht) eines Theoriebegriffs soll dieser Exkurs über Individualisierungsdiskurse nur kursorischen Charakter tragen, würde es doch den Rahmen sprengen und die Intention des Verfassers verfehlen. Dennoch lässt sich gerade an den Positionen genannter Vertreter einer Kategorisierung nach Schoerer darstellen, welche Implikationen für Theorien die je vertretenen Sichtweisen einnehmen. Elaborieren wir diese Denkweise im Versuch einer Verbindung der hier verwendeten Konzepte von Theorie und Empirie, so kann die Diskussion der Typenbildung interpretativer Sozialforschung beispielhaft angeführt werden.

Der Logik dieses Zugangs folgend ist Verallgemeinerung keine Summierung von numerischen Häufigkeiten vorausgegangener Operationalisierungen von Variablen, die ex ante in Hypothesen formuliert werden. Es wird von einer dialektischen Konzeption von Individuellem und Allgemeinem ausgegangen, die sich nicht auf das Allgemeine im numerischen Sinne stützt; sondern: „von der prinzipiellen Auffindbarkeit des Allgemeinen im Besonderen (...)“ (Rosenthal 2011: 73). Weitere Begründung erfährt diese Logik durch ein Verständnis des Einzelfalls als Gestalt (vgl. Rosenthal 1995, worauf Rosenthal detailliert Bezug nimmt u.a. auf Wertheimer 1922, 1923; Koffka 1963; Gurwitsch 1929, 1974; Merleau-Ponty 1976), verstanden als zusammenhängendes Ganzes, als „Typus“, dessen Teile durch ihre je spezifische, regelhafte Konfiguration diesen ergeben um dabei gleichartige Fälle zusammenfassen. Damit steht die Rekonstruktion der Regeln der Konfiguration des Typus im Vordergrund, und nicht das summative Erfassen einzelner Merkmalskriterien; folglich muss „keine Übereinstimmung zwischen den Bestandteilen zweier Gesamtheiten vorliegen, um ein und demselben Typus anzugehören. (...) Ähnliche Gestalten sind möglich, selbst wenn sie in keinem ihrer Teile übereinstimmen. Und umgekehrt: Gestalten können sehr verschieden sein, obwohl sie in vielen Teilen übereinstimmen“ (Rosenthal 2011: 75). Das Verständnis von Gestalt und Typus, welches von Rosenthal als „genetisch-struktural“ (ebd.) bezeichnet wird, unterscheidet sich weitgehend von einer „Vorstellung von Elementen und deren Und-Verbindung (...), nach der die Summierung gleicher Elemente zu gleichen Gesamtheiten führt und umgekehrt, gleichen Gesamtheiten gleiche Elemente zugrunde liegen (...)“ (ebd.). Den einzelnen Teilen wird dabei keine eigene Identität zugestanden: „Teile von Gestalten verfügen unabhängig vom Ganzen nicht über Eigenschaften oder Attribute – sie sind keine Elemente, die so etwas wie Kerneigenschaften unabhängig von und vorgängig vor ihrer Integration in eine Gestalt besitzen und derer man sich am besten durch eine weitgehende Isolierung der Komponenten vergewissern kann (...)“ (Gurwitsch 1974: 98, zitiert nach Rosenthal 1995: 31). Folglich werden soziale Gebilde als einheitlich begriffen, die sich nicht in einzelne Gruppierungen aufteilen lassen; Bedeutungen können „nur anhand der Strukturierungsregeln derjenigen konkreten Gestalt, als deren

Teil sie auftreten, bestimmt werden“ (Rosenthal 2011: 56). Rosenthal schlägt eine Herangehensweise an soziale Phänomene vor, die sie anhand der methodischen Texte von Lewin (1930/1931) im sozialwissenschaftlichen Begriffsbild „im Sinne Galileis“ (Rosenthal 2011: 56) verortet: „es beruht auf der Annahme, dass soziale Gebilde wie die Selbstpräsentation in einem Interview, ein Artikel in den Printmedien oder ein Brief einheitliche Gebilde sind, die durch ein zugrunde liegendes Regelsystem erzeugt werden (...)“ (ebd.). Anhand dieser methodologischen Perspektive, welche rekonstruktive Analysen speist, wird eine Isolierung einzelner Elemente vermieden, um z.B. einem Text als Gesamtes zu begegnen, und nicht in einem subsumtionslogischen Vorgehen „mit vorab festgelegten Klassifikations- und Variablensystemen“ (S. 57).

Wo liegt nun die Relevanz dieser Ausführungen für die Arbeit, die wohl eher als Teil einer methodologischen Diskussion zu betrachten sind, begründet? Es lässt sich ein Verständnis von Theoriearbeit weiter akzentuieren, welches Theorie und Empirie nicht als Entitäten versteht, sondern gerade die bereits erwähnte dialektische Konzeption von „individuell und allgemein“ versucht, fruchtbar zu machen. Diese dialektische Konzeption, die sich im Kern mit den Darstellungen um das Prinzip von Wissenschaft als Kommunikation verwebt, soll weiter veranschaulicht werden. Es wäre daher nicht unorthodox, ein Verständnis von Theorie als kritisch zu bezeichnen, welches den Menschen – um erneut den Begriff der Kommunikation im Verständnis von Mead bzw. den sogenannten Pragmatisten zu bemühen – als handelndes Wesen im Sinne eines *in der Welt sein* zu verstehen. Unterstrichen kann dies nicht nur anhand einem philosophischen Verständnis von Sinn und Denken (und damit Theorien) werden, welches sich an den Pragmatismus anlehnt und den „cartesischen Zweifel“ zu überwinden versucht: „Theorie im traditionellen, von Descartes begründeten Sinn, wie sie im Betrieb der Fachwissenschaft überall lebendig ist, organisiert die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft ergeben. (...) Die soziale Genesis der Probleme, die reale Situation, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äußerlich. (...) Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensform zum Gegenstand. (...) Was jeweils gegeben ist, hängt nicht allein von der Natur ab, sondern auch davon, was der Mensch über sie vermag“ (Horkheimer 2009b: 217). Diese explizite Abkehr einer nur rigiden Berechnung und Voraussage nach Wahrscheinlichkeiten, die auf einem Denken beruhen, welches gesellschaftliche Verhältnisse als etwas Äußeres der Wissenschaft und damit Gegebenes betrachten, mag in gewisser Weise radikal erscheinen, stellt jedoch Schnittstellen zu einem kritischen Begriff von Theorien her, welcher jenen „Dualismus“ (Joas/ Knöbl 2004: 187), der sich zwangsläufig aus den

Grundprämissen der neuzeitlichen westlichen Philosophie im Geiste Descartes ergab, zu überwinden versucht. Kann auch keine Parallele zwischen den Autoren und deren Absicht des Amerikanischen Pragmatismus bzw. Symbolischen Interaktionismus und einer Kritischen Theorie hier hergestellt werden, zielt die Kernaussage doch auf Veränderung in der Denkweise über Handeln und die Relation von Erkenntnis *durch* Handeln in der Verbindung mit der Stellung und Bedeutung des Individuums *in* der Gesellschaft ab. Eine kurze Verweise – Joas/ Knöbl (2004) weiter folgend – soll dies verdeutlichen. Bereits genannte philosophische Prämissen nach Descartes, verabsolutieren den Status des Individuums zum „Ausgangspunkt“ von Denken und Sinn, was weitreichende Konsequenzen für einen Begriff von Erkenntnis (in einem Dualismus) nach sich zog: „Diese Philosophie hatte seit der Zeit des französischen Philosophen René Descartes (auch Cartesius: 1596 – 1650) das Individuum, das Denken des einzelnen zum Ausgangspunkt des Philosophierens bzw. jeglicher wissenschaftlicher Analyse gemacht. Das Argument hierbei war, dass man im Prinzip alles bezweifeln könne, nur nicht die eigene Existenz, denn der Versuch des Zweifels verweist letztlich immer auf ein zweifelndes Bewusstsein, auf ein Ich“ (S. 186). Dieses Ich sollte zum Ausgangspunkt der Wissenschaft werden, quasi als Brückenkopf: „Das Philosophieren benötigt eine feste Basis, und die ist mit dem Selbst-Bewusstsein, dem Ich, der Selbstgewissheit des Ich gegeben“ (ebd.). Aus dieser kurzen Erörterung lassen sich bereits die erheblichen Folgen für die Begrifflichkeiten eines selbst-erkennenden Individuums und die Verknüpfung zu oder in Gesellschaften erahnen, welche auch den Zusammenhang zwischen Handeln und Bewusstsein – als das von den Pragmatisten als zentral betrachtetes Problem (vgl. ebd) – andeutungsweise zu erklären vermag. Aus der Konstellation des „cartesianischen Zweifels“ ergeben sich Legitimationsbedürfnisse, denn „der cartesianische Zweifel hatte dazu geführt, dass eben nur mehr das Ich als gewiss betrachtet werden durfte, während die selbstverständliche Geltung der restlichen Welt – der Dinge etwa und meiner Mitmenschen – suspendiert wurde“ (S. 187). Diese Denkweise provoziert Fragen nach einer Reintegration in Gesellschaften, wenn das Ich als Isoliertes, Abstraktes, quasi nur Für-Sich und An-Sich, als Reibfläche auf Handlungsmotivation verweisen kann? Dieser Dualismus, der bereits in der Zitation von Horkheimer angegriffen wurde, evoziert eine widersprüchliche Perspektive auf Phänomene wie Gesellschaften und formiert jene Epistemologie, welche nicht nur vom Pragmatismus als zentrales Problem erkenntnistheoretischer Arbeit betrachtet wurde: „Dies war tatsächlich ein ernstes Problem, ein Problem, das durch ebenjenen radikalen Dualismus zwischen dem Ich (der Seele, dem Geist, dem Bewusstsein – oder was auch immer ähnliche Ausdrücke sein mögen) einerseits und der objektiven, belebten oder unbelebten Welt andererseits hervorgerufen wurde, durch jenen Dualismus also zwischen einer immateriellen Substanz des Geistes einerseits und dem sichtbaren Handeln andererseits“ (ebd.).

Auch Rosenthal (1995) bewerten diesen Dualismus in ihrer Arbeit über die dialektische Wechselwirkung von erlebter und erzählter Lebensgeschichte im methodischen Vehikel der Biographieforschung kritisch (formuliert in der Relation von Erinnerungs- bzw. Wahrnehmungsnoema und Noesis und die Bearbeitung dieser in der narrativen Erzählung). Sie verweist an unterschiedlichen Stellen auf Formen eines Dualismus, der sich in ihrem Forschungskontext zwischen Ereignis und Erlebnis darlegt und von ihr zurückgewiesen wird. Ihre Perspektive verhilft uns zu einem besseren Verständnis: zum Einen über den „cartesianischen Zweifel“ in den Sozialwissenschaften, als zum Anderen über die Relation zwischen einem Subjektiven und einem Objektiven, welche im Verlauf der Arbeit für die Darstellung und Betrachtung des Phänomens des Neides einen wichtigen Stellenwert einnehmen soll. „Wer sich nur auf die Suche nach dem damals tatsächlich Ereigneten begibt, verkennt ebenso wie der, der nur das damals Erlebte erfassen will, den konstitutiven Anteil der aktuell *erzählten* Lebensgeschichte. Leben und Text werden bei solch verkürzter Betrachtung als zwei voneinander trennbare Dinge gesehen. (...). Die dualistische Konzeption von erlebter und erzählter Lebensgeschichte folgt meist aus dem prinzipiell konzeptionellen Dualismus zwischen dem sich der Wahrnehmung des Subjekts Darbietenden, also einem Gegenstand oder einem Ereignis, und dessen Wahrnehmung“ (S. 14; H.i.O.). Diese Passage soll die Problemstellung eines Dualismus verdeutlichen. Als weiteres Beispiel, das sich hier nahtlos einfügen lässt, kann die von Rosenthal kritisierte „Konstanzannahme“ angeführt werden: es wird von einer Objektivität der Ereignisse ausgegangen, die im Zuge einer Erzählung über das Erleben erst von jener als individuell-verzerrenden Perspektive gereinigt werden muss, um von wissenschaftlicher Güte zu sein: „Zu diesem konstanten Objektiven kommt dann a) in der Situation des Erlebens und b) im Rückblick auf dieses Ereignis jeweils durch den Wahrnehmungs- und Erinnerungsakt noch etwas Subjektives hinzu. Gelingt es den SozialforscherInnen, dieses unerwünschte Hinzukommende wieder abzuziehen, dann kommen sie zu den Ergebnissen, wie sie wirklich waren“ (S. 15). Rosenthal kritisiert weiter eine Haltung, die zwar den Deutungen der Forschungssubjekten einen wichtigen Stellenwert einräumen, letztlich aber doch dem „Glauben an die von subjektiven Erfahrungen und Deutungen unabhängige 'objektive Welt““ (S. 16) anheim fallen. Für Rosenthal gipfelt dieser Glaube in einer forscherschen Praxis, die „Deutungen über Vergangenes unabhängig vom Vergangenen“ (S. 17) zu interpretieren versucht und dabei jenen Dualismus zwischen Erleben und Erzählen sedimentiert. Laut Rosenthal – welche einen Ausweg aus diesem Dilemma zu finden sucht – reicht es bei weitem nicht, auf eine dialektische Konzeption zu pochen, zu meinen, Innen und Außen fielen zusammen (vgl. S. 18); ihr Ansatz liegt in der phänomenologischen Interpretation der Gestalttheorie: „Die erzählte Lebensgeschichte konstituiert sich wechselseitig aus dem sich dem Bewusstsein in der

Erlebenssituation Darbietenden (Wahrnehmungsnoema) und dem Akt der Wahrnehmung (Noesis), aus den aus dem Gedächtnis vorstellig werdenden und gestalthaft sedimentierten Erlebnissen (Erinnerungsnoemata) und dem Akt der Zuwendung in der Gegenwart des Erzählens. Erlebte und erzählte Lebensgeschichte stehen in einem sich wechselseitig konstituierenden Verhältnis“ (S. 20). Ob dieses Vorgehen als eine mögliche Überwindung des cartesianischen Dualismus fähig ist, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden und ist auch hier nicht von Relevanz; kann jedoch zum Zweck der Veranschaulichung eines Möglichen genutzt werden. Der cartesianische Dualismus als Spaltung einer dialektischen Denkweise zwischen Individuum und Gesellschaft wird auch an anderer Stelle kritisiert: „Die Unfähigkeit, die Einheit von Theorie und Praxis zu denken und die Beschränkung des Begriffs der Notwendigkeit auf ein fatalistisches Geschehen gründen erkenntnistheoretisch in der Hypostasierung des cartesianischen Dualismus von Denken und Sein“ (Horkheimer 2009a: 205).

Dies bringt uns zu einer weitere Prämisse der theoretischen Arbeit: die Diskussion von Subsumtion durch vorgegebene Begriffsapparate und das Überstülpen dieser. „Die obersten Sätze der traditionellen Theorie definieren Allgemeinbegriffe, unter die alle Tatsachen des Gebietes zu befassen sind (...). Die Tatsachen sind Einzelfälle, Exemplare oder Verkörperungen der Gattung. Zeitliche Unterschiede zwischen den Einheiten des Systems gibt es nicht“ (S. 198). Horkheimers weitaus pessimistische Engführung eines traditionellen Theoriebegriffs in dem von ihm als Negativum soziologischer Forschung betrachteten Positivismus, hat seit dem Verfassen seines Beitrags eine kritische Öffnung in der Methodendiskussion erfahren. Wir können wir anhand seiner Darstellung jedoch Denkweisen vermerken, die der Logik der Subsumtion folgen könnten und eine Quasi-Hegemonie eines soziologischen Begriffsapparates konstruieren. Letztlich wäre die Handlung der Forschung dann nur mehr ein Überstülpen von Begriffen über gesellschaftliche Phänomene, ohne die Reflexion über das Übergestülpte selbst zuzulassen. Horkheimer weiter: „Werden einzelne Gattungen dem System hinzugefügt oder sonstige Veränderungen vorgenommen, so wird dies üblicherweise nicht etwa in dem Sinn aufgefasst, dass die Bestimmungen notwendig zu starr sind, sich als inadäquat erweisen müssen, da entweder das Verhältnis zum Gegenstand oder derselbe Gegenstand sich ändert, ohne dabei seine Identität zu verlieren. Änderungen werden vielmehr als Mangel unserer früheren Erkenntnis oder als Ersetzung einzelner Stücke des Gegenstandes durch andere betrachtet, wie etwa eine Landkarte veraltet, weil Wälder abgeholzt, neue Städte hinzugekommen, andere Grenzen entstanden sind“ (ebd.). Anhand dieser Darstellung ist jedoch der theoretische Rahmen des Bezuges für die Begriffsarbeit, die Horkheimer in jener „traditionellen Theorie“ in der Nicht-Betrachtung von Widersprüchen als Teil wissenschaftlicher Arbeit und wissenschaftliche Notwendigkeit betrachtet, unzureichend für die Herangehensweise an

gesellschaftliche Phänomene. An dieser Stelle wird jener cartesianische Dualismus verdeutlicht und als Verengung definiert, wenn Forschung Kommunikation bedeuten soll und nicht Ein-Ordnen: „So wird in der diskursiven oder Verstandeslogik auch die lebendige Entwicklung begriffen. Dieser Mensch ist jetzt ein Kind, dann erwachsen, kann nach ihr nur heißen, es gibt einen festen Kern, der sich gleichbleibt: 'dieser Mensch'; ihm werden beide Eigenschaften, Kind- und Erwachsensein nacheinander angeheftet. Nach dem Positivismus bleibt überhaupt nichts identisch, sondern zuerst ist ein Kind da, später ein Erwachsener, beides sind zwei verschiedene Tatsachenkomplexe. Dass der Mensch sich ändert und doch mit sich identisch bleibt, vermag diese Logik nicht zu erfassen“ (ebd.). Schließlich, und damit wollen wir auch den Rekurs auf Horkheimer belassen, plädiert er für einen Begriff von Theorie, welcher historische Prozesse und die Verstrickung von Personen, welche wissenschaftliche Arbeit betreiben, als gesellschaftliche Prozesse zu begreifen und weist damit Wissenschaft als ein Suchen von Mono-Kausalitäten abweist. WissenschaftlerInnen sind im Ablauf von Forschung immer Teil je historischer Gewachsenheit; spiegelt sich diese Denkweise nicht im wissenschaftlichen Ablauf wider, so spricht Horkheimer von Verdinglichung und von Wissenschaft als Ideologie: „Sowohl die Handhabung der physischen Natur wie auch diejenige bestimmter ökonomischer und sozialer Mechanismen erfordert eine Formung des Wissensmaterials, wie sie in einem Ordnungsgefüge von Hypothesen gegeben ist. Die technischen Fortschritte des bürgerlichen Zeitalters sind von dieser Funktion des Wissenschaftsbetriebs nicht abzulösen. (...) Es besteht kein Zweifel, dass solche Arbeit ein Moment der fortwährenden Umwälzung und Entwicklung der materiellen Grundlagen dieser Gesellschaft darstellt. Soweit der Begriff der Theorie jedoch verselbständigt wird, als ob er etwa aus dem inneren Wesen der Erkenntnis oder sonstwie unhistorisch zu begründen sei, verwandelt er sich in eine verdinglichte, ideologische Kategorie“ (S. 168). Theorienbildung wird zu einem dialektischen Ablauf erklärt, der nicht unabhängig der Position der ForscherInnen in Konstellation von Macht zu geschehen vermag. Begriffe, verstanden als das Substrat von Theorien, erlangen eine epistemologische Stellung, die es zu reflektieren gilt – die Formierung von Wissen in Begriffen als Praxis, soll auf das Tun verweisen, welches als Kommunikationsprozess verstanden, nicht zwischen „Ich“ und der „Welt“ Vollzug erfährt, sondern Begriffe als Register zwar ein So-Seins der Welt widerspiegeln, aber erst durch das Geworden-Sein ihre Potentialität entfalten. Ideologie bedeutet hier, das Geworden-Sein zu ignorieren, als Residual-Kategorie zu marginalisieren. Um nun die Seitenhiebe, die Horkheimer einem Positivismus zufügt in seinem Beitrag (und von meiner Person durch die Wiedergabe in dieser Arbeit beiläufig beflügelt wurden) zu mildern, soll der Zirkel, sich um den cartesianischen Dualismus drehend, einen weiteren Impuls erfahren. Die Leserschaft soll entscheiden, ob dies notwendig war oder als Inkonsistenz zu beurteilen.

Lefebvre (1977) fasst eine ähnlich wissenschaftliche, aber auch stärker politisch-handelnde Perspektive über die Konstellation von Theorien im Lichte der Wechselwirkung von Individuum und Gesellschaft. Verschärft wird diese Perspektive durch das Artikulieren von gesellschaftlichen Widersprüchen im marxistisch-politischen Vokabular der „Klassenkämpfe“: „Diese Konflikte sind indessen keine des Denkens, sondern die des *Alltagslebens* selbst“ (S. 147; H.i.O.) und des „Proletariats“: „Der Marxismus definiert sich vor allem als wissenschaftliche Erkenntnis des Proletariats: er ist die 'Wissenschaft des Proletariats'“ (S. 152). Die Arbeit wird zu zeigen versuchen, wie das Phänomen des Neides aus einer Perspektive gedacht werden kann, die auf marxianische Gedanken zurückgreift, aber nicht auf Begriffe einer „Wissenschaft des Proletariats“, als vielmehr auf die Marxsche Konzeption über die Vergegenständlichung des Menschen als „gegenständliches Gattungswesen“. Wenn Lefebvre (ähnlich wie Marcuse 2011 und dessen Verweise auf die „bürgerliche Gesellschaft“) auch in dieser Diktion einer Hyperidealisierung *einer* Klasse verbleibt und Gruppismen in seiner Schrift performativ generiert, können wir dennoch seine Gedanken zur Akzentuierung des Theorienbegriffs der Arbeit einfließen lassen. So lokalisiert auch er Widersprüche der Wissenschaft als gesellschaftliche Machtkonstellationen, gefärbt und unterfüttert durch Klassegegensätze, wenn auch eine Verkürzung auf ökonomische Gegensätze vorerst ausbleibt: „Es gibt im Leben keine absoluten Trennungslinien. Das Proletariat hat nicht ein Wesen, eine Seele oder ein fertiges (von der bürgerlichen Wirklichkeit sauber geschiedenes) Bewusstsein, das sich vom Charakter des Menschlichen insgesamt unterscheidet. Dies bestimmt die Rolle der Aktion und der Theorie, der *Erkenntnis*“ (S. 156; H.i.O.). Auch für Lefebvre bedeuten Theorien Formung von Vergesellschaftung und die Benennung dieser; jedoch nimmt er eine pessimistische Perspektive ein, welche er mit dem Begriff der Individualisierung zu greifen versucht: „Der Individualismus ist nicht nur eine Theorie, sondern eine Wirklichkeit und die Waffe einer Klasse“ (ebd.) und bestimmt aus seiner Position dezidierend, welche Gruppe diese Waffe zu schmieden vermöge: „Die Bourgeoisie übt diesen Einfluss nicht nur durch ihre Ideen, ihre Vorstellungen von der Welt aus“ (ebd.). Rufen wir uns den Darstellungsversuch weiter oben in Erinnerung, so nimmt auch hier der Begriff des Individualismus eine wichtige Position im theoretischen Fundament ein. Lefebvre kann nicht als Universale gehandelt werden; vielmehr sollen seine Begründungen über die „Verhältnisse“ weitere Perspektiven zulassen, wenn oder gerade weil sie Widersprüche bergen und provozieren: „Die Bourgeoisie scheint paradoxerweise eine Klasse von Individualisten zu sein. Durch ihren sozialen Atomismus hat sie die Tendenz, die Gesellschaft als Summe zusammenhangloser Einzelner zu sehen. Ihre Theorie reduziert die Menschen auf fiktive, tote und leblose Elemente, die 'reinen' Individuen“ (ebd.). Mit dem Terminus der „reinen Individuen“ verweist Lefebvre im weitesten Sinne auf Forschung, die sich unkritisch auf sich, aber auch auf

ihren Gegenstand (bei ihm das „Proletariat“) bezieht und nicht den Versuch unternimmt, Forschung erneut als Kommunikation ins Zentrum zu rücken: „Die Kritik des Lebens besteht also im Studium der Distanz, zwischen dem, was die Menschen sind und dem, was sie zu sein glauben, der Differenz zwischen ihrem Leben und ihrem Denken“ (S. 151) um darauf aufbauend die „Mystifikationen zu zerstören, um dann zu untersuchen, wie sie entstehen, sich durchsetzen und ins Einzelbewusstsein aufgenommen werden konnten (...)“, wobei er auch diese Form der Vergesellschaftung zu bezeichnen versucht mit jener des Privatlebens als ein „'beraubtes' Leben (vie privée)“ (S. 154), als eines, „dem alles Menschliche fremd ist, weil es ganz den individualistischen Bestrebungen unterworfen ist. Das Leben solcher Individualität zerfällt in widersprüchliche und getrennte Dinge: Arbeit und Freizeit, öffentliches und persönliches Leben, (...). Das Bewusstsein des Individuums zieht sich, statt sich zu erweitern und die Welt sich zu erobern, zurück, verengt sich. Und je mehr es sich verengt, desto mehr scheint es 'bei sich zu sein“ (ebd.). Dieser Exkurs wurde als Beispiel angeführt, um anhand dessen aufzuzeigen, wie jener Dualismus zwischen einem immateriellen Ich und der materiellen Welt zu wirken vermag. Wir wollen nun wieder Bezug nehmen auf Positionen des Pragmatismus und so die Fahrgewässer einer „kritischen Theorie“ und Kopplungen zu dieser, verlassen.

Welche wissenschaftstheoretische Argumentation kann nun als Gegenstandspunkt zum cartesianischen Zweifel angeführt werden? Jene der Pragmatisten war, „dass der Zweifel des Descartes ein völlig abstrakter gewesen sei, einer, der quasi in der philosophischen Studierstube ausgedacht worden war (...). Man kann nämlich nicht *willentlich* zweifeln“ (Joas/ Knöbl 2004: 187; H.i.O.). Weiters wäre Alltag und Veralltäglichsung unter der Prämisse des ständigen Zweifels nicht möglich, da jegliche Handlung (so auch der Handlungsbegriff selbst) sowie jede Situation zur Disposition gestellt werden würden – Handlungsunfähigkeit und Lähmung wären die Folge. Die Pragmatisten plädierten für eine Position, die den Zweifel als kritisch gegenüber Wissensformen positioniert, jedoch mit einer entscheidenden Modifikation der Praxis, „einem Zweifel, der in *konkreten Situationen*, und zwar *in Situationen des Handelns*, wirklich auch auftaucht“ (S. 188; H.i.O.). Wenn dem Zweifel selbst der Boden entzogen wird, „erübrigt sich die Annahme eines einzelnen isolierten Bewusstseins als Fixpunkt des Denken. Insofern besteht dann auch keine Notwendigkeit mehr, ein rein abstraktes, bloß rational denkendes, von der übrigen Welt getrenntes Ich zu unterstellen“ (ebd.). Das Individuum erfüllt sich so in einer Welt, die als eine gemeinsame begriffen werden kann; und damit wird Erkenntnis auch nur im Austausch mit anderen möglich: „Vielmehr kann man dann das Ich als ein *sinnliches* Ich, als eines *in* der Welt und *in* der Mitwelt denken“ (ebd.; H.i.O.). Auf dieser wissenschaftstheoretischen Grundlage wurde eine Argumentationsweise aufgebaut, die die Überwindung des, vom Konzept des cartesianischen

Zweifels geprägten Dualismus, ermöglichte: „Die Pragmatisten argumentierten, dass der Geist, das Bewusstsein, das Denken etc. ohne das Handeln überhaupt nicht gedacht werden könnten. Oder anders formuliert: Denken entsteht erst in problematischen Handlungssituationen, Denken und Handeln sind unmittelbar bezogen“ (ebd.), folglich sind „der Geist, das Denken, das Bewusstsein überhaupt keine materiellen oder immateriellen Substanzen. Vielmehr werden Bewusstsein, Denken, Geist *in ihrer funktionalen Bedeutung im Hinblick auf das Handeln* verstanden: Bewusstseinsleistungen entstehen nach pragmatistischer Auffassung dann, wenn wir in einer Situation auf ein Problem stoßen. (...) Erst wenn der quasi-natürliche Fluss des Handelns im Alltag durch ein Problem unterbrochen wird, werden die ehemals für selbstverständlich erachteten Situationsbestandteile neu analysiert“ (S. 189; H.i.O.). Die Findung von Lösungen für Unterbrechungen im Alltag, die als Probleme empfunden oder bezeichnet werden, können so in gegenwärtige Handlungsschemata inkludiert werden bzw. für zukünftige Problemstellungen integriert. Damit wird nicht nur die Kontinuität des Flusses der Handlungen möglich, sondern auch die Retro- als auch Prospektive auf Handlungsverläufe. Die soziologischen Folgerungen, die sich aus dieser Denkweise ergeben, verstehen die Handelnden als „aktive Wesen“, als „suchend und problemlösend (...) und nicht als ein passives Wesen, das nur beim Auftreten bestimmter Reize zum Handeln veranlasst wird. Reize existieren also nicht an sich, sondern Reize werden als solche in der jeweiligen Handlungssituation definiert“ (ebd.). Diese Denkweise elaboriert und differenziert sich schließlich bei Autoren wie Mead, Blumer, später Garfinkel, Sacks, Goffman, um nur einige anzuführen.

Resümierend wollen wir nochmals Bezug nehmen auf eine wissenschaftstheoretische Perspektive: „Science can be viewed as an intellectual process that occurs within the context of two distinctive environments, the empirical observational world and the non-empirical metaphysical one. Although scientific statements may be oriented more toward one of these environments than the other, they can never be determined exclusively by either one. The difference between what are perceived as sharply contrasting kinds scientific arguments should be understood rather as representing different positions on the same epistemological continuum“ (Alexander 1982: 2). Die nicht gegebene oder vollziehende strikte Trennung zwischen Empirie und Theorie wird an dieser Stelle nachgezeichnet. WissenschaftlerInnen *bewegen* sich damit fortwährend *in* einer Kontinuität, als zwischen wissenschaftstheoretischen Polaritäten (vgl. dazu auch Joas/ Knöbl 2004: 25ff). Alexander differenziert auch die Positionen des Positivismus an weiterer Stelle aus. Wir wollen diese Differenzierung aufnehmen, nachdem oben manche „Kritiker“ eingang in die Begründung des Theorienbegriffs der Arbeit gefunden haben: „The two postulates central to the positivist persuasion are, first, that a radical break exists between empirical observations and nonempirical statements,

and, second, that because of this break, more general intellectual issues – which are called 'philosophical' or 'metaphysical' – have no fundamental significance for the practice of an empirically oriented discipline. The third postulate, which completes what might be called the triadic foundations of the positivist orientation, is that since such an elimination of the nonempirical reference is taken to be the distinguishing feature of the natural sciences, any true sociology must assume a 'scientific' self-consciousness“ (S. 5). Vergleichen wir diese Aussage, finden wir Parallelen zur Konzeption von Wissenschaft z.B. bei Esser (1993), welcher oben Erwähnung fand. Alexander formuliert weiter auch alternative Zugänge eines wissenschaftlichen Positivismus. Um diesen Abschnitt der Arbeit zu komplettieren, erscheint es mir notwendig, auch diese Darstellung Alexanders hier einzubringen: „Informed by various strands of nineteenth-century idealism, this alternative to positivism centers on what I have called its third postulate, the identification of social with natural science. Those who adhere to this antipositivist perspective contend that such an association does not hold: the disciplined investigation of social life – an approach identified as the 'cultural' or 'human' studies alternative, after Dilthey's *Geisteswissenschaft* (literally, science of spirit) – departs in a fundamental way from the science of nature. It does so, these critics argue, by virtue of its distinctive subject matter which, in contrast to physical nature, is the necessarily internal meanings that guide human action. (...) It is argued that because of the wide variation and relative inaccessibility of internal meanings – because, that is, of the 'nonempirical' or at least 'nonphysical' aspect of the subject matter of the human studies – the universal categories and objective arguments required for prediction and explanation are impossible to achieve“ (Alexander 1982: 15; H.i.O.). Dieser Gegenargumentation folgen hernach Schlussfolgerungen, die Alexander weiter benennt: „At a minimum, it can be argued, as Dilthey did, that 'understanding' rather than 'explanation' should be the major goal of social inquiry, and that even those generalizations which are advanced will be of a fundamentally more tentative character than those in the natural sciences. (...) In its more extreme form, the idealist critique declares universality and objectivity to be completely illusory and limits all social study to the analysis of single, 'idiographic' events. (...) But in either its moderate or radical version, the idealist critique leaves any attempt at formulating a 'science' of society to what it regards as the pretensions of the positivist position“ (S. 16). Mit dieser Zusammenschau soll nun auch dieser Abschnitt finalisiert werden. Zum Befüllen des Resümees mit Fleisch, kann auf Benjamin verwiesen werden und sein „Erkenntnistheoretisches“ im Passagen-Werk. Es kann als Mandat für eine Herangehensweise, für eine Arbeit mit und an Begriffen verstanden werden, die sowohl Gesellschaft als Historizität nennt, gleichsam aber die WissenschaftlerInnen in und mit diesen Begriffen zu verbinden vermag. Damit werden – und dieser Abschnitt soll dies zum Ziel haben – Begriffe als Praxis verstanden, Theorien als Werkzeugkästen,

die im Alltag erst durch ihre Verwendung an Wirkungsmacht gewinnen. Nach Richter (2010) kann die Arbeit mit Begriffen als ein ständiges Hin- und Her verstanden werden, als ein Schiff auf manchmal stürmischer, manchmal ruhiger See, aber immer in Bewegung und sich orientierend anhand eines kartographischen Systems, und mittels Koordinaten. Schließlich soll die Arbeit in diesem Verständnis Anleitung finden, auch wenn die Gefahr besteht, Schiffbruch zu erleiden:

„Dialektiker sein heißt den Wind der Geschichte in den Segeln zu haben. Die Segel sind die Begriffe. Es genügt aber nicht, über die Segel zu verfügen. Die Kunst, sie setzen zu können, ist das Entscheidende“ (Benjamin 1991: 592 [N9, 8]).

## 2.3 Wissenschaft als Praxis?

Ein Theorienbegriff soll Widersprüche nicht nur reflektieren, sondern auch beinhalten. Dieses Verständnis von Arbeiten mit Theorien soll nicht dazu dienen, Widersprüche zu pauschalisieren und damit Theorien zu verabsolutieren, sondern bereit sein und den Versuch wagen, eingangs genannte Kommunikation zwischen den Theoriegebäuden ernst zu nehmen; auch Pfade und Abkürzungen zu begehen, die nicht als ausgetreten (und daher bequem) gelten. Selbst wenn die Pfade ins Leere zu führen drohen, so ist gerade das Bemühen und die Erkenntnis darüber, dass Stellen im Pfad uneben sind, dass Stellen im theoretischen Gewebe brüchig werden und neuer Rüstung bedürfen, eine Opportunität, um Einseitigkeiten und Blindheiten – gerade angesichts des Zusammenhangs von Empirie und Theorie – entgegenzutreten. WissenschaftlerInnen können sich so den Verlockungen teleologischer Aussagen kritisch gegenüberstellen und den Blick auf Wirkungszusammenhänge von Phänomenen, deren Gestalt und wechselseitigen Wirkungsbeziehungen richten; eine kritische Herangehensweise an die vielen Überschneidungen und Ähnlichkeiten von Theorien und deren Bearbeitung wird so denkbar. Das Ziel ist damit nicht primär eine summative Erfassung von Merkmalskriterien, um einen Typ zu bilden, sondern der Versuch, Regeln der Konstitution zu rekonstruieren. Kurz: der Mensch soll hier weniger als Organismus verstanden werden, der auf gemeinsame Symbolsysteme *reagiert*; vielmehr als ein *handelnder* und *erkennender* (vgl. dazu Wilson 1970, 1973, zitiert nach Rosenthal 2011: 14). Handeln soll auch als *aushandeln* verstanden werden, denn Rahmung, wie sie Goffman (1980) diskutiert als „frame“ und „framing“ birgt auch das Moment der Fixierung. Dennoch kann aus dieser Rahmung ausgebrochen werden (S. 376ff), da handeln oder aushandeln auch immer einen Horizont verschiedener Möglichkeiten öffnet: „Der fixe Rahmen ist das Produkt der Fixierung, nicht jedoch die primäre Qualität des ursprünglichen Interaktionsablaufes, in dem aus verschiedenen Möglichkeiten eine bestimmte Ablaufstruktur realisiert wurde“ (Soeffner 1989: 144, zitiert nach Rosenthal 2011: 42). Die Orientierung an und

Einbindung einer kritischer Konfrontation mit den Begriffen soll auch durch die historische Werdung dieser reflektiert werden; wie bereits erwähnt, sind WissenschaftlerInnen selbst in die Re-Produktion integriert.

Als Verbindung der hier vorgebrachten Argumente sollen Konflikte in den Theoriendebatten aber nicht als Hemmschuh verstanden werden – damit würden wir einer Pluralität und Autonomie, einem dialektischen Verständnis der Begriffe Individuum und Gesellschaft nicht Genüge tun, hingegen einer weiteren Verengung und Erbauung von Wächterstatuen Vorschub leisten. Denn: Theorien und WissenschaftlerInnen kommunizieren miteinander, beziehen sich kritisch aufeinander und treten so in einen Dialog, durch welchen sich Überschneidungen, Ähnlichkeiten, Distinktionen ergeben. Wie es Joas/ Knöbl (2004) pointiert darstellen: „Die Tatsache, dass etwa die Soziologie nicht auf *einem einzigen* abstrakt gewonnenen Paradigma beruht (...), die Tatsache also, dass in der Soziologie tatsächlich die so oft beklagte unübersichtliche Theorienvielfalt herrscht, bedeutet eben *nicht*, dass das Fach in miteinander unverbundene Ansätze zerfällt oder gar notwendig zerfallen muss“ (S. 35; H.i.O.). Für die Arbeit bedeutet es ein Darlegen und Argumentieren über die zugrunde liegenden umfassenden Deutungssysteme, welche als anleitend für die Arbeit zu verstehen sind; dies beginnt bereits bei der Wahl des Themas, als auch mit den soziologischen bzw. philosophischen Grundhaltungen zum Begriff von und über Gesellschaften, die damit verknüpft sind. Dies spiegelt sich auch bei Kuhn (1976) wider, der mit der Metapher der „wissenschaftlichen Revolution“ gerade nicht in hermetisch abgeschlossenen Weltbildern denkt, sondern die Bekenntnis der WissenschaftlerInnen darüber entscheidet, welche Paradigmen als dominant oder gar hegemonial betrachtet werden. Um auch dazu eine Anmerkung zu ermöglichen: Alexander kritisiert Kuhns Darstellungsweise der „different levels of generality of the scientific continuum. Although he succeeded in pointing to their variety and their interrelationship, he failed to stress their autonomy“, was Alexanders Kritik in zweifacher Hinsicht manifestiert: „In the first place, a given piece of scientific work is not affected by each of the 'paradigmatic elements' in the same way. In the second place, it appears for this reason highly likely that, contrary to the major thrust of Kuhn's argument, scientific positions can still share significant scientific commitments while sharply differing on certain others“ (Alexander 1982: 25).

## 2.4 Theorien als Privileg?

„Die Wissenschaft soll kein egoistisches Vergnügen sein; diejenigen, welche so glücklich sind, sich wissenschaftlichen Zwecken widmen zu können, sollen auch die ersten sein, welche ihre Kenntnisse in den Dienst der Menschheit stellen“<sup>2</sup>

Sich über Theorien und die Gestaltung des Sozialen aus einer differenzierenden Perspektive zu beschäftigen darf wohl als Privileg von bestimmten Gruppen gelten. Dies soll nicht bedeuten, dass sich Menschen außerhalb des „wissenschaftlichen Betriebes“ nicht allzeitig über die Konstruktionsregeln des Alltags Gedanken machen, Alltagstheorien aufstellen, um sich dadurch Kontinuität und Handlungssicherheit zu gewährleisten: „Die Differenz zwischen bewusst Intendiertem und objektiver Bedeutung gilt auch für das Handeln und Wissen der Wissenschaftlerin oder des Wissenschaftlers“ (Rosenthal 2011: 20). Vielmehr sei mit dieser Referenz die privilegierte Position vieler WissenschaftlerInnen gemeint, welche sich dem Handlungszwang des Alltags (partiell) entziehen können (vgl. S. 21), sich durch unterschiedliche Modi andere „Alltagstheorien“ konstruieren dürfen. Ein Entziehen aus den Handlungszwängen des Alltags soll hier als die Reflexion über Theorien selbst gedacht werden; also Theorien über Theorien. Die Folgen, die sich daraus ergeben, sind weitreichend. Denken wir an Theoriendebatten in Fachzeitschriften, internationalen Journals oder auch nur an Lehrbücher im universitären Kontext: Fragen zu stellen und (sich selbst und anderen Privilegierten) Antworten zu formulieren, zeichnen Theorien aus dieser Perspektive aus. Und: die sich daraus emergierenden Theorienentwicklungen geben Fragen *und* Antworten an. Beispielhaft wird „Entwicklung“ von Joas/ Knöbl (2004: 37ff) anhand der Mantra-ähnlichen Fragen „Was ist Handeln“, „Was ist soziale Ordnung“ und „Was bestimmt sozialen Wandel“ aufgezeigt, um so ein Verständnis dafür zu entwickeln, welche soziologischen Kontinente WissenschaftlerInnen bereisen um eine Topographie des Sozialen vorzulegen – meist mit der Entdeckung verbunden, dass bereits andere Personen (gar anderer „Disziplinen“ oder gar jemand, der nicht im „wissenschaftlichen Betrieb“ verortet werden kann) „Spuren des Sozialen“ entdeckt und vermessen haben.<sup>3</sup>

2 Karl Marx; Titelblatt der Schrift Max Adlers „Der Sozialismus und die Intellektuellen“, 1923; siehe Adler 1981: 37

3 Zum Abrunden und Vertiefen: „Längst gilt Theorie nicht mehr als ausgezeichnete Form von Praxis, und *poiésis*, sieht man einmal von Luhmanns Systemtheorie und dessen Rezeption der Denkfigur 'Autopoiesis' (...) ab, ist zur Poesie deriviert, gilt heute bestenfalls als netter Luxus, jedenfalls als überflüssig, eine Zeitverschwendung, allenfalls tolerabel für die Zeit der Pubertät und vielleicht noch für verregnete Sonntage. Allerdings, die innere Verwandtschaft zwischen der antiken *poiésis* und dem (modernen) Gedicht, dem Verse-Schmieden, ist offenkundig: Ein Gedicht wird nicht kreiert, sondern gemacht, hergestellt. Und Praxis? Der Gedanke an das Selbstzweckhafte ist längst extirpiert worden zugunsten eines Verständnisses von Praxis als zweckgebundener Tätigkeit, des Weiteren als Auftragsarbeit. In solcher Gestalt siedelt Praxis weit oben in der Wertehierarchie der Wissenschaften und ihrer Betriebe, die gerne das Lob der Praxisfelder anstimmen. Letztlich visiert ist der *cash value* von Praxis in dezidiert

### 3. Emotionssoziologie oder eine Soziologie der Emotionen – ein knapper Überblick

Das Interesse der Arbeit, formuliert in der Soziologisierung des Neides als Phänomen des Neides, soll mit einer einführenden Darstellung zu Konzeptionen über Gefühle und Affekte aus soziologischer Sichtweise beginnen.

Emotionen erscheinen uns im Alltag nicht als fremd, jedoch können sie befremdend sein. Menschen haben ein Gefühl von etwas, für etwas, über etwas. Bereits die Antizipation von Situationen im Alltag kann einen Erfahrungsfundus frei legen, welcher stark mit Körperlichkeit von Menschen interagiert. Bei Schilderungen von KollegInnen, Bekannten und Familienangehörigen, passiert es scheinbar *natürlich*, dass wir ein Gefühl der Freude, des Ekels oder der schieren Empörung wahrnehmen. Es zeigt Nähe oder Distanz von Verhältnissen auf. Narrationen über Geschehnisse und Situationen, in welchen andere sich befunden haben, bauen in uns eine Brücke, setzen Gefühle frei und ergeben die Transmission zu Sozialität. Die Diskussion über Emotionen, Affekte, deren Zentrum, Ursprung, Auslaufen und Verortung ist lang und weit verzweigt; eine systematische Soziologie der Emotionen ist wenn, dann nur unter der Prämisse der Transdisziplinarität möglich. Könnte mensch von einer Wesensbeschaffenheit von Emotionen sprechen, so stellt sich im gleichen Atemzug die Frage nach der Genese von Emotionen und die Bedingungen von Intersubjektivität. Denken wir nur an eine individualistisch-gefärbte Argumentationsweise, die Emotionen aus-sich-selbst-heraus begreift und ihnen eine eigene Ontologie zuschreibt; wie wären Gefühle als überindividuelle Phänomene zu denken, zu begreifen, ohne sie als kulturell und historisch bedingt zu betrachten? Ich möchte daher versuchen, den Forschungsstand des Paares Emotionen und Soziologie zu skizzieren. Beginnen wir daher mit Definitionsversuchen für das Zusammenspiel von Emotionen, Physiologie und Kognitionen, Emotionen als „Produkte“ von (Massen-)Kultur und die Verbindungslinien zwischen Mikro- und Makroebene.

So finden sich Beiträge über Emotionen in den antiken Schriften von Homer oder Aristoteles. Die Problematik zeigt sich weniger an der Translationsleistung oder hermeneutischen Sinnleistung der Bedeutung solcher Werke, sondern in der Ambiguität von Konzepten über Emotionen im Werk selbst: „Die Schwierigkeit, das Phänomen des Emotionalen zu erfassen, besteht nicht minder, wenn es um einzelne Emotionen geht. *Mênis*, das erste Wort der *Ilias*, war bereits in der Antike nicht ohne weiteres verständlich und musste in den Homer-Ausgaben der alexandrinischen Philologen als 'dauerhafter' oder 'langwieriger Zorn' (*epimonos orgê, kotos polychronios*) erläutert werden. Der offensichtlich als konstitutiv empfundene anhaltende Charakter der *mênis* bedeutet dabei freilich

---

neuezeitlich-utilitaristischer Tradition“ (Kröll 2014: 107; H.i.O.).

nicht, dass es sich hier um ein beständiges Phänomen handelt“ (Harbsmeier/ Möckel 2009: 11; Hervorhebungen im Original). So führen Harbsmeier/ Möckel weiter aus, wie sich die *mênis* des Archill in der Auseinandersetzung mit Agamemnon im Laufe des Epos von Jähzorn bis Groll ändert. Interessant erscheint an dieser Stelle die *Conclusio*, die die Autoren an gegebener Stelle ziehen: „Als emotionaler Vorgang besteht die *mênis* also (auch) aus einer Kette unterschiedlicher Zustände, Reaktionen oder Ausdrücke und lässt sich daher wie viele andere emotionale Phänomene im Grunde erst als komplexe *Erzählung* hinreichend erfassen“ (ebd.; H.i.O.). Der Verweis auf die *Erzählung*, also auf die *Narration*, welche den AkteurInnen Kontexte als auch gewachsene Sozialitäten abstecken, verdichtet die gesellschaftliche Gebundenheit von Emotionen. Das hier eine Relation zwischen zwei handelnden Subjekten dargestellt wird, gibt für die Autoren den Weg frei nach dem Inhalt von Gefühlen zu fragen; woraus sie bestehen können. Sie orientieren sich an Aristoteles: „Damit ein *pathos* zustande kommt, muss eine Person zunächst *registrieren*, dass etwas für sie Positives oder Negatives geschieht. Auf diese Registrierung folgt – je nach Charakter des Ereignisses – eine *Empfindung* von entweder Lust oder Schmerz. Diese Wahrnehmung geht ihrerseits mit einem *Handlungsantrieb* und einer *körperlichen Veränderung* einher“ (ebd.; H.i.O.). Die hier eher schematische Darstellung, welche nach einem Reiz-Reaktions-Muster fungiert, beinhaltet jedoch den Körper als Schnittstelle zwischen Subjekten. Was als plausibel erscheint, führt uns zur Überlegung, den Körper nicht nur als Schnittstelle zwischen Subjekten zu betrachten, sondern ebenso zwischen Subjekten und Gesellschaften. Der Körper ist demnach immer schon in die Kommunikation von Emotionen enthalten, wodurch ein Handlungs- oder Strukturbegriff im Hinblick auf Leiblichkeit und Empfinden gedacht werden kann. Wir gehen mit diesem einfachen, aber nicht vereinfachten Beispiel in die Diskussion der Emotionssoziologie (zum feinen Unterschied von einfach und vereinfacht vgl. pointiert Nicolini 2012)<sup>4</sup>.

In der Literatur finden wir meist eine grobe Einteilung von AutorInnen, welche sich mit dem Verhältnis von Emotionen und Soziologie beschäftigen; begonnen wird meistens mit den „Klassikern“ der Soziologie. So werden von Flam (2002) Simmel, Weber und Durkheim genannt, bei welchen Emotionen einen nicht zu unterschätzenden Anteil an deren Denken und Forschen aufweisen. Flam unterstreicht bei Simmel dessen Verweis auf die Notwendigkeit von Emotionen, um Institutionen dauerhaft einzurichten (S. 16ff); er rückt die bindende Kraft von Emotionen zwischen Individuen in den Vordergrund. Weber wird in Bezug auf dessen Protestantismus-These betrachtet, folglich die zunehmende Rationalisierung der Lebenswelt in der Avantgarde der

---

4 Um dieser Nuance Gestalt zu verleihen: „*Einfach* bedeutet nicht vereinfacht, nivelliert, versimpelt. Vereinfachung macht die Vorgänge unschuldig, die Zusammenhänge unkenntlich. Da sie die Geschehnisse maskiert, bleiben sie im Dunkeln, zugleich an der Oberfläche. Einfachheit hingegen macht die Vorgänge deutlich, demaskiert sie und öffnet sie dem kritischen Blick“ (S. 90f; H.i.O.).

Calvinisten, die sich „nie so extrem der Rationalisierung der Welt verschrieben hätten, wenn ihre tiefe Angst vor der Verdammung sie nicht dazu getrieben hätte“ (S. 44). Flam an anderer Stelle zu Weber: „Following Weber's cultural-historical analysis, it can be proposed that certain passions, feelings and sensibilities have existed in an unorganized, cultural-historical form in the West and that some of them have motivated the establishment of a rational organization – a corporation – which would stabilize and rationalize their pursuit. But, and here is the structural part of the argument, once these corporations are established, they may be said to construct new emotions by modifying formal rules and procedures. These emotions differ but remain related to the original feelings which initiated the entire process“ (Flam 2002b: 92). Schließlich wird Durkheim im Kontext seiner Arbeiten „Über soziale Arbeitsteilung“ und „Selbstmord“ auf die Relevanz von Emotionen hin betrachtet. Durkheim fragt um die Fähigkeit zur sozialen Arbeitsteilung nach Formen der Solidarität, welche er mit freundschaftlichen Gefühlen in Verbindung bringt; er verbindet demnach Solidarität mit Emotionen (vgl. Flam 2002: 62). Seine Fragestellung versucht weiter nach Funktionen der Arbeitsteilung zu fragen, welche das Gefühl der Solidarität generieren und bestehen lassen; so argumentiert Durkheim „(...) ihre wahre Funktion besteht darin, zwischen zwei oder mehreren Personen ein Gefühl der Solidarität herzustellen. Wie immer dieses Ergebnis auch erlangt wird, diese Solidarität regt diese Freundesgesellschaft an“ (Durkheim 1999: 102, zitiert nach Flam 2002: 62). Um die Messbarkeit zu gewähren, führt Durkheim weiter den Begriff des Kollektivbewusstseins ein, welches anhand krimineller Handlungen verletzt wird und so eine überwältigende, emotionale Reaktion hervorruft (vgl. Flam 2002: 63). In „Selbstmord“ differenziert Durkheim drei Typen von Suizid (egoistisch, altruistisch und anomisch), um nach den sozialen Ursachen zu suchen, wobei die These Durkheims den Regulations- und Integrationsgrad von Individuen in sozialen Gruppen in Bezug zu Suizidtypen und Suizidraten setzt. Dabei schreibt Durkheim Emotionen „kausale Kräfte“ zu, die er „Individuen und ihren Austauschbeziehungen strikt verweigert“ (S. 68, vgl. Durkheim 1999b: 346 – 380). Hier werden Kollektivgefühle explizit als „soziale Tatsachen definiert. Soziale Tatsachen, ein von Durkheim geprägter, zentraler Begriff, beziehen sich auf kollektive Phänomene, die Zwänge auf das Individuum ausüben und so das individuelle Handeln beeinflussen. Sie existieren unabhängig vom Einzelnen und entwickeln Eigendynamik“ (ebd.). Die „Klassiker“ beziehen anhand der hier überschaubaren Darstellung dezidiert Stellung zum Topos der Emotionen und geben ihnen das Attribut von Instanzen der Verbindung und (Re-)Produktion von Gesellschaften; demnach zum Imprägnieren von Gesellschaften, zum kulturelle Kodieren von Emotionen.

Das Emotionale oder Affektive nimmt hier eine eigene Position in der Begrifflichkeit des Sozialen ein und steht in direktem Zusammenhang zu empirischen Überlegungen. Eine kritische Perspektive

emotionaler Relevanzen in der empirischen Forschung bzw. im theoretisch-fundierten Gedankengebäude, bezogen auf die Relation von Emotionen und Gesellschaft(en), nimmt Reckwitz (2012) ein. In seinem Aufsatz nimmt er auf Eßbach (2001) Bezug und forciert eine Argumentation, welche der soziologischen Blickweise einen doppelten blinden Fleck konstatiert. Seit den Anfängen der Geschichte der Sozialwissenschaften werden sowohl ästhetische, als auch technologische Dimensionen weitgehend als pragmatisch betrachtet – als bloßer instrumenteller Rahmen des Sozialen und hernach als Reduktion auf diesen (vgl. Reckwitz 2012: 23f). Dies spiegelt sich in den Arbeiten von Weber, Durkheim und speziell Parsons wider, wo ein „post-kantianischer, normorientierter Standpunkt“ dominiert und letztlich das Soziale mit einer „normativen Ordnung, die zum Teil in Form moralischer Prinzipien internalisiert scheint“ (ebd., H.i.O.) identifiziert. Die These Reckwitz ist folgend, dass die antitechnische und antiästhetische Haltung der klassischen Sozialtheorie als maßgebend zu begreifen ist, um die „systematische Marginalisierung“ (S. 24) von affektiven und räumlichen Phänomenen in den Sozial- und Kulturwissenschaften einer Kritik zugänglich zu machen. Wollen wir Emotionen und Affekte als soziale Tatsachen, als soziale Phänomene fassen, die eine andere Qualität beschreiben als reine physiologische Vorgänge im Gehirn, welche nicht ausschließlich nach einer Reiz-Reaktion-Qualität zu definieren sind, können wir Reckwitz weiter folgen.

Er betrachtet Affekte (als auch Räumlichkeiten, die ich in dieser Arbeit vernachlässigen muss) als genuin sozial und soziologisch, wonach eine normativ-gefärbte Sichtweise als reduktionistisch und instrumentell zu betrachten ist: „Sowohl Affekte als auch Räumlichkeiten sind nämlich durch eine *materielle* Qualität gekennzeichnet, die das Register des Normativen, Rationalen und Semiotischen übersteigt: Obwohl sie nicht jenseits von Kultur anzusiedeln sind, erschöpfen sie sich nicht in Normen und Zeichen“ (ebd.; H.i.O.). Er schlägt eine Veränderung des konzeptuellen Rahmens von Analysen des Sozialen vor, um so dominante antiästhetische und antitechnische Sichtweisen zu überwinden.

### **3.1 Eine praxelogische Perspektive**

Reckwitz verortet die „antiaffektive“ Haltung (S. 26) der klassischen, aber auch der kontemporären Sozialtheorie in der klassischen Vorstellung eines Dualismus (im cartesianschen Zweifel gipfelnd; wie in den wissenschaftstheoretischen Prämissen der Arbeit darzustellen versucht wurde), welcher das Soziale und das Individuum bzw. das individuelle als dichotom begreift. Weiters wird diese Dichotomie zunehmend verstärkt durch den Dualismus zwischen dem Sozialen und Natürlichen bzw. Biologischen und des Paares Rationalität – Irrationalität. Diese Konstellation hat nun

Emotionalität nicht vollständig ausgeblendet, jedoch in die begrifflich-dualistische Ordnung gepresst; Emotionen wurden so meist als „Eigenschaften“ von Individuen aufgefasst, welche einen natürlichen Ursprung haben und sich so einer kritischen Betrachtungsweise zu entziehen schienen. Die Reduktion auf „Residualkategorien“ (ebd.) hat selbstredend das ihrige dazu beigetragen, Emotionen als Irrationalitäten zu betrachten; umso mehr fand das Lobpreisen auf die normative Ordnung Legitimation, letztlich in der Gestalt von Talcott Parsons und des Strukturfunktionalismus. Dennoch verweist Reckwitz auf die Arbeiten von Durkheim zum religiösen Leben und deren expliziten Verweis auf die intrinsisch-wirkende Kraft von Emotionen, die eben nicht außerhalb des Sozialen stehen (ebd.). Eine Überschneidung mit der Argumentation und den Verweisen zur Relevanz von Emotionen in den Klassikern, vorgetragen von Flam, wurde oben dargestellt. Die Grundhaltung einer Verortung des Sozialen in normativen Ordnungen wurde durch die unterschiedlichen „turns“ (cultural, interpretative, textual, etc.) radikal verändert – die Sprache betritt nun die wissenschaftliche Bühne und rückt unentwegt in den Mittelpunkt; anstelle von normativen Ordnungen, wird die Blickweise auf das Soziale bzw. auf soziale Prozesse durch diskursive Strukturen und „Wissensregime“ (S. 27) – nach Reckwitz – gelenkt. Gesellschaft wird analog zu Sprache begriffen und gefasst, dabei „scheinen nun aber Affekte als körperliche Erregungszustände außerhalb des sprachlich gefassten Sozialen zu stehen. Daher werden bei kulturtheoretischen Klassikern wie Foucault und Bourdieu Emotionen nicht als ein Phänomen begriffen, das der kulturellen Reproduktion oder Transformation unterliegt. (...) Wenn Emotionen in kulturalistischen Ansätzen überhaupt Berücksichtigung finden, dann als Gegenstände spezifischer Diskurse, als sprachlich konstruierte Phänomene“ (ebd.).

Als eine zweite Ursache des doppelten blinden Flecks nennt Reckwitz weiter – neben den genannten Dualismen, welche grundlegend zwischen Gesellschaft – Individuum, Kultur – Natur trennen, eine spezifische Perspektive auf die Moderne. Damit sei die These gemeint, nach welcher die moderne Gesellschaft von Rationalisierung gekennzeichnet ist und eine affektive Sphäre in eine Welt des Prä-Modernen, Traditionellen oder „Natürlichen“ verdrängt wird. Auch die Vorstellung von Gesellschaft als Abfolge von Entwicklungen hin zu steigender Rationalität, bedeutet für die Vorstellung von Emotionen schließlich eine graduelle Abkehr einer eigenen Qualität, die in einem Glauben von „Gesellschaftsentwicklung“ (S. 28) gleichsam Gipfel und Tal findet. Reckwitz verweist an dieser Stelle auf Elias Theorie des Zivilisationsprozesses in ihrer Beschreibung von Gesellschaft als Ausdruck zunehmender Affektkontrolle. Er resümiert die sozialtheoretische Diskrepanz zwischen einer Absenz und Präsenz von Affekten folgend: „Der fundamentale Dualismus zwischen dem Sozialen und dem Biologischen bzw. Individuen sowie die These, dass die Moderne durch Affektneutralität gekennzeichnet ist, bilden damit den doppelten

theorieimmanenten Grund für die konzeptuellen Leerstellen, die Affekte und Emotionen aus der sozialtheoretischen Perspektive ausschließt“ (ebd.). Die genannten Bereiche der Lokalisierung der Affekte oder des Affektiven, neigen zu einer Essentialisierung und Naturalisierung; sie leiten Sozialität über in eine Welt des So-Seins anstatt des Geworden-Seins und öffnen so den Horizont für eine soziologische Sichtweise der Verdinglichung – des ahistorischen Denkens (vgl. nochmals Horkheimer 2009a: 168). Die Perspektive kann hierbei nicht nur antiästhetisch oder antitechnisch bezeichnet werden, sondern höchstgradig als antisoziologisch. Die kritische Auseinandersetzung mit der Argumentation Reckwitz zeigt auf, welche prominente Rolle Biologismen einnehmen können und die ForscherInnen je aufs neue mit der Frage konfrontieren, wie Realitäten produziert werden. Der Körper weist eine physische Qualität auf, da wir erst durch ihn Gefühle zu empfinden vermögen und Einbindungen in soziale Netzwerke erfahren; die Frage, in welcher Relation jedoch Körper und Leib stehen können (vgl. Plessner 1964; dazu Gugutzer 2004: 152ff, der auch die Aufhebung des cartesianischen Dualismus von Körper und Geist anhand Merleau-Pontys Leibphänomenologie diskutiert), gilt soziologisch reflektiert zu werden.

Schließlich wollen wir im nun folgenden Teil auf den Vorschlag von Reckwitz Bezug nehmen: eine praxeologische Perspektive. Der konzeptuelle Rahmen, welcher eine dichotome Trennung zwischen Sozialem, Kultur und Materialität aufrecht erhält und mit dem cartesianischen Zweifel Benennung fand, soll durch die praxeologische Perspektive – vorgeschlagen von Reckwitz – ebenfalls Betrachtung finden. So wird zu allererst auf die Begrifflichkeit des „Hybriden“ zurückgegriffen, um die Frage „nach der Konzeptualisierung von Emotionen und Räumen als gleichzeitig kulturell und materiell, als materiell-kulturelle 'Hybride', um einen Begriff von Bruno Latours aufzugreifen“ zu stellen (S. 30). Es geht also um die Stabilisierung einer Position, welche sich weder dem Extrem der vollkommenen soziale Konstruiertheit von Emotionen verschreibt, noch neurophysiologisch zu naturalisieren (S. 31). Reckwitz rekurriert für die Ausformung seiner praxeologischen Perspektive auf Schatzki/ Knorr/ Savigny (2001), sowie auf die Arbeiten von Foucault und Bourdieu (1977, 1993) und partielle Aspekte von Latour (2008); hier vor allem auf Arbeiten zur A-N-T. Dabei betont er, dass die praxeologische Perspektive durch eine wesentlich stärker gedachte Asymmetrie zwischen Kulturellem und Materiellem die Relation genannter Aspekte konzipiert. Die Komposition ist in Bezug auf Artefakte und Sinne „materialistischer“ (Reckwitz 2012: 32) gediegen, und fragt nach impliziten, sich wiederholenden Wissensbeständen und Praktiken: „Praxeologische Perspektiven auf das Soziale gehen zunächst vom *Tun* (doings) aus, von menschlichen Aktivitäten. Diese Tätigkeiten werden jedoch nicht in erster Linie als diskrete, intentionale Akte von Individuen verstanden, sondern als sich wiederholende, sich ausbreitende und verändernde Muster von Praktiken, die von Akteuren ausgeführt werden und diese zugleich

konstituieren“ (ebd., H.i.O.). Entscheidend ist die oben genannte Hybridität dieses Ansatzes, das theoretisch Asymmetrische, hernach Praktiken auf impliziten Wissen basieren und in menschlichen Körpern und materiellen Artefakten verortet werden. So identifizieren praxeologische Ansätze „das Soziale in seinem Kern nicht mit einer normativen Ordnung, rationalen Akteuren, Diskursen, Intersubjektivität oder materiellen Strukturen, sondern begreifen es als ein teils reproduktives, teils in Veränderung befindliches Netzwerk menschlicher Körper und nicht-menschlicher Artefakte. Innerhalb dieses Rahmens entwickeln und reproduzieren sich Praktiken“ (S. 32f). Dieser „nexus of doings and sayings“ (Schatzki 1996, zitiert nach Reckwitz 2012: 33) speist sich aus Praktiken und bringt diese hervor, „der durch geteiltes implizites Wissen, durch geteilte kulturelle Schemata und präreflexive Klassifikationen strukturiert wird, die auf diese Weise Handlungsmöglichkeiten eröffnen und verschließen. Menschliche Körper werden zu kompetenten Subjekten, indem sie – durch Subjektivierung oder Habitusformation – an der Reproduktion dieser Praktiken teilnehmen. Das Soziale besteht in dieser Perspektive aus miteinander verbundenen 'doings' (...)“ (Reckwitz 2012: 33). Durch die Wahrnehmung des menschlichen Körpers als „Verankerung“ (ebd.) von Praktiken bleibt die materielle Disposition im Blickfeld; es soll eine Reduktion auf das Mentale vermieden werden, menschliche Subjekte werden in ihrer historischen Dimension festgelegt und so kulturell konstituiert. Mit dieser Konstitution menschlicher Subjekte geht auch der Einbezug von Artefakten einher, die Teile der Praktiken sind; sie sind für diese notwendig. Fassbar wird diese Konstellation, diese Partitur des Sozialen aus Praktiken, in der Metapher des Netzwerkes als Verbundenheit von menschlichen Körpern und Artefakten, aus und in denen sich Praktiken (re-)produzieren und wandeln.

Reckwitz führt in seinem Beitrag erst spät eine begriffliche Differenzierung ein, verwendet er doch die Begriffe Emotionen und Affekte scheinbar synonym; auch für unsere Arbeit ist dieser begriffliche Verweis interessant. Er verortet Affekte in der Sphäre des Dynamischen, des „affizieren“ und „affiziert werden“ (S. 36) und ebnet damit den Weg für eine interaktive bzw. interobjektive Dimension, welche auch im Gleichklang mit seiner praxeologischen Perspektive zu verstehen ist; Emotionen nehmen dem gegenüber eine starre, eher statische Formung an. Sie implizieren das „statische Verständnis eines tief empfundenen Gefühls“ (ebd.). Die Dynamisierung der Praktiken wird so im Lichte der Affekte verbindlich, im Ablauf des affiziert-werdens und in der Reziprozität von menschlichen Subjekten und Artefakten, im Ausdruck von Praktiken; nicht als formalistische Reiz-Reaktion-Kausalität. Diese Perspektive erlaubt so ein „Verständnis von affektiv-perzeptiven Prozessen, das diese eng an Handlungen und Tätigkeiten bindet, die in einem kulturellen Wissen gründen“ und grenzen sich je von genannten Reiz-Reaktion-Kausalitäten ab, da keine „vorkulturellen Affekte“ angenommen werden: „Affekte sind stets in Praktiken eingebunden,

denen kulturelle Interpretationsschemata eigen sind. Affekte sind daher nicht als psychologische oder mentale Prozesse zu verstehen, sondern bilden einen integralen Teil praktischer Tätigkeiten, in denen menschliche Körper sich zu anderen Subjekten und Objekten in Beziehung setzen“ (ebd.). Bedeutungsvoll erscheint die partielle Relativierung von Emotionen als reine intersubjektive Phänomene dahingehend, als die eigentliche Beobachtungs- und Betrachtungsweise in den Sozialwissenschaften nach Reckwitz Veränderung erfahren soll: Prozesse der Affizierung als Ausdruck des Sozialen finden so grundlegend im Netzwerk der Praktiken statt, anstatt in der dichotomen Vorstellung von Subjekt – Subjekt. Es erscheint mir notwendig, gerade an dieser Stelle eine epistemologisch andere Perspektive zu erwähnen. Kemper (1978) – dessen Werk „A Social Interactional Theory of Emotions“ als Klassiker in der Soziologie der Emotionen gilt – kann angeführt werden, um eine stark funktionalistisch-physiologische Perspektive zu entfalten; weniger als Vergleich, denn mehr als Kontrast. Kempers Argumentation lässt sich anhand von drei Strängen charakterisieren (vgl. Barbalet 2002: 3): alle Interaktionen sind funktional nach zwei Gesichtspunkten geordnet – Macht und Status. Dabei wird diese Relation als skaliert gedacht, ob Macht und Status überbordend sind, angebracht oder unzureichend. Zweitens wirken spezifische Erfahrungen in den Dimensionen von Macht und Status als stimulierend für physiologische Prozesse. Drittens geht er davon aus, dass „(...) particular emotions are physiologically specific. For instance, anxiety is associated with secretion of the hormone epinephrine; anger is associated with secretion of the hormone noradrenaline. The physiological processes in Kemper's account are thus the mechanisms that translate the structure of interactions into the emotions of actors“ (Barbalet 2002: 3)<sup>5</sup>. Die von Barbalet als bezeichnete Translation bzw. Übersetzung von Interaktionsstrukturen in Emotionen über das Vehikel physiologischer Prozesse muss aus einer praxeologischen Perspektive als problematisch betrachtet werden. Zwar wird so dem Körper jene materielle Qualität gegeben, die im affektuellen Netzwerk Subjekte als handlungsfähig betrachtet; fraglich bleibt jedoch die Positionalität und die Verhältnisse von Strukturen und Individuen, da diese nach Kemper einen ontologisch-normativen Charakter erreichen und das Gehirn letztlich als handelnde Instanz in Bezug auf Emotionen und Interaktionen wirkt. Nicht der Mensch handelt, sondern die disruptiven Ausschüttungen von Botenstoffen im Zerebrum lassen den Menschen fühlen und handeln; Macht und Status als Transponder reduzieren soziale Interaktionen auf ein

---

5 Einem Programm einer Naturalisierung von Emotionen haften Vorbehalte an: „Mit dem Naturalisierungsprogramm ist die Ambition der Neurobiologie gemeint, emotionale (wie insgesamt mentale) Phänomene selbst nur als neurologische, physiologische oder biochemische Prozesse zu beschreiben. Dopamin, Oxytocin und Serotonin lassen uns lieben und nicht die geliebte Person. Problematisch ist für die Sozialwissenschaften diese Naturalisierung deshalb, weil damit Emotionen Eigenschaften abgesprochen werden, die doch in der einen oder anderen Form in den Sozialwissenschaften vorausgesetzt werden, so beispielsweise die Intentionalität oder der evaluative Charakter der Emotionen“ (Schützeichel 2006: 10f).

Nullsummenspiel, hinterfragen Machtverhältnisse nur an der Oberflächen und perpetuieren ein „taken-for-granted“. Soziale, politische und ökonomische Strukturen sollen nicht als blinde Flecken wirken. Um nun nach Kemper auf die Argumentation von Barbalet selbst weiter einzugehen und damit Bezug zur praxeologischen Perspektive zu schaffen: „emotion experienced in my body as subjective feeling is part of a transaction between myself and another. The emotion is *in* the social relationship“ (ebd.; H.i.O.). Barbalet dynamisiert soziale Interaktionen einerseits, da er Reziprozität als entscheidend für Emotionen annimmt. Sie wird aber auf die Relation Subjekt – Subjekt reduziert: „emotion ist a necessary link between social structure and social actor. The connection is never mechanical because emotions are normally not compelling but inclining. (...) Emotion is provoked by circumstance and is experienced as transformation of dispositions to act“ (S. 4). Auch die Überbetonung der circumstances legt die Frage nahe, wie Emotionen auf bzw. für Objekte systematisiert werden. Weiters scheint es angebracht zu thematisieren, auf welche Weise circumstances Emotionen als Verbindung zwischen Strukturen und Individuen strukturieren. Circumstances scheinen selbst als handelnd aufzutreten und Reize zu setzen, die sich dann in Reaktionen *durch* Individuen wiedergeben; sie wirken damit einseitig. Die hier angeführten Passagen von Barbalet, welcher das Werk von Kemper als Beispiel für die Notwendigkeit von Emotionen im soziologischen Diskurs anführt, greifen scheinbar zu kurz, können aber hier auch nur fragmentarisch wiedergegeben werden. Es sei daher vermerkt, dass Barbalet (1998) sozialstrukturelle Kontexte als wesentlich für Emotionen, und diese als konstitutiv für soziale Beziehungen betrachtet. Vom Pragmatismus inspiriert (vgl. Kleres 2013: 42) betont er die Zeitlichkeit und Kontinuität und damit auch eine grundlegende Voraussetzung für Sozialität, welche bei ihm durch Emotionen erfasst und konstituiert wird. Fortlaufende Erfahrung wird in die Zukunft projiziert und wirkungsmächtig; in Rückbezug auf die dynamisierende Wirkung von Emotionen zwischen Subjekten, wird Potentialität frei für Kreativität im Handeln – gegen einen strukturell-wirkenden Determinismus. So gerät auch die Fragestellung nach bewussten oder unbewussten Emotionen nicht außer Acht, die Barbalet (2008: 207 – 209, zitiert nach Kleres 2013: 42) in Kritik an kognitivistischen Vorstellungen des Symbolischen Interaktionismus formuliert, „welche Emotionen als Artefakt der Interpretation anstatt als einen Faktor des Handelns betrachtet und dadurch auch nicht-bewusste Emotionen nicht erfasst.“ (Kleres 2013: 42). Emotionen nehmen den Primat, die „zentrale Triebfeder menschlichen Handelns“ an, hernach Kognitionen nur mittels „emotionaler Aufladung“ (ebd.) Handlungsrelevanz erlagen.

Ziehen wir hier eine vorzeitige Conclusio in der Betrachtung der Ansätze, so kann als Schlüsselpunkt gelten, die Denkbare der Relation zwischen Subjekt – Objekt zu revitalisieren. Und diese Forderung soll letztlich nicht nur professionelle Kontexte betreffen (wie z.B. die Relation

der ForscherInnen im Labor, die Relation zwischen InterviewpartnerInnen) sondern auch Kontexte des Alltags wie die Küche, das Wohnzimmer, öffentliche und private Verkehrsmittel oder auch das Flanieren (vgl. dazu die Beschreibungen des flâneur im Passagen-Werk von Benjamin 1991<sup>6</sup>) durch Parkanlagen oder Wandern in Stadt- und Waldgebieten. Dabei produzieren Artefakte nicht Emotionen apriori, sondern werden erst in den Praktiken wirksam, welche kulturelle Schemata aktivieren, die Gebrauch und Interpretation der Artefakte strukturieren. Als Beispiel: Wohnraum kann als Hort von Praktiken und Affizierungen verstanden werden, der auch erst durch die räumliche Dimension Teil einer Sozialität wird. So sind die Praktiken, die mit der Benutzung der Küche einhergehen als Teil des Ensembles der „Praxis Küche“ zu begreifen, Emotionen werden nicht nur durch Artefakte selbst induziert, sondern sind ebenso Teil der „Praxis Küche“. Dabei ist auch dieses kleine Beispiel mangelhaft und fragmentarisch, berücksichtigt es die asymmetrische Relation von räumlich – subjektiv – artefaktisch nur unzureichend und eher linear als netzwerkartig. Die Essenz dieses praxeologischen Exkurses in dieser Arbeit kann – Reckwitz erneut folgend – lauten: „Wenn Affekte einen integralen Bestandteil sozialer Praktiken und der mit ihnen verbundenen Subjekt-Objekt-Beziehungen bilden, so lassen sich *Affektkulturen* als Netzwerke begreifen, die Artefakte, Subjektivierungen, Wahrnehmungsweisen, routinisierte Tätigkeiten, implizites Wissen und Interpretationsschemata, körperliche Empfindungen und selbstverständlich Diskurse umfassen, welche allesamt ihre spezifische Form von Affektivität hervorbringen“ (Reckwitz 2012: 40; H.i.O.). Die Darstellung einer praxeologischen Perspektive kann im weiteren Verlauf der Arbeit unterschiedliche Perspektiven auf Emotionen und Affekte akzentuieren und damit auch auf das Phänomen des Neides. Die Relation zwischen Subjekt – Objekt ist für das Habenwollen, für Gefühle, die mit „grün vor Neid“, „gelb vor Neid“, oder „vom Neid zerfressen“ im Alltag verbalisiert werden, entscheidend<sup>7</sup>. Die praxeologische Perspektive lässt uns eine theoretische Brille verwenden, welche diese Relation problematisiert – inwieweit dieses

---

6 Auch bei Kracauer (1980) finden wir eine literarisch detaillierte Darstellung der Flaneure und Lebemänner im Paris des 19. Jahrhunderts: „In dieser Zeit entstand der Typus des Flaneurs, der ziellos dahinschlenderte und das Nichts, das er um und in sich spürte, durch eine Unzahl von Eindrücken überdeckte. Schaufensterauslagen, Lithographien, Neubauten, elegante Toiletten, schmucke Karossen, Zeitungsverkäufer – wahllos sog er die Bilder ein, die auf ihn zudrängten“ (S. 99).

7 Ein Exempel aus der viktorianischen Romanliteratur für die Farbenlehre der Eifersucht und ein erster Verweis auf ein akzelerierendes Moment durch sozialen Vergleich – deutungsverwand mit jenem des Neides: „When I saw my charmer thus come in accompanied by a cavalier, I seemed to hear a hiss, and the green snake of jealousy, rising on undulating coils from the moonlit balcony, glided within my waistcoat, and ate its way in two minutes to my heart's core“ (Brontë 1999: 125). „Mr. Rochester proceeds, when he attempts to see the other gentleman: 'The couple were thus revealed to me clearly: both removed their cloaks, and there was 'the Varens,' shining in satin and jewels, – my gifts of course, – and there was her companion in an officer's uniform; and I knew him for a young roué of a vicomte – a brainless and vicious youth whom I had sometimes met in society, and had never thought of hating him because I despised him so absolutely. On recognising him, the fang of the snake Jealousy was instantly broken; because at the same moment my love for Céline sank under an extinguisher. A woman who could betray me for such a rival was not worth contending for; she deserved only scorn; less, however, than I, who had been her dupe“ (S. 126).

problematisieren furchtbar ist und auch für die Arbeit fruchtbar gemacht werden kann, gilt es zu zeigen.

Wir haben einen kurzen Blick auf Emotionen und Klassiker geworfen, danach auf die Problematisierung dieser; um nun die Überschau nicht ihrer (scheinbaren) Kohärenz berauben zu wollen, soll der nächste Blick auf andere Konzeptualisierungen der Verfasstheit von Emotionen und Affekten gelenkt werden. Bis hier konnte ich nun keine eindeutige Definition für Emotionen bereitstellen, welche wiederum auf die Forderung von Kohärenz eingeht – ich befürchte, auch der nächste Abschnitt nimmt eine heuristische Position an, wenngleich wissenschaftliches Arbeiten nicht notwendigerweise nur daran gemessen werden soll.

## **3.2 Soziologie der Emotionen: ein kleiner klassifikatorischer Überblick**

In der knappen und selektiven Darstellung von klassischen und kontemporären Kontexten einer Soziologie der Emotionen wollen an wir dieser Stelle auf eine grobe soziologische Klassifizierung von Emotionen eingehen und folgend dabei der Überschau von Senge (2013: 19ff). Senge eignet sich aus mehreren Gründen für die Darstellung: es werden neben soziologischen Paradigmen auch physiologisch-orientierte Ansätze diskutiert. Die Darstellung ist als grobe Orientierung zu verstehen, um im nächsten Abschnitt der Arbeit das Phänomen des Neides erstmals zu formulieren. Sinn der Überschau ist darüber hinaus die Verortung von (großen) Theorien im soziologischen Diskurs, demnach die Einigung der ForscherInnen darauf, was wir überhaupt als Gefühle erachten und wie diese operationalisiert werden können; wie wir Gefühle als soziale Tatsachen, als soziale Realitäten in Theorien einbetten können, um durch das theoretische Arbeiten selbst Hinweise über die Deutung von Wirklichkeiten und die Thematisierung von Gefühlen zu erhalten. Konsequenzen ergeben sich in Hinblick auf die Denkweise der ForscherInnen zu Konzepten von Handlung, Struktur und Wandel.

### **3.2.1 Emotionen aus physiologischer Perspektiven**

In diesem Forschungsprogramm werden Emotionen stark an ein Empfinden von Gefühlen gekoppelt, konkret an ein Empfinden und Wahrnehmen von körperlichen Veränderungen (Senge 2013: 20). Genannt werden hier James (1884) und Lange (1922) als erste Vertreter dieses Ansatzes. Die Verfasstheit von Emotionen ist – wie bereits erwähnt – stark an körperliche Wahrnehmungen gebunden. Zittern, Lachen, Angst, etc. wird als intrinsischer Vorgang verstanden, welcher von außen

nur über das Medium des Körpers und dessen Reaktion feststellbar ist. So spielt auch der Herzschlag und die Messung dessen eine wichtige Rolle. Gefühle werden so nicht als Reaktion auf einen Gegenstand oder auf einen Gedanken verstanden. Senge gibt folgendes Beispiel: „Wir fürchten uns vor dem Hund, weil wir zittern. Und nicht: Weil wir uns vor dem Hund fürchten, zittern wir. (...) Emotionen treten also nur auf, sofern wir an uns körperliche Reaktionen wahrnehmen“ (Senge 2013: 20). Aus soziologischer Sicht lässt hier die Kritik nicht lange auf sich warten: wie lassen sich Emotionen an Individuen feststellen, wenn Emotionen als Kausalitäten verstanden werden, die keiner Antizipation, sondern nur Reiz und Reaktion bedürfen? Ansätze, wie diesem ähnlich, haben in der kontemporären Diskussion maßgeblich an Gewicht verloren, doch finden wir die Kopplung von Körper und Emotionen in anderen Ansätzen wieder vor – jedoch in weitaus geringerer reduktionistischer Provenienz. Daraus folgt die Diskussion, ob physiologische Komponenten Teil von Emotionen sein müssen (vgl. ebd.) und welche Relation zur kognitiven Situationsbewertung bestehen kann. Die Bestrebung, menschliche Emotionen als isolierte Phänomene zu betrachten und ohne kognitive Elemente zu klassifizieren, finden wir auch in der nächsten Forschungsprogrammatisierung wieder – behavioristischen Perspektiven auf Emotionen, denn in „beiden Strömungen wird der Mensch als ein rein reaktives Wesen erfasst“ (ebd.).

### **3.2.2 Emotionen aus behavioristischer Perspektive**

Senge nennt hier Watson (1919) und Skinner (1953) als Forscher, welche eine systemische Analyse von Emotionen im Kontext der Lerntheorie verfolgt haben. Die behavioristische Perspektive lehnt Introspektion als Zugangsweise ab; Emotionen haben diesem Verständnis folgend „keine 'Innenseite'“, gleichwohl eine Bezugnahme auf körperliche Veränderungen im Mittelpunkt steht, aber nur „verhaltensrelevante, die intersubjektiv beobachtbar sind“, da die „Introspektion (...) für den Behaviorismus keine naturwissenschaftliche und damit keine legitime Forschungsmethode [ist]“ (Senge 2013: 21). So betrachteten Watson und Skinner Emotionen weiter als Teil von erblichen Reaktionsmustern und führten Untersuchungen an Neugeborenen durch, anhand deren Ausdruck Typen von Emotionen generiert wurden (ähnlich der Vorgehensweise Darwins in dessen Werk: „Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren“ 1877, welche am Ende der Arbeit Erwähnung finden wird); die Problematik der Individuierung von Emotionen und das Verhältnis von Emotionen und Ausdrucksweise bleibt bestehen. Neobehavioristische Forschung rekurriert vermehrt auf kognitive und introspektive Einschätzungen, um Aussagen über auslösende Bedingungen von Emotionen tätigen zu können (vgl. ebd.). Schließlich kann Kemper (1978) als Vertreter einer solchen Perspektive genannt werden, da er von einer Kausalität von

Emotionen und sozialen Situationen ausgeht – ein knapper Bezug in dieser Arbeit findet sich bei der Darstellung einer praxeologischen Perspektive oben.

### 3.2.3 Emotionen aus neurologischer Sichtweise

Eine neurologische Sichtweise geht von der Prämisse aus, dass Emotionen existieren, welche bei allen Säugetieren ähnliche Stadien der Entwicklung durchlaufen und damit vergleichbar sind; sowohl anatomisch als auch neurochemisch. Die Autorin nennt hierbei wichtige Personen, welche gleichwohl als WegbereiterInnen, als auch VertreterInnen dieses Ansatzes Bedeutung erlangt haben: LeDoux (1991, 1995), Panksepp (1998), Damasio (1995), sowie Bechara/Damasio (2005). Emotionen wie Angst, Trauer, Wut, etc., die hier als Primäremotionen betrachtet werden, können in definierbaren Regionen des Gehirns verortet und gemessen werden (anatomische und neurochemische Gehirnsysteme); diese Hirnregionen stehen dabei in ständiger Wechselwirkung und Überlappung, hernach eine „Individuierung der emotionalen Vielfalt (...) neurologisch daher nicht möglich [ist]“ (Senge 2013: 21). Abseits der Frage nach der Individuierung von Emotionen – sie wird in neurologischen Ansätzen wohl kaum gestellt werden – steht das Gehirn und dessen „Funktionsweise“ im Vordergrund. Zum Funktionieren gesellt sich auch immer die Fragestellung nach dem Nicht-Funktionieren, dem „Error“. Fehler gilt es in der Regel zu korrigieren, der Mensch soll in einer neoliberalen Ökonomie „funktionieren“, um an Gesellschaft teilhaben zu können; was sind nun „Fehler“ und wie äußern sich diese? Schnell ist die diskursive Einbettung in Formen der Pathologisierung gegeben (vgl. Ehrenberg 2004). Senge geht in dem Abschnitt zur neurologischen Sichtweise von Emotionen weiter auf Hirn-Systeme ein: „So konnte LeDoux beispielsweise zeigen, dass bei Angst erzeugenden Stimuli die Amygdala, ein in beiden Gehirnhälften vorhandenes System, maßgeblich beteiligt ist, indem durch die Amygdala zum einen emotionale Stimuli gespeichert werden und zum anderen Reaktionen ausgelöst werden“ (Senge 2013: 21). Die Amygdala wird zu einem Zentrum der Informationsverarbeitung und Informationstransformation eines neuralen Reiz-Reaktions-Kreislaufes (LeDoux 1994, 1995). Emotionale Stimuli, unabhängig ob körperliche Empfindungen, Gedanken oder Umwelteinflüsse, kann die Amygdala entweder direkt vom Thalamus erhalten, ohne das aktive Involviertsein des Bewusstseins, so dass es „zu quasi 'automatischen' körperlichen Reaktionen kommt“ oder, wenn auch zeitlich verzögert, über „den Kortex, der komplexe Repräsentationen erzeugt, so dass es zu kognitiv beeinflussbaren Reaktionen kommen kann (...)“ (Senge 2013: 22). Die Komplexität und Rolle der Amygdala in dieser Reiz-Reaktions-Kette wird durch die Verbundenheit dieser mit dem autonomen Nervensystem, hormonaler Reaktionen und dem Kortex unterstrichen. Schließlich wird der

Einfluss von Emotionen bzw. der Amygdala auf Kognitionen thematisiert: durch den Einfluss der Amygdala auf den präfrontalen Kortex, soll eine Steigerung von emotionsgenerierenden Reizen, deren Verarbeitung und letztlich insentiven Speicherung von emotionsauslösenden Reizen statt finden. Nachgewiesen in einem experimentellen Setting wurde dies von Bechara/Damasio (2005), welche durch deren Forschung die These nachweisen konnten, dass bei Schädigung des emotionalen Zentrums die ProbandInnen nicht mehr in der Lage waren, für sie vorteilhafte Entscheidungen zu treffen, obwohl in der Lage, die Ausgangssituation kognitiv zu erfassen (vgl. Senge 2013: 22). Die so generierte Erkenntnis formulierte die Schlussfolgerung, nach welcher Emotionen Entscheidungen erleichtern – unterhalb der Bewusstseinschwelle (ebd.). Diese Erkenntnisse liefen nicht in affirmativer Manier an den SozialwissenschaftlerInnen vorbei und führten zu heftigen Debatten; immerhin scheinen Handlungen als unintendiert und reflexartig, veranlasst und legitimiert durch den „Akteur Gehirn“<sup>8</sup>, wie Senge den gleichnamigen Beitrag von Reichertz (2006) anführt.

Es muss an dieser Stelle erneut die Frage gestellt werden, welche Situationen Entscheidungen erfordern und inwieweit Entscheidungen immer als je kognitive (Kortex-beeinflusste) Leistungen zu beurteilen sind – inwieweit treffen wir Entscheidungen im Alltag aufgrund kognitiver Leistungen? Welche Positionalität nimmt das handelnde Subjekt – wenn Hirn-getrieben – ein? Die Kritik dieser Vorstellung muss leider hier auf einer abstrakten Ebene verbleiben; dennoch: die Präfixierung z.B. einer Laborsituation muss kritisch hinterfragt werden; die Sichtweise von Menschen als quasi-maschinelle EntscheidungsleisterInnen und damit einer Intellektualisierung des Alltags muss als höchst problematisch betrachtet werden. Wird auch die sooft betonte körperliche Perspektive von Emotionen prominent in den Mittelpunkt gerückt, so ist es letztlich nicht der Körper, der in kommunikativen Situationen als Sinneseinheit – als Leib – Betrachtung findet; so ist es in diesem Ansatz die singuläre Position des Gehirns, welches als „overmind“ den Zweck der Kontrolle verrichtet. Die Diskussion darüber mag unerschöpflich sein und ist hier nicht vorgesehen; ich teile es deshalb mit Neckel: „In der Welt der Gefühle ist der Soziologe gut beraten, seine Gegenstände als 'soziale Tatsachen' zu behandeln: gesellschaftlich ubiquitär, eingebettet in Normen und Interaktionen, und daher von den jeweiligen Formen der Vergesellschaftung gezeichnet“ (Neckel 1993: 245).

---

8 Auch das Gehirn als „Akteur“ findet sich im bereits erwähnten viktorianischen Roman „Jane Eyre“ wieder: „I could not tell: nothing answered me; I then orderd my brain to find a response, and quickly. It worked and worked faster: I felt the pulses throb in my head and temples; but for nearly an hour it worked in chaos; and no result came of its efforts. Feverish with vain labour, I got up and took a turn in the room; undrew the curtain, noted a star or two, shivered with cold, and again crept to bed. A kind fairy, in my absence, had surely dropped the required suggestion on my pillow; for as I lay down, it came quietly and naturally to my mind: – 'Those who want situations advertise; you must advertise in the – *shire Herald*' (Brontë 1999: 74).

### 3.2.4 Emotionen aus kognitivistischer Sichtweise

Unter dem Begriff des Kognitivismus finden wir eine große Ansammlung von Konzeptionalisierungen, die das Phänomen von Emotionalität zu fassen versuchen. Dementsprechend ist eine Abgrenzung zwischen diesen Ansätzen und Strömungen nur unscharf möglich, was aber in keinster Weise Nachteile mit sich bringen muss. Theorien werden erst durch durch Widerspruch und Irritation lebendig und öffnen den Sinnhorizont für Diskussion und Rezeption. Auch bei der Darstellung dieser Sichtweise nehmen wir Bezug auf Senge (2013).

Die unterschiedlichen Ansätze, die sich mit diesem Label versehen lassen, teilen eine spezifische Vorstellung und theoretische Einbettung von Emotionen: Emotionen sind untrennbar mit Wertungen, Urteilen und Einstellungen verbunden; sie sind Akte, die mit der spezifischen Bewertung einer spezifischen Situation einhergehen, und dadurch methodologisch der Individuierung zugänglich sind. Kognitive Elemente sind dabei „nicht Auslöser von Gefühlen, sondern Bestandteil derselben und Basis“ (S. 23). Im Kontext von Emotionen scheint die Kausalität „positive Bewertung einer Situation – positive Emotionen“ stimmig: „[n]icht also die Situation als solche erzeugt bestimmte Gefühle, sondern die subjektive Bewertung“ (ebd.). Schließlich ist „die zentrale Funktion von Emotionen die (...) Bewertung der Umweltzustände. Emotionen lassen sich nach diesen Theorien durch ihre Intentionalität bzw. durch ihren propositionalen Gehalt individuieren“ und können zu Kulturtheorien erweitert werden, wenn die „sprachlichen und kulturellen Muster der Beschreibung und Unterscheidung von Emotionen als zentrale Faktoren angesehen werden“ (Schützeichel 2008: 86). Es scheint sinnvoll, an dieser Stelle wichtige Strömungen zu benennen – Senge (2013) summiert Bewertungstheorien, Kulturtheorien, sozialkonstruktivistische Ansätze und den Prototypen-Ansatz als kognitivistisch (vgl. S. 22). Akzente auf die kognitive Bewertung der Situation im Zusammenhang von Emotionen legen die AutorInnen Elster (1999), Harré (1986), Hochschild (1983), Scherer (1984), und weitere (zitiert nach Senge 2013: 23). AutorInnen, welche kulturelle Muster und Sprache als Modus der Konstruktion und Endogenisierung von Emotionen verstehen, sind unter anderem Gordon (1990) und Lazarus (1994). Sprache als primordiales Merkmal von Emotionen wird von VertreterInnen eines sozialkonstruktivistischen Ansatzes fokussiert: Harré (1986), Fuchs (2004) und Schachter/Singer (1962). Die Konzeption von Emotionen bei Schachter/ Singer gilt jedoch als stark in Frage zu stellen, da hier Emotionen aus kognitiven Interpretationen unspezifischer physiologischer Erregungen resultieren (vgl. Schützeichel 2008: 84). Schließlich wird der Prototypen-Ansatz erwähnt; hier wird davon ausgegangen, dass Emotionen durch die Aktivierung „assoziativer

Wissensvorräte“ (Senge 2013: 23) generiert werden; vertreten durch die AutorInnen Shaver/Schwartz/Kirson/O'Connor (1987).

Die Gemeinsamkeiten, wie bereits hingewiesen wurde, werden über den Begriff der Intentionalität begründet; kognitive Elemente werden als tonangebend gedeutet. Körperliche Empfindungen, bei welchen eine Intentionalität nicht unmittelbar zugerechnet werden kann, sind in dieser Perspektive nicht als Emotionen zu bezeichnen; als Beispiel kann das Empfinden von körperlichen Schmerzen genannt werden, welches sich einer augenscheinlichen Intentionalität entzieht. Es erscheint schwierig, einen Überblick über eine kognitivistisch-geprägte Sichtweise auf Emotionen zu vermitteln, ohne dabei zu subsumieren und zu verwässern. So muss an dieser Stelle angefügt werden, dass neben kognitiven Komponenten auch physiologische und phänomenologische mit in die Vorstellungen einfließen. Senge gibt daher AutorInnen an, die die Distinktion von Gefühl und Kognition bzw. deren Gleichsetzung über die Vermittlung von Kategorien wie Urteil (Solomon 1993) oder Wunsch (Elster 1999, Reizenzein 2007) abstrahieren. Situationen bleiben solange unbedeutend, solange diese nicht mit einem Wünschen in Verbindung gebracht werden; wobei sich auch hier die Kluft zwischen dem hinreichenden Beschreiben und der möglichen Absenz von zusätzlichen Erklärungsansätzen öffnet. Senges Resümee fällt an dieser Stelle entgegen der Ambiguität der Ansätze auffallend konkret aus: „Trotz der aufgeführten Kritiken gelten kognitivistische Emotionstheorien nicht als überholt, im Gegenteil sogar gilt der Kognitivismus als vermutlich der derzeit lebendigste Ansatz innerhalb der sozialwissenschaftlichen Emotionsforschung“, und folgert weiter, dass die meisten SozialwissenschaftlerInnen im Kern ein kognitivistisches Verständnis von Emotionen verfolgen (Senge 2013: 24).

### **3.2.5 Emotionen aus phänomenologischer Sichtweise**

Im letzten Abschnitt eines Überblicks emotionssoziologischer Ansätze sollen phänomenologische Sichtweisen dargestellt werden; auch hier dient uns Senge als Stütze zum Zweck der Orientierung. Die Prämisse dieser Sichtweise versteht Gefühle als eine eigenständige Kategorie, die nicht – ohne theoretische Abstriche hinnehmen zu müssen – auf Kognitionen reduziert werden kann. Bewertungen können dabei Teil einer phänomenalen Erfahrung sein, Gefühl sind dies aber gewiss; es gilt hier die „Spezifität von Gefühlen in ihrer leiblichen Erfahrung zu sehen (...), wodurch durchaus kognitive Urteile gefärbt werden können. Das Gefühl ist aber nicht Inhalt des Urteils, sondern eine Protostufe dessen“ (S. 25.). Dieser Argumentation folgen Landweer (2004) und Vendrell Ferran (2008). Denkabläufe werden hier dennoch thematisiert und versucht, fruchtbar eingebettet zu werden. Senge gibt hierfür ein Beispiel in Gestalt von Goldie (2000): „thinking of

with feeling“ (S. 58), welcher ein Denken an und mit Empfindungen bindet. Dieses Binden bedeutet aber kein Aufgehen von Gedanken in Gefühlen, sondern versucht eine spezifische Qualität, eine spezifische Disposition im Verhältnis Gefühle – Denken aufzunehmen; eben eine Repräsentation von Gegenständen, welche ohne die Verquickung und Reziprozität von Gedanken und Gefühlen nicht auskommt. Sind bei Goldie Gefühle noch im phänomenologischen Sinn gerichtet, verbindet sich bei Schmitz (1969, 1980) körperliche Intentionalität mit einem undifferenzierten „leiblichen Spüren“, welches eben nicht in einer „somatischer Erregung aufgeht, sondern auch ein affektives In-Bezug-Setzen auf nichtkörperliche Erfahrungen mit einschließt“ (Slaby 2008: 1ff, zitiert nach Senge 2013: 25). Gefühle nehmen bei Schmitz weiter eine räumliche Dimension an bzw. räumlich-relationale Eindrücke, die „am eigenen Leib gespürt [werden], aber nicht als Zustand des eigenen Leibes“ (Schmitz 1990: 293, zitiert nach Senge 2013: 25). Emotionale Erfahrung ist damit nur über das Medium des Leibes zugänglich; selbst wenn wir Leib als Medium verstehen können, bleibt die Frage der Verstrickung von Leib und Kognitionen bestehen. Die Kritik richtet sich daher auf die Rationalisierung von Gefühlen und die damit einhergehende Sichtbarmachung und die Komposition von Emotionen. Es werden Emotionen ein „eigen[er] ontologische[r] Status zugeschrieben, der sich aber unserer kognitiven Erfassung entzieht (...)“ (Senge 2013: 25).

Nach der Überschau der Sichtweisen von Emotionen, deren Individuierung und (Re-)Konstruktion als individuelle wie gesellschaftliche Geneseprozesse, induziert durch unterschiedliche Modi, sollte dem Anspruch des Überblicks über soziologische Zugänge auf Emotionen Genüge getan worden sein. Im nächsten Abschnitt soll nun explizit Bezug auf die thematische Ausrichtung der Arbeit genommen werden. Es soll eine Verbindung soziologischer Perspektiven Simmelscher Provenienz, unterfüttert mit marxianischen Perspektiven angestrebt werden, um letztlich im gesellschaftsdiagnostischen Potential das Phänomen des Neides greifbar zu machen. Dies geht mit einer Thematisierung der Relation von Emotionen zu Handlungen, Wissen und sozialen Ordnungen, einher.

## **4. Theoretische Grundlegung**

Wie jede Konfrontation mit Phänomen, die erst in deren gesellschaftlichen Konstellationen an Bedeutung gewinnen und so als „sozial“ bezeichnet werden können, so soll in diesem Abschnitt der Versuch unternommen werden, das Phänomen des Neides auf Grundlage von soziologisch-anthropologischen Epistemologien zu beraumen. Die WissenschaftlerInnen stehen mit ihren Handlungen, mit ihren Forschungsabsichten in einer sich ständig variierenden Wechselbeziehung zu

sich selbst und zu anderen, welche sich leiblich manifestieren in Gestalt von anderen ForscherInnen, Mitmenschen, WeggefährterInnen oder wie auch immer mensch dies bezeichnen möchte und in der Rückbindung an Abstraktionen, die sich der leiblichen Erfahrung entziehen können. So wissen wir in der Regel, was eine Institution ist, was sie darstellt und ausmacht, welchen Stellenwert Sprach(en) und Kommunikation einnehmen; doch reflektieren wir in dieser Manier über Staaten oder Nationen, so müssen wir uns auf Konzeptualisierungen stützen, die sich einer Manifestation entziehen können. Mensch kann eine territoriale Grenze betrachten, überschreiten und auch fühlen (spätestens dann, wenn die staatliche Gewalt den Übertritt kontrolliert und bei Bedarf sanktioniert); aber es ist Wissen darüber notwendig, sind Kategorien notwendig, die es vermögen, Denken – mein Denken als Person, als ein von mir selbst gedachtes Individuum – sinnvoll und kohärent einzubetten. Ein gedanklicher Abguss mag die tägliche Betrachtung im Spiegel darstellen, mag den Vergleich mit anderen Personen im öffentlichen Verkehrsnetz darstellen, etc. Die Antizipation der leiblichen Person aus (Mead 1973: 222). Mit anderen Worten: welche gesellschaftliche Gestalt, welche Figuration, welche Verfasstheit von Alltag ist von Nöten, um sich überhaupt als Individuum vergleichbar wahrnehmen zu können?

Diese scheinbar einfache Reflexion fordert aber auch ihren Tribut ein: die Frage, wie ist Gesellschaft möglich, wie ist das Sein geworden, oder nach Simmel: wie ist Vergesellschaftung möglich? Die Reflexion darüber erscheint mir aus unterschiedlichen Gründen notwendig, wenn nicht gar essentiell für das theoretische Bestehen der Arbeit selbst: wenn eine Argumentation bestehen soll, die versucht, einen Affekt zu soziologisieren in der Formung des Neides, so binden sich daran Re-Vitalisierungen konzeptioneller Denkweisen. Die Diskussion wird in verschiedene Richtungen geöffnet und daher auch von diesen Standpunkten aus geschlossen. Ich möchte an dieser Stelle weniger auf Literatur und AutorInnen verweisen (dies ist schon in den vorigen Teilen geschehen), sondern eine Erörterung darüber liefern – a priori eine weitere Überschau – die zu kondensieren versuchen soll, welche Topoi im weiteren Verlauf die Formation der Arbeit bestimmen werden. Wie bereits so oft verwiesen: theoretisches Arbeiten bedeutet nicht, Widersprüche zu glätten, offene Fragen einem konformistischen Verständnis von Wissenschaft unterzuordnen und folglich Probleme unter einen metaphysischen Begriff von Soziologie(n) zu subsumieren; und dennoch stellt wohl diese Fertigkeit, Stringenz in der Argumentation, ein Paradoxon dar, wenn eine wissenschaftliche Reise mit Ungewissheit beginnt und mit Ungewissheit endet. Ambiguität schafft aber auch Autonomie, die folgenreich sein kann.

Zu benennen sei die Relation von Subjekt und Objekt: wollen wir das Phänomen des Neides einer soziologischen Perspektive zugänglich machen, soll ein begriffliches Instrumentarium an dieser Stelle ansetzen. Aufzeigen und Verhandeln wollen wir die Dichotomisierung, die unser

Alltagsverständnis formiert und so auch Subjekt und Objekt als separate, eigenständige Wissensareale, mit eigenen Regelhaftigkeiten ausstattet und erst in dieser Dichotomie aufgehen lässt. Dabei soll die Relation als Reziprozität verstanden werden, ähnlich einer praxeologischen Perspektive, welche be-handelte Objekte nicht auf die Größe einer Be-Handlung reduziert, sondern diese in einem Netzwerk denkt, in welchem Objekte zu Handelnden werden und als Korrelat von handelnden Subjekten verstanden werden. Neid scheint mir aus dieser Perspektive sinnvoll, wenn im Alltag Objekten eine magisch-tabuisierende Aura zugesprochen wird, mit welcher Prestige scheinbar *natürlich* – also verdinglicht – einher geht. Beinahe prototypisch kann hier der teure Sportwagen der NachbarInnen, die als höher bewertete berufliche Position gelten oder – die neidischen Wogen gehen hier besonders hoch – die als viel attraktiver empfundenen PartnerInnen.

Es geht mit einem gesellschaftlich-formierten Menschenbilde einher, wenn Neid als Phänomen in den Mittelpunkt soziologischer Analysen rückt: die Fragestellung, wie sich Menschen *begreifen* und deren gesellschaftliche Positionierung verstehen und verstehbar machen. Bröckling (2007) spricht an dieser Stelle von „Subjektivierungsformen“, die durch diskursive Prozesse als Optimierung des Selbst ihre Wirkungsmächtigkeit zeigen und über Formen der Internalisierung auch ihre Zeitlichkeit segnen. Das Sprechen über Subjektivierungsformen ist nicht unproblematisch; öffnen sie die Zugänge für eine kritische Perspektive, öffnet sie im gleichen Atemzug die Zugänge für eine weitere Forcierung von Ökonomisierungstendenzen, die nach dem Primat des Marktes funktionieren (sollen). Mit anderen Worten: Neid soll nicht verabsolutiert und als natürliche, als objektive Eigenschaft von Menschen begriffen werden, sondern muss nach der kulturellen Kodierung, nach der alltäglichen Bedeutung im Sinne einer spezifisch-sozialen Konstruktionsform befragt werden.

Handlungen im Alltag sollen hier als Interaktionsformen betrachtet werden: als Tausch im Simmelschen Sinne. Als Erweiterung der Relation von Subjekt – Objekt, wird so der nächste Baustein eingefügt. Der Tausch als eine primäre Form von Vergesellschaftung wird akzentuiert und um epistemologische Perspektiven angereichert. Auch hier soll gelten, vor dem Hintergrund der Bearbeitung des Phänomens des Neides das begriffliche Instrumentarium zu schärfen. Schärfen oder Zuspitzen bedeutet aber kein purifizieren; Anspruch auf Totalität kann nicht erfüllt, aber reflektiert werden. Der Rekurs der Arbeit auf den Tausch als Begriff soll auch deswegen vorgenommen werden, da Wechselwirkungen zwischen Individuen, die sich als solche verstehen, in ihrer Reziprozität bestärkt werden.

Interaktionen im Alltag sind ein weiterer Bestandteil; und hier wollen wir eine phänomenologisch-leibliche Perspektive einnehmen; dargestellt mit Begriffen, wie sie Goffman (1994) beschreibt, um diese weiter theoretisch zu verdichten, um daraus einige Typen zu kondensieren.

## 4.1 Vergesellschaftungen und Gesellschaften

In dem einleitenden Teil der Vorstellung der Prämissen, die diese Arbeit leiten sollen, wurde auf unterschiedliche Fragmente hingewiesen: die Darstellung der Subjekt – Objekt – Relation, der Tausch als Ausdruck von Reziprozität und Vergegenständlichung des Menschen, sowie die Reflexion über Kommunikationsweisen im Alltag. All diese Fragmente sollen in diesem Teil der Arbeit systematisiert und in die Form eines begrifflichen Instrumentariums gegossen werden, welches für den weiteren Verlauf der Arbeit für Sichtweise auf das Phänomen des Neides von Nöten sein wird. So will ich mit Überlegungen zu Vergesellschaftungen von Gesellschaften beginnen, welche sich an Simmel (1992a, 1992b) orientieren und emuliert werden, da sein Zugang durch seine „assoziative“<sup>9</sup> Art und Weise die Pforte zur Soziologisierung eines Affektes öffnet.

Das Phänomen des Neides aus einer soziologischen Perspektive zu betrachten bedeutet, Neid als Phänomen nicht nur in Gesellschaften, sondern auch aus Gesellschaften zu verstehen. Dies fordert einen Rekurs auf ein Verständnis über Gesellschaften und positioniert sich damit explizit gegen eine simple Reduktion auf physiologische Prozesse, die in Individuen selbst wirken. Doch was bedeutet Individualität und welches Verstehen bringt diesen Begriff zustande, mit dem wir in den Wissenschaften so scheinbar unverfälscht hantierten? Simmels Verständnis von Gesellschaft und damit von Soziologie als Wissenschaft kann als Eklektizismus verortet werden; Reziprozität spielt eine entscheidende Rolle, wenn er über Machtverhältnisse eines vor-bürgerlichen gesellschaftlichen Arrangements reflektiert: „So sind die Ansprüche, die die Wissenschaft der Soziologie zu erheben pflegt, die theoretische Fortsetzung und Abspiegelung der praktischen Macht, die im neunzehnten Jahrhundert die Massen gegenüber den Interessen des Individuum erlangt haben“ (Simmel 1992a: 13). „Gesellschaft“ ist hier der Begriff dieses Verhältnisses, in welchem sich die „Stände“ als geformt in einer Distanz zwischen diesen dachten, „dass vermöge der sozialen Distanz die ersteren den letzteren nicht nach ihren Individuen, sondern nur als einheitliche Masse erscheinen“ (ebd.). Individuum oder Individualität erhält so keine genuin eigene Qualität; ein Individuum zu sein bedeutet demnach nicht, dies aus sich selbst heraus besiegeln zu können, ohne Rückbindung und Rückwirkung an gesellschaftliche Tatsachen. Vielmehr ist das *Gewordene* im Mittelpunkt, Individualität nicht als Subsumtion von physiologischen Prozessen von AkteurInnen zu denken, sondern als Verständnis über sich und durch sich. Genannter Ausdruck gesellschaftlicher (Macht-)Verhältnisse findet sich erst im Wechselverhältnis, „das Individuum war nur der Ort, an

---

9 Ein Vorwurf, der an die Simmelsche Wissenschaftsbegründung in der Wissenschaftsgeschichte erhoben wurde – wenn auch ohne Grundlage: „Es muss davon ausgegangen werden, dass dieser umfassende Problemerkatalog, der SIMMEL bei den Vertretern der kritischen Theorie sogar den Ruf eines „Wald- und Wiesenmetaphysikers“ einbrachte (vgl. Adorno 1965: 10f), mit dem Formalismusbegriff, den die Soziologiegeschichte zu seiner Charakterisierung bereit hält ('Soziologie als Geometrie des Sozialen'), nicht adäquat zu erfassen ist“ (Schnabel 1974: 6; H.i.O.).

dem sich soziale Fäden verknüpfen, die Persönlichkeit nur die besondere Art, auf die dies geschieht“ (S. 14.; vgl. Persönlichkeit „haben“ oder „sein“: Adorno 1969b: 52). Soziologie wird dem Attribut des Eklektizismus aus unterschiedlichen Gründen – nach Simmel – gerecht, denn so „musste alles, was nicht Wissenschaft von der äußeren Natur war, Wissenschaft von der Gesellschaft sein“ und folglich „die Wissenschaft vom Mensch sei Wissenschaft von der Gesellschaft. Zu dieser Vorstellung der Soziologie als Wissenschaft von allem Menschlichen überhaupt trug bei, dass sie eine *neue* Wissenschaft war und infolgedessen alle möglichen, sonst nicht recht unterzubringenden Probleme sich an sie herandrängten“ (Simmel 1992a: 14; H.i.O.) Dem Etikett, auf welchem „Soziologie“ vermerkt war, scheint ein mangelhafter Charakter anzuhängen, ein Stigma des Fragmentarischen, welches aus einer positivistischen Sichtweise von Wissenschaft eher in die Sparte der Esoterik und des Mystizismus zu verbannen wäre (siehe den „Positivismusstreit“ als Paradebeispiel für diese Diskussion; vgl. Hoffmann-Riem 1980; Adorno 2003a, Adorno 2003b). Entscheidend an dieser Stelle ist vielmehr die Simmelsche Idee von Soziologie, die in weiterer Folge eine Perspektive auf das Phänomen des Neides zulassen soll; sie nähert sich einer Sichtweise, welche Phänomene aus der Gesellschaft heraus versteht: „Die Tatsache, dass das menschliche Denken und Handeln in der Gesellschaft und durch sie bestimmt vorgeht, macht die Soziologie so wenig zu der allumfassenden Wissenschaft von demselben, wie man Chemie, Botanik und Astronomie zu Inhalten der Psychologie machen kann, weil ihre Gegenstände doch schließlich nur im menschlichen Bewusstsein wirklich werden und den Voraussetzungen desselben unterliegen“ (Simmel 1992a: 15). Es ist mir wichtig, diese scheinbar antiquierte Argumentation hier zu entfalten, da das Schaffen und Wirken von „Klassikern“ nicht nur in *unsere, geteilte* Zeit transportiert werden soll, sondern deren genuine Eigenart auch *unser* Denken prägt und ein theoretisches Transzendieren zulässt; wir als WissenschaftlerInnen entscheiden nun selbst, ob wir diese Denkweisen fruchtbar machen wollen. So denkt sich der Theorie-Begriff auch dezidiert gegen eine Vorstellung von „Grand Theories“, die durch elaborierte Modelle menschliches Handeln unter schablonenhafte Strukturabläufe zwingen; denn dagegen sei „der Mensch (...) in seinem ganzen Wesen und allen Äußerungen dadurch bestimmt, dass er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt“ (ebd.). Simmel weiter folgend können Kulturen, historische Ereignisse, etc. nicht auf dem Tun und den Entscheidungen Einzelner und deren je singular-individuellen Vernetzung beruhen, sondern sind aus „Wechselwirken und dem Zusammenwirken von Einzelnen zu verstehen, aus der Summierung und Sublimierung unzähliger Einzelbeiträge, aus der Verkörperung der sozialen Energien in Gebilden, die jenseits des Individuums stehen und sich entwickeln“ (ebd.). Der Soziologie kommt so eine neue Rolle als „Methode“ (ebd.) zu, um Gesellschaften als eigene Qualität, jenseits von Individualität zu verstehen; selbstredend bedingen

sich jedoch beide gegenseitig. „Methode“ beinhaltet aber nicht nur Reflexionen über erkenntnistheoretische bzw. methodologische Fragestellungen, sondern vor allem Reflexionen über den Begriff von Gesellschaft und daran anschließend, welche Phänomene als zusammengehörig und in einer Linie als Objekte „einer Wissenschaft“ (S. 17, H.i.O.) erkannt werden. Simmel geht hierbei von Wissenschaft als Abstraktion aus, von welcher sie sich durch begriffliche Arbeit an Phänomene herantasten kann; ja diese erst verstehbar und damit gedanklich manifest werden: „Jede Wissenschaft beruht auf einer Abstraktion, indem sie die Ganzheit irgend welchen Dinges, die wir als einheitliche durch keine Wissenschaft erfassen können, nach je einer ihrer Seiten, von dem Gesichtspunkt je eines Begriffes aus, betrachtet“ (S. 16; diese Sichtweise Simmels kritisiert auch Vorstellungen von Wissenschaft als Totalität; auch eine Kritische Theorie kritisiert Vorstellungen einer scheinbaren Verbindung von Sozialphilosophie und wissenschaftlicher Forschung, vgl. Jay 1982: 69ff). Dies löst sich bei ihm weiter in den Wechselwirkungen auf, denn „Einheit im empirischen Sinn ist nichts anderes als Wechselwirkung von Elementen“ (Simmel 1992a: 18) und greift die Frage nach dem eigentlichen Wechselverhältnis auf.

Was versteht Simmel nun unter dem sooft zitierten und verwendeten Begriff des Wechselverhältnisses? Wie und wodurch ist das Verhältnis von Wechselwirkungen zu und in Gesellschaften bestimmt? Wenn Simmel von Elementen spricht, so scheinen diese konkret benennbar zu sein und systematisieren so die Erkenntnisstrategie, welche er für die Soziologie als Methode der Wissenschaft von Gesellschaften begreift. Unterfüttert durch die Annahme der Abstraktion, wird ersichtlich, dass Antizipation und die Erweiterung der Materialität durch diese eine entscheidende Rolle bei der (nicht nur wissenschaftlichen) Wahrnehmung von Gesellschaften spielt. Simmel gießt diese Gedanken in einen Gesellschaftsbegriff, welcher auf einer Differenzierung von Abstraktionen und Manifestationen aufbaut. Diese Differenzierung dient der Kontrastierung und Vergleichbarkeit von Phänomenen und der begrifflichen Fixierung, ohne polarisieren zu müssen; die Metapher der zwei Seiten einer Medaille ist hier angebracht. Verfasst wird diese Spannung mit den Begriffen von „Form“ und „Inhalt“, wobei er an dieser Stelle die Relation dieses Begriffspaares betont, und „dass dies hier eigentlich nur ein Gleichnis ist, um den Gegensatz der zu scheidenden Elemente annähernd zu benennen“ (S. 17). Form und Inhalt nehmen bei der Konstitution von Gesellschaften nicht nur eine methodische, als vielmehr eine ontologische Rolle ein, welche erneut an die Reziprozität von Subjekten gekoppelt ist. Vertiefung, jedoch auch Begrenzung finden wir weiters in Simmels „Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?“ (1992b), welchen wir auch in die Betrachtung einfließen lassen wollen; doch zuerst zu „Form“ und „Inhalt“.

Gesellschaft (Simmel spricht hier weitgehend im Singular) ist für ihn Wechselwirkung per se: „dass

sie da existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten“ (S. 17); „Sie ist einmal der Komplex vergesellschafteter Individuen, das gesellschaftlich geformte Menschenmaterial, wie es die ganze historische Wirklichkeit ausmacht. Dann aber ist 'Gesellschaft' auch die Summe jener Beziehungsformen, vermöge deren aus den Individuen eben die Gesellschaft im ersten Sinne wird“ (S. 23). Formen von Herrschaft, Kooperation, Konkurrenz etc. konstituieren aus sich in Gesellschaft, sind je in Gesellschaften eingebettet und keine „konstellative[n] Ereignisse“ (ebd.) dieser. Genannte Formen sind dabei nicht die Wirkung von Vergesellschaftung, als vielmehr Vergesellschaftung selbst, denn es gibt „niemals schlechthin Gesellschaft, derart, dass unter ihrer Voraussetzung sich nun jene einzelnen Verbindungsphänomene bildeten; denn es gibt keine Wechselwirkung schlechthin, sondern besondere Arten derselben, mit deren Auftreten eben Gesellschaft da ist und die weder die Ursache noch die Folge dieser, sondern schon unmittelbar sie selbst sind“ (ebd.). Dieses Verständnis fordert das Verhältnis von Soziologie und Gesellschaft heraus, da es sich entschieden gegen eine Verabsolutierung und Polarisierung vom Gesellschaftsbegriff selbst wehrt. Ausdruck wird dem im Begriff der Vergesellschaftung verliehen, der einen prozesshaften Charakter aufweist: Prädikate wie „Neidgesellschaft“ oder der neoliberale Imperativ der „Leistungsgesellschaft“ können als Ausdruck von Vergesellschaftung gedacht werden und verlieren so ihren grimmigen Zwangscharakter. Phänomene wie Hass und Ressentiments, die gerne im gleichen Atemzug mit Neid genannt werden, können so als Ausdruck vergesellschafteter Verhältnisse begriffen werden und werden der Naturalisierung entzogen. Wenn Wechselwirkungen Gesellschaften nicht nur erst konstituieren, sondern vitaler Bestandteil davon sind, kann die Soziologie diese nur in deren Formen selbst empirisch fassen, die „Form, welche freilich für sich allein nur in der Abstraktion existiert, grade wie die Formen der Vergesellschaftung“ (S. 25). Vergesellschaftung bedeutet dabei weiter keine normative Fixierung, sondern soll die soziologische Perspektive nicht nur auf Institutionen und Strukturen richten, die nach Simmel durch die „wechselwirkenden Kräfte schon aus ihrem unmittelbaren Träger auskristallisiert sind, mindestens zu ideellen Einheiten“ (S. 32); vielmehr gilt es, neben die „ihren Umfang und ihre äußere Wichtigkeit allenthalben aufdrängenden Erscheinungen eine unermesslich Zahl von kleineren, in den einzelnen Fällen geringfügig erscheinenden Beziehungsformen und Wechselwirkungsarten zwischen den Menschen“ zu sichten und wahrzunehmen, „die aber von diesen einzelnen Fällen in gar nicht abzuschätzender Masse dargeboten werden, und, indem sie sich zwischen die umfassenden, sozusagen inoffiziellen sozialen Formungen schieben, doch erst die Gesellschaft, wie wir sie kennen, zustandebringen“ (ebd.). Kann der Begriff der Vergesellschaftung nun letztlich als reine Aggregation verstanden werden, aus welcher sich Institutionen wie Staaten, Familie, Ehe, Gewerkschaften, Konsumzwänge, Klassen und Konflikte ergeben? Diese Einschätzung würde wohl

zu kurz greifen und den analytischen – wenn auch synchronen – Mehrwert dieser Begrifflichkeit in dieser Arbeit verspielen. Es ist weder jenes Dazwischen sein, jene Hybridität, die sich in den hier nur partiell dargestellten Gedanken von Simmel widerspiegelt, sondern der Prozess der Genese von Gesellschaften selbst. Gesellschaften erhalten so eine eigene Identität, eine Gestalt, deren kennzeichnende Logik vorerst nicht anhand Grenzziehungen und Inklusion – Exklusion – Mechanismen per se definiert werden sollen. Vielleicht ist es eine Form der Liquidität, eine „flüchtige Moderne“ (Bauman 2003), vor allem aber ein „Dazwischenwirken unzähliger, im einzelnen weniger umfänglichen Synthesen“, welche im Erfahrungsraum der Alltäglichkeiten meist unbedacht verbleiben, bei einer Absenz dieser Gesellschaften aber in „eine Vielzahl diskontinuierlicher Systeme auseinanderbrechen“ würde (Simmel 1992a: 32ff). Genannte kleine und unzählbare, weil nicht immer wahrnehmbare, Formen von Beziehungsarten und Wechselwirkungen, verleihen Gesellschaften dennoch eine Robustheit im Sinne von Kohärenz, nämlich „dass sie im allgemeinen noch nicht zu festen, überindividuellen Gebilden verfestigt sind, sondern die Gesellschaft gleichsam im status nascens zeigen – (...) in demjenigen, der jeden Tag und zu jeder Stunde geschieht“, denn „fortwährend knüpft sich und löst sich und knüpft sich von neuem die Vergesellschaftung unter den Menschen, ein ewiges Fließen und Pulsieren, das die Individuen verkettet, auch es nicht zu eigentlichen Organisationen aufsteigt“ (S. 33). Wir können dieses Fließen und Pulsieren als Klassifikationspraktiken deuten, die für das Phänomen des Neides nicht irrelevant sind. Durch den Verweis auf die Möglichkeit des Aufsteigens des Fließens zu Organisationen, wird auch eine Bedingung von Institutionalisierung genannt: nicht die Institution stellt den Anspruch auf Vergesellschaftung und ebenso wenig wäre eine Abstraktion von den Individuen als ursächliche AgentInnen im Sinne eines methodologischen Individualismus zielführend; die Herangehensweise soll als dialektisch bezeichnet werden, die bei Simmel in ihrer sozialen Materialität als „gesonderte Standpunkte“ (S. 36) Ausdruck finden und immer „eine Wirklichkeit“ (ebd.; H.i.O.) in einer sonstigen Unfassbarkeit bedeuten. Die Genese von Gesellschaften wird aber erst im Lichte des Fließens und Pulsierens sichtbar: „Hier handelt es sich gleichsam um die mikroskopisch-molekularen Vorgänge innerhalb des Menschenmaterials, die aber doch das wirkliche *Geschehen* sind, dass sich zu jenen makroskopischen, festen Einheiten und Systemen erst zusammenkettet und hypostasiert“ (S. 33; H.i.O.). Simmel titulierte auch diese „Kleinigkeiten“ des alltäglichen Lebens in alltäglichen Praktiken des Anblickens (der Blick wird beim Phänomen des Neides eine prominente Rolle einnehmen), des Briefe Schreibens, nach dem Weg fragen, Dankbarkeit, etc. „In jedem Augenblick spinnen sich solche Fäden, werden fallen gelassen, wieder aufgenommen, durch andre ersetzt, mit anderen verwebt“, es ist dies, was in „seelischen Erregungen von Lust und Leid, an Gesprächen und Schweigen, an gemeinsamen und

antagonistischen Interessiertheiten vor sich geht – das erst macht die wunderbare Unzerreißbarkeit der Gesellschaft aus, das Fluktuieren ihres Lebens, mit dem ihre Elemente ihr Gleichgewicht unaufhörlich gewinnen, verlieren, verschieben“ (S. 34). Es wird an dieser Stelle bereits deutlich, dass Formen der Vergesellschaftung mit *möglichen* Inhalten gefüllt werden können, die Frage, was Beziehungsformen der Menschen untereinander an Möglichkeiten zulassen „aber durch die Gleichheit ihrer Erscheinung bei großer Verschiedenheit der letzteren beweist, dass sie einem nach eigenen Gesetzen geregelten und abstrahierungsberechtigten Gebiet angehör[en]“ (S. 26). Einmal mehr wird hier die Frage nach Wechselverhältnissen gestellt, die aber nicht per se ihre Erscheinungen und deren Antlitz auf Dauer gestellt haben; Neid kann so ein Gefühl bedeuten, das wiederum Interaktionen zulässt; die Regelmäßigkeit bzw. die Tragweite dieses Gefühls in der je historischen Ausprägung und Form kann aber nur aus den gesellschaftlichen Verhältnissen gedacht werden – aus einer (bürgerlichen) Vergesellschaftung. Es erscheint mir relevant, die Denkweisen und Wahrnehmungen an dieser Stelle zu konfigurieren, um die Relevanz des Phänomens des Neides für den Alltag deutlich zu machen. Der Versuch der theoretisch-systematischen Soziologisierung eines Affektes kann nicht ohne besagtes Instrumentarium unternommen werden.

Wir haben bereits oben auf den Simmelschen Duktus von Form und Inhalt hingewiesen und erachten es als notwendig, diese Konzeptualisierung Revue passieren zu lassen, auch Simmels Idee von Gesellschaften weiter zu unterfüttern, und damit die Arbeit selbst zu bereichern. Der Modus von Gesellschaften als nie völlig fixierte Gebilde, macht auch Erklärungen über Wandel und Veränderung möglich, welche jedoch nie ganz zu einer totalen Verwerfung von dem, was wir als TeilhaberInnen der Gesellschaften kennen, führt. Eine Rationalisierung, einer naturwissenschaftlichen Orientierung, kann so weder entsprochen werden, noch erscheint dies für Simmel notwendig – im Gegenteil. Hypostasierung als empirische Scheinkausalitäten wären die Folge. Es ist die prinzipielle Offenheit, die aber nicht mit einem leeren, antisozialen Raum einhergeht, sondern gerade darin das Potenzial erblickt, Gesellschaften begrifflich zu erfassen, die auch für die so mannigfaltige Gestalt des Neides, der gesellschaftlichen Figuration in der Gestalt des Neides, von großer Bedeutung sind; folglich ist auch „die Herauslösung dessen, was wirklich die reine Vergesellschaftung ist, aus der komplexen Gesamterscheinung (...) nicht logisch zu erzwingen“ (S. 29). Soziologie als Wissenschaft und der soziologische Blick, der daraus emuliert werden kann als epistemologische Konjunktion, versucht so die „Totalität dieser Erscheinungen, mit ihrer Ineinsbildung von Form und Inhalt“ als eine „Zusammenfassung jener Wissenschaften“ (S. 22) zu begreifen, wobei Simmel hier Bezug nimmt auf etablierte Disziplinen wie Ökonomie, Staatslehre, Rechtslehre, Biologie, Physik, etc. Die Lehre die wir an dieser Stelle daraus ziehen können ist vielmehr der heute so groß geschriebene Primat der Interdisziplinarität oder

Transdisziplinarität, der aber in einer Organisation der Scholarisierung und Distinktion von Disziplinen nicht immer einlösbar scheint. Hier wird der eklektizistische Charakter eines Simmelschen Befundes auf Soziologie erneut deutlich.

Gesellschaft ist dort, wo Wechselwirkungen auftreten oder in Kraft treten – ein sich vergleichen und gegenseitig wahrnehmen, das über das als räumliche und temporäre Jetzt weit hinausreichen kann; z.B. durch die Ausbildung von Institutionen, die Handlungssicherheit bis zu einem gewissen Ausmaß gewähren. Institutionen sind hier aber in Formen gegossen, die Simmel weiter differenziert und den Ausdruck im Begriffspaar Form – Inhalt einfordert (wie schon oben erwähnt). So entstehen nach Simmel Wechselwirkungen aus bestimmten Trieben heraus oder um Zwecken gerecht zu werden. Seine Argumentation nimmt an vielen Stellen Bezug auf eine psychologische Verfasstheit von Trieben und Zwecken, absolutiert diese jedoch nicht in einer biologisierenden Determiniertheit. Er nennt erotische, religiöse, aber bloß „gesellige Triebe“ (S. 18) und Zwecke der Verteidigung oder des Angriffes, der Solidarität, die bewirken, „dass der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in eine Korrelation der Zustände mit anderen tritt, d.h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt“ (ebd.). Als *Inhalt* bezeichnet Simmel nun „alles das, was in den Individuen, den unmittelbar konkreten Orten aller historischen Wirklichkeit, als Trieb, Interesse, Zweck, Neigung, psychische Zuständlichkeit und Bewegung derart vorhanden ist, dass daraus oder daran die Wirkung auf andre und das Empfangen ihrer Wirkung entsteht – (...) gleichsam [als] die Materie der Vergesellschaftung“ (S. 18). Dies allein macht bei Simmel aber noch nicht Sozialität oder ein „soziales Wesen“ (ebd.) aus. Begriffe wie Konkurrenz, Leistung, Liebe und eben Neid finden sich erst in Vergesellschaftungen wieder, „indem sie das isolierte Nebeneinander der Individuen zu bestimmten Formen des Miteinander und Füreinander gestalten, die unter den allgemeinen Begriff der Wechselwirkung gehören“ (S. 19), wonach Form als Ausdruck von Reziprozität verstanden werden kann und beide Termini das Substrat für Denkweisen über Sozialität bilden: Vergesellschaftung den Prozess dieser bezeichnet, die Gerinnung von Inhalt und Form. „Die Vergesellschaftung ist also die, in unzähligen verschiedenen Arten sich verwirklichende Form, in der die Individuen auf Grund jener – sinnlichen oder idealen, momentan oder dauernden, bewussten oder unbewussten, kausal treibenden oder teleologisch ziehenden – Interessen zu einer Einheit zusammenwachsen und innerhalb deren diese Interessen sich verwirklichen“ (ebd.). Simmel bezeichnet das Verhältnis zwischen Inhalt und Form als „einheitliche Realität“ (ebd.), nachdem beide Begriffe als heuristisches Duo gedacht werden. Beide Begriffe markieren auch symbolische Grenzen zwischen Individuen, die sich aber im Fluss befinden und durch ihren „materiellen“ Status als Substrat wirken; Grenzen können so auch als Indikatoren von gesellschaftlicher Genese betrachtet werden, da erst durch die gegenseitige

Beeinflussung, und damit das Taten nach individuell vorgenommenen Grenzziehungen Gesellschaften möglich werden – unter der Prämisse der Wechselwirkung. Genannte einheitliche Realität bedeutet für Soziologie die Abstraktion dieser um eine methodische Zugänglichkeit zu ermöglichen. Simmel zieht daraus eine Konsequenz, um dem Vorwurf der Spekulation von Wissenschaft zu entgehen, aber auch, um sich vor einem naiven Naturalismus zu bewahren: „Es muss sich einerseits finden, dass die gleiche Form der Vergesellschaftung an ganz verschiedenem Inhalt, für ganz verschiedene Zwecke auftritt, und umgekehrt, dass das gleiche inhaltliche Interesse sich in ganz verschiedene Formen der Vergesellschaftung als seine Träger oder Verwirklichungsarten kleidet (...)“ (S. 20f). Soziologie betrachtet demnach Abstraktionen nicht als Wirkungen hin zu einer Gesellschaft, sondern als das Seiende *in* einer Gesellschaft.

Die tatsächlich empirische-methodische Anwendung der Inhalt-Form-Konstellation wirft selbstredend Fragen auf, die die begriffliche Trennschärfe betreffen, aber auch Willkür und Operationalisierung. Diese Problematik ist für die Arbeit nun weniger vordergründig, da wir keine eigentliche Methodologie aus Simmels Überlegungen kondensieren wollen; dennoch sei erwähnt, dass Simmel betreffend der inhaltlichen Bestimmtheit drei prinzipielle Standpunkte vorweist: individuelle Existenz als realer Träger der Zustände; formale Wechselwirkungsformen, die sich auch nur an individuellen Existenzen vollziehen; begriffliche Formulierbarkeiten von Inhalten nach deren rein sachlichen Bedeutung (vgl. S. 29f). Dabei interagieren diese Standpunkt miteinander und ineinander, was eine Distinktion nicht immer einfach macht. Zweideutigkeit wird hier nicht als wissenschaftliches Problem begriffen, sondern trägt der Komplexität sozialer Phänomene Rechnung und stellt ein Lippenbekenntnis gegen einen methodologischen Reduktionismus dar (vgl. Merton 1995 und dessen relationales Verständnis von Hypothesentest und Hypothesenbildung); auch Simmel sieht diese Problematik mit einer fast charmanten Gelassenheit, welche im wissenschaftlichen Alltag oft hilfreich wäre: „Es ist ja in geistigen Dingen nichts ganz Seltenes – ja, auf den allgemeinsten und tiefsten Problemgebieten etwas Durchgehendes – dass dasjenige, was wir mit einem unvermeidlichen Gleichnis das Fundament nennen müssen, nicht so fest steht, wie der darauf errichtete Oberbau. Auch die wissenschaftliche Praxis wird, insbesondere auf bisher unerschlossenen Gebieten, ein gewisses Maß instinktiven Vorgehens nicht entbehren können (...)“ (Simmel 1992a: 30). Der soziologische Anspruch begrenzt sich daher nicht auf eine puristische Sichtweise der Gesellschaften durch die Brille methodisch-erzwungener Eindeutigkeit, sondern auf die Blickweise, wie Beziehungsformen realisiert werden, welche „besondere Kombination der soziologischen Kategorien sie darstellt“ (S. 38) um Aussagen über „die Gesellschaft als solche und als ganze“ (S. 39) tätigen zu können. Simmel benutzt hier die Metapher des Gemäldes, um den Aspekt der Kombinationen von Inhalten zu veranschaulichen, wobei das Gemälde schließlich die

Form darstellt; das Gemälde gewinnt Bedeutung durch ästhetische und kulturgeschichtliche Überlegungen heraus und kann nicht per se aus „physikalischen Oszillationen“ (S. 36) deduziert werden, wenngleich diese auch die Existenzen tragen. Weiter ausfolgend, bedeutet Totalität daher nicht eine Homogenisierung in der Gestalt von wissenschaftlichen Methoden (wie oben bereits kurz angedeutet), sondern das Betrachten und Zulassen von Widersprüchlichkeiten, welche Teil von je gesellschaftlichen Prozessen sind: Simmels Plädoyer für Pluralität, denn es ist „immer *eine* Wirklichkeit, die wir in ihrer Unmittelbarkeit und Totalität nicht wissenschaftlich erfassen können, sondern von einer Reihe gesonderter Standpunkte her aufnehmen müssen und damit zu einer Mehrzahl voneinander unabhängiger Wissenschaftsobjekte ausgestalten“ (ebd.; H.i.O.).

Simmel verortet als Nexus einer psychologischen Kapazität die „Seele“: „Nun ist freilich kein Zweifel, dass alle gesellschaftlichen Vorgänge und Instinkte ihren Sitz in Seelen haben, dass Vergesellschaftung ein psychisches Phänomen ist (...)“ (S. 35), hernach sich die Frage stellt, welche Bedeutung Simmel nun psychischen Prozessen zumisst, wie er diese begreift, und welche Relevanz sie für diese Arbeit vorweisen bzw. in welcher Tragweite wir diese als Anreiz verstehen wollen. Die Distinktion zwischen seelischen bzw. psychischen Prozessen leugnet Simmel nicht, auch die wissenschaftliche Relevanz ebenso wenig, wenn Wechselwirkungen als Motor oder Transmissionsriemen von Vergesellschaftung im Fokus bleiben; auch besteht für Simmel „kein Zweifel, dass die uns zugängigen Begreifbarkeiten des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins nichts anderes sind, als seelische Verkettungen, die wir entweder instinktiver oder mit methodischer Psychologie nachbilden und zu innerer Plausibilität, zum dem Gefühl seelischer Notwendigkeit der fraglichen Entwicklung bringen“ (S. 36). Trotz einem vermeintlichen Nutzen durch psychologische Feststellungen und deren Entwicklung von „psychologischen Gesetzen“ – so problematisch uns ihr Begriff ist“ (S. 35) und des Zugeständnisses Simmels, dass „jede Geschichte, jede Schilderung eines sozialen Zustandes, eine Ausübung psychologischen Wissens [ist]“ (S. 36), ist es „entscheidend für die Prinzipien der Geisteswissenschaften überhaupt, dass die wissenschaftliche Behandlung seelischer Tatsachen noch keineswegs Psychologie zu sein braucht“ (ebd.), sondern diese Prozesse akzeptiert werden, um die soziologische Perspektive auf Konfigurationen von Inhalten, die Vergesellschaftung schließlich ausmachen, zu genuiner Tatsache werden zulassen: „auch wo wir ununterbrochen von psychologischen Regeln und Kenntnissen Gebrauch machen (...), braucht Sinn und Absicht dieses Verfahrens durchaus nicht auf Psychologie zu gehen; d.h. nicht das Gesetz des seelischen Prozesses, der einen bestimmten Inhalt freilich allein tragen kann, sondern auf diesen Inhalt und seine Konfigurationen selbst“ (ebd.). Die Synthese „seelischer Prozesse“ im Kontext von Inhalt und Form sind für eine soziologische Perspektive entscheidend. Die Fragestellung nach der „Synthese“ wird erweitert um Aspekte, die „die Unbefriedigung an dem

fragmentarischen Charakter der Einzelerkenntnisse“ als jähes Ende der Feststellbarkeiten begreifen, die „Ergänzung dieser Unvollkommenheit mit den Mitteln der Spekulation“ als Ausdruck dieser, sowie um die Bedeutung von Inhalten als „Sinn oder Zweck, als die absolute Substanz unter den relativen Erscheinungen“, was schließlich in der konkreten Frage gipfelt: „Auch nicht um die einzelnen Triebe handelt es sich hier, die ihre Subjekte, indem es anderen Subjekten begegnet, zu den Wechselwirkungen bewegen, deren Arten die Soziologie beschreibt. Sondern darum: wenn ein derartiges Subjekt besteht – welches sind die Voraussetzungen seines Bewusstseins, ein Gesellschaftswesen zu sein?“ (S. 40ff). Mit dieser Formulierung über die Voraussetzung des Sich-In-Beziehung-Setzens von Subjekten wollen wir diesen Teil beenden und einen weiteren Beginnen; Ausschau nach dem Apriori von Gesellschaften halten.

## **4.2 Nach Simmel: Wie ist Gesellschaft (und damit Neid) möglich?**

Wie können wir Neid als Wechselverhältnis von Subjekten verstehen? Welche Prämissen müssen gegeben sein? Wir haben im vorigen Teil, womöglich einen Impetus, für einen Begriff von Gesellschaft gegeben, welcher – verwendet als Indikator(en) für Gesellschaften – eine abstrahierende Schicht zwischen Alltag und wissenschaftlicher Beobachtungsweise einzieht; gestützt auf Simmel. Seine Sichtweise gibt einen Rahmen, ein Grundgerüst vor, welches von dem Gedanken der Interaktion geprägt ist und sich in weiten Teilen gegen eine vorschnelle Feststellung von Institutionalisierung wehrt. Seine geradezu fragil gezeichneten soziologischen Charakteristika, die sich im Begriff der Vergesellschaftung ausdrücken, geben damit auch das Prozesshafte wieder und erlauben Gesellschaften als je historisches, und *soziales Ereignis* zu betrachten; doch so fragil es erscheinen mag, so konsistent reifen Interaktionen zu institutionalisierten Formen heran, welche sich gerade im Begriff der Wechselwirkung widerspiegeln: Vergesellschaftung kann nur einen sozialen Charakter haben und gerade dadurch wird der flüchtige Blick in der Straßenbahn, das Verfassen eines (elektronischen) Briefes oder auch die Frage nach einer Wegbeschreibung zu dem Band, dass Individuen verbindet und schließlich verwebt im Geflecht von Reziprozität; und vergesellschaftet. Elias (1991) würde diese Perspektive mit dem Begriff der Figuration begreifen und eine Differenzierung als „nur rein sprachlich“ (S. 199, zitiert nach Schroer 2008: 152). Simmel spricht hier Dimensionen an und in gleicher Manier die Frage nach dem Zusammensein, dem Zusammenhalten von Sozialität, hernach ein Denken als atomisiertes Individuum nur Ausdruck einer Unmöglichkeit wäre; wir sind immer Teil von Gesellschaften, sie definieren unser Dasein und Denken und erst *als Teil einer* Gesellschaft können wir uns von ihr entfernen, uns individuiert

denken.

Wie bereits oben angedeutet, wollen wir in den folgenden Passagen die Fragestellung erläutern, wie wir Vergesellschaftung nun denken können, „wie ist Gesellschaft möglich?“, fragt Simmel. Wir bauen diese Erörterung auf Simmel (1992b) auf, da seine Darstellung eine soziologisch-philosophische ist und Offenheiten zulässt, nach welchen wir Konstruktionsverweise von gesellschaftlichen Realitäten erhalten; und um einen theoretischen Solipsismus kritisch betrachten zu wollen, vermittelt im Tausch und der Subjekt-Objekt-Relation. Der analytische Mehrwert findet sich vor allem im Zusammenhang der Bearbeitung und Erörterung einer bürgerlichen Form von Sozialität wieder: Individualität, verquickt mit Eigentum und Konkurrenz können als Generatoren von gefühltem Neid als Eckpunkte eines Theoretisierungsversuchs dienlich sein.

Um die theoretische Reichweite und Präzision dieser Arbeit zu systematisieren und nicht (gänzlich) an einen Primat der Spekulation zu verlieren, gilt es, die grundlegende Argumentation Simmels (erneut) zu rekonstruieren. Im Exkurs „Wie ist Gesellschaft möglich?“ findet sich jene Darstellung, die ich für die Arbeit fruchtbar machen will. Simmel fragt in seinem Exkurs nach den Bedingungen von Gesellschaften; quasi nach einem Apriori, um Gesellschaft identifizieren zu können. Seine Abhandlung orientiert sich an Kant und dessen Denkweise über die ontologische Fragestellung der Möglichkeit der Natur. Simmel folgt dieser Frage, und wir versuchen ihm zu folgen. So ist Natur für Kant „eine bestimmte Art des Erkennens, ein durch unsre Erkenntniskategorien und in ihnen erwachsenes Bild“ (Simmel 1992b: 43). Simmel als Architekt einer Kategorisierungsstrategie des Sozialen versucht, das „Natur-Sein“, welches nach Kant erst durch unsere Sinneseindrücke als rein subjektive erst vom Intellekt aufgenommen werden und in diesem Ablauf der Synthese zu einem festen Bild von Natur – Objekten – geformt werden, ähnlich zu betrachten: Gesellschaft bedeutet die Interaktionsleistung von Subjekten mit einem Außen, aufgrund dessen sie sich als Subjekte identifizieren können „und [sie] ihre Synthese zu der Einheit einer Gesellschaft nur durch einen Bewusstseinsprozess erfahren, der das individuelle Sein des einzelnen Elementes mit dem des anderen in bestimmten Formen nach bestimmten Regeln in Beziehung setzt. Die entscheidende Differenz der Einheit einer Gesellschaft gegen die Natureinheit aber ist diese: dass die letztere (...) ausschließlich in dem betrachtenden Subjekt zustande kommt, ausschließlich von ihm an und aus den an sich unverbundenen Sinneselementen erzeugt wird; wogegen die gesellschaftliche Einheit von ihren Elementen, da sie bewusst und synthetisch-aktiv sind, ohne weiteres realisiert wird und keines Betrachters bedarf. Jener Satz Kants: Verbindung könne niemals in den Dingen liegen, das sie nur vom Subjekte zustande gebracht wird, gilt für die gesellschaftliche Verbindung nicht, die sich vielmehr tatsächlich in den 'Dingen' – welche hier die individuellen Seelen sind – unmittelbar vollzieht“ (ebd.). Simmel unterstreicht so die Eigenmächtigkeit einer Sozialität, die sich aber nur

durch und in den Subjekten realisieren kann; jedoch, und dies wäre aus einer bereits dargestellten praxeologischen Perspektive zu hinterfragen: dass sich Synthesen zwischen den Subjekten – als Ausdruck gesellschaftlicher Verbindung – als „etwas rein seelisches und ohne Parallele mit Raumgebilden und deren Wechselwirkung“ (ebd.) darstellen. Was Simmel das Bewusstsein nennt, „mit den anderen eine Einheit zu bilden, ist hier tatsächlich die ganze zur Frage stehende Einheit“ (ebd.)<sup>10</sup> und fragt nach Wissensformen, Verhältnissen und Bausteinen von Gesellschaften, welche wir im Alltag mit Hierarchien, Bürokratie, Familie oder gar Staat beschreiben. Wichtiges Fundament – auch darauf gehen wir noch ein – sind Definitionsgewalten über das Arbeitsverhältnis, also das Verhältnis von Arbeit und Kapital, neben anderen wie Zentrum – Peripherie, das Verhältnis der Genusgruppen, usw. Von einer Gesellschaft als Einheit, geradezu von einem Singular von Gesellschaft zu sprechen, bedeutet auf das Sich-In-Bezug-Setzen einzugehen; Simmel differenziert hier zwischen Subjekten und den unbeseelten Dingen, denn „dadurch, dass die Gegenstände der Synthese hier selbstständige Wesen, seelische Zentren, personale Einheiten sind, wehren sie sich gegen jenes absolute Zusammengehören in der Seele eines anderen Subjektes, dem die 'Selbstlosigkeit' der unbeseelten Dinge sich fügen muss. (...) Denn die andere Seele hat für mich eben dieselbe Realität wie ich selbst, eine Realität, die sich von der eines materiellen Dinges sehr unterscheidet“ (S. 44). Die Problematik sieht Simmel in dem Für-Sich des Anderen, die Verortung des Ich in Relation zu anderen, der „Tatsache des Du“ (S. 45): die Vorstellung und Existenz des anderen verhindert nicht das Bestehen und Denken im Rahmen eines Ich, sondern evoziert gerade daraus. Entscheidend scheint dieser einfache Schluss aber in seiner Kombination mit den Begriffen von Inhalt und Form, die wir vorher intensiv beansprucht haben. Im Alltag erscheint uns das Ich als „natürlich“, als elementarer Brückenkopf, um uns in Relation mit anderen zu setzen. Wir gehen von einem Gleichklang mit anderen aus, wir erkennen die Gesten und Interaktion an, welche in Rituale gegossen wurden – als Ausdruck und Prozess von Vergesellschaftung gleichermaßen – und begreifen durch und in den Anderen schließlich uns selbst: er nimmt einen objektiven Charakter an. Wir „übertragen“ diese Vorstellungen auf andere Subjekte und fragen nach Bedingungen oder „Unbedingtheiten des eignen Ich“ (ebd.) und verstehen diesen Ablauf als „Teilvorgänge der Synthese, die wir zusammenfassend die Gesellschaft nennen“ (S. 45f). Spricht Simmel so von dem Bewusstsein, dem Sich-Wahrnehmen als Ich, als Teil der Gesellschaft, so stellt sich die Frage, in welcher Art und Weise sich dieses Bewusstsein formt; im Alltag wissen wir, dass wir uns immerzu in einer Wechselwirkung befinden. „Das Bewusstsein, Gesellschaft zu bilden, ist zwar nicht in

---

10 Bewusst als Einheit wird von Simmel – wenn wir seinen Ausführungen folgend – nicht als Fixierung gedacht, denn vielmehr als Basis, die in ihrer Gewachsenheit auch stets das Moment des Zerfalls in sich birgt. Auch kann der Begriff der Einheit hier als Synthese verstanden werden: als Synthese von Vielen, anstatt als Synthese von Polaritäten.

abstracto dem Einzelnen gegenwärtig, aber immerhin *weiß* jeder den anderen als mit ihm verbunden, so sehr dieses Wissen um den andern als den Vergesellschafteten, dieses Erkennen des ganzen Komplexes als einer Gesellschaft – so sehr dieses Wissen und Erkennen sich nur an einzelnen, konkreten Inhalten zu vollziehen pflegt“ (S. 46; H.i.O.). Gefühle könnten an dieser Stelle als ein Phänomen genannt werden, anhand wir im Alltag Vergesellschaftung leiblich wahrnehmen und „verspüren“, als Ausdruck über Freud und Leid oder als Konkurrenz und Neid, mit jenen Prämissen und Integrationsmodi, durch welche Vergesellschaftung auch Wirkungsmächtigkeit erlangen kann; kurz: es geht um „das Bewusstsein, sich zu vergesellschaften oder vergesellschaftet zu sein“ (S. 47). Dort, wo wir dieses Bewusstsein nicht mehr erlangen können oder wollen, scheint es angebracht von Verdinglichung zu sprechen; wenn Sozialität einen Charakter des „Natürlichen“ übergestülpt bekommt und keiner Rechtfertigung oder Infragestellung mehr bedarf. Es handelt sich also um Prozesse der Wechselwirkungen, die nach Simmel die Tatsache der Vergesellschaftung bekunden. Hernach stellt er die Frage, welche Voraussetzungen oder „welche spezifischen Kategorien der Mensch gleichsam mitbringen muss, damit dieses Bewusstsein entstehe, und welche deshalb die Formen sind, die das entstandene Bewusstsein – die Gesellschaft als eine Wissenstatsache – tragen muss (...)“ (ebd.). Wenn Simmel von der Gesellschaft als Wissenstatsache spricht, so können wir davon ausgehen, dass Gesellschaft in einer Form geronnen ist; das Bewusstsein darüber transzendierend und perpetuierend. Für die Arbeit scheint diese Fragestellung zentral, da wir Neid als Phänomen in einer spezifischen gesellschaftlichen Konstitution antreffen und das Bewusstsein darüber, Neid zu empfinden, performative Akte der Individuen zur Folge hat. Aber bevor wir auf diesen Komplex näher eingehen, wollen wir die „drei apriorisch wirkenden Bedingungen oder Formen der Vergesellschaftung“ (ebd.) von Simmel resümieren, da wir darin die Essenz jener Wahrnehmung über Vergesellschaftung erkenntnistheoretische ergründen wollen. Die Relation zwischen den Subjekten steht im Vordergrund, ganz im Zeichen des Verlaufs von Wechselwirkungen.

Simmel beginnt mit der Relation von Individualität und dem Anderen: „Das Bild, das ein Mensch vom andern aus der persönlichen Berührung gewinnt, ist durch gewisse Verschiebung bedingt“, nach zwei Dimension verlaufend; so „sehen [wir] den Andern in irgend einem Maße verallgemeinert“ (S. 47). Verallgemeinert nimmt hier die Position einer Ungleichheit zwischen den Subjekten ein, denn eine vollkommene Gleichheit wäre notwendig, um vollkommenes Erkennen des Anderen zu ermöglichen (vgl. S. 48). Simmel elaboriert seine These der Position des Anderen weiter, indem er vom „tiefsten Individualitätspunkt“ (ebd.) ausgeht, „der von keinem anderen, bei dem dieser Punkt qualitativ abweichend ist, innerlich nachgeformt werden kann“ (ebd.) und uns zum Erkennen oder zur Erkenntnis „einerseits eine gleichzeitige Ungleichheit erforderlich scheint,

um Distanz und Objektivität zu gewinnen, andererseits eine intellektuelle Fähigkeit, sie sich jenseits der Gleichheit oder Nicht-Gleichheit des Seins hält“ (ebd.) und aufgrund der Forderung der Distanz und objektiven Beurteilung dieser „das vollkommene Wissen um die Individualität des Andern uns versagt ist; und von den wechselnden Maßen dieses Mangels sind alle Verhältnisse der Menschen untereinander bedingt“ (ebd.). Das Resultat ist für Simmel die „Verallgemeinerung des seelischen Bildes vom Andern, ein Verschwimmen der Umrise, das der Einzigkeit dieses Bildes eine Beziehung zu anderen zufügt“ (ebd.). Diese Verallgemeinerung, evozierend aus der praktischen Unfähigkeit des Erkennens oder des nicht notwendigen vollständigen Erkennens, ist nun die Sichtweise der Individualität des Anderen in oder unter einer allgemeinen Kategorie, die einen fragmentarischen Charakter trägt: weder ich noch der andere kann an sich selbst den vollkommenen Umfang von Individualität erkennen; Simmel bezeichnet dies als „Typus“ (ebd.), einer Reflexion, „mit dem sein reines Fürsichsein nicht zusammenfällt“ (ebd.). Gerade aber aus Einzigartigkeit einer Persönlichkeit sind wir bestrebt, in der Verallgemeinerung ein „Bild“ zu kreieren, in welchem die Forderung der Einzigartigkeit versucht wird, eingelöst zu werden, aber nur in einer Abstraktion bestehen kann, das also „mit ihrer Wirklichkeit nicht identisch ist, aber dennoch nicht ein allgemeiner Typus ist, vielmehr das Bild, das er [Anm.: der Mensch; H.B.] zeigen würde, wenn er sozusagen ganz er selbst wäre, wenn er nach der guten oder schlechten Seite hin die ideelle Möglichkeit, die in jedem Menschen ist, realisierte“ (S. 49). Dies hat unmittelbare Auswirkungen nicht nur auf den Anderen, sondern auch auf die Wahrnehmung von uns selbst als Individuum: „Wir alle sind Fragmente, nicht nur des allgemeinen Menschen, sondern auch unser selbst. Wir sind Ansätze nicht nur zu dem Typus Mensch überhaupt, (...) sondern wir sind auch Ansätze zu der – prinzipiell nicht mehr benennbaren – Individualität und Einzigartigkeit unser selbst, die wie mit ideellen Linien gezeichnet unsre wahrnehmbare Wirklichkeit umgibt“ (ebd.). Das fragmentarische, die Attribution der eigenen Individualität als fragmentarisch, bedarf der Ergänzung des anderen; die Unterstellung der Vollständigkeit bedeutet ein dialektisches Verhältnis zum fragmentarischen Charakter: „Dieses Fragmentarische aber ergänzt der Blick des Andern zu dem, was wir niemals rein und ganz sind“ (ebd.) was bedeutet, dass Ganzheit nur in Rahmen des Fragmentarischen gedacht werden kann und dies wiederum Reziprozität als Modus des Denkens auf den Plan ruft. Das alltägliche Von-Etwas-Ausgehen im Alltag, was wir gerne mit Identität bezeichnen und damit eine stringente Formung des Denkens über uns selbst meinen, wird konsequenterweise auf das Ich-Selbst bezogen und schließt eine Betrachtung – oder besser – Bewertung durch andere nur als Spiegel ein; Stringenz oder *Bestimmtheit* als Ideal kann aber nur auf Basis des Fragmentarischen beruhen; der Andere notwendig dazu. So bedeutet die von Simmel formulierte apriorisch-wirkende Bedingung der Vergesellschaftung für Neid ein Ähnliches: Neid versucht als Platzhalter im

Fragmentarischen des So-Seins Platz zu finden, um die Relation mit dem anderen in einer bürgerlich-geprägten Gesellschaft plausibel zu gestalten. Neid als Phänomen schiebt sich sozusagen zwischen dem Fragmentarischen als Ergänzung (nicht als Kitt). Neid, vorerst verstanden als Chance, sich mit anderen überhaupt in Relation setzen zu können, bedeutet hier die Kategorisierung des Selbst außerhalb von Sozialität gedacht, wenn Neid eine Absolutierung der eigenen Individualität gegenüber den anderen bedeutet: das Fragmentarische, wird also verabsolutiert. Wechselwirkungen verlieren an Bindekraft; eine Singularität im Begriff von Individuum kann die soziologische Figur dieses Prozesses sein oder als solche gedacht werden. Die Notwendigkeit des Fragmentarischen im Verlauf von Vergesellschaftung errichtet so eine ideale Basis für das Phänomen des Neides: Relationen, die als nebulöses Wissen Spekulationen befeuern, aber so ein Naheverhältnis zulassen, welches sich in einem sozialen Dazwischen aufhält, da Individualität vermittels Fragmenten wirkend ist.

Für die Interaktion im Alltag kann das Fragmentarische, die Kategorisierung des Anderen unter ein Allgemeines die Blickweise auf den anderen „wie durch einen Schleier“ (ebd.) bedeuten, in welchem die Eigenarten der Persönlichkeit zu einem „einheitlichen Gebilde verschmilzt, eine neue Form“ (S. 50) ergebend. Die Argumentation Simmels trägt aber kein Prädikat des Pathologischen, wonach erst nach dem Authentischen gefragt werden müsste; vielmehr versteht er den „Schleier“ als eben notwendig für Individualität; als Mosaikstein von Vergesellschaftung. Der Andere als unbedingter Bestandteil des Ich deutet nicht auf eine Reifizierung einer gedachten Vollkommenheit hin, sondern als Ergänzung des gesellschaftlichen Bestehens. Dies wird an einer weiteren Stelle von Simmel deutlich benannt: „Wir sehen den andern nicht schlechthin als Individuum, sondern als Kollegen oder Kameraden oder Parteigenossen, kurz als Mitbewohner derselben besonderen Welt und diese unvermeidliche, ganz automatisch wirksame Voraussetzung ist eines der Mittel, seine Persönlichkeit und Wirklichkeit in der Vorstellung des andern auf die von seiner Soziabilität erforderte Qualität und Form zu bringen“ (ebd.). In einem Wort: „Überall liegen hier Verschleierungen der Realitätslinie durch die soziale Verallgemeinerung vor“ und so die Idee des vollständigen Erkennens des Selbst, die nur in der Verallgemeinerung statt finden kann, „immer zugleich mehr oder weniger ist als die Individualität“ (ebd.). Prozesse der Neugestaltung scheinen aber die Bestimmtheit über unsere Wahrnehmung als Individuum nicht zu zerbrechen, sondern zu erschaffen.

Die zweite Kategorie, die Simmel als das Apriori von Vergesellschaftung nennt, nimmt Bezug auf die Gruppen und die Art und Weise der Konstruktion bzw. Verbindung von Subjekten in diesen. Es lässt sich die zweite Kategorie „mit dem trivial erscheinenden Satz formulieren: dass jedes Element einer Gruppe nicht nur Gesellschaftsteil, sondern außerdem noch etwas ist“ (S. 51). Ich darf das

folgende Zitat als entscheidend für die Soziologisierung des Phänomen des Neides bezeichnen, da es einen Schlüsselgedanken Simmels wiedergibt. Simmels Überlegung zur fragmentarisch-normalen Individualität folgt, dass nicht alle Teile – sofern diese benennbar sind – der Gesellschaft zugewandt sein müssen oder können. Wir können aufgrund unserer Alltagserfahrungen die Kontextabhängigkeit unseres Verhaltens bestätigen, und nicht immer jeden Aspekt unserer Individualität refirmieren. Doch gerade hier wird Individualität unterstrichen „insofern der der Gesellschaft nicht zugewandte oder in ihr nicht aufgehende Teil des Individuums nicht einfach beziehungslos neben seinem sozial bedeutsamen liegt, (...) sondern dass der Einzelne mit gewissen Seiten nicht Element der Gesellschaft ist, bildet die positive Bedingung dafür, dass er es mit anderen Seiten seines Wesens ist: die Art seines Vergesellschaftet-Seins ist bestimmt oder mitbestimmt durch die Art seines Nicht-Vergesellschaftet-Sein“ (ebd.). Es wird Bezug genommen auf jenes „dissoziierende Assoziative“, welches Simmel in seiner Schrift über den Streit (Simmel 1999c) darstellt. Exemplarisch nennt Simmel den Fremden, den Feind oder den Armen, die zwar als Figur zu dem von ihm als Nicht-Vergesellschaftet-Sein genannten Form passend sind; aber dies gilt nicht nur für diese „generellen Charaktere, sondern, in unzähligen Modifikationen, für jegliche individuelle Erscheinung“ (Simmel 1992b: 51). Gemeint ist dabei aber nicht nur ein Außen von dem, was wir als Gesellschaft bezeichnen und meist in alltäglich Situationen darin verorten; Simmel nennt es das „Außerdem“ (S. 52), die „Imponderabilien“ (S. 51), die uns fortwährend begleiten, und unsere sozialen Rollen (er nennt als Beispiele Beamte und Kaufleute) mit Nuancen versehen, die nicht unmittelbar Teil der Rolle sind und andere soziale Inhalte zulassen. Dies findet Ausdruck in zwei Richtungen: in der einen, wo das „Außerdem“ in der Hinwendung an eine andere Person verschwindet (laut Simmel z.B. in der Liebe); in der anderen Richtung, wo das „Außerdem“ als Inhalt und Nuance von Individualität vollkommen in der sozialen Rolle aufgeht (hier am Beispiel des Priesters, dessen Fürsichsein von der kirchlichen Funktion vollkommen verschlungen wird). In einer Vergesellschaftung in der Gestalt einer bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Obsoleszenz des „Außerdem“ als Extrem kennzeichnend. Simmel, der hier gesellschaftliche Verläufe, die wir als Ökonomisierung, Vermarktlichung, oder schlicht mit dem Adjektiv neoliberal behaften, vorweg nimmt, zeigt dies auf: „Den Gegenpol nun zeigen etwa die Erscheinungen der modernen, geldwirtschaftlich bestimmten Kultur, in der der Mensch als produzierender, als kaufender oder verkaufender, überhaupt als irgend ein leistender, sich dem Ideal der absoluten Objektivität nähert; abgesehen von ganz hohen führenden Positionen, ist das individuelle Leben, der Ton der Gesamtpersönlichkeit, aus der Leistung verschwunden, die Menschen sind nur die Träger einer nach objektiven Normen erfolgenden Ausgleichung von Leistung und Gegenleistung, und alles was nicht in diese reine Sachlichkeit hineingehört, ist auch tatsächlich aus ihr verschwunden. Das 'Außerdem'

hat die Persönlichkeit mit ihrer Sonderfärbung, ihrer Irrationalität, ihrem inneren Leben völlig in sich aufgenommen und jenen gesellschaftlichen Betätigungen nur die für sie spezifische Energien in reinlicher Abtrennung überlassen“ (S. 52; eine Diskussion der zunehmenden Expansion einer „Projektlogik“ bzw. „Leistungslogik“ wird bei Bröckling 2004, 2005 und Neckel 2004 nachgezeichnet und in ihrer Grundlage bereits bei Defoe 1975 dargestellt). Die Skizze zeigt den Ausschluss von jenen Nuancen, die die menschliche Individualität ausmachen, das Subsumieren der Gesamtpersönlichkeit unter Begriffe wie „Leistung“ lässt das „Außerdem“ verschwinden bzw. in diesem Begriff aufgehen, stellt damit aber auch das gesellschaftliche Diktum der Gleichheit ins Zentrum: durch die Überbetonung von Leistung scheint die Teilhabe an und in Gesellschaft für alle möglich zu sein, unterwerfen sie sich nur diesem Imperativ. Normierte Arbeitsverhältnisse zwingen ein, geben aber auch Verhaltenssicherheit – wenn auch zu einem hohen Preis. Simmels Aussage kann in einem kontemporären Verständnis von Arbeitsverhältnisse ähnlich gedacht werden: folgen wir Argumentationen von Neckel (2005) so wird Persönlichkeit oder Individualität zunehmend als Ressource bewertet, welche es gilt, im Konkurrenzkampf am z.B. Arbeitsmarkt wohlüberlegt einzusetzen. Fraglich ist an dieser Stelle, um wieder Bezug auf Simmel zu nehmen, ob Persönlichkeit als ambige Kategorie nun den gleichen normierenden Charakter trägt, wie die Forderungen der Leistung als Objektivität, oder tatsächlich das, was wir gerne als „eigene Persönlichkeit“ verstehen wollen, tatsächlich mehr Ausdruck in den Arbeitsverhältnisse findet. Eine Antwort können wir an dieser Stelle nicht geben, die Reflexion darüber aber andeuten. Und was könnte Neid hier bedeuten? Wenn Individualität oder Persönlichkeit oder ein Bewusstsein darüber zur Ressource degradiert wird, so wird sie in das Korsett von Leistung eingefasst. Das Phänomen Neid wäre dann nur sekundär: „streng dich an, und du kannst es haben“ würde die Losung lauten, gemäß Praktiken wie dem Coaching Bestimmtheit über das So-Sein „produziert“ werden könnte; inwieweit jedoch der Widerspruch zwischen einem alltäglichen Verständnis von Individualität als „natürlich“ und „gemacht“ den Konflikt erst verstärkt und damit Neid perpetuiert, kann vorerst nur im gedanklichen Raum deponiert werden.

Individuen bewegen sich also zwischen den Polen, welche Simmel mit dem „Außerdem“ bezeichnet. Reziprozität, welche sich in Wechselwirkungen manifestiert, benennt er in dialektischem Verständnis mit den Sphären des Vergesellschaftet-Seins und Nicht-Vergesellschaftet-Seins, in welchen Subjekte immer Anteil an beiden Sphären haben; Simmel formt so eine Argumentation für Pluralität, aber auch für Ambiguität. Letztlich nehmen wir diese social boundaries im Alltag stets wahr, wenn wir versuchen den Ansprüchen von Kontextabhängigkeit gerecht zu werden. Nicht immer gelingt uns das und zeigt uns auch die Fragilität und Vulnerabilität des Alltags auf, in dessen unterschiedlichen Sphären als Re-Produzierende wir immer teilnehmen

(beispielhaft kann hier der Beitrag von Reinprecht 2006 angeführt werden, welcher die Relation von Migration und sozialem Altern thematisiert). „Das Apriori des empirischen sozialen Lebens ist, dass das Leben nicht ganz sozial ist, wir formen unsre Wechselbeziehungen nicht nur unter der negativen Reserve eines in sie nicht eintretenden Teiles unsrer Persönlichkeit (...). Auch ruht darauf, dass die Gesellschaft Gebilde aus Wesen sind, die zugleich innerhalb und außerhalb ihrer stehen, eine der wichtigsten soziologischen Formungen; dass nämlich zwischen einer Gesellschaft und ihren Individuen ein Verhältnis wie zwischen zwei Parteien bestehen kann, ja vielleicht, offener oder latenter, immer besteht“ (Simmel 1992b: 53). Daraus folgt, was wir oben darzustellen versucht haben: Desintegration kann Integration bedeuten. Die „individuelle Seele [kann] nie innerhalb einer Verbindung stehen (...), außerhalb deren sie nicht zugleich steht, dass sie in keine Ordnung eingestellt ist, ohne sich zugleich ihr gegenüber zu finden“ (ebd.). Ein Teil zu sein bzw. teilzuhaben wird bedingt durch das Anders-Sein bzw. Nicht-Teilzuhaben. Der Verweis an dieser Stelle auf das Fragmentarische im vorigen Teil ist angebracht: die unterstellte Gleichheit und Gleichzeitigkeit zwischen den individuierten Subjekten kann nicht eingelöst werden; erst durch die Ungleichheit und Verschiebung kann ein Primat der gedachten Gleichheit entdeckt und belebt werden. Simmel gibt das Beispiel der Relation zwischen Mensch und Natur, dass im „übergreifende[n] Naturzusammenhang“ (S. 54) der Mensch sich als emanzipierter Teil begreift, als „Ich“ (ebd.), und die Natur „sich sein Element sein muss“ (ebd.). Für Simmel gilt diese Losung ebenso für die Verhältnisse zwischen den Individuen und den „einzelnen Kreisen seiner gesellschaftlichen Bindungen“ (ebd.) bzw. „für das Verhältnis der Individuen schlechthin. Wir wissen uns einerseits als *Produkte* der Gesellschaft (...). Andererseits wissen wir uns als ein *Glied* der Gesellschaft (...)“ (S. 54f; H.i.O.). Als Produkte verortet Simmel den Menschen in einer historischen Konstellation, einer Linie von Vorfahren, einer Tradition und die Fixierung in Wissensformen und Praktiken. Der „in objektive Formen kristallisierte Geist der Vergangenheit“ (ebd.) lässt den Einzelnen als Gefäß erscheinen, welches mit unterschiedlichen Elementen der Individualität befüllt worden ist und Individualität nicht anhand der Leistungen einzelner zu denken ist, sondern durch die Synthese von Einzelleistungen durch ihr „gattungsmäßiges und gesellschaftliches Zusammenkommen“ (S. 55). Glied bedeutet folglich das unselbstständige Verwoben-Sein in ein Geflecht von Beziehungen, nicht um uns selbst kreisend als Seins-Zentrum einer Existenz, die sich als einzigartig begreifen lässt im Sinne einer Singularität, sondern vielmehr im Modus des „aus Wechselbeziehungen zu anderen zusammengesetzt“ (ebd.) sein, die für uns „noch als die Summe vielfacher Sinneseindrücke, aber nicht als eine für sich seiende Existenz besteht“ (ebd.). Die Negation des Individuums an dieser Stelle würde zu kurz greifen und erst recht einen methodologischen Individualismus begründen; wenn eben das Mehr als die Summe seiner Teile postuliert wurde, die Frage der Teile aber nicht

befriedigen gestellt. Denn wir fühlen im Alltag, dass unterschiedliche Situationen unsere Persönlichkeit nicht vollkommen aufnehmen oder beeinträchtigen, wir den Raum dazu stets selbst mitentscheiden können und so auch Teilhabe und Autonomie beanspruchen können – auch wenn das Ausmaß sehr differenziert und nicht pauschalisierbar betrachtet werden kann. Nach Simmel ist der „gesamte Lebensinhalt, so restlos er aus den sozialen Antezedentien und Wechselbeziehungen erklärbar sein mag, (...) doch zugleich unter der Kategorie des Einzel Lebens zu betrachten, das Erlebnis des Individuums und völlig auf dieses hin orientiert. Beides sind nur verschiedene Kategorien, unter die der gleiche Inhalt tritt“ (ebd.) woraufhin die Perspektive den Modus Operandi färbt und die Fruchtbarkeit dieser Perspektive in der „Totalität des Lebens“ (ebd.) selbst zu suchen ist; sie ist mit „all seinen sozial ableitbaren Inhalten, ist ebenso als das zentripetale Schicksal seines Trägers zu fassen, wie es, mit allen seinen für das Individuum reservierten Teilen, dennoch als Produkt und Element des sozialen Lebens gelten kann“ (S. 56). Diese Perspektive Simmels vermittelt zwischen der (letztlich) gedanklichen Trennung von Vergesellschaftung und Individualität; entscheidend ist aber die „Doppelstellung“ (ebd.) die dem je vergesellschafteten Individuum zuteil wird. Die Modi wie dies geschieht, können als Gesellschaft bezeichnet werden. Es sind keine „zwei nebeneinander bestehende Bestimmungen“ (ebd.) die die Relation des Außerhalb und Innerhalb zwischen Individuum und Gesellschaft formen; sondern in dieser Relation steht das Individuum so zur Gesellschaft, „dass es in ihr befasst ist und zugleich ihr gegenübersteht, ein Glied ihres Organismus und zugleich selbst ein geschlossenes organisches Ganzes, ein Sein für sie und ein Sein für sich“ (ebd.) Im Prozess der Synthese bzw. in der sozialen „Gleichzeitigkeit der beiden logisch einander entgegengesetzten Bestimmungen der Gliedstellung und des Fürsichseins“ (ebd.) findet schließlich Vergesellschaftung statt, hernach der Mensch in dieser Doppelstellung zu begreifen ist als „soziales Wesen“. Es erscheint mir wichtig, auf diesen Gedanken hinzuweisen, um so die Reziprozität in den Vordergrund zu rücken, gleichsam Subjektivität als Konzept mitberücksichtigen zu können. Wir können vermerken: Neid als Phänomen basiert nicht nur auf Reziprozität, auf der Chance, sich zu vergleichen, sondern bedarf auch der Erwidern dieser Gefühlslage durch andere, um soziale Distinktion zwischen als Gleichen gedachten denkbar zu machen. Vergesellschaftung als Synthese bzw. Gleichzeitigkeit lässt den AkteurInnen Handlungsraum, in welchem Inhalte vorgefunden und erwidert im gesellschaftlichen Rahmen werden, welcher als ein Außerhalb *und* als ein Innerhalb begriffen werden kann – einer Logik, in welcher die Definition eines Innen die Bedingung eines Außen erfordert. Das „soziale Wesen“ ist damit eine „synthetisierende Kategorie“; die Gesellschaft aus Wesen bestehend, die „sich einerseits als völlig soziale Existenzen, andererseits, den gleichen Inhalt bewahrend, als völlig personale empfinden“ (ebd.). Die nun elaborierte Begrifflichkeit des „sozialen Wesens“ von Simmel soll nun,

um für das Phänomen Neid weiter zugänglich zu werden und Basischarakter zu gewinnen, verdichtet werden anhand der dritten von Simmel formulierten Darstellung des gesellschaftlichen Apriori; einer Gesellschaft als gewachsene Faktizität.

Die dritte Kategorie, die Simmel nun benennt und damit ein Komplementäres zu den den beiden anderen kategorischen Apriori angibt, bezieht sich auf die ideelle Gleichheit der Subjekte, die sich in einer idealisierten Vorstellung, einer präfixierten Harmonie widerspiegelt. Diese Position fördert die Saturiertheit der Arbeit, um Neid als „ideelle“ Form soziologisch denken zu können. Dem folgend ist Gesellschaft ein „Gebilde aus ungleichen Elementen“ (S. 57), deren Voraussetzung jedoch die bürgerliche Norm der Gleichheit der Subjekte vor den Institutionen in der Form des Nationalstaates darstellt. Dieses Postulat nimmt Einfluss auf den Alltag der Menschen, bedeutet aber keine Gleichheit, sondern eine „Gleichwertigkeit der Personen, der Leistungen, (...), während eine Gleichheit der Menschen ihren Beschaffenheiten, Lebensinhalten und Schicksalen nach gar nicht in Frage kommen kann“ (ebd.; H.i.O.). Für Simmel bedeutet Gleichheit demnach keine politische Gleichheit gemäß bürgerlicher Provenienz; Gleichheit findet sich auch in despotischen Gesellschaft wieder, wenn versklavte Bevölkerungsschichten als „Masse“ gedacht werden. Da Individuen aber nie sämtliche Seiten der Existenz einzubringen vermögen, betrifft Gleichheit somit auch nur bestimmte Sphären derer; in der Genese von Wechselwirkungen werden gerade diese Aspekte aktiviert, da Einstellungsweisen und schließlich lebensweltliche Erfahrungen dazu führen, dass „Wechselbeziehungen mit anderen Existenzen unvermeidlich eine Art von Einzigkeit und Unverwechselbarkeit haben werden“ (ebd.). Simmel entwirft nun ein Szenario einer Prädeterminiertheit von Gesellschaft, in welcher Positionen, Leistungen, und Lebensentwürfe als fest umschrieben und prägend gewertet werden (er führt dies am Beispiel der Bürokratie bzw. des Bürokraten aus); Gleichheit gleichbedeutend mit Komplexität, aber Bestimmtheit, manifestiert in Knotenpunkten, welche feste Bezügen zu anderen haben und diese beständig, gar statisch, sind. Diese Vorstellung von Gesellschaft als statische Bestimmtheit von Positionen, die bestellt werden müssen, um Gesellschaft möglich zu machen, würde in Widerspruch zum synthetischen Charakter Simmelscher Prägung führen, wenn auch eine „Prädeterminiertheit von Leistungen, die, von ihren jeweiligen Trägern abgelöst, einen ideellen Zusammenhang ergeben“, so einen „unzweideutig bestimmten Platz, der gleichsam auf ihn gewartet hat und zu dem seine Energien harmonisch sein müssen“ (ebd.) bedeutet. So formuliert Simmel weiter: „Was hier bewusste, systematische Festlegung von Leistungsinhalten ist, ist in der Ganzheit der Gesellschaft natürlich ein unentwirrbares Durcheinanderspielen von Funktionen, die Stellungen in ihr sind nicht durch einen konstruktiven Willen gegeben, sondern erst durch das reale Schaffen und Erleben der Individuen erfassbar“ (ebd.). Dieses unentwirrbare Durcheinanderspielen, welches die Positionalität der

Individuen durch diese selbst generiert, fordert dennoch eine stabile Abstraktion von Gesellschaft ein; dies nicht nur im Hinblick auf die vorigen apriorischen Kategorien von Simmel, welche ihren Ausdruck in der Doppelstellung der Individuen wiederfinden. Gesellschaft als Gebilde ungleicher Elemente baut auf der Abstraktion auf, genauer: auf ihre „phänomenologische Struktur (...) – eine Ordnung von Elementen, deren jedes einen individuell bestimmten Platz einnimmt, eine Koordination von objektiv und in ihren sozialen Bedeutung sinnvollen (...)“ (ebd.). Dieser gesellschaftliche Balance-Akt wird von Simmel als der „Allgemeinheitswert der Individualität“ (S. 59) bezeichnet; er paraphrasiert folgend: „das Leben der Gesellschaft verläuft – nicht psychologisch, sondern phänomenologisch, rein auf seine sozialen Inhalte als solche angesehen – so, *als ob* jedes Element für seine Stelle in diesem Ganzen vorherbestimmt wäre; bei aller Disharmonie von den idealen Forderungen her, verläuft es so, *als ob* alle seine Glieder in einem einheitlichen Verhältnis ständen (...)“ (S. 58; H.i.O.). Die Möglichkeit nimmt hier die Form der Zugehörigkeit an – entscheidend ist die Abstraktion, ein integraler Teil zu sein, und die gesellschaftliche Grundlage der ideellen Teilhabe maßgebend, dass „jedes Individuum durch seine Qualität von sich aus auf eine bestimmte Stelle innerhalb seines sozialen Milieus hingewiesen ist: dass diese ihm ideell zugehörige Stelle auch wirklich in dem sozialen Ganzen vorhanden ist – das ist die Voraussetzung, von der aus der Einzelne sein gesellschaftliches Leben lebt“ (S. 59). Mit dieser Abstraktion geht eine Objektivierung einher, folgend die Annahme, dass Gesellschaften stabil genug sind, um den Individuen im Modus der Wechselwirkungen genug Raum zu lassen; um diese auch tatsächlich zuzulassen. Das bedeutet für das Individuum die Möglichkeit der „durchgehenden Korrelation seines individuellen Seins mit den umgebenden Kreisen, die integrierende Notwendigkeit seiner, durch sein innerpersönliches Leben bestimmten Besonderheiten für das Leben des Ganzen“ und braucht Voraussetzungen einer „prästabilierten Harmonie zwischen unseren geistigen, wenn auch noch so individuellen Energien und dem äußeren, objektiven Dasein“ (ebd.). Das Beispiel des Berufes dient Simmel zur Spezifizierung dieses Gedanken, indem der Beruf als eine Stelle bezeichnet wird, die die Gesellschaft in sich erzeugt, mit teils zwar klaren, aber je unterschiedlichen Umschreibungen und individuellen Anforderungen, jedoch grundsätzlich von vielen ausgefüllt werden kann, also etwas „Anonymes“ (S. 60) ist und trotz diesem „Allgemeinheitscharakters“ sie „von dem Individuum auf Grund eines inneren 'Rufes', einer als ganz persönlich empfundenen Qualifikation ergriffen wird“ (ebd.)<sup>11</sup>. Dies setzt genannte Harmonie zwischen dem „Bau und Lebensprozess der Gesellschaft“ (ebd.) und den individuellen

---

11 In bestimmten Milieus spricht mensch eher von Job als von Berufung, was semantische Hinweise geben kann auf die schlichte „Ausführung“ ähnlich dem Job im EDV-Kontext; Ausführung bedeutet hier auch Zuverlässigkeit und Gehorsamkeit, als eine klösterliche Tugend und Vorläuferin eines kapitalistisch-gefärbten Ethos (vgl. Steinert 2005).

Beschaffenheiten voraus. All dies fordert und fördert eine „Struktur der Allgemeinheit“ (S. 61), die auch für das Phänomen des Neides von Bedeutung ist. Denn dort wo die Abstraktion der ideellen Zugehörigkeit zerbricht, fragil und brüchig wird, sich in Unbehagen auflöst und die prinzipielle Teilhabe in der Form des Allgemeinheitscharakters als fraglich erscheinen lässt – dort löst Neid diese auf; zerstört den Allgemeinheitswert der Individualität einerseits, fordert ihn andererseits aber gerade ein. Die ideelle Stelle selbst wird zerstört, die sich im Phänomen des Neides aus unterschiedlichen Gründen nicht denkbar macht, unabhängig von der tatsächlichen Verwirklichung, die in der ideellen Sphäre primär, im alltäglichen (Er-)Leben und Verifizieren jedoch sekundär ist. Die Floskel „wenn ich mich nur anstrengte, dann könnte ich“ wird als obsolet erklärt, nicht aufgrund von Neid, sondern wegen der tatsächlichen gesellschaftlichen Teilhabe in einer bürgerlichen Formation von Gesellschaft. Die Formel von Simmel, nach welcher sich Vergesellschaftung durch Bewusstseinsprozesse vollzieht: „die Einheit aus Vielen, die gegenseitige Bestimmung der Einzelnen, die Wechselbedeutung des Einzelnen für die Totalität der anderen und dieser Totalität für den Einzelnen“ (S. 60) erscheint, wenn durch Neid getränkt, eher als toxisch – dennoch als legitime Form von Vergesellschaftung. So wollen wir im weiteren Verlauf der Arbeit diese Formel als theoretisches Substrat betrachten, um Neid fassbarer zu machen.

Für die Arbeit sind diese Einsichten, eine Reprise im wissenschaftlichen Konzert, welchem wir als WissenschaftlerInnen zu unterschiedlichen Anlässen gerne lauschen. Schließlich: Kontinuität bedeutet mehr als nur Wiederholung, sondern auch Kohärenz und Legitimation. Zur Arbeit: es geht mir um ein Verständnis von Blickweisen auf Phänomene wie Neid, welche nicht als singuläre Akte gedacht werden sollten, sondern es verdienen, auf dialektische Weise Betrachtung und Systematisierung zu finden. Wir haben bereits in der Rekonfiguration einer Soziologie der Emotionen auf Reziprozität zwischen Strukturen – AkteurInnen – Objekten hingewiesen und die Fragestellung, wie Gefühle individuiert werden können; Prozesse der Individuierung sollen durch gesellschaftliche Prozesse gedacht werden.

### **4.3 Der Mensch als gegenständliches Gattungswesen**

Wir haben versucht eine Perspektive – in Ansätzen – zu entwickeln, den Blick für Fragen zu schärfen, die für das Phänomen des Neides von Bedeutung sein können. Die Grundbegriffe, die Definitionen, so vorsichtig dieser Begriff auch zu verwenden ist, sind durch die Arbeiten und Überlegungen von Simmel angereichert worden.

Das begriffliche Geflecht aus Gesellschaften – Individualität und das mögliche Zustandekommen dieser stellen auch die Basis für den folgenden Teil dar; es gilt, die Simmelsche Denkweise zu

unterfüttern um eine soziologische Sichtweise in Ansätzen zu begründen, anhand derer wir Neid betrachten können. Wir finden bei Simmel so Gesellschaften als fragmentarische, je anti-statische Verwebungen in der Doppelstellung der Individuen, die eine Stellung des für sich und für den anderen einnehmen, ohne dies fortwährend im Bewusstsein zu tragen. Das soziale Wesen von Gesellschaften, welches sich im Verlauf der Vergesellschaftung vollzieht, bedeutet so auch den Rekurs auf eine persuasiv-ideelle Vorstellung einer gesellschaftlichen Harmonie, eines Allgemeinheitscharakters von Gesellschaften, „welche nach bekannten – wenn auch nicht erkannten“ (paraphrasiert nach Hegel 2008: 30ff; vgl. Pippin 2008) – Regeln funktionieren. Wir unterstellen schlichtweg im Alltag ein Funktionieren von Gesellschaften, welcher wir Produkt, aber auch Glied sind, assoziiert und dissoziiert. Diese Wechselwirkungen, wollen wir in dem folgenden Teil vertiefend betrachten, vor allem im Hinblick auf die moralische Instanz der Anerkennung des Menschen, welche aus der Simmelschen Überlegung eines Allgemeinheitscharakters von Gesellschaft ja zwingend gegeben sein muss – ein vergesellschaftetes Werden wäre nicht denkbar und würde zu einer „perfekten“ – weil statischen – Gesellschaft degradiert werden, die eine Totalität von Gesellschaft suggerieren würde; ein soziales Wesen bzw. eine Sozialität würde hier Linearität bedeuten und sich in dieser Ausdrücken, bis hin zu einem „organischen“ Verständnis von Gesellschaft, das nach mechanischen und organischen Determinanten fragt, welches wir z.B. bei Othmar Spann<sup>12</sup> finden. So folgen wir weiter den Beiträgen von Quante (2013) und Chitty (2013) um durch die Theoretisierung von Anerkennung und Dependenz aus einer marxianischen Perspektive die Sättigung des Simmelschen Gesellschaftsbegriffs und damit den Zugang zum Phänomen des Neides zu versuchen. Ziel soll nicht eine Einpassung oder Zupassung sein, sondern vielmehr eine systematische Betrachtung einer Leistungsfähigkeit dieser Konzepte für den Topos dieser Arbeit. Ich spreche hier dezidiert von einer *marxianischen* bzw. *Marxschen* Perspektive, um so den philosophisch-soziologischen Wert des Denkens von Marx ins Zentrum zu rücken.

## 4.4 Der Mensch im Spiegel des gegenständlichen Gattungswesens

Der Rekurs auf eine Marxsche Perspektive hat unterschiedliche Gründe, die im folgenden auch

---

12 Spann nimmt eine marginale, ambivalente und nicht unproblematische Rolle in der Entstehung einer Soziologie ein und stand auch im Disput mit Simmel, vgl. Schnabel (1974:11ff). Auch Adler (1936: 247) teilt eine sehr kritische Sichtweise auf Spann, da sich dieser als „Sozialmystiker bekennt“ (ebd.). Zum Verhältnis von Adler und Spann vgl. Reinprecht (2014: 242). Weiters kann der Beitrag von Gerhardt (2011) angeführt werden, welcher ebenfalls ein kritisches Verhältnis beider Autoren diagnostiziert. Vor allem Spanns absolutistische Forderung, dass „die Soziologie eine Methode sei, um die Ganzheit Gesellschaft zu erfassen, in der das Individuum sich einfüge (einfügen müsse)“ (S. 91) stieß bei Simmel auf Unbehagen und Missfallen (vgl. ebd.). Für eine zeithistorische Übersicht über die Rezensionen bzw. Stellungnahmen und Debatten zu Simmels Schriften – sowohl von Spann, als auch von Adler – siehe Frisby (2000).

genannt werden sollen. Der philosophische Beitrag von Quante arbeitet auf der Grundlage der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von Marx (2009, Studienausgabe) dessen Denken als eine „im Kern (...) perfektionistische Philosophie der Selbstverwirklichung des Menschen“ (Quante 2013: 79) in der Tradition des Deutschen Idealismus heraus. Die Relevanz des Rekurses auf Marx für die Arbeit wird bereits an dieser Stelle sichtbar, wenn von Selbstverwirklichung des Menschen gesprochen wird und damit ein Menschenbild konstruiert. Der Mehrwert für die Arbeit liegt gerade in der Reflexion dieses Menschenbildes, denn Selbstverwirklichung, also die Chance, gesellschaftliche Verhältnisse als solche zu begreifen und seine Position darin *selbst* zu finden, geht mit der Idee der Anerkennung und Autonomie einher – und Anerkennen kann *im* Neid *verkannt* werden – die Modi dieser drücken sich in der Relation zwischen Subjekten und Objekten aus, im Marxschen Sinne im Verhältnis des Menschen zu seinen Tätigkeiten – welche bei Marx mit Bezugnahme auf Begriffe der Arbeit gedacht werden. Finden wir diese Chancen nicht vor oder werden sie uns verweigert, so ist das Phänomen des Neides nicht weit und agiert geradezu als Führer für spezifische Formen von Vergesellschaftung – flankiert von Konzeptionen über Hierarchien, welche mit Leistung oder Konkurrenz gedacht werden, um Legitimation zu erringen. Wir versuchen hier also Affekte aus einer marxianischen Perspektive soziologisch zu begründen. Die Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen bietet uns Anreiz und Opportunität, dies zu tun, denn anders als die „idealistischen Systeme von Fichte und Hegel entfaltet Marx seine Theorie aber nicht als eine des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung, sondern als Konzeption des gegenständlichen Gattungswesens, dessen praktische und theoretische Vernunft als leiblich und sozial gebunden gedacht werden“ (ebd.). Damit findet sich eine Verbindung zu dem bereits dargestellten begrifflichen Instrumentarium von Gesellschaften, hernach Sozialität je historische Prozesse sind, welche sich in Wechselwirkungen formen. Denn der „Mensch kann sich bzw. sein Wesen nur als leibliches Wesen realisieren. Unter der Prämisse, dass die Wesensverwirklichung nicht nur eine metaphysisch-ontologische Struktur ist, sondern auch eine evaluative Dimension aufweist, bietet die Marxsche Konzeption damit die Möglichkeit, der Leiblichkeit und Bedürftigkeit des Menschen nicht nur den Status einer kausalen Ermöglichungsbedingung und eines instrumentellen Vehikels für autonomes Handeln zuzuerkennen, sondern sie als integralen Bestandteil menschlicher Autonomie mit einem intrinsischen Wert auszustatten“ (ebd.). Menschliche Autonomie kann auch als Wechselwirkung im Prozess der Vergesellschaftung gedacht werden und nimmt so eine prominente Rolle für die Synthese des sozialen Wesens ein. Eine Marxsche Perspektive, gemäß Quante, lässt die Rückführung auf hier vorgebrachte Überlegung in dem Maße weiter zu, als das der Mensch „sein Wesen nur innerhalb von sozialen Institutionen und durch Interaktionen mit anderen Menschen

realisieren [kann]“ (ebd.) und damit die Argumentation der Arbeit in der Gestalt Marxscher Begriffe zu bereichern vermag. Dazu wollen wir zuerst vier Dimension der Marxschen Entfremdungskonzeption anhand Quantes bearbeiten, um danach auf zentrale Aspekte der Marxschen Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen Bezug zu nehmen.

Quante identifiziert anhand der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte vier Dimensionen der Entfremdung, die zentral sind für das begriffliche Verständnis des Menschen als gegenständliches Gattungswesen. So kann als erste Dimension die Relation zwischen ArbeiterInnen und dem Produkt der Arbeit genannt werden (vgl. S. 71). Dabei ist das Produkt des menschlichen Handelns in der Form als fremder und unabhängiger Gegenstand von der produzierenden Person zu sehen. Dadurch wird es möglich, dass eine „soziale Institution wie die des Privateigentums“ (S. 72) zwischen Arbeit bzw. Tätigkeit und Produkt treten kann, durch die „der Produzent im Kapitalismus von seinen Produkten abgeschnitten wird“ (ebd.). Quante gibt im Kommentar-Teil der Studienausgabe der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte (Quante in Marx 2009: 234ff; der Einfachheit halber ordne ich die Zitation von Quante dem Werk von Marx 2009 zu) zu Bedenken, inwiefern die Gleichsetzung seitens Marx der Begriffe Handeln und Arbeit, welche im Vergegenständlichungsmodell schließlich kulminieren, nicht zu eng gegriffen sind und daher als Handlungstheorie zu einer theoretischen Verengung führen können; wir blenden mit diesem Hinweis diese Kritik vorerst aus und versuchen mit einer Ergänzung die Entfremdungskonzeption zu stabilisieren: „Der Gegenstand, den die Arbeit producirt, ihr Product, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine, von d[em] Producenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Product der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixirt, sachlich gemacht hat, es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust des Gegenstandes* und *Knechtschaft unter dem Gegenstand*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäusserung*“ (Marx 2009: 84; H.i.O.)<sup>13</sup>. Die zweite Dimension der Entfremdung begreift Quante im Verhältnis der ArbeiterInnen zu deren Arbeit als Tätigkeit (vgl. Quante 2013: 72); Marx denkt dieses Verhältnis als fundamental für die Konzeption der Entfremdung und damit für das Vergegenständlichungsmodell, welches sich im Akt des Produzierens selbst wiedergibt: „Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Production*, innerhalb der *producirenden Thätigkeit* selbst. (...) Wenn also das Product der Arbeit die Entäusserung ist, so muß die Production selbst die thätige Entäusserung, die Entäusserung der Thätigkeit, die Thätigkeit der Entäusserung sein“ (Marx 2009:

---

13 Im nächsten Teil meiner Argumentationsversuche werden wir Simmels Konzeption der Subjekt – Objekt – Relation beleuchten und feststellen, dass auch er den Wert eines Gegenstandes als etwas außerhalb des Subjektes, und doch innerhalb dieses, versteht.

87; H.i.O.). In der weiteren Ausführung über das Bestehen der Entäußerung der Arbeit finden wir markante Aussagen, die sich mit dem Erleben von Fremdbestimmtheit und dem Gefühl des Unglücklichseins pointieren lassen; bis hin zum Zwangscharakter der Arbeit, als Mittel zum Überleben gegen die Verwirklichung des Wesens. Marx folgend, „fühlt sich [der Arbeiter] daher erst ausser der Arbeit bei sich und in der Arbeit ausser sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um Bedürfnisse ausser ihr zu befriedigen“ (S. 87f)<sup>14</sup>. Schließlich leiten die genannten beiden Dimensionen in die dritte der Entfremdungskonzeption über und gipfeln in dem Begriff des Menschen als Gattungswesen, zur „Gattungsnatur“ (Quante 2013: 72) des Menschen. Marx definiert folgend: „Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dinge zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dieß ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache – sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen*, darum freien Wesen verhält“ (Marx 2009: 89; H.i.O.). Marx unterstreicht weiter die leiblich-gebundene Komponente des Menschen als Gattungswesen; der Leib wird damit zur Schnittstelle zwischen Mensch und Natur, weniger im Sinne einer Dichotomisierung, als vielmehr eines notwendigen Teils dieser, als Bestandteil einer Reziprozität: „Die Natur ist der *unorganische Leib* d[es] Menschen, nämlich die Natur, so weit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben d[es] Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andern Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Theil der Natur“ (ebd.; H.i.O.). Es stellt sich so die Frage, welche formierende Position die Arbeit bzw. Tätigkeit des Menschen im Kontext von Entfremdung einnimmt – auch mit Bedacht des Menschen als Gattungswesen, welches als Universalität nur in Wechselwirkung zur Natur Gültigkeit beanspruchen kann. Marx charakterisiert Entfremdung folgend: „Indem die entfremdete Arbeit beim Menschen 1) die Natur entfremdet, 2) sich selbst, seine eigne thätige Funktion, seine Lebensthätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung*; sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form“ (S. 90; H.i.O.). An dieser Stelle finden wir zwar eine theoretische Synthese zwischen dem „Arbeiter qua Mensch und seiner

---

14 Als Beispiel von entäußerter, konformisierender und disziplinierender Arbeit kann die Institution des „Workhouse“ im England des 18. Jahrhunderts angeführt werden.

Bestimmung, ein Gattungswesen zu sein“, der „begriffliche Zusammenhang zwischen Gattungswesen und Arbeit“ (Quante 2013: 73) muss aber noch dargestellt werden. Marx führt in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten den erforderlichen Zusammenhang weiter aus, um damit auch die Marxsche „Metaphysik“ (ebd.) des Gattungswesens: „Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebensthätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewusste Thätigkeit ist der Gattungscharakter d[es] Menschen. Das Leben selbst erscheint nur als *Lebensmittel*. (...) Der Mensch macht seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins“ (Marx 2009: 90; H.i.O.). Damit versteht Marx Handlung und Tätigkeit als bewusstes Handeln in Bezug auf Reproduktionsarbeit (vgl. Quante 2013: 73), die unabdingbar mit der Verwirklichung des Menschen als menschliches Wesen in der Bearbeitung der unorganischen Natur einhergeht; erst durch das universelle, dem menschlichen Sich-Gegenüberstellen dem Produkt der Tätigkeit, wird der Mensch als Gattungswesen *lebend*: „Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als *Gattungswesen*. Diese Production ist sein Werkthätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen*; indem er sich nicht nur, wie im Bewußtsein, intellektuell, sondern werkhätig, wirklich verdoppelt, und sich selbst daher in einer von ihm geschaffenen Welt anschaut“ (Marx 2009: 91). Die Kritik an einer kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft, welche von Marx vorgebracht wird, richtet sich damit an die Entfremdung des Menschen von seiner Prägung, seinem Charakter, seiner Substanz als gegenständliches Gattungswesen; er steht einem undurchschaubaren, fluid-wirkenden Markt als anti-sozialer Institution gegenüber. Der Mensch kann sich mit „dieser Vergegenständlichung der Gattung nicht identifizieren“, seine Realisierung als Gattungswesen in der nicht bestehenden „kooperativen materiellen Reproduktion und Produktion“ (Quante 2013: 73) findet nicht statt. Was übrig bleibt im Bestreben der Verwirklichung des menschlichen Wesens wird in der kapitalistischen Formation der Gesellschaft dem Imperativ einer Marktlogik unterworfen; tätig sein wird mit Überleben, einem Überleben-müssen, versinnbildlicht. Arbeit bedeutet so nicht Vergegenständlichung der sozialen Gattungsdimension, sondern schlicht Existenzsicherung. „Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Production entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Thier in den Nachtheil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird“ (Marx 2009: 91). Das Gattungswesen wird dem Menschen so zum „Mittel“ (ebd.) im Verlauf der Entfremdung. Die Reduktion der Arbeit auf ein profanes Mittel, profanisiert damit das menschliche Dasein, Handlungen und Intentionen als schlichtes Resultat. Marx fasst dies zusammen: „Die

entfremdete Arbeit macht also: 3) das *Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur, als sein geistige[s] | Gattungsvermögen zu einem ihm *fremden* Wesen, zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur ausser ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen“ (S. 92). Weitreichender sind die Konsequenzen für die Relation der Menschen zueinander, wenn diese keine Opportunitäten zum *Beleben* des Gattungswesens vorfinden: „(...) Eine unmittelbare Consequenz davon, daß der Mensch dem Product seiner Arbeit, seiner Lebensthätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung d[es] Menschen* von d[em] *Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andre* Mensch gegenüber“ (ebd.). Daraus leitet Quante die vierte Dimension ab. Diese besteht in der Deformation des Charakters, vielmehr in der Deformation der menschlichen Beziehungen zueinander, die sich letztlich in dem Nicht-Anerkennen des anderen als Menschen manifestieren. Quante nennt dies die „Zweck-Mittel-Verkehrung in Bezug auf das Verhältnis des Individuums zu seinem Gattungswesen“ (Quante 2013: 74), welche in der „Zweck-Mittel-Verkehrung der Beziehungen der menschlichen Individuen untereinander“ gipfelt, die sich „in einer kapitalistischen Gesellschaft konstatieren lässt“ (ebd.). Wenn nun Arbeit in einer kapitalistischen Gesellschaft für den Menschen schlicht Entfremdung bedeutet, so muss die Frage – Marx folgend – gestellt werden: „Wenn meine eigne Thätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungne Thätigkeit ist, wem gehört sie dann?“, Marx weiter: „Einem *andern* Wesen als mir. (...) Wenn das Product der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen ausser dem Arbeiter* gehört. Wenn seine Thätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem andern *Genuß* und die Lebensfreude eines andern sein“ (Marx 2009: 93; H.i.O.). Der andere Mensch wird in einem entfremdeten Zustand nicht als Mitglied des Gattungswesens gesehen, wenngleich das Wissen um die Bedürfnisse der anderen Menschen besteht; die oppositionelle Konstellation wäre dann die Produktion des Menschen *für* sein Gattungswesen als Verwirklichung von sich selbst, also auch der anderen *durch* den anderen; der Mensch würde für die Bedürfnisbefriedigung der anderen produzieren. Entscheidend ist, dass die Bedürfnisbefriedigung der anderen nicht dazu dient, ein „eigenes altruistisches Bedürfnis zu stillen, sondern sie ist Selbstzweck, weil sich darin der Grundcharakter des Menschen realisiert“ (Quante 2013: 74). In einer gesellschaftlichen Formation, die der Marktlogik eine zentrale Schnittstelle zwischen den Individuen als Produzierende zuerkennt, wird dieser Anerkennungszusammenhang jedoch aufgebrochen und ausgehöhlt; was verbleibt ist die Verkehrung von Anerkennung in eine „Zweck-Mittel-Relation“, in welcher die Produktion eben nicht der Bedürfnisbefriedigung der anderen Menschen dient und das Gattungswesen Mensch nicht anerkannt wird. „Deshalb kann er – im Tausch- oder Kaufakt – sein eigenes Gattungswesen nicht realisieren“, da die sozialen

Institutionen des Privateigentums, des Privateigentums der Produktionsmittel, Lohnarbeit, etc. „eine zwischenmenschliche Beziehung im Produktionssektor zu etablieren“ (S. 75) nicht zulassen, welche als die Realisierung – die Vergegenständlichung – des menschlichen Gattungswesen angesehen werden könnten.

Eine These möchte ich an dieser Stelle formulieren, die in enger Verwebung mit der Marxschen Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen steht. Aus der bereits dargestellten Konzeption der Entfremdung, sollen später die zentralen Aspekte der Konzeption des Gattungswesen elaboriert werden; folgende These evoziert aus diesen Überlegungen: wenn der Mensch in seiner Verfasstheit – gedacht in sozialen Verflechtungen und Synthesen, wie es Simmel benennt – in der Produktion sich selbst als entfremdet erfährt durch die Intrusion der Institution des Privateigentums, so können wir das Phänomen des Neides auch anhand dieser Perspektive andeuten. Neid würde sich folgend dort zeigen, wo die Ägide des Privateigentums zu einer Reife gelangt ist, welche dem Status einer Naturalisierung gleichkommt – eine Reflexion über Eigentum wäre für die Arbeit die Folge. Ergo ist eine Lebenswelt, eine gedeutete Welt ohne den Zusatz, ohne das Substrat des Besitzes, welcher an eine persönliche – weil gedanklich abgegrenzte – Leiblichkeit gedacht wird, nicht möglich. Neid berührt damit den Leib der Individuen, die *Leibwerdung* als Körper des Sozialen, deren gegenständliche Verwirklichung in der Form der Befriedigung gegenseitiger Bedürfnisse nicht mehr vorhanden ist – die anderen sind *andere* per se, aber keine anderen im Simmelschen Sinne mehr. Wenn Arbeit unter kapitalistisch-bürgerlichen Vorzeichen die ArbeiterInnen zur Entfremdung beugt, so beugt sie sie auch zum Neid als Wechselbeziehung im Modus einer bürgerlichen Vergesellschaftung. Um diese erste These weiter zu beschreiben, sie wachsen zu lassen und ihr ein Antlitz zu geben, werde ich versuche, einen ersten Erklärungsversuch aus der weiteren Darstellung der Konzeption des gegenständlichen Gattungswesens zu emulgieren. Drei zentrale Aspekte können wir von Quante (2013) weiter aufgreifen, welche die Marxsche Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen näher beschreiben und an das bereits rezitierte Konzept der Entfremdung bei Marx anknüpfen. So verortet Quante (vgl. S. 75f) die Grundzüge der Marxschen Konzeption als Synthese, welche sich vornehmlich in den philosophisch-anthropologischen Vorstellungen von Feuerbach, der sozialen Einheitsvision von Heß und schließlich im Vergegenständlichungsmodell von Hegel wiederfindet. Auf die Kontextualisierung und die Wirkungsweise genannter drei Quellen auf die Marxsche Konzeption muss an dieser Stelle mit dem Verweis auf Literatur Genüge getan werden; vordergründig in Bezug auf die marxsche Hegelrezeption- und Kritik.

Der erste zentrale Aspekt der Konzeption des Gattungswesen kann mit der Betonung der sozialen Verfasstheit des Menschen begriffen werden, welche besagt, dass Selbstbewusstsein und

Selbstbestimmung nur „durch und innerhalb sozialer Interaktionsverhältnisse“ (S. 76) nachvollziehbar erscheinen; sinnhaftes Verstehen ist nur in dieser Konstellation möglich. Weitreichende Implikationen ergeben sich damit für ein Verständnis von Gesellschaften und deren Beschreibung, wie Quante aus einer philosophischen Perspektive expliziert: „Damit wird auf der ontologischen Ebene dem methodologischen Individualismus der praktischen Philosophie der Boden entzogen, weil sich soziale Gebilde nun nicht mehr als nachträglich konstituierende Institutionen, die von vorgängig bereits autonomen Subjekten geschaffen werden, verständlich machen lassen“ (S. 77). In Rückbindung an die Wesensverwirklichung des Menschen bedeutet dies die Zuerkennung und Kopplung eines „intrinsischen Wert[es]“ (ebd.) an und in Intersubjektivität.

Als zweiten zentralen Aspekt benennt Quante die Verlagerung des Fokus auf den Menschen (Ausdruck der Hinwendung zur philosophischen Anthropologie als Kritik am philosophischen Idealismus): abwendend von Selbstbewusstsein und Subjektivität. Dies wird – Quante folgend – bei Marx in der Charakterisierung des Gattungswesen versinnbildlicht und an zitierter Passage ersichtlich: „Daß der Mensch ein *leibliches*, Naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches Gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen sinnlichen Gegenständen sein Leben *äussern* kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn ausser sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch“ (Marx 2009: 155; H.i.O.). Die Zentrierung auf die Leiblichkeit des Menschen geht mit der Zentrierung auf Gegenständlichkeit einher, bedeutet aber nicht die Hypostasierung der Gegenständlichkeit auf ein lediglich „internes Element“ (Quante 2013: 78), sondern die Betrachtung der Relation zwischen Subjekt und Objekt; „Subjektivität [ist] wesentlich Tätigkeit“, die bei Marx als Vergegenständlichung „im Sinne des Transfers eines Subjektiven in ein Objektives analysiert werden muss“ (ebd.). Auch in der Charakterisierung des Gattungswesen als gegenständlich zeigt sich die Ablehnung des Idealismus seitens Marx (ebd.).

Der dritte Aspekt kulminiert im gegenständlich verfassten Gattungswesen Mensch in der Darstellung der „primären Wesensäußerung“ (ebd.), welche sich in der „materiellen Produktion und Reproduktion“ (ebd.) vollzieht. Dieses Vollziehen wird von Marx folgend verdeutlicht: „(...) Wenn die *Empfindungen*, Leidenschaften etc d[es] Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im [eigne]n Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens(Natur)bejahungen sind – und wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, daß ihr *Gegenstand sinnlich* für sie ist, so versteht sich 1) daß die Weise ihrer Bejahung durchaus nicht eine und dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedne Weise der Bejahung die Eigenthümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet; die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigenthümliche Weise ihres *Genusses*; 2) da, wo die sinnliche Bejahung

unmittelbares Aufheben des Gegenstandes in seiner selbstständigen Form ist (Essen, Trinken, Bearbeiten des Gegenstandes etc) ist die Bejahung des Gegenstandes; 3) insofern der Mensch *menschlich*, also auch seine Empfindung etc *menschlich* ist, ist die Bejahung des Gegenstandes durch einen andern, ebenfalls sein eigener Genuß; 4) erst durch die entwickelte Industrie, i. e. durch die Vermittlung des Privateigentums wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität, als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Product der praktischen Selbstbethätigung d[es] Menschen; 5) der Sinn des Privateigentums – losgelöst von seiner Entfremdung – ist das *Dasein* der *wesentlichen Gegenstände* für d[en] Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Thätigkeit“ (Marx 2009: 181f; H.i.O.). Genannte Wesens(Natur)bejahungen begreift Quante weiter nicht nur als anthropologische, sondern ontologische Bestimmungen und rücken so die Konzeption von Marx ins Zentrum einer Philosophie und damit auch ins Zentrum der Argumentation der Arbeit.

Zu Beginn dieses Abschnittes wurde bereits auf die Konsequenzen hingewiesen, die sich aus einer solchen philosophisch-soziologischen Perspektive ergeben: Vernunft des Gattungswesens als leiblich und sozial gedacht; als evaluatives Vehikel für autonomes Handeln, der Wesensverwirklichung den notwendigen anti-metaphysischen Status gebend; vielmehr noch menschliche Autonomie mit einem „intrinsischen Wert“ (Quante 2013: 79) auszustatten. Die Verwirklichung erfolgt gemäß Marx in den sozialen Beziehungen der Individuen, im soziologischen Sinne in der Alltäglichkeit der Routinen und Praktiken – den gesellschaftlichen Arrangements. Eine mechanisch-instrumentelle Kausalität eines Einfügen-Müssens in Bezug auf Individuen und deren Denken über gesellschaftliche Phänomene, spiegeln sich in der Marxschen Konzeption nicht wider; im Gegenteil, soziale Interdependenz wird ebenfalls zu einem intrinsischen Wert (vgl. S. 80), den es gilt, zu erkunden<sup>15</sup>. Verwirklichung ist nicht als Reduktion denkbar, wonach Menschen auf einer quasi-autonomen Individualität nur Gesellschaft als Dekor aufzutragen hätten. Hier finden wir auch die Verwebungen zu einer Simmelschen Konzeption von Gesellschaften im Ausdruck der Vergesellschaftung; Interdependenz oder Wechselwirkungen bezeichnen zwar differenzierte soziale Prozesse, weisen aber letztlich in die Denkrichtung vom Menschen als genuin soziales Wesen und die Verwirklichung dieses in Relationen zu anderen der gleichen „Gattung“. Das Phänomen des Neides findet dort fruchtbaren Boden, wo der andere nicht als Gattungswesen Mensch betrachtet wird oder sich selbst betrachtet. Das findet Anklang in der Verbindung der Konzeption des Gattungswesens mit der Prämisse der Anerkennung, die sich in der Autonomie des menschlichen Wesens verquickt und dort verwirklicht. Denken wir an Konzepte von Autonomie, die sich

---

15 Um den Kontrast zu einer Denkweise über Autonomie und die gesellschaftliche Rolle dieser in der Formung des (ökonomischen) Marktes hervorzuheben vgl. die Ausführungen von Ptak (2008: 27ff), welcher die Epistemologie einer Gesellschaft als „spontane Ordnung“ nach Hayek kritisiert.

vorwiegend mit der Autonomie des Einzelnen beschäftigen und in welchen „der Respekt von Autonomie häufig auf den Respekt vor individuellen Entscheidungen, die lediglich eine Liste von Mindestanforderungen an Rationalität genügen müssen, reduziert (...)“ (ebd.) wird, so können wir die Marxsche Perspektive als Potenzial von gesellschaftlichen Zuständen verstehen. Zentrale Dimensionen von Autonomie müssen so für die „leiblich und sozial verfassten Wesen, wie es Menschen nun einmal sind (...)“ (ebd.) rekapituliert werden. Die Marxsche Konzeption der Entfremdung erlaubt – aufgrund der Bezugnahme auf das Gattungswesen – über bloße „Präferenzen hinauszugehen und Letztere selbst als durch gesellschaftliche Arrangements deformierte Selbstverhältnisse“ (ebd.) kritisch zu betrachten, um damit den Widerspruch gegen Formen der Verdinglichung zu etablieren, folglich die „Gleichsetzung von sozial konstituierten Merkmalen einer Situation mit naturgesetzlichen Sachzwängen als falschen Schein durchschaubar zu machen und aufzulösen“ (S. 81). Darin liegt auch die dauerhafte Herausforderung an eine Wissenschaft; entgegen „individualistischer und ausschließlich an idealer Rationalität orientierter Theorien“ (ebd.) und für eine reflexive Denkweise, hernach „nicht nur die evaluativen und normativen Selbstdeutungsinstitutionen zum Ort der Verwirklichung von Autonomie gemacht werden, sondern die Würde des Gattungswesen Mensch in den alltäglichen und für Menschen unhintergehbaren Kontexten der materiellen Pro- und Reproduktion des Lebens“ (ebd.) aufgezeigt werden sollen.

Für die Arbeit erschien mir der kurze Rekurs auf die dargestellte Konzeption des gegenständlichen Gattungswesen als ausreichend, um das Phänomen des Neides weiter eingrenzen zu können; der Facettenreichtum einer Marxschen Philosophie kann in diesem Rahmen nicht entfaltet werden, und soll auch nicht als *eine* Theorie gedacht werden, die frei von Inkonsistenzen wäre.

Quante wirft in seinem Beitrag weiter die Frage der Geltungsweise der Marxschen Denkweise als eigenständige Philosophie auf; hier vor allem, inwiefern die Kritik der politischen Ökonomie als philosophische Theorie verstanden werden kann (vgl. S. 83). Quante resümiert die Fragestellung in der Weise, als die von ihm genannte Philosophie Marxschen Einschnittes als philosophische Anthropologie gedacht werden kann, und gegen den „Hegelschen Absoluten Idealismus“ (ebd.) von Marx bekräftigt wird. Daraus lässt sich freilich noch kein Kondensat einer ontologisch-gesicherten Philosophie gewinnen, jedoch ist dieses Feld von geringerer Relevanz für die Arbeit. Auch die von Quante weiter genannte Problematik, von einer Marxschen Philosophie ausgehen zu können, betrifft die Marxsche Konzeption des gegenständlichen Gattungswesen, und hier in der „unterstellten evaluativen Dimension (...), die mit dem expliziten Marxschen Immoralismus in Konflikt steht“ (ebd.). Diese Kritik deutet eine Richtung an, welche für die Arbeit nicht unmittelbar problematisierend wirkt, dennoch die Frage nach „Moral“ aufwirft, welche vorwiegend von PhilosophInnen gestellt wird, und in soziologischen Diskursen eher arbiträr behandelt wird. Für die

Verfasstheit des gegenständlichen Gattungswesen wollen wir aber die unterstellte evaluative Dimension nutzbar machen, und folgen der Argumentation Quantes weiter, wenn dieser den Geltungsbereich der Marxschen Kritik einengt und behauptet, „dass er [Marx, Anm. HB] nur die deontologischen Konzeptionen von Kant oder Fichte vor Augen gehabt hat, in denen moralische Geltung auf rein apriorischer Grundlage expliziert wird“ (ebd.). Die Argumentation genießt so den Status einer „philosophischen Anthropologie als eine Ethik der Wesensverwirklichung im Sinne einer aristotelischen Theorie“, da sich, wenn auch nicht zwingend, „essentialistische Annahmen auch ohne Rückgriff auf evaluative Prämissen entfalten lassen“ (S. 83f.). Darauf zielt auch die weitere Kritik – Quante folgend – ab: wenn mensch die Konzeption des gegenständlichen Gattungswesens als philosophische Anthropologie deutet, wie wir dies auch für die Argumentation der Arbeit hier implizit tun, müssen zwei Fragen angebracht sein. Da Marx die Wesensverwirklichung von Gattung und Individuum in der Vergegenständlichung des Menschen denkt (im Rahmen seiner Kritik der politischen Ökonomie) und ins Zentrum der hier so benannten anthropologischen Philosophie rückt, bleibt dennoch offen, wie sich „eine perfektionistische Ethik des Guten angesichts der Kontingenz der menschlichen Natur und der Pluralität von Vorstellungen des gelingenden Lebens inhaltlich absichern lässt“ (S. 84), was schließlich das Verhältnis zwischen Individuum und Gattung zur Debatte freigibt. Frappierend wird diese Debatte dort werden, wo sich Reibflächen zwischen der individuellen Selbstverwirklichung und Realisierung des Gattungswesens ergeben. So sind die „Gefahren eines im Namen objektiver Vorstellungen des Guten durchgeführten Paternalismus gegenüber individuellen Bedürfnissen und Lebensvorstellungen (...) nicht von der Hand zu weisen“, die Marxsche Antwort, den „Konflikt zwischen Gattung und Individuum philosophisch als Ausdruck der Entfremdung zu bewerten“ sind in Anbetracht der Mehrschichtigkeit und Pluralität von Lebensentwürfen – zumindest in ideeller Wahrung – und der „nicht vollständig behebbaren Knappheit von Gütern nicht überzeugen[d]“ (S 84f). Dies führt letztlich zu einer Hinterfragung der evaluativen Konzeption für Identitäten von Individuen und Gattung und befördert die Fragen nach Ansprüchen auf individueller Ebene und deren Einhaltung auf institutioneller bzw. interrelationaler. So hätte Marx diese Frage, „dies belegen sowohl seine Kritik an Hegels Rechtsphilosophie als auch seine Kritik an Bruno Bauers Konzeption der politischen Emanzipation (...), als Ausdruck eines verfehlten philosophischen Idealismus zurückgewiesen“ (ebd.). Warum der Marxschen Konzeption in dieser Arbeit nun Gewicht gegeben wird: sie stellt eine Schnittstelle für eine Denkweise über Eigentum und Besitz bzw. *Haben* her, woraus sich Verbindungen zum Phänomen des Neides aus soziologischer Perspektive knüpfen lassen. Darauf soll noch im weiteren Teil verstärkt Bezug genommen werden; als Beispiel kann hier der „demonstrative Konsum“ (Veblen 2011) genannt werden, bei welchem Besitz und Haben, oder

das Sich-Leisten-Können eine zentrale Achse darstellt und ihren Ausdruck in der symbolische Ordnung der Dinge findet (vgl. z.B. Neckel 2001; Neckel/ Dröge 2002). Schließlich bietet die Denkfigur des Menschen als gegenständliches Gattungswesen theoretische Anknüpfungspunkte für die Simmelschen Überlegungen zum Tausch, welche sich auch bei Marx wiederfinden. Als lohnend bezeichnet Quante die Möglichkeit, auf der Grundlage der Marxschen Konzeption ein (begriffliches) Verständnis von Autonomie zu entwickeln, welches für das „endliche, leibliche und essentiell soziale Wesen, wie Menschen es nun einmal sind, erreichbar und lebbar ist“ (Quante 2013: 86). Wenn die Entfremdungskonzeption auf ein für „Menschen und komplexe Gesellschaften lebbares Maß“ gemindert wird, gleichsam die „ethischen Überforderung der Individuen und unserer sozialen Institutionen“, dann können wir die „Konzeption des gegenständlichen Gattungswesens dazu verwenden, rein individualistische und mit unbrauchbaren Idealisierungen arbeitende Autonomiekonzeptionen zu korrigieren“ (ebd.). Es ist die Möglichkeit gegeben, „eine so verfasste Konzeption personaler Autonomie in eine umfassende Ethik des für Menschen allgemein guten und individuell gelingenden Lebens zu integrieren“ (ebd.). Wir wollen nun im nächsten Schritt auf den Begriff des Eigentums bei Marx Rekurs nehmen. Der Beitrag von Chitty (2013) liefert dafür eine solide Grundlage und berührt auch die vorige Darstellung des Menschen als gegenständlichen Gattungswesen – es lässt sich eine Reflexion über die gesellschaftliche Formung und Produktion von Eigentum als Privateigentum denken.

## **4.5 Das Haben als Sein**

Chitty schlägt in seinem Beitrag eine Herangehensweise an die Marxsche Konzeption von Eigentum in enger Anlehnung an Hegel vor und bezeichnet Marxsche Überlegungen aus einer „abgewandelten Version der Hegelschen Begriffe Privateigentum und Vertrag“ (Chitty 2013: 48) hervorgehend. Um eine Synchronisation genannter Thesen fruchtbar machen zu können, soll in einer kurzen Darstellung Hegels Denkweise rekonstruiert werden. Hegel begreift den Begriff des Subjektes als bewusstes Subjekt, als ein „Subjekt also, welches sich als 'Ich' begreift“ (ebd.) in Relation zu Objektionen, welche dem Subjekt gegengestellt sind; das Subjekt sieht sich vielmehr äußerlichen Objekten gegenübergestellt, die mit ihm in gewisser Weise „identisch“ sind (vgl. Hegel 1999: §413; zitiert nach Chitty 2013: 48; der Beitrag von Chitty bezieht sich in weiten Teilen auf dieses Werk von Hegel, welches ich nach Chitty im Folgenden zitiere). Identisch sein bedeutet aber auch einen Gegensatz in der Relation von Subjekt und Objekt. Dieser kann überwunden werden, wenn das Subjekt erkennt, dass das Objekt „allein durch die Repräsentation in ihm existier[t]“ (Chitty 2013: 49); die Folge daraus versteht Hegel als die Werdung des Subjekts zu einem

„selbstbewussten“ (ebd.; vgl. Hegel 1999: §424), welches sich dadurch als frei begreift, dass seine Handlungen nicht mehr als durch Objekte eingeschränkt verstanden werden. Dennoch bleiben ihm Objekte äußerlich und so handlungseinschränkend, was die Vorstellung des Frei-Seins in einen Widerspruch überführt (ebd.; vgl. Hegel 1999: §425). Die Qualität der Objekte als „externes Dasein“ (vgl. ebd.) bestimmt das selbstbewusste Subjekt dazu, sich erst dann frei setzen zu können, „wenn es Beziehungen eingeht, in denen es den Anderen ebenfalls als uneingeschränkt frei anerkennt“ (ebd., vgl. Hegel 1999: §424 – 426). Das Unterschieden-Sein zu anderen manifestiert sich damit erst in der Anerkennung der anderen, indem mensch sich „unabhängig vom partikularen Willen des Anderen einbegriffen sieht“ (ebd.). Diese Art der Anerkennung, fördert eine Handlungsdisposition zu Tage, die die Forderung einer positiven Behandlung jener Wesen erhebt, die diese Eigenschaft ebenfalls teilen. Durch die gegenseitige Anerkennung, indem „jeder den Anderen aber zugleich als frei ansieht, sehen sie sich als numerisch identisch an“ (ebd.), sie gestehen sich gegenseitig die „Eigenschaft des Freiseins“ (ebd.) zu und können so von genannter Disposition ausgehen, „sich selbst und den Anderen als frei zu behandeln. Insofern teilen sie ein und denselben Willen“ (ebd.). Diese Denkweise können wir mit dem Simmelschen Konzept der Vergesellschaftung kontrastieren, da auch hier eine Abstraktion des Anderen notwendig ist, um ein Selbst zu denken. Auch dort spielt Anerkennung eine eminente Rolle, wenngleich auch keine notwendig positiv-bewertete Handlungsdisposition daraus erwachsen muss. Entscheidend ist vielmehr der Prozess des In-Relation-Setzens, welcher von Hegel – dem Beitrag von Chitty folgend – gedacht wird. Das betrifft letztlich die Relation zwischen Subjekt und Objekt, welche wiederum für die Veralltäglichung des Phänomen des Neides relevant ist.

Die wechselseitige Anerkennung gibt nun erst die Freiheit, wodurch sich Subjekte auch tatsächlich als frei verstehen, was Hegel folgend formuliert: „[Es] ist nötig, dass die beiden einander gegenüberstehenden Selbste in ihrem *Dasein*, in ihrem *Sein-für-Anderes*, sich als das setzten und sich als das anerkennen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach sind, – nämlich nicht bloß *natürliche*, sondern *freie* Wesen. Nur so kommt die *wahre* Freiheit zustande; denn da diese in der Identität meiner mit dem anderen besteht, so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird“ (Hegel 1999: §431, zitiert nach Chitty 2013: 50; H.i.O). Hegel schließt aus seiner Darstellung der gegenseitigen Anerkennungsverhältnisse die „Idee des Geistes“ (Chitty 2013: 50). Wir können dies im Kontext dieser Arbeit als einen Hegelschen Begriff von Vergesellschaftung deuten und werten, denn aus der Idee des Geistes folgert die Vorstellung, dass sich Subjekte nicht nur in der wechselseitigen Anerkennung als identisch miteinander begreifen, „sondern auch mit der sie umgebenden Welt. Als Verkörperung des Geistes sind die Subjekte durch die Vernunft genötigt, die Identität zwischen ihnen und der Welt dadurch zu

bestätigen, dass sie ihre eigenen Eigenschaften in der physischen Welt entdecken“ (ebd.). Chitty nimmt weiter auf die Hegelsche Unterscheidung des Geistes Bezug: Subjekte werden zu Instanzen des „theoretischen Geistes“ bzw. der „Intelligenz“ (vgl. Hegel 1999: §445) wenn sie ihre Eigenschaften in der physischen Welt entdecken; und zu Instanzen des „praktischen Geistes“ bzw. des „Willens“ (vgl. Hegel 1999: §468f) werden sie dann, wenn sie ihre Eigenschaften in der äußerlichen Welt vergegenständlichen, ihre Identität damit bestätigen; dies gipfelt in Wesen, deren Eigenschaften in der Freiheit konstituiert sind, in der Vergegenständlichung eben dieser Freiheit (vgl. Chitty 2013: 50), hernach ist „der absolute Trieb des freien Geistes (...), dass ihm seine Freiheit Gegenstand sei“ (Hegel 2000: §27, zitiert nach Chitty 2013: 50). Denken wir diese Ausführungen weiter in Bezug auf die thematische Ausrichtung dieser Arbeit, finden wir Neid als Phänomen als nicht vorhandene Anerkennung vor, pointiert und offenkundig in der Verweigerung genannter Freiheit – als Teil der Hegelschen Idee des Geistes, die ihren Ausdruck in der gegenseitigen Anerkennung und der daraus resultierenden Vergegenständlichung der Eigenschaften der Subjekte finden soll.

Alle hier dargestellten philosophischen Betrachtungsweisen des Wesens des Menschen haben einen ontologischen Charakter – dies lässt sich nicht von der Hand weisen; und gerade eine kritische soziologische Betrachtungsweise muss hier versuchen, Formen von Vergesellschaftung als Basis zu verstehen, um Neid höchstens als Ausdruck *einer* Qualität von Subjektivität zu benennen, die ihre Formung aber in den gesellschaftlichen Verhältnissen begründet findet.

Das Verwehren der gegenseitigen Anerkennung und damit des Entziehens der Fähigkeit zur Freiheit des Subjekts im Hegelschen Sinne ist eine Form dieser Qualität des Phänomens des Neides. Die Vergegenständlichung dieser Freiheit kann nach Hegel erst durch die „Einrichtung eines 'Systems von Rechten'“ (Chitty 2013: 51) erfolgen. Freiheit wird mit dem „*Dasein des freien Willens*“ (Hegel 1999: §486, zitiert nach Chitty 2013: 51; H.i.O.) in Einklang gebracht und soll in einem stufenartigen Aufbau sozialer Institutionen schließlich eine sukzessive Verbreitung erreichen. Das Subjekt bleibt Angelpunkt seiner Vorstellungen, „als jede identifizierende Wahrnehmung seiner selbst mit Anderen bislang lediglich implizit vorhanden ist“ (ebd.). Eine radikale Freiheit wird erst im Gestus der „Person“ verwirklicht: „Als frei begreift sich ein solches Subjekt lediglich im Hinblick auf seine Fähigkeit, von allen seinen Wünschen und Eigenschaften so lange zu abstrahieren, bis es ihm gelingt, Entscheidungen in völliger Absehung von ihnen zu treffen. Hegel bezeichnet dieses Subjekt als 'Person' und dessen Idee von Freiheit als 'abstrakte Freiheit'“ (ebd., vgl. Hegel 1999: §488). Wir haben mit der Ausführung über die Marxsche philosophische Anthropologie bereits einiges vorweg genommen: die Frage der Vergegenständlichung in Relation zur Hegelschen Frage der Freiheit; die Frage, der Vergegenständlichung, in welcher sich das Wesen

des Menschen zu verwirklichen vermag und die Verwobenheit einer Gegen-Opportunität, die wir im Phänomen des Neides verorten können. An dieser Stelle gelangen wir nun zum Eigentum, genauer zum privaten Eigentum, welchem Hegel eine zentrale Rolle in der auf Dauer gestellten Vergegenständlichung von Freiheit einräumt; und die Ambivalenz des Privateigentums. Chitty fragt daher sinngemäß nach dem Modus der Vergegenständlichung der Freiheit und der „Personwerdung“: „Hegel ist der Ansicht, dass ihr das nur gelingt, wenn sie die Freiheit in einem objekthaften Ding außerhalb ihrer selbst verkörpert. Dadurch wird das Objekt zum 'Eigentum' der Person, und zwar in der philosophischen Bedeutung, die Hegel dem Begriff des Eigentums zuschreibt: 'das Dasein, welches diese [die Person] ihrer Freiheit gibt, ist das *Eigentum*'“ (ebd., vgl. Hegel 2000: §45; H.i.O.). Die Bedeutung für die Freiheit der Person (des bewussten Subjekts) ist ontologisch mit der Vergegenständlichung dieser in einem Ding zu begreifen, in einem Ding „außerhalb meiner selbst“, hernach „das Ding so zu begreifen [ist], als könnte ich auch *mit* ihm tun, was immer ich möchte“ (ebd., H.i.O.). Es wird damit ein Teil der räumlichen und gesellschaftlichen Konstellation benannt, was eine Brücke zur eingangs genannten Praxistheorie im Sinne Reckwitz schlagen lässt. Das Tun-wollen, das sich im Eigentum versinnbildlicht, erfolgt nach Hegel in zweifacher Hinsicht: so muss erstens das Wollen um das Ding begründet werden, der Mensch muss „wollen, dass das Objekt diesen Status erhält“ (S. 52; H.i.O.) damit sich darin sein „Wille“ ausdrückt, sich darin manifestiert. Zweitens muss eine Distinktion zu den anderen vollzogen werden, der Status jenes Ding, in welchem sich – als mein Eigentum betrachtet – meine Freiheit gratifizieren soll, muss als *meines* erkennbar sein: so ist „es aber auch notwendig, ebenjenen Willen durch die Inbesitznahme des Objekts für die Anderen um mich herum sichtbar zu machen, d.h. die physische Kontrolle über es zu gewinnen ('Besitzergreifung'), es zu bearbeiten und zu markieren“ (ebd.); dies ist für das „Eigentum als dem *Dasein* der Persönlichkeit“ (Hegel 2000: §51, zitiert nach Chitty 2013:52; H.i.O.) essentiell.

Es reicht an dieser Stelle nicht aus, lediglich die Forderung nach gegenseitiger Anerkennung zu formulieren, da es zwar für das Subjekt, aber nicht für die Person ausreichend erscheint, seinen Willen zur Besitzergreifung zu artikulieren und sich dessen gewahr zu werden; für die Anderen ist eine Anerkennung mit einer Zustimmung der Besitzergreifung verknüpft, welche nicht zu einem Konflikt führen würde. Diese Anerkennung des Willens eines Subjekts auf ein Objekt seiner Wahl und die „willentliche“ Zustimmung bzw. Übereinstimmung der Anderen ist damit essentiell, um Eigentum zu begründen – um Besitz zu ergreifen (wobei diese Begrifflichkeit einen martialischen Charakter trägt und so in gewisser Weise auf das konfligierende Potenzial hinweist). Hegel sieht in dieser Konstellation die enge Verzahnung der sozialen Institution des Eigentums und der sozialen Institution des Vertrages gegeben und so die eigentliche Besitzergreifung vermittelt „wahrer“

Freiheit in der Vergegenständlichung: „Aber als Dasein des *Willens* ist es als für anderes nur *für den Willen* einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigentümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit *Dasein* hat. Diese Vermittlung, Eigentum nicht mehr nur vermittelt einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelt eines anderen Willens und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des *Vertrages* aus“ (Hegel 2000: §71, zitiert nach Chitty 2013: 52f; H.i.O.). Chitty folgert daraus den Modus der Anerkennung in der Form eines gegenseitigen Anerkennens des Willens, eines „Gemeinwillen“ (Chitty 2013: 53), welcher zur Voraussetzung hat, dass eine Beziehung zu anderen besteht; die Vergegenständlichung der Freiheit kann also aus dieser Perspektive nur dann möglich werden, wenn mensch zu andern in Beziehung tritt. Erst hier kann der Wille artikuliert werden; erst hier können andere sich den Willen eines Subjekts gewahr werden und anerkennen. Sofern ein Objekt nun von einem Subjekt als das meinige betrachtet wird und von anderen auch anerkannt, bleibt die Frage offen, warum andere dem Anspruch letztlich zustimmen sollten – das Gewährwerden bzw. die Anerkennung ist dafür zwar die Voraussetzung, die Handlungsdisposition in der Identifikation eines Objektes als das eines Beanspruchten fordert aber die Akzeptanz hierfür. Chitty antwortet an dieser Stelle, dass Personen – gemäß der Hegelschen Vorstellung der Vergegenständlichung von Freiheit – „von Anfang an selbstbewusste Subjekte [seien], die sich vernünftigerweise wechselseitig als Freie anerkennen“ und dies zu einer „vernünftigen Nötigung, einander als frei anzuerkennen, äquivalent zur Nötigung, einander als Personen, d.i. als abstrakt frei, anzuerkennen“ (S. 54) leite. Schlicht: „die wechselseitige Anerkennung als Person ergibt sich daraus, sich als Eigentümer anzuerkennen“ (ebd.). Trotz des Insistierens auf gegenseitige Anerkennung, verbleibt Kontingenz. Chitty führt eine epistemologische Kategorie in den Beitrag ein: mensch muss Wissen darum haben, welche Objekte der Vergegenständlichung der Freiheit zugänglich sind. „Um daher zu wissen, dass der Andere das Objekt als 'meins' anerkennt, müssen seine Handlungen (und Unterlassungen) der Art sein, dass ich sie *ausschließlich* als Ausdruck seiner Anerkennung interpretieren kann. Das passiert dann (und nur dann), wenn ich mit dem Anderen einen Vertrag eingehe, durch welchen das Objekt konsensuell auf den Anderen transferiert wird“ (S. 55; H.i.O.). Es gilt daher das Eintreten in einen „vertraglichen Transfer“ (S. 56) als notwendige Voraussetzung, um im Willen aller die abstrakte Freiheit in der Vergegenständlichung zu reifizieren, es gilt daher „den Willen des Anderen als einen Willen erfahren, der in Bezug auf das Objekt denselben Inhalt wie meiner hat und daher meinen Anspruch auf das Objekt anerkennt“ (S. 55). Wie bereits oben angedeutet, ist die Verschränkung von Eigentum und Vertrag vitales Gerüst der Vergegenständlichung der subjektiven Freiheit, welche die Subjekte letztlich befähigt, sich als Eigentümer und so als „Personen“ anzuerkennen; entscheidend ist auch, dass es sich in jedem Fall

um Formen der Vergesellschaftung handelt, welche ihren Ausdruck in Institutionen wie Eigentum oder Vertrag annehmen und so mit der Simmelschen-soziologischen Perspektive von Gesellschaften korrespondieren. Für genannte soziale Institutionen folgert sich: „Der tiefere Sinn von Eigentum und Vertrag besteht für Hegel demnach in der Überwindung der 'ontologischen Entfremdung', einer Entfremdung, die zugleich zwischen Subjekten und Objekten sowie zwischen Subjekten und anderen Subjekten stattfindet und die gleichwohl, wie Hegel hinzufügt, den Subjekten nicht bewusst ist, wenn sie Dinge als ihre beanspruchen oder vertragliche Beziehungen eingehen“ (S. 56f).

Die hier dargestellte philosophische Konzeption nach Hegel über Eigentum und Vertrag stellt eine idealisierte Form dar und soll auch als solche behandelt werden; dies gilt selbstverständlich auch für die Konzeption von Anerkennung und Eigentum nach Marx. Die Verquickung dieser Positionen kann aber durchaus für den Rahmen dieser Arbeit fruchtbar gemacht werden. So sehen sich Personen nicht immer genötigt, die Bedürfnisse der anderen einzubeziehen und tatsächlich in voller Tragweite zu berücksichtigen – schon allein aufgrund sozialer Kontingenz. Das spiegelt sich auch bei Hegel in einer Weise wider, als dieser die Institutionen Eigentum und Vertrag als „'abstraktes' oder 'formelles' Recht“ (S. 57) bezeichnet und damit die Unabhängigkeit des Rechtes von den persönlichen Interessen, dem Nutzen oder Wollen meint (vgl. ebd.); die Form der Anerkennung der anderen als Eigentümer ist damit für sich formell und wird von Hegel später weiterentwickelt in Rechtsformen, „welche die Pflicht beinhalten, sich um die Bedürfnisse der Familienmitglieder, des Unternehmens und der Zivilgesellschaft als solcher zu kümmern“ (ebd, vgl. Hegel 2000: §§ 171, 252 – 255, 238 – 242). Schließlich wird die Anerkennung des Anderen um eine zusätzliche Form ergänzt, welche als Brücke für die Marxsche Perspektive auf Eigentum schlägt: „die Anerkennung des Anderen als Person mit Bedürfnissen“ (ebd.). Der Beitrag von Chitty baut nun weiter auf der Annahme auf, nach welcher Marx eine „Divergenz“ (ebd.) zwischen den zwei – von Hegel postulierten – Anerkennungsformen sah: Eigentum als formelles Recht und jene universalisierte Form dessen (vgl. ebd.). Die Divergenz wird in der ökonomischen Konstituierung deutlicher, welche Marx vorschwebte: Anerkennung in einer marktwirtschaftlichen Orientierung bedeutet die gegenseitige Anerkennung der Individuen als Eigentümer, während in einer kommunistischen Orientierung im Marxschen Verständnis Anerkennung zwischen „Kollektivwesen mit Bedürfnissen statt [findet]. Wo sich jedoch bei Hegel die beiden Anerkennungsformen noch gegenseitig ergänzen und unterschiedliche Sphären innerhalb ein und desselben Rechtssystems besetzen, schließen sie sich bei Marx wechselseitig aus. Stattdessen führt Marx die Vorstellung eines 'wahren' und 'menschlichen' Eigentums ein, das relational an die Anerkennung des Anderen als Kollektivwesen mit Bedürfnissen gebunden ist (...)“ (S. 58). Bevor wir uns detaillierter mit der Marxschen Vorstellung des Menschen als „Kollektivwesen mit Bedürfnissen“ konfrontieren und die

soziologisch-philosophische Verwobenheit mit der Konzeption des gegenständlichen Gattungswesen weiter verdeutlichen, soll hier bereits ein mögliches Kolorit Berücksichtigung finden, als kritischer Hinweis: „Meine Arbeit wäre *freie Lebensäußerung* daher *Genuß* des Lebens. Unter der Voraussetzung des Privateigentums ist sie *Lebensentäußerung*, denn ich arbeite, *um zu leben*, um mir ein *Mittel* des Lebens zu verschaffen. Mein Arbeiten *ist nicht* Leben“ (Marx 1990: 463; H.i.O.). Die Vergegenständlichung als die Objektivierung der Freiheit hin zur Person wie wir sie oben bei Hegel in einer positiven Disposition assoziieren konnten, gewinnt bei Marx den Charakter eines Prozesses der Entfremdung; einer Entfremdung im Sinne einer Ontologisierung des (Privat-)Eigentums zu einem Sein-für-Sich. Marx weiter: „(...) In der Arbeit wäre daher die *Eigentümlichkeit* meiner Individualität, weil mein *individuelles* Leben bejaht. Die Arbeit wäre als *wahres, tätiges Eigentum*. Unter der Voraussetzung des Privateigentums ist meine Individualität bis zu dem Punkte entäußert, daß diese *Tätigkeit* mir *verhaßt*, eine *Qual* und vielmehr nur der *Schein* einer Tätigkeit, darum auch eine nur *erzwungene* Tätigkeit und nur durch eine *äußerliche* zufällige Not, *nicht* durch eine *innere notwendige* Not mir auferlegt ist. Nur als das, was meine Arbeit ist, kann sie in meinem Gegenstand erscheinen. Sie kann nicht als das erscheinen, was sie dem Wesen nach *nicht* ist. Daher erscheint sie nur noch als der gegenständliche, sinnliche, angeschaute und darum über allen Zweifel erhabene Ausdruck meines *Selbstverlustes* und meiner *Ohnmacht* (...)“ (ebd.; H.i.O.). Die Anerkennung der anderen als Personen mit Bedürfnissen wird verkehrt in eine Relation der Objekte, was die Entfremdung der Relation Subjekt-Objekt nach Marx bedeutet, aber ebenso die Relation zwischen Objekt-Objekt, welche bei Hegel in Eigentum und Vertrag noch aufgelöst wurden. Gehen wir von der Hegelschen Idee der Vergegenständlichung der Freiheit der Subjekte in Objekten aus, so findet sich bei Marx die Betrachtung dieser im Modus des Eigentums als Travestie wieder: „Der Mensch – dies ist die Grundvoraussetzung des Privateigentums – *produziert* nur, um zu *haben*. Der Zweck der Produktion ist das *Haben*. Und nicht nur hat die Produktion einen solchen *nützlichen* Zweck; sie hat einen *eigennützigen* Zweck; der Mensch produziert nur, um für sich zu *haben*; der Gegenstand seiner Produktion ist die Vergegenständlichung seines *unmittelbaren, eigennützigen Bedürfnisses*“ (Marx 1990: 459; H.i.O.). Die Bindung von Produktion als Vergegenständlichung der Bedürfnisse ist hier an die eigenen Bedürfnisse gebunden, stellt aber dennoch eine soziale Beziehung dar, welche sich im Tausch oder Austausch vollziehen soll – folgen wir der hier beschriebenen Logik im Beitrag von Chitty. Für Marx bedeutet ein Austausch aber nur eine zunehmende De-Sozialisierung und schließlich Entpersonalisierung der Menschen als ProduzentInnen, welche sich in der Ontologisierung des Produkts als ein So-Sein einschreibt; beim Austausch des Produkts bzw. der Produktion „findet eine Mehrproduktion über die unmittelbare Grenze des Besitzes hinaus statt. Diese Mehrproduktion ist

aber keine Erhebung über das eigennütziges Bedürfnis. Sie ist vielmehr nur eine *vermittelte* Weise, ein Bedürfnis, das nicht unmittelbar in *dieser* Produktion, sondern in der Produktion eines anderen seine Vergegenständlichung findet, zu befriedigen. (...) Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebensowenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat. D.h. unsere Produktion ist keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d.h. keine *gesellschaftliche* Produktion. Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des anderen. Als Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitige Produktion vorhanden“ (ebd.; H.i.O.). Dadurch wird die Anerkennung der Bedürfnisse des anderen, den Menschen als Kollektivwesen, ein Riegel vorgeschoben in der Formung des Privateigentums. Der Austausch nimmt in dieser Formung auch die Reduktion der Bedürfnisse auf die *eigenen* an, wodurch die Relation zu den Bedürfnissen der anderen auch als *andere-eigene* betrachtet werden; die Bande der wechselseitigen Anerkennung wird gekappt, es verbleibt ein *unmenschlicher* Zustand für die Subjekte erhalten, wie Marx dies nennen könnte; die Produktion nimmt keinen Bezug auf Menschen, sondern verabsolutiert sich im Produkt als solitäre Entität. Ich meine hier im Marxschen Sinne einen Zustand des doppelten Solitären: das Produkt steht für das Haben und damit nicht mehr für die Relation zwischen den Menschen; und bedeutet die Relation zwischen Produkt als zwischen Menschen. Es findet ein Bruch statt mit einer dialektischen, gesellschaftlichen Produktion, da Objekte als Versus-Monolithen den menschlichen Relationen, der Subjekt-Objekt-Relation nun gegenüber stehen. Für das Phänomen des Neides würde dies eine Verdinglichung bedeuten, in welcher die menschliche Relation, und damit die Potentialität der Veränderung, der Verwirklichung des Menschen als gegenständliches Gattungswesen, die Zementierung einer Vergesellschaftung zur Folge hat. Marx: „Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen *eigenen* vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des anderen einen *anderen*, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz“ (S. 460; H.i.O.). Das menschliche Bedürfnis, welches in dieser Konstellation verbleibt, ist „das *Bedürfnis* meines Produktes. Es ist daher für dich als Gegenstand deiner Begierde und deines Willens vorhanden. Aber dein Bedürfnis, deine Begierde, dein Wollen sind ohnmächtiges Bedürfnis, Begierde, Wollen für mein Produkt“, was letztlich in einer Machtrelation endet, die Marx menschlich begründet (und muss, um den Zwangscharakter des Privateigentums als soziale Veralltäglichung zu begründen) so „dein *menschliches* und darum auf meine menschliche Produktion notwendig in innerlicher Beziehung stehendes Wesen, ist nicht deine *Macht*, dein Eigentum an dieser Produktion, denn nicht die *Eigentümlichkeit*, nicht die *Macht* des menschlichen Wesens ist anerkannt in meiner Produktion. (...) Weit entfernt, daß sie das *Mittel* wären, welche dir

*Macht* über meine Produktion gäbe, sind sie vielmehr das *Mittel*, mir Macht über dich zu geben“ (ebd.; H.i.O.). Diese Macht spiegelt sich letztlich in der Beziehung der Subjekte zueinander wider, wobei Produktion als Vermittler des Privateigentums schließlich ein Wider der gegenseitigen Anerkennung versinnbildlicht im „Schein“ und der „Plünderung“ des Privateigentums: „Wenn ich *mehr* produziere, als ich unmittelbar selbst von dem produzierten Gegenstand brauchen kann, so ist meine *Mehrproduktion* auf dein Bedürfnis *berechnet*, raffiniert. Ich produziere nur dem *Schein* nach ein Mehr von diesem Gegenstand. Ich produziere der Wahrheit nach einen *anderen* Gegenstand, den Gegenstand deiner Produktion, den ich gegen dies Mehr auszutauschen gedenke, ein Austausch, den ich in Gedanken schon vollzogen habe. Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis ist daher auch ein bloßer *Schein*, und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfalls ein bloßer *Schein*, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient“ (ebd.; H.i.O.). Es muss die Frage der Anerkennung auch als Frage der Legitimation gestellt werden, ansonsten würde das Privateigentum einen dystopischen Charakter annehmen (vgl. Bloch 1985: 151ff); wenn das Eigentum hier auch als das Scheinbare der wechselseitigen Beziehung der Subjekte als Personen (im Sinne Hegels) einen Schleier überwirft, so beschreibt Marx den Charakter des Privateigentums folgend als etwas martialisches, reifizierend in einer Konstellation von Konkurrenz: „Das Maß der Macht, welche ich meinem Gegenstand über deinen einräume, bedarf allerdings, um zu einer wirklichen Macht zu werden, deiner *Anerkennung*. Unsere wechselseitige Anerkennung über die wechselseitige Macht unser Gegenstände ist aber ein Kampf, und im Kampf siegt, wer mehr Energie, Kraft, Einsicht oder Gewandtheit besitzt. Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt“ (Marx 1990: 460; H.i.O.).

Die Konstellation der Konkurrenz vollführt sich wechselseitig – in wechselseitigem Einvernehmen. Der Austausch wird – laut Marx – von beiden Seiten durch den Gegenstand vermittelt, den „*Gegenstand* der wechselseitigen Produktion und des wechselseitigen Besitzes“, wobei das „ideelle Verhältnis zu den wechselseitigen Gegenständen unserer Produktion“ nur unser „wechselseitiges Bedürfnis“ (S. 461; H.i.O.) darstellt. Was Marx als das „*reelle*, sich in *Wirklichkeit* setzende“ Verhältnis betrachtet, ist der „wechselseitige *exklusive Besitz* der wechselseitigen Produktion“ (ebd.; H.i.O.). Zentral für die Vergegenständlichung ist nun der Gegenstand, vielmehr die In-Wert-Setzung dieses in der sozialen Akkumulation der Wechselseitigkeit. Produktion findet, wie wir vorher bereits erörtert haben, nicht in einem Für-Sich statt, sondern in einem Modus, welchen wir als Durch-Mich verstehen können. Damit werden gesellschaftliche Verhältnisse historisch lokalisiert, und erscheinen in bestimmbar Konstellationen. Die Sozialität wird damit *produziert* und *reproduziert*, das Bedürfnis des anderen ist so mein eigenes und umgekehrt. Marx: „Was deinem Bedürfnis zu meiner Sache einen Wert, eine *Würde*, einen *Effekt* für mich gibt, ist allein dein *Gegenstand*, das

*Äquivalent* meines Gegenstandes. Unser wechselseitiges Produkt ist als das *Mittel*, die *Vermittlung*, das *Instrument*, die *anerkannte* Macht unsrer wechselseitigen Bedürfnisse aufeinander“ (ebd.; H.i.O.). Im Modus des Eigentums findet der Mensch sich in vergegenständlichter Formung wieder; das exklusive Eigentum, also das Privateigentum, welches in der Vermittlung (bzw. Vermittlung) evoziert, braucht die Wissensform des Eigentums als Basis für die eigentliche Vermittlung. Marx betrachtet im Modus dieser Vermittlung die „Menschwerdung“ in einer kapitalistischen Ökonomie als restriktive und pervertierte Form. Zwar erlaubt das Privateigentum – Hegel folgend – die Freiheit des menschlichen Wesens durch gegenseitige Anerkennung, doch erwacht der Gegenstand, welcher vorerst als Vehikel zu betrachten ist, zum Leben (als negativer Anthropomorphismus) in der Ontologisierung des Objekts im Gegensatz zum Subjekt: die Relation, auf welche wir oft verwiesen haben beginnt modifiziert zu werden im Schatten des Privateigentums. Marx nimmt eine drastische Perspektive auf diesen Ablauf ein, auf das wechselseitige Produkt als Mittel: „Du als Mensch stehst also in keinem Verhältnis zu meinem Gegenstande, weil *ich selbst* kein menschliches Verhältnis zu ihm habe. Aber das *Mittel* ist die *wahre* Macht über einen Gegenstand, und daher schauen wir wechselseitig unser Produkt als die *Macht* eines jeden über den andren und über sich selbst an, d.h. unser eignes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum“ (ebd.; H.i.O.). Privates Eigentum als Sicherheit und Garant für gegenseitige Anerkennung im Hegelschen Sinne kulminiert bei Marx in Verdinglichung und schließlich Entfremdung: „Wir selbst sind von dem *wahren* Eigentum ausgeschlossen, weil unser *Eigentum* den andren Menschen ausschließt. Die einzige Sprache, die wir zueinander reden, sind unsre Gegenstände in ihrer Beziehung zueinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht, und sie bliebe effektlos (...). So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesens uns als eine *Verletzung der menschlichen Würde*, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werte als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sichselbstanerkennende menschliche Würde erscheint“ (ebd.; H.i.O.).

Anerkennung fordert so im Privateigentum – Marx folgend – nicht mehr die Anerkennung als Personen, sondern als „vermenschlichte Dinge“ – der Leib des Menschen als anti-sozialer Ausdruck einer Objektivation. Der Mensch als gegenständliches Gattungswesen findet sich in einer Konstellation wieder: nicht als frei, sondern als imprägniert mit der Attitüde einer Subordination im Feld des Privateigentums.

Im folgenden Abschnitt wollen wir den Beitrag von Chitty weiter bearbeiten, und versuchen, Dispositive von privatem Eigentum im „wahren“ Eigentum im Marxschen Sinne zu elaborieren. Die Intention besteht in der Sättigung eines Begriffes über Eigentum, welcher sich abseits der Dichotomie von Haben versus Nicht-Haben greifbar machen lässt. Wollen wir das Phänomen des

Neides mit dem hier gewobenen Kleid anziehen und so dessen Konturen sichtbar machen, braucht es eine systemische Betrachtung über Besitz, Eigentum und „Haben“.

Chitty bezeichnet das Füreinander-Produzieren, also jene Form der Produktion, aus welcher der Marxsche Begriff des „wahren“ bzw. „menschlichen“ Eigentums seine Bedeutung gewinnt, als „freiwillig wechselseitige Produktion“ (Chitty 2013: 58) und denkt dabei den Menschen als „Kollektivwesen mit Bedürfnissen“ (ebd.), woraus auch die gegenseitige Anerkennung gerinnt, in welcher sich die Menschen nicht als EigentümerInnen betrachten, sondern als menschliche, bedürftige Wesen, welche Genuss und Befriedigung der Bedürfnisse nur in der gegenseitigen Anerkennung gewinnen. Die oben angeführten Zitationen von Marx betreffend dem Verhältnis von Gegenständlichkeit und Menschen berühren genau diesen Punkt. Chitty geht in seinem Beitrag folglich der Frage nach, was als „wahres Eigentum“ begriffen werden kann; wie sich „wahres“ oder „menschliches“ Eigentum manifestiert. Chitty lokalisiert eine vage Begrifflichkeit eines privaten Eigentums bei Marx an folgender Stelle: „(...) der Sinn des Privateigentums – losgelöst von seiner Entfremdung – ist das *Dasein* der *wesentlichen Gegenstände* für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses wie der Tätigkeit. (...)“ (Marx 1990b: 563; H.i.O.). Genuss und Tätigkeit sind hier in doppelter Weise als *sozial* im Marxschen Sinne zu betrachten: So bedeutet Tätigkeit und Genuss nicht nur primär die leibliche Tätigkeit, die Praxis in der Gestalt von Tun, sondern auch die Reproduktion von Alltäglichkeit und damit Ordnung und Wandel im soziologischen Sinn. Das führt uns zur zweiten Betrachtungsweise: wahres Eigentum findet sich dort, wo der Gegenstand zur Nutzung wesentlicher menschlicher Kräfte genutzt wird, was die Verbindung zu Marx erneut in der Form des Menschen als gegenständliches Gattungswesen herstellt; Chitty lokalisiert dies an folgender Stelle in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Marx: „Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner *eigenen* Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *Vergegenständlichung* seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als *seine* Gegenstände, d.h. Gegenstand wird *er selbst*“ (S. 541; H.i.O.). Vergegenständlichung geht hier mit Genuss und Tätigkeit einher; der Gegenstand wird ein Teil des selbst in dieser Konstellation, er stellt „wahres Eigentum“ dar. Vergegenständlichung wird damit mit Individualisierung gleichgesetzt und bedeutet damit auch Freiheit im Hegelschen Sinn (vgl. Chitty 2013: 60). Auch könnten wir von einer Frei-Werdung sprechen, wenn sich Freiheit über die dichotomisierte Subjekt-Objekt-Relation hinaus erstreckt. Frei-Werdung ist dabei als Prozess zu denken, da das Privateigentum jenen ontologischen Charakter erst im „wahren Eigentum“ nach Marx ablegt; dies ist entscheidend für das Phänomen des Neides, wenn sich dieses als Null-

Summen-Spiel darstellt: ich kann nur haben, wenn es der andere Mensch nicht hat – dazu im nächsten Kapitel mehr. Neid kann an dieser Stelle auch als Ausdruck von Entfremdung gedacht werden, wenn soziale Wechselverhältnisse nicht zwischen Subjekten gedacht werden, sondern zwischen RollenträgerInnen, die wir im Alltag als EigentümerInnen bezeichnen, folglich einen juristischen Terminus verwenden, um so den Kontrast gesellschaftlicher Sphären zu verstellen. Die Sprache des Wesens der Entfremdung, welche oben bearbeitet wurde, lässt sich weiter zuspitzen, um den Kontrast zwischen Privateigentum und dem von Marx gedachten „wahren Eigentum“ zu konkretisieren: „Das Privateigentum hat uns so dumm uns einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc. kurz *gebraucht* wird. (...) An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich herausgebäre (...)“ (Marx 1990b: 540; H.i.O.). Privateigentum wird hier als Knechtschaft des menschlichen Leibes verstanden, als Abstraktion ökonomischer und damit gesellschaftlicher Verhältnisse, die sich in der Leiblichkeit des Menschen einschreiben, geradezu eingravieren. Ähnlich wie bei Simmel, finden wir auch hier die Idee der menschlichen Wahrnehmung, ja des menschlichen Leibes und seiner Sinne als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse. Subjekte werden erst zu solchen *gemacht*, sind *im Werden* und werden dies erst durch konkrete Formen der Vergesellschaftung. Damit wird auch das Phänomen des Neides aus gesellschaftlichen Verhältnisse geformt und bestimmt, verliert die naturalisierte Gestalt. Denn als „*Gattungsbewußtsein* bestätigt der Mensch sein reelles *Gesellschaftsleben* und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungsein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für sich ist. Der Mensch – so sehr er daher ein *besondres* Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen – ebensosehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundenen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist. Denken und Sein sind zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander“ (S. 539; H.i.O.). Der Modus des Privateigentums der Vergegenständlichung des Menschen als Gattungswesen findet seinen Ausdruck in der Inkorporation und erstreckt sich auf die Totalität des Menschen als sozial verfasstes Wesen. Eine Emanzipation aus dieser „Knechtschaft des Privateigentums“ als Modus der Vergegenständlichung, wie Marx es bezeichnen könnte, „ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese

Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden“ (S. 540; H.i.O.). Marx verweist an gleicher Stelle erneut auf einen Prozess von Vergesellschaftung, welcher seinen Ausdruck in der Reziprozität der Subjekte findet und sich in der Formung der Sinne selbst widerspiegelt: „Ebenso sind die Sinne und der Genuß der andren Menschen meine *eigne* Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der *Form* der Gesellschaft, also z.B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit andren etc. ist ein Organ meiner *Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens“ (ebd.; H.i.O.). Die „freiwillige wechselseitige Produktion“, wie Chitty dies bezeichnet, durchflutet die Subjekte in jeder Faser. Der Primat des Privateigentums, welcher einer kapitalistisch-geprägten Ökonomie inhärent ist, negiert gemäß Marx den Menschen als gegenständliches Gattungswesen, da Tätigkeit und Genuss nicht auf diesen orientiert sind, sondern auf das Eigentum selbst bzw. auf die Abstraktion dessen im Haben. So werden in einem kontemporären Kontext immer mehr Bereiche des Lebens einer Logik des Eigentums und in Wissensformen darüber, unterworfen (vgl. Bröckling 2007, Mannheim 1964), woraus die Kommodifizierung dieser resultiert. Auch vor Gefühlen (vgl. Senge 2012) wird nicht halt gemacht; im Gegenteil: sie stellen ein neues Außen dar (Dörre 2009a), welches durch eine „Landnahme“ (Dörre 2009b) zur Verwertung bereitgestellt werden soll. Die Perspektive von Marx betrachtet nicht nur die physischen Sinne, die Vergesellschaftung erfahren und widerspiegeln, sondern auch Gefühle oder Zustände als Teil des Gattungswesen Mensch und damit als Teil der wechselseitigen Produktion, wenn der Mensch gesellschaftliche Organe in der Produktion für andere befriedigt: „Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe, etc.) mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur“ (Marx 1990b: 541; H.i.O.). Beispielhaft nennt Marx das Feld der Musik oder Kunst, die erst durch die wechselseitige Gegenständlichkeit bzw. Vergegenständlichung zu gesellschaftlichen Phänomenen werden, zu *gesellschaftlichen* Sinnen. Dies fordert die wechselseitige Produktion oder setzt diese erst voraus und ermöglicht es, die eigenen Kräfte auszuüben. Freiwillige Produktion oder besser: emanzipierte Produktion, wie bereits weiter oben angeführt, kann daher als wahrhaftes Eigentum bezeichnet werden: „Daraus ergibt sich, dass Menschen die ihnen eignen wesentlichen Kräfte dann *wahrhaft* ausüben können, wenn sie es mit Gegenständen aus freiwilliger wechselseitiger Produktion zu tun haben“ (Chitty 2013: 62; H.i.O.). Im Transfer unter solchen Prämissen produzierte Gegenstände

finden ihren Ausdruck schließlich in der Anerkennung des eigenen Wesens, aber damit auch in der Anerkennung der Bedürfnisse anderer Menschen: „Wir haben gesehen, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobnen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den andren Menschen; wie der Gegenstand, welche die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eignes Dasein für den anderen Menschen, dessen Dasein, und dessen Dasein für ihn ist“ (Marx 1990b: 537, zitiert nach Chitty 2013: 63). Im gleichen Atemzug finden wir bei Marx Aufschluss darauf, wie die ontologische Trennung, welche sich in der Formung des Privateigentums schon alleine durch die Verfasstheit der Menschen als anthropologischer Tausch-Körper, verkümmert wirkt als konformisierender Funktionalismus, entgegen; seiner Vorstellung im „wahren“ Eigentum, die in dialektischen Kontinuität, eine „anthropologische Gemeinschaft der Überwindung“ zulässt: „Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den *Menschen* als Menschen produziert, so ist die durch ihn *produziert*. (...) Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem Menschen, als Dasein seiner für den andren und des anderen für ihn, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden“ (Marx 1990b: 537f; H.i.O.). Die Vergesellschaftung ist aus dieser Perspektive die Naturalisierung von Gesellschaft, aber auf sozialen, also gesellschaftlichen Prozessen fußend. Die Vorstellungsweise von Natur selbst, als ein außen, welches sich mal als Bedrohung, mal als Erholung darstellt, ist nicht nur durch Gesellschaften geformt, sondern stellt als Teil dieser Gesellschaften selbst dar: „Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ (S. 538). In einer Gesellschaft, einer Gesellschaft des gegenständlichen Gattungswesen Mensch, bedeutet „wahres“ Eigentums nicht nur die Funktion der Aufhebung der Entfremdung, sondern ist die Aufhebung dieser Entfremdung selbst – ähnlich wie bei Hegels Begriffen von Eigentum und Vertrag (vgl. Chitty 2013: 64).

In den folgenden Passagen wollen wir erneut auf die Divergenzen einer „freiwilligen wechselseitigen Produktion“ und einer „privaten wechselseitigen Produktion“ eingehen. So bedeutet Anerkennung in einer freiwilligen wechselseitigen Produktion die Anerkennung der anderen als Menschen, als „Mitmenschen mit Bedürfnissen“ (ebd.), während in einer privaten wechselseitigen Produktion die anderen als „Privateigentümer“ (ebd.) anerkannt werden. Der Transfer der produzierten Gegenstände verfolgt damit ein Ziel: Gegenstände, welche als Privateigentum produziert werden, dienen dem „privaten Austausch (...), d. i. ein Tausch, indem ich

dem Anderen nur unter der Bedingung einen Gegenstand gebe, dass ich im Gegenzug etwas aus seinem Besitz erhalte (und dies auch will)“ (ebd.). Der Tausch wird von Simmel als primäre Form von Vergesellschaftung betrachtet und soll im nächsten Kapitel der Arbeit eine wichtige Stellung beziehen – anhand der Simmelschen Ausführungen (vgl. Simmel 1989) – doch dazu kommen wir später. Der Tausch in einer Logik des Privateigentums, der die Subjekte als EigentümerInnen mit spezifischen Interessen ausstattet, kalkulierbar und methodisierbar, fördert eine Handlungsmotivation, die „allein das jeweils adäquate Tauschangebot für mein Privateigentum“ zentriert, und „nicht die Bedürfnisse des Anderen (...)“ (Chitty 2013: 64). Folglich bedeutend – Werdendes vermittelt durch Privateigentum, und damit schließen wir an die Ausführungen weiter oben an – „[a]ls Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitige Produktion vorhanden. Unser Austausch kann daher auch nicht die vermittelnde Bewegung sein, worin es bestätigt wurde, daß mein Produkt (...) (für) dich ist, weil es eine *Vergegenständlichung* deines eignen Wesens, deines Bedürfnisses ist. Denn nicht das *menschliche Wesen* ist das Band unserer Produktion füreinander (Marx 1990: 459f; H.i.O.).

Chitty folgert weiter, dass durch die Produktion von Gegenständen und deren Tausch die Formung des Privateigentums eine Vergegenständlichung bedeutet, da sich Individuen auch in diesen Gegenständen wiederfinden. Aber, sie „vergegenständlichen damit (...) nicht ihr menschliches Wesen und ihre eigene Individualität, sondern lediglich ihren Status als Privateigentümer“ (Chitty 2013: 65). Das höchste Gut der PrivateigentümerInnen ist daher die Befriedigung der eignen Bedürfnisse vor allen anderen. Die Bedürfnisse des Mitmenschen werden lediglich als Steigerung der eignen Befriedigung betrachtet, wodurch auch im Marxschen Sinne die eigene Individualität negiert und schlicht *verkauft* wird; das „höchste Ziel der Produzenten wäre somit vom Ergebnis ihrer Tätigkeiten getrennt“, der Zweck von produktivem Tätigsein und die damit inhärente Verbundenheit des Dasein sind „voneinander unterschieden, weshalb wir von einer 'entfremdeten' Form der produktiven Tätigkeit sprechen können“ (ebd.). Für Marx bedeutet Privateigentum schließlich eine vollkommene Entfremdung (vgl. ebd.); Privateigentum *ist* Entfremdung: Formen der Anerkennung, des Eigentums und schließlich die produktive Tätigkeit des Menschen selbst kranken daran. So konstatiert Chitty an dieser Stelle seine Conclusio: „Während noch für Hegel das Privateigentum – und damit die wechselseitige Anerkennung der Privateigentümer – die Entfremdung von der Natur sowie die Entfremdung voneinander zu überwinden vermochte, ruft es diese bei Marx erst hervor“ (S. 66).

Mit dieser versuchten Darstellung über das Haben und das Sein, welche in Alltag daraus emergiert, können wir an dieser Stelle darüber resümieren, um im nächsten Teil auf das Phänomen des Neides spezifischer eingehen zu können.

Das begriffliche Instrumentarium baut auf einem Begriff von Gesellschaft auf, der Konsistenz aufzeigen möchte und gegen eine Verdinglichung, also gegen eine Hypostasierung zu verstehen ist. Das Phänomen des Neides, auch als Gefühl verstanden, kann damit nur aus den gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden werden; als soziale Tatsachen, die aber an Formen der Vergesellschaftung rückgebunden sind. Subjekte nehmen daher die Position von KonstrukteurInnen, DevasteurInnen und PraktikerInnen ein: Gesellschaften sind Praktiken, sie entstehen in der Verifikation durch den anderen, entstehen in einem Status der Vulnerabilität der Subjekte und Manifestieren sich in Institutionen und Formen von Wissen. Dieses punktuelle Verstehen und Systematisieren von Gesellschaft verstehe ich nach Simmel. Diese Begrifflichkeiten sind notwendig, um Neid überhaupt als soziales Phänomen zu begreifen, es in einem Gewand zu kleiden, dass wir auch berühren können, da wir es im Alltag in Ambivalenz zu umkleiden vermögen. Als zweite begriffliche Säule ist die Bedeutung von Haben und Sein bzw. die Verwobenheit dieser alltäglichen Begriffe, die wir anhand der Konzeption von Marx des Menschen als gegenständliches Gattungswesen aufzuzeigen versucht haben. In dessen Konzeption nehmen Anerkennung, Entfremdung, Produktion und damit Verteilung, Eckpfeiler ein, welche ebenso als soziologische Eckpfeiler Ansprüche einer Meta-Theorie für diese Arbeit einnehmen können; wenn Marx seine Überlegungen auch auf einer angenommenen Gegebenheit der Verbreitung der Marktwirtschaft als Primat der Ökonomie aufbaut – in Gegensatz zur Argumentation von Hegel, welcher vom Menschen als vernünftiges Wesen ausgeht, und Freiheit und Anerkennung im Modus des Privateigentums vollbringen kann (vgl. Chitty 2103: 67) – so können wir aus der Marxschen Darstellung des Privateigentums und der Idee der Vergegenständlichung und schließlich des Tausches entscheidende Prämissen weiterverfolgen. Dies soll schließlich in der Soziologisierung des Phänomens des Neides gipfeln. Marx nimmt bereits den Tausch und Vermittlung als soziologische Instanzen vorweg; Überlegungen von Simmel sollen dies im folgenden Teil der Arbeit festigen. Durch den erneuten Rekurs auf Simmel soll der kritisch-reflexiven Perspektive, die eingangs beschworen wurde, erneut Rechnung getragen werden. Schließlich möchte ich an dieser Stelle anmerken, dass der Verweis auf den Menschen als gegenständliches Gattungswesen eine anthropologische Dimension aufweist, diese aber nicht als Naturalisierung im Sinne einer Gestaltung eines „neuen Menschen“ zu verstehen ist; wider einer Argumentation von Eugenik eines „neuen Menschen“ in Anlehnung an die Politisierung von Marx (vgl. zum Diskurs von Eugenik und dem „neuen Menschen“ als Bildungsziel von Parteien Grams 2012<sup>16</sup>).

---

16 Auch Max Adler kann im Kontext von „neuen Menschen“ Erwähnung finden, da auch bei ihm nicht die Idee einer Eugenik eines „neuen Menschen“ maßgeblich war, sondern das Vehikel der Erziehung und offener Pädagogik, welche sich darum bemühte, bürgerlich Institutionen nicht zu verdrängen, sondern sie den ArbeiterInnen zugänglich zu machen (vgl. Adler 1972; dazu kritisch Kroll 2007: 244ff)

## 5. Neidisch sind immer die anderen

Mit dem dritten Teil der Arbeit soll der Versuch der Modellierung des Phänomens des Neides fortgesetzt werden. Modellierung soll als das Adjustieren eines soziologischen Kompasses verstanden werden. Der Kompass soll als Metapher dienen, nicht um Neid als Konstante aufzusuchen und zu beschreiben, sondern um Neid als soziales Phänomen zu lokalisieren; als Wissensprovinz zu beschreiben. Ich möchte mich daher weiter dem soziologischen Zugang von Simmel, seinen „Soziologien“ zuwenden. Einerseits, weil Simmel sich in seinen Werken mit Fragen des gesellschaftlichen *Zustandekommens* beschäftigt, dem Prozess der Vergesellschaftung, der bei Simmel als fragmentarisch-pulsierende Reziprozität verstanden wird. Andererseits, weil Simmel nach Bedingungen fragt, wie Individuen – in Anlehnung an die hier dargestellte Abhandlung von Hegel und Marx – oder Personen Form und Inhalt im Alltag *erleben*. Schließlich um durch seine oftmals abstrahierenden Aussagen, die aber für einen erkenntnistheoretischen Zugang anleitend sein können, die „blinden Flecken“ anderer Zugänge in deren Gesamtbild zu differenzieren. Ich möchte so einen kurzen Überblick über den folgenden Teil vermitteln. Anhand der simmelschen „Exkurse“ über den Streit (1992c), über das Geheimnis und deren Wirkungsmacht als Form von Vergesellschaftung (1992d, 1992e), über Treue und Dankbarkeit als Hilfeleister für die Verifizierung von Gefühlen (1992f), über die Sinne in der Gebung von Augen und Ohren (Simmel 1997) sowie in seiner Darstellung über die Konkurrenz (Simmel 1995). Angereichert soll dieses Konvolut um theoretische Überlegungen aus Arbeiten von Neckel (2000a, 2000b) über Konkurrenz, Leistung und die damit verbundene Tendenz der Ökonomisierung des Alltags werden.

Die Soziologisierung eines Affektes und dessen Veralltäglichung soll im Duktus von Simmel als ein *Werdendes und Gewordenes* gedacht werden. Es stellt sich nun die Frage, warum gerade die Sinne und Simmels Reflexionen über das Gesicht, über Treue und das Geheimnis in dieser Arbeit eine prominente Position einnehmen, während auf sozialstrukturelle Analyse, Statistiken über Verteilungen von monetären Mitteln, Konsumgewohnheiten, Besitzverhältnisse, etc. nun wenig verwiesen wird. Hier wäre die Arbeit selbst ein Artefakt und eine Kompilation von Berichten, Statistiken und Gesprächsprotokollen, wenn das Phänomen des Neides (nicht *der* Neid) nur auf Besitzverhältnisse rekurrieren würde. Der Versuch ist aber Fragen an die Veralltäglichung zu stellen – was genannte Vorgehensweisen und Materialien auf keinen Fall ausschließen kann – und muss so nach Formungen fragen. Das Phänomen des Neides als Gefühl ist damit je Ausdruck einer gesellschaftlichen Formation, selbst wenn Neid als Gefühl von AutorInnen unterschiedlichen Disziplinen als anthropologischer Bestandteil des Menschen gesehen wird (vgl. eine biologisierende und teleologische Argumentation bei Schoeck 1987; auch 1974). Eine solche Perspektive öffnet Tür

und Tor für einen impliziten Biologismus, wie wir ihn auch in der Einleitung mit dem Terminus des „Gehirns als Akteur“ beschrieben haben. Aber gerade in Abgrenzung zu diesen (auch kritischen) Darstellungen wird der rezipierte Mensch von Menschen gedacht, die selbst *vergesellschaftet* sind und damit Ideale über Körper und Leib vertreten – sich überhaupt eine Differenzierung über Körper und Leib *denkbar* anzueignen, ist bereits Bestandteil eines *vergesellschafteten* Wesens. Die Materialität des Menschen ist jedoch nicht zu leugnen, wenn wir einen Körper haben und auch ein Körper sind (vgl. Plessner 1964): geworden sind. Simmel soziologisiert dies in seinem Aufsatz über eine Soziologie der Sinne beispielhaft. Als *vergesellschafteter* Körper kann seine Sichtweise folglich in diese Arbeit inkorporiert werden; sie füllt die Marxschen Ausführungen gewissermaßen mit Fleisch. Denn das Phänomen des Neides zu veralltäglichen, Neid zu empfinden und zu lokalisieren als explizite Ausdrucksweise, also „neidisch zu sein“ (auch ohne Zusatz „auf jemanden“) braucht die Aktualisierung des Sich-zu-Vergleichens; dafür muss mensch erst das *gesellschaftliche* Sehen lernen, worauf wir später neidisch sein können – wenn wir Dinge mit *anderen Augen* sehen, wie es im Alltag präzise wiedergegeben wird. Ein genuin sozialer Prozess und damit beinahe schon programmatisch für eine soziologische Sichtweise, denn die „Tatsache, dass wir überhaupt den Nebenmenschen sinnlich wahrnehmen, entwickelt sich nach zwei Seiten hin, deren Zusammenwirken von fundamentaler soziologischer Bedeutung ist“ (Simmel 1997: 278)<sup>17</sup>.

Das Phänomen des Neides besticht durch seine Alltäglichkeit und damit Allgegenwärtigkeit; es knüpft uns dauernd zusammen, und löst diese Verbindungen auch wieder auf. Es strukturiert das Handeln der Subjekt zwar unaufhörlich, aber nicht notwendigerweise letztlich. Es ist ein Phänomen, das nicht als vor-soziologisch gedacht werden soll. Es kann Leben strukturieren, aber nicht determinieren. Neid soll damit nicht als eine Konstante im Leben von Subjekten gedacht werden sondern als pulsierend. „Und dieses pulsierende, die Menschen miteinander verkettende Leben zeigt außer den Verbindungsformen, welche zu jenen umfassenden Organisationen aufsteigen, noch unzählige andre, die gleichsam im fließenden, verfließenden Zustand bleiben, aber nicht weniger den Zusammenhang der Individuen zu gesellschaftlichem Dasein tragen. (...) [A]ll die tausend, von Person zu Person spielenden, momentanen oder dauernden, bewussten oder unbewussten, vorüberfliegenden oder folgenreichen Beziehungen, (...) knüpfen uns unaufhörlich zusammen“ (S.

---

17 Ein kleiner Vermerk sei noch gestattet: Simmel formuliert in seiner philosophischen Soziologie über die Sinne (1997) folgenden Satz, welcher uns an das Diktum von Marx erinnert, wenn auch in einem anderen Kontext: „Die soziale Frage ist nicht nur eine ethische, sondern auch eine Nasenfrage“ (S. 290) und deutet auf die Berührungängste der „oberen Stände“ hin, die zwar eine persönliche Annäherung der „Gebildeten und Arbeitern“ gar als „ethisches Ideal“ befürworten, doch an der „Unüberwindlichkeit der Geruchseindrücke“ (S. 289f) scheitern. Und so auch die „körperliche Berührung mit dem Volke, an dem 'der ehrwürdige Schweiß der Arbeit' haftet“ (S. 290) die Nase und ihr Empfinden uns als die *vergesellschaftete* Leiblichkeit vor Augen führt.

277). Simmel fokussiert damit auf die (un-)scheinbaren Bekanntschaften, die wir bei Zugfahrten schließen, Regulationen und Synchronisation von Zeit in der Form des Wartens in Institutionen wie Ämtern, Konsumgebilden, etc. Sie dienen uns als Kompass für Normalität und gerade durch diesen Anschein der Normalität, den Charakter des Seienden und Gegebenen, welcher diesen Sphären anhaftet, wird ein Bild von Vergesellschaftung gezeichnet, welches einen unschätzbaren Wert aufweist. Wir folgen Simmels Verständnis, welches entgegen dem eines „Gesamtkunstwerkes“ steht – dem Credo verpflichtet, das eine „Behandlung der großen, schlechthin überindividuellen Totalgebilde“ erst durch das Begreifen einer „allmählichen Summierung sehr mannigfaltiger und im einzelnen kaum wahrnehmbarer Einflüsse als die Ursache der tatsächlichen Entwicklung“ (S. 278) möglich wird. Wie wir später noch aufzeigen wollen, identifiziert sich ein Teil der Veralltäglicdung des Phänomens des Neides im Blick – im „schiefen Blick“ oder im „scheelen Blick“ (vgl. Haubl 2001: 67ff), welcher im Ausdruck des Antlitzes Missgunst und Neid bedeuten soll. An dieser Stelle wird der Bezug zu Simmels Reflexionen über das Gesicht augenscheinlich. Wir wollen fortfahren und die Prämisse verfolgen, dass Wechselwirkungen zwischen Subjekten erst durch das „sinnlich aufeinander wirken“ (Simmel 1997: 278) ihre Wirkungsmächtigkeit entfalten können. Überhaupt: Sinne wirken nicht als Grundlage für Formen von Kommunikation, für Reziprozität per se; vielmehr liefert jeder Sinn „nach seiner Eigenart charakteristische Beiträge für den Aufbau der vergesellschafteten Existenz, den Nuancierungen seiner Eindrücke entsprechen Besonderheiten der sozialen Beziehungen (...)“ (ebd.). Die „soziologische Färbung“ (ebd.) der Beziehungen ergibt sich dabei aus dem Überwiegen mehrere Sinne in den gesellschaftlichen Beziehungen. Spitzen wir die Argumentation an dieser Stelle zu oder verengen sie, so könnten wir hier behaupten: eine soziologische Perspektive ist ohne solche Überlegungen über das *wie* und nicht das *ob*, unzureichend. Folgen wir Simmel weiter, so wird der Gehalt seiner Überlegungen deutlicher, wenn Sinne nicht als Sensorium nur des Sozialen gedacht werden, sondern als Schnittstelle zwischen den Subjekten, als Mittel zur Erkenntnis des anderen: „was ich von ihm sehe, höre, fühle, ist jetzt nur die Brücke, über die ich zu ihm als zu meinem Objekt gelange“, Sinneseindrücke „führen in das Subjekt hinein, als dessen Stimmung und Gefühl, und zu dem Objekt hinaus, als Erkenntnis seiner“ (S. 279). Sinneseindrücke vermitteln zwischen mir und den anderen, zwischen mir als Subjekt und den anderen als Individuen, aber auch zwischen Subjekt und Objekt. Die Reflexion darüber kann auch als Kanal von Vergesellschaftung betrachtet werden, da sich das Soziale darin im Begriff des Fließens wiederfindet; eine Trennung zwischen den Sinnen ist jedoch nur schwer möglich, was Handeln in Alltagssituationen betrifft. Vor allem Objekten gegenüber (Simmel nennt die Rose, deren Duft, aber auch deren Anblick; das Rauschen des Windes im Baum) betonen wir meist deren „subjektiven Gefühlswert“ (ebd.) und verweben die Sinneseindrücke völlig unbewusst und autark.

Gerade diese Unbewusstheit zeitigt die hohe soziologische Relevanz. Betrachten wir beispielsweise das Auge; Organ und Objekt betreffend Vergesellschaftung – Schauen will gelernt sein, nicht nur, was den „soziologischen Blick“ angeht. Auf die Vorstellung von der Vergesellschaftung der Organe, des menschlichen Auges und Ohres, haben wir bereits bei Marx verwiesen (vgl. Marx 1990b: 540f). Das Auge ist „[u]nter den einzelnen Sinnesorganen (...) auf eine völlig einzigartige soziologische Leistung angelegt: auf die Verknüpfung und Wechselwirkung der Individuen, die in dem gegenseitigen Sichanblicken liegt“ (Simmel 1997: 279f). Simmel betrachtet das gegenseitige Sichanblicken als die „[v]ielleicht (...) unmittelbarste und reinste Wechselbeziehung, die überhaupt besteht“ (S. 280) und meint damit den Mangel objektiven Inhalts, wo keine soziologische Form entsteht. Es ist die Flüchtigkeit, die den Blick essentiell macht und die Flüchtigkeit, mit welcher er erwidert werden kann, er „kristallisiert zu keinerlei objektivem Gebilde, die Einheit, die er zwischen ihnen stiftet, bleibt unmittelbar in das Geschehen, in die Funktion aufgelöst“ (ebd.). Die kleinste Fluktuation, die kleinste Neigung der Augen, weg von den Blicken der anderen, lässt diese Verbindung beenden. Wir alle kennen diese Form des Geschehens. Bewegen wir uns durch Straßen und Gassen, über Wiesen und Felder, betrachten andere Menschen bei dem gleichen Tun, werden zwar Blicke ausgetauscht, aber jeder ist darum bemüht, vornehmlich „fremd“ zu sein (vgl. dazu den Beitrag von Hirschauer 2005). Wer den Blick aufrecht erhält über ein genormtes Maß hinaus, der kann mit Folgen rechnen, die so mannigfaltig sein können wie die Blicke selbst. Das „Schauen“ als Tätigkeit wird damit zu einem Ausdruck modellierter Alltags-Virtuosität: fremder und anonymer zu sein als andere in z.B. der Großstadt (Simmel 1995b). Das die Handlung des Schauens dabei höchstgradig vom situativen Kontext abhängig ist, muss nicht notwendig erwähnt werden – der „schiefe Blick“ als Beispiel. Art und Weise des Blickes bieten eine der vielen Schnittstellen für Veralltäglichung, denken wir nur an das demonstrative „zur Schau stellen“ von Objekten, die dem dezidierten Wunsch folgen müssen, von anderen „gesehen“ zu werden. Der Blick ist essentieller Bestandteil einer sozialen Praxis, die sich im Phänomen des Neides wiedergibt und damit auch die Wechselwirkung der Individuen, denn wer (sich) zur Schau stellt, will auch gesehen werden. Und dafür braucht es den anderen als reflektierendes und abstraktives Subjekt. Simmel verweist mit dem Blick auf ein Kolorit von Wechselverhältnissen: „Man kann nicht durch das Auge nehmen, ohne zugleich zu geben“, denn in „dem Blick, der den anderen in sich aufnimmt, offenbart man sich selbst; mit demselben Akt, in dem das Subjekt sein Objekt zu erkennen sucht, gibt es sich hier dem Objekte preis“ (Simmel 1997: 280). Der Blick bedeutet schließlich eine Veränderung der menschlichen Beziehungen, deren Einfluss auf das Phänomen des Neides bedeutsam ist: denn der „ganze Verkehr der Menschen, ihr Sichverstehen und Sichzurückweisen, ihre Intimität und ihre Kühle, wäre in unausrechenbarer Weise geändert, wenn der Blick von Auge in Auge nicht

bestünde“ (ebd.). Mit Bezugnahme auf das Nehmen, ohne nicht zugleich zu geben, erscheint es mir interessant, welche Funktionalität die Sonnenbrille als kulturelles und gesellschaftliches Utensil einnimmt. Denken wir an eine alltägliche Situation, so ist Kommunikation mit Personen, die eine Sonnenbrille tragen doch wesentlich schwieriger: die Reziprozität verliert an Bedeutung; ich erkenne den Blick des anderen nicht, ich sehe schlichtweg nicht, was er sieht oder zu sehen begehrt. Eine ideale Tarnkappe und Ausdruck einer Formation von Atomisierung?<sup>18</sup> Für Simmel „entschleiern“ das Auge „dem anderen die Seele, die ihn zu entschleiern sucht“ und stellt für ihn die „vollkommenste Gegenseitigkeit im ganzen Bereich menschlicher Beziehungen“ (ebd.) dar. Auch für Simmel war Beschämung mit dem abgewandten Blick assoziiert, auch im Alltag finden wir die semantische Brücke des Nicht-Anschauen-Könnens beim Empfinden von Scham; es soll das „mich festzustellen“ (S. 281) durch den Blick des anderen verhindert werden. Die soziologische Dimension verfestigt sich nicht nur im Blick, sondern Simmel folgert aus der Fragilität dieser Verknüpfung von Wechselwirkungen der Individuen auch die Manifestation des Antlitzes<sup>19</sup>. Wenn wir als SoziologInnen und WissenschaftlerInnen unsere Identitäten als gesellschaftliche begreifen, hernach Soziologie als Wissenschaft selbst Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse ist – darauf haben wir eingangs hingewiesen – dann sind wir immer auch Teil dieser Wissenschaft als WissenschaftlerIn, aber auch als Teil von dem, was wir zu erforschen glauben und wünschen – die Gesellschaft(en) selbst. Diese Doppelrolle, die uns zukommt, soll uns nicht den Blick darauf verstellen, was wir als empirisch-angeleitete Wissenschaft zu wollen vermögen: die Regelmäßigkeit von Veralltäglichen aufzeigen, verstehen und vermitteln. Der Simmelsche Zugang scheint mir hierfür für eine *verstehende* Soziologie als bereichernd. Gerade dadurch kann aber Empirie gewinnen, fernab von einer Kategorisierung von Sozialität, die schließlich in einer reinen Ontologisierung von Empirie auf Kosten von kritischer Reflexivität verloren gehen kann (vgl. Goertz/ Mahoney 2012). Wenn wir Wissenschaft damit auch als Veralltäglichen eines bestimmten Milieus, einer bestimmten sozialen Gruppe begreifen, scheint die Reflexion über das nur scheinbar Banale gerade als Notwendigkeit, damit Wissenschaft selbst nicht als unkritisches, Banales an einem Konformismus zu zerschellen droht. Oder Deformation in einem methodologischen Korsett erfährt.

Wenn wir von einer Soziologie der Sinne sprechen, sie an dieser Stelle in der Arbeit vermitteln in

---

18 Neid als notwendig wechselseitiges Phänomen: Sonnenbrillen als Protektion von und für Neid? Diese These ist reine Spekulation, obgleich es reizvoll wäre zu fragen, ob „eye-wear“ für den Kontext von Simmel bereits gesellschaftliche Relevanz besaßen.

19 „Mrs Dent here bent over to the pious lady, and whispered something in her ear; I suppose, from the answer elicited, it was a reminder that one of the anathematized race [Anm.: Figuration der governesses, HB] was present. 'Tant pis!' said her ladyship, 'I hope it may do her good!' Then, in a lower tone, but still loud enough for me to hear, 'I noticed her; I am a judge of physiognomy, and in hers I see all the faults of her class'“ (Brontë 1999: 155).

der Hoffnung, sie kann für das Verständnis des Phänomens des Neides einen Beitrag leisten, so ist das Antlitz die Lokalität, die vielleicht genuin soziale Lokalität, in welcher sich Wechselbeziehungen in ihrer Flüchtigkeit doch festmachen lassen. Simmel nennt das Antlitz, als das erste Objekt des Blickes zwischen den Menschen. Wenn wir das „Wesen“ eines Menschen erkennen, und der andere unseres, befindet Simmel das Antlitz als den „geometrischen Ort aller dieser Erkenntnisse“, als „Symbol all dessen, was das Individuum als die Voraussetzung seines Lebens mitgebracht hat, in ihm ist abgelagert, was von seiner Vergangenheit in den Grund seines Lebens hinabgestiegen und zu beharrenden Zügen in ihm geworden ist“ (Simmel 1997: 281). Die Evidenz dieser These liegt damit im Alltag selbst: jede Konversation, ja jeder Blick in das Antlitz des anderen, jede Falte im Gesicht des anderen, nähert uns den anderen an, öffnet die Fläche, worin auch wir uns in Relation setzen können. Durch diese Abstraktion des Anderen in der „Geometrie des Gesichts“ findet Vergesellschaftung statt: in ihr und mit ihr können wir uns und den anderen verorten. Der Mensch als gegenständliches Gattungswesen, wie wir dargestellt haben, spiegelt sich im Antlitz wider: dort lässt sich zuweil gesellschaftliche Positionierung erkennen. Simmel schreibt dem Antlitz so ein „überpraktisches Element“ zu: „das Gesicht bewirkt, dass der Mensch schon aus seinem Anblick, nicht erst aus seinem Handeln verstanden wird. Das Gesicht (...), ist sozusagen ganz theoretischen Wesens, es *handelt* nicht, wie die Hand, wie der Fuß, wie der ganze Körper; es trägt nicht das innerliche oder praktische Verhalten des Menschen, sondern es *erzählt* nur vom ihm“ (S. 281f; H.i.O.). So können die Erzählungen auch als Bestätigung vorhandener Stereotype (miss-)verstanden werden und bis zum Bedienen von Ressentiments missbraucht werden. Genanntes Erzählen nimmt dann im Scheelblick eine frappierende Bedeutung ein, wenn so gesellschaftliche, als individuelle Verhältnisse sich im Blick bzw. Antlitz widerspiegeln. Frappierendes deswegen, als das wir im Alltag niemals mit Gewissheit sagen können, *wer* der andere nun sein kann; welche Würdung er uns sozusagen vor Augen führt. Simmel geht davon aus, dass wir bei der Betrachtung des Antlitzes des anderen paradoxerweise meist eine sehr konkrete, wenn auch vage Vorstellung davon haben, mit wem wir es zu tun haben. Die Bewusstwerdung dieses Allgemeinen, das sich im Blick als theoretisches Vehikel und im Antlitz als vergesellschafteter Ort des anderen und dessen Eminenz für unsere eigene Individualität selbst ergibt, findet aber nicht immer den Eingang in die alltägliche Kommunikation, in den bewusstgewordenen Umgang mit anderen Subjekten. Stereotype und deren Askription auf jene Sphären der Individualität, die wir als Teil von „Persönlichkeit“ oder „Charakter“ eines Menschen bezeichnen, drängen sich uns unmittelbar auf und werden auch als solche kultiviert. Das wir in „schwankendem Maße“ (S. 282) bereits mit auf den ersten Blick erkennen, mit wem wir es zu tun haben, uns dessen aber nicht bewusst werden – mensch denke an die Metapher des so wichtigen

„ersten Eindrucks“ – liegt laut Simmel daran, „dass wir über diese selbstverständliche Basis hinweg unsere Aufmerksamkeit sogleich auf die Erkennbarkeit besonderer Züge, singulärer Inhalte richten, die unser praktisches Verhalten zu jenem im einzelnen bestimmen“ (ebd.). Es sind „*allgemeine* Eigenschaften, der mit unzähligen anderen teilt“ (ebd.; H.i.O.), die wiederum entscheidend sind für Individualität und ein Verständnis vom Anderen als Individuum, wobei das Gesicht hier eine wichtige, wenn nicht die einzige Konstante darstellt und dabei auch „genug Irrtümer und Korrigierbarkeiten“ (ebd.) vorkommen. Das Gesicht dient so als kontrastierende und aktualisierende Sphäre von Kommunikation und Meditation und schließlich von *Wissen* über eine andere Person. Die Realisierung anderer als Individuum und damit als gegenständliches Gattungswesen, welches nach Anerkennung bedarf, findet im Gesicht die „Symbolik der beharrenden Innerlichkeit und alles dessen (...), was unsere Erlebnisse in unsern dauernden Wesensgrund haben sinken lassen“ (ebd.) und fordert dabei genau diese Realisierung des Individuums in der Liquidität des Austausch im Blick selbst, es gibt „doch zugleich den wechselreichen Situationen des Augenblicks nach“ (ebd.). Simmel artikuliert diese Gleichzeitigkeit des Blickes und die soziologische Dimension, die daraus erwächst, als ein Spiel zwischen stabil und flüchtig, fragmentarisch und ident.

Warum ist diese Feststellung entscheidend, warum nimmt sie eine prominente Stellung ein? Das Phänomen des Neides ist zu allererst als ein relationales Phänomen zu verstehen, welches als solches Vergesellschaftung per se bedeutet. Die Forschungsfrage will nach eben diesen Formen der Veralltäglicung, nach Formen der Vergesellschaftung fragen; dabei sind mögliche Mechanismen, fernab von Einkommensunterschied als nicht unwesentlicher zu betrachten, um ein theoretisch-begriffliches Instrumentarium zu erhalten, welches nicht einer mangelnden Systematisierung zum Opfer fällt. Simmels Perspektive – ich werde nicht müde, darauf hinzuweisen – nimmt die Fragilität des Alltags auf; es sind die haschenden Blicke, die Neid bedeuten können, ist das „sehen und gesehen werden“, das als vergesellschaftetes Wesen bindet und verbindet. Denken wir erneut an das Anwesen, die Wohnung, das Auto, etc. der Nachbarschaft rund um uns: Nachbarschaft kann als soziale Praxis verstanden werden, eine Konstruktionsleistung der je gesellschaftlichen Verhältnisse. Es stellt Moderation von Nähe und Distanz dar, von Etabliert-Sein und Außenseitertum (vgl. Elias/ Scotson 1993) aber vor allem: das Tun steht im Mittelpunkt als gesellschaftlich-relevante Handlung, die Vergesellschaftung bedeutet. Das hierbei das demonstrative Zurschaustellen der Luxuswohnung, der Lavendelduft, der sich als Geruch in der Nase entfaltet, wenn die Tür zur Wohnung geöffnet wird, bedeutet Praxis als Handlung *und* theoretischem Begriff. Die Sinne sind in diese Praxis eingebunden, unabhängig davon, ob wir uns in dem Augenblick darüber bewusst sind oder nicht – Vergegenständlichung des Menschen in seiner Individualität steht für eine Brücke, die wir bereits fundiert haben. Praxis heißt hier Vergesellschaftung, und das Antlitz ist ein Ausdruck dessen –

den wechselreichen Situation des Augenblicks unterlegen. So Simmel: „Es steht hier das im Bezirk des Menschlichen ganz Einzigartige: dass das allgemeine, übersinguläre Wesen des Individuums sich stets in der Sonderfärbung einer momentanen Stimmung, Erfüllung, Impulsivität darstellt, dass das Einheitlich-Feste und das Fließend-Mannigfaltige unsrer Seele als absolutes Zugleich, sozusagen das eine immer in der Form des andern sichtbar wird“ (Simmel 1997: 282f). Simmel verweist aber mit Bezug auf das Gesicht als physische Schnittstelle, die die Spuren der Vergesellschaftung für viele sichtbar aufweist, noch auf eine weitere Argumentationslinie, die für das Phänomen des Neides wichtig erscheint: Historizität. Im Gesicht des Menschen finden wir das „Dauernde seines Wesens, den Niederschlag seiner Vergangenheit in der substantiellen Form seiner Züge“ (S. 283). Die Vielschichtigkeit und Gleichzeitigkeit des Werdenden und Gewordenen der Subjekte erlangt im Gesicht nach der Simmelschen Argumentation eine besondere Bedeutung: wir entdecken und *verstehen* dort das „Nacheinander seines Lebens in einem Zugleich vor uns (...)“ (ebd.). So wird das Gesicht Mittel zur Verwirklichung des Menschen als gegenständliches Gattungswesen: in ihm sehen und erkennen wir die Bedürfnisse des anderen an, und erfahren durch das Gesicht gleiches. So selbstverständlich erscheint uns der Blick und das Antlitz im Alltag, dass wir ganz der Frage vergessen: was, wenn jemand nicht sieht, wenn er nicht sehen kann? Auch diese Fragestellung wird von Simmel reflektiert: die Absenz des zugleich Seins der Wesenszüge, die beunruhigend wirken und die Spuren der Vergangenheit in sich tragen, sind der blinden Person nicht in der von ihm beschriebenen Form zugänglich; „das mag der Grund der friedlichen und ruhigen, gegen die Umgebung gleichmäßig freundlichen Stimmung sein, die so oft an Blinden beobachtet wird“ (ebd.) – eine besonders eigenwillige Darstellung, wenn auch in der Anknüpfung an Simmels vorgetragener Argumentation schlüssig. Denn gerade die „Vielheit dessen, was das Gesicht offenbaren *kann*, macht es oft rätselhaft; im allgemeinen wird das, was wir von einem Menschen *sehn*, durch das interpretiert, was wir von *hören*, während das umgekehrt viel seltener ist“ (ebd.; H.i.O.). Hier gibt Simmel erste Hinweise auf die Relation und Wechselwirkung der Sinne zu- und füreinander: dienen Auge und das Antlitz zur Fixierung an einem Objektiven – in der Gestalt des Antlitzes – so nimmt das Ohr vieles rund um uns wahr, also auch Dinge, die wir mit unseren Augen nicht zu fixieren vermögen. Er streicht ein Kriterium hervor: die Erinnerungsfähigkeit für das Gehörte, auch wenn das, „was ein Mensch gesprochen hat, als solches unwiederbringlich dahin ist“ (ebd.) und vermag so zu behaupten, dass „unser interindividuelles Leben auf einer absolut anderen Basis *stehn*“ (S. 284) würde, wenn „unserm Ohr nicht die gehörten Worte unmittelbar entschwänden, die es aber dafür in der Form des Gedächtnisses festhält, wenn dem Gesichtssinn, dessen Inhalten diese Reproduktionsstärke fehlt, nicht das Beharren des Antlitzes und seiner Bedeutung darböte“ (S. 283f). Simmel räumt ein, dass Spekulationen über ein „Anderssein“ (S.

284) müßig und schließlich nicht Ziel und Zweck einer Soziologie sind; aber es fordert eine affirmative Attitüde heraus, selbst über das so Elementare, geradezu Indiskutable zu sprechen, es „befreit uns von dem Dogma, dass die menschliche Vergesellschaftung, die wir kennen, die ganz selbstverständliche (...) sei, für deren Art es eben *besondere* Veranlassungen nicht gebe“ um zu erkennen und zu reflektieren, „dass wir mit diesen Tatsächlichkeiten keineswegs auf dem tiefsten Grunde stehen, auf dem das Gegebene auch das unbedingt Notwendige ist (...)“ (ebd.; H.i.O.). Dies wird am Beispiel der Wechselwirkung zwischen Auge und Ohr deutlich, die Sinne als dynamisierte Formung des Menschen als zeitgleich beharrend und fließend, wo beides Teil des Daseins ist. Simmel beschreibt das, was wir hören, als etwas „Momentanes“, was den menschlichen „Fluß seines Wesens“ (S. 285) darstellt. Er meint damit die Möglichkeiten der Differenzierungen, die beim Gesichtsausdruck auf Grenzen stoßen. Erst durch „allerhand sekundäre Erkenntnisse und Schlüsse entschleiern uns auch in seinen Zügen die Stimmung des Momentes, in seinen Worten das Unveränderliche an ihm“ (ebd.). Erst in der gegenseitigen Ergänzung der sinnlichen Momente von Auge und Ohr wird die Tragweite dieser Argumentation auch für die Arbeit aufgefaltet: für das Phänomen des Neides ist eben jene Gleichzeitigkeit, in welcher das eine im anderen zu Ausdruck gedeiht von großem Wert. Eine Veralltäglichung, die nach den bloßen Strukturen der Sinnesfunktionen fragt, um daraus die Relevanz für den Topos Neid sichtbar zu machen, muss nach der soziologischen Dimension der Sinne fragen, um feststellen zu können, ob veritable gesellschaftliche Arrangements sich einer Profanisierung dessen bedienen; wir brauchen hier nur an die magische Kraft von Werbesujets denken, die mit einer schier unbestechlichen Eigenwilligkeit die Distinktionsbestrebungen von Subjekten zu erwecken versuchen – einer religiösen „Erweckungsbewegung“ gleich. Wenn wir die „kalten Skeletthände rationaler Ordnungen“ (Weber 1988: 561) – wie Weber sie einst nannte – fühlen, so kann dies vorwiegend mit Auge und Ohr passieren. Das Phänomen des Neides giert danach, reifiziert zu werden, wenn dem Menschen zur Vergegenständlichung in einer kapitalistischen Logik der Zweck erst durch die Mittel aufgezeigt wird. Wir nehmen im Fernsehgerät scheinlich glückliche Menschen war – und sehen sie noch dazu. Zur Relevanz von Auge und Ohr in Fluss und Polarität: verschließen wir auch beide nicht in alltäglichen Situationen, „so sind sie im ganzen doch auf die gegenseitige Ergänzung angelegt, auf die Feststellung des bleibend-plastischen Wesens des Menschen durch das Auge, auf die seiner auftauchenden und versinkenden Äußerungen durch das Ohr“ (Simmel 1997: 285). Die Rolle des Ohrs scheidet Simmel dennoch von jener des Auges. Während das Auge Reziprozität herstellt im Blick, das Auge gibt und nimmt zugleich, bezeichnet er das Ohr als das „schlechthin egoistische Organ (...), das nur nimmt, aber nicht gibt“ (ebd.) und dabei auch auf ästhetisches Missfallen stoßen kann, denn „seine äußere Formung scheint dies fast zu symbolisieren, indem es als ein etwas

passives Anhängsel der menschlichen Erscheinung wirkt, das unbeweglichste aller Organe des Kopfes“ (S. 285f). Dabei kontrastiert Simmel das Ohr als egoistisches Organ weiter, da es sich nicht wie das Auge schließen oder schlicht abwenden kann, sondern dazu „verurteilt ist, alles zu nehmen“ (S. 286), woraus der Einfluss auf Formen der Vergesellschaftung folgenreich ist. So ist das Ohr in seiner soziologischen – damit kommunikativen Relevanz – auf die Synchronisationsleistung mit dem Mund angewiesen, Mund und Ohr sind so vereint, um den „einheitlichen Akt des Nehmens und Gebens“ (ebd.) vollführen zu können. Dieses Einheitliche ist gemäß Simmel kein Statisches, aber Alternierendes; selbst wenn uns Sprache als Praxis, als Praxis der Relationierung von Sinnen und Körpern immer auch als Normierung entgegen tritt. Das Auge vereint diese Leistung im Blick, im „Wunder des 'Blickes'“ (Simmel 1997: 286). Für das Phänomen des Neides spielt das Ohr eine interessante Rolle – als „egoistisches Organ“, wie Simmel es nennt, als doppelte soziologische Fixierung; denn ist es zwar egoistisch, indem es nicht gibt, aber pluralistisch, als es alles aufnimmt, was es rund herum zu hören gibt. Die Fixierung des Gehörten in der Erinnerung, die Simmel beschreibt, leistet dem Vorschub. So verwundert es kaum, dass Simmel auf dieses soziologische Verhältnis von Ohr und Sozialität Bezug nimmt – ja geradezu nehmen muss: „Andererseits steht dem formalen Egoismus des Ohres sein eigentümliches Verhältnis zu den Gegenständen des Privatbesitzes gegenüber. Im allgemeinen kann man nur das Sichtbare 'besitzen', während das nur Hörbare mit dem Moment seiner Gegenwart auch schon vergangen ist und kein 'Eigentum' gewährt“ (ebd.). Hören ist laut Simmel etwas „überindividualistisches“ (vgl. ebd.), weil mensch hören kann, was in einem Raum vorgeht, selbst wenn er durch architektonische Konstruktionen keine Sichtbarkeit erreichen kann. Dieses „überindividualistische“ Attribut des Hörens widerstrebt schon allein deswegen einem Begriff des privaten Besitzes, denn wenn „der eine es aufnimmt, nimmt [er] es dem andern nicht fort“ (ebd.). Diese Nuancen, die wir im Alltag meist mit dem „Gespräch unter vier Augen“ firmieren lassen, platzieren sich zwischen dem überindividualistischen und egoistischen des Ohres und des Hörens – und leiten Widersprüche an, denn „[w]as der eine dem andern sagt, würden unzählige sinnlich hören können, wenn sie nur dabei wären. Dass der Inhalt irgend eines Gesagten diese formal-sinnliche Möglichkeit ausdrücklich ausschließt, verleiht jeder solchen Mitteilung eine unvergleichliche soziologische Färbung. Es gibt fast kein Geheimnis, das nur durch die Augen übermittelt werden *könnte*“ (ebd.). Das Geheimnis belegt eine hybride Sphäre des Wissens im Alltag: Wissen und Verdacht, Ahnung und Erkenntnis, sind nicht trennscharfe, verifizierbare Objekte. Geheimnisse sind beschlagen und imprägniert mit Ambiguität und Ambivalenz. Neid als Phänomen von Vergesellschaftung kann so gedeihen und wachsen; der Neid des Subjektes braucht die vergesellschaftete Form des Geheimnisses als eine zweite, individuelle Welt, in welcher das Tabuisierte Gestalt annehmen kann, den gesellschaftlichen Raum okkupieren

kann. Beispielhaft kann dazu die Kommodifizierung in der sogenannten „Leistungsgesellschaft“ (vgl. Ichheiser 1930) vorgebracht werden: Leistung und Konkurrenz als Doxa, hüllen sich gerne im Mantel der Egalität – wer will, der kann, lautet die simple Devise. Die Vermarktlichung immer weiterer Bereiche des Lebens im Vehikel des Geldes als Träger und Modifikator von Vergesellschaftung, bedeutet aber im gleichen Atemzug die Ontologisierung des Geldes als Universalität, beinahe als organischer Kitt von Vergesellschaftung. Marx bezeichnet dies folgend: „Das *Geld*, indem es die *Eigenschaft* besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist als der *Gegenstand* im eminenten Sinn. Die Universalität seiner *Eigenschaft* ist die Allmacht seines Wesens; es gilt daher als allmächtiges Wesen... Das Geld ist der *Kuppler* zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen. Was mir aber *mein* Leben vermittelt, das *vermittelt mir* auch das Dasein der andren Menschen für mich. Das ist für mich der *andre* Mensch“ (Marx 1990b: 563). Denken wir nun an Simmel und dessen Befund über die Verbindung von Sichtbarem und Besitz, so lässt sich der Scheelblick in diese Konstellation einbinden, und die Pluralität des Ohres weiter zuspitzen.

Schon alleine der Umstand, dass nicht allzu viele Menschen „einen und denselben Gesichtseindruck haben, dagegen außerordentlich viele denselben Gehörseindruck“ (Simmel 1997: 287) macht die Eigenart dieser Form ersichtlich. Das Ohr hat zwar die Eigenschaft, sich an eine große Zahl von Subjekten zu richten, im bereits erwähnten Vier-Augen-Gespräch scheint mensch sich aber diese Eigenart auf andere Weise nützlich zu machen. Aber auch umgekehrt kann dies der Fall sein, wie Simmel beispielhaft aufzeigt: so im Rahmen eines Konzertbesuches, der die BesucherInnen in einer weitaus stärkeren Gemeinschaft einzubinden vermag, als beim Besuch eines Museums möglich wäre. Die von Simmel beschriebenen Beispiele, zeigen die Notwendigkeit einer genaueren Betrachtungsweise auf. So schreibt er weiter: „Die Arbeiter in einem Fabriksaal, die Studenten in einem Auditorium, die Soldaten einer Abteilung fühlen sich irgendwie als Einheit. Und wenn diese Einheit auch aus übersinnlichen Momenten quillt, so ist sie doch in ihrem Charakter dadurch mitbestimmt, dass der für sie wesentlich wirksame Sinn das Auge ist, dass die Individuen sich während der sie vergemeinsamenden Vorgänge zwar sehen, aber nicht sprechen können“ (S. 288). Was Simmel als vergemeinsamende Vorgänge bezeichnet, sind letztlich Vorgänge von Relationen, eines Sich-Beziehens auf andere. Denn durch den Blick als das „elektrisierende“, hernach binnen Momenten eine Verbindung zwischen Individuen hergestellt wird, wird auch die fluide Gestik der Subjekte, die den Alltag formt, ob seiner fluiden Gestalt des Blickes gefestigt. Dies vollzieht sich in der Abstraktion des Anderen, welcher für mich selbst zur Konstitution als Individuum einen Beitrag leistet, wie bereits zu Beginn der Arbeit versucht zu erörtern wurde, denn: „Das Auge zeigt, neben

dem Individuellen des Menschen, das in seiner Erscheinung investiert ist, in höherem Maße auch das *Gleiche* aller, als das Ohr es tut“ (ebd.; H.i.O.). Dabei kann dem Auge bzw. dem Blick eine egalisierende, aber vorallem relationierende Rolle zugesprochen werden, was für das Phänomen des Neides eine enorme Konsequenz darstellt: demonstrativer Konsum *muss* damit zur Schau gestellt werden, um durch die Wechselwirkung des Blickes erst eine kommunikative Bindung herstellen zu können. Das Auge wird zu einem wichtigen „sozialen Transmitter“ für die Formung des Neides. So kann eine weitere Nuance der Differenzierung des Ohres erläutert werden. Während das Auge der Abstraktion und dem *Allgemeinen* der Subjekte dienlich ist, verdeutlicht das Ohr gerade die Individualität der Subjekte. „Sie haben eigentlich gar nicht gesehen, man *sieht* offenbar an einem Menschen in viel höherem Maße das, was ihm mit andern gemein ist, als man dies allgemeine an ihm *hört*“, da „gerade [das Ohr] (...) die Fülle der divergenten Stimmungen des Einzelnen [vermittelt], den Fluß und die momentane Aufgipfelung der Gedanken und Impulse, die ganze Polarität des subjektiven wie des objektiven Lebens“ (ebd.; H.i.O.). Den Begriff der „ArbeiterInnen“ befindet Simmel als prägenden Ausdruck der Fähigkeit des Auges zum Zweck der Abstraktion: „Hier erst, wo man unzählige sah, ohne sie zu hören, vollzog sich jene hohe Abstraktion dessen, was all diesem gemeinsam ist und was von all dem Individuellen, Konkreten, Variablen, wie das Ohr es uns vermittelt, in seiner Entwicklung oft gehemmt wird“ (S. 288f). Wir wollen damit zu einem weiteren Feld der Simmelschen Soziologie der Sinne gelangen, welcher schon Erwähnung fand und ebenso von höchster soziologischer Relevanz ist: der Geruch.

Der „ehrwürdige Schweiß der Arbeit“, den wir bereits zitiert haben wird in seiner Wahrnehmung kontrastierend beurteilt – seine Wirkung auf Formen von Vergesellschaftung können dabei mit der kulturellen Vereinnahmung des Parfums auf eine Stufe gestellt und betrachtet werden. Worin sich nun Gesicht, Gehör und Geruch unterscheiden und in welcher Gestalt sie vergesellschaften können, expliziert Simmel erneut am Subjekt hin „Lust oder Unlust“ bzw. am Objekt als dessen „Erkenntnis“ (S. 289)<sup>20</sup>. Der Geruch hat – laut Simmel – eine besondere Rolle: „Der Geruch bildet

---

20 Bevor wir Simmel weiter rezipieren, wollen wir auf ein beinahe antagonistische Formung hinweisen, welche auch Simmel behandelt. Manche von uns kennen geschilderte Situation: wir betreten ein öffentliches Verkehrsmittel. Wir gehen davon aus, dass wir uns mit einem Stehplatz begnügen, immerhin ist die Zeitdauer nicht lange. Wir lassen die Blicke schweifen – ganz im Gedenken an die Simmelschen Ausführungen. Wir betrachten also und interessieren uns für unsere Umgebung, so, wie sie an uns interessiert ist und wir damit schon eine Form von Vergesellschaftung eingeleitet haben, ja geradezu inkorporiert haben und wurden. Plötzlich ein Ansturm von Menschen, die aus einer spezifischen Richtung kommen; Entrüstung und ein Hauch des Echauffierens ist zu vernehmen – wir hören, was gesagt wird, wir sehen die Bewegung der Menschen und können deren Individualität deuten. Eine Person bleibt übrig in dem Abteil der U-Bahn. Sie sitzt verlassen dort und das Interesse, was wohl passiert sein mag, überkommt uns. Was wir sehen erscheint uns nicht sonderlich, was wir hören ist bereits verfliegen, was jedoch bleibt ist der Geruch, der als streng bezeichnet werden kann – gar so, wie der „ehrwürdige Schweiß“. Dieses Beispiel zeigt uns ein Wechselverhältnis, vermittelt durch den Geruch par excellence: der Geruch wird als dermaßen unbehaglich von den flüchtenden Personen empfunden, dass Scham hier nicht als situativer Indikator gilt; im Gegenteil: je affektierter die Handlung, je dramatisierter, umso deutlicher wird die gesellschaftliche Formung der Sinne, ein bezauberndes aber groteskes Schauspiel gesellschaftlicher Ungleichzeitigkeit des Sozialen in einer als affizierend

nicht von sich aus ein Objekt, wie Gesicht und Gehör es tun, sondern bleibt sozusagen im Subjekt befangen; was sich darin symbolisiert, dass es für seine Unterschiede keine selbstständigen, objektiv bezeichnenden Ausdrücke gibt“, denn in „ganz anderm Maße als die Empfindungen jener Sinne entziehen sich die des Geruches der Beschreibung mit Worten, sie sind nicht auf die Ebene der Abstraktion zu projizieren“ (ebd.). Beispiele wie der Duft von Blumen, der Geruch des Schweißes, der Geruch von Benzin, zeitigen die mögliche repulsive Wirkung des Geruches, wobei nicht immer klar zu sein scheint, warum gerade das Riechen – die semantische Brücke: jemanden (nicht) riechen können – eine so bindende Verwebung im Alltag (im positiven wie im negativen Gebrauch) zu schaffen vermag. Simmel deutet darauf hin an, dass die „Lust- und Unlustbetonung“ einer sich „verfeinernden Zivilisation“ zunehmend in den Mittelpunkt rückt, während die „eigentliche Wahrnehmungsschärfe aller Sinne sinkt“ (S. 290). Ob eine solche Feststellung als gerechtfertigt erscheint, oder nicht: das sinnlich-soziologische Potenzial gewinnt damit mehr Bedeutung und Kontrastreichtum, wenn wir die Relation zwischen Subjekten anhand von Simmel zentrieren: „Indem wir etwas riechen, ziehen wir diesen Eindruck oder dieses ausstrahlende Objekt so tief in uns ein, in unser Zentrum, assimilieren es sozusagen durch den vitalen Prozess des Atmens so eng mit uns, wie es durch keinen anderen Sinn einem Objekt gegenüber möglich ist – es sei denn, dass wir es essen. Dass wir die Atmosphäre jemandes riechen, ist die intimste Wahrnehmung seiner, er dringt sozusagen in luftförmiger Gestalt in unser Sinnlich-Innerstes ein (...)“ (S. 291). Die gesteigerte Reizbarkeit führt Simmel dabei auf eine gesteigerte Individualisierung der modernen Gesellschaften zurück: die Sinne werden zunehmend für das Individuum selbst „vergesellschaftet“ und weniger für eine Gesellschaft<sup>21</sup>. Für Simmel wird der „moderne Mensch (...) von Unzähligem chokiert, Unzähliges erscheint im sinnlich unaushaltbar, was undifferenzierte, robustere Empfindungsweisen ohne irgend eine Reaktion dieser Art hinnehmen. Die Individualisierungstendenz des modernen Menschen, die größere Personalität und Wahlfreiheit seiner Bindung muss damit zusammenhängen. (...) Und unvermeidlich bringt dies eine größere Isolierung, eine schärfere Umgrenzung der personalen Sphäre mit sich“ (S. 290). Mit anderen Worten: „[W]ir werden nicht nur kurzsichtig, sondern überhaupt kurzsinnig; aber auf diese kürzeren Distanzen hin werden wir um so sensibler“ (ebd.), „(...)“, und es liegt auf der Hand, dass bei gesteigerter Reizbarkeit gegen Geruchseindrücke überhaupt dies zu einer Auswahl und einem Distanznehmen führen muss, das gewissermaßen eine der sinnlichen Grundlagen für die

---

dargestellten, konformistischen Situation.

21 Diese wage These würde sich mit dem erörterten Erlebnis im öffentlichen Verkehr partiell abgleichen: eine Wechselbeziehung einzugehen, welche sich mit der Normalität im Raum „öffentlicher Verkehr“ decken würde, würde ein Platznehmen oder ein konsensuelles Verhalten an den Tag legen in der Figuration der Anonymität. Die dramaturgische Inszenierung des Weglaufens vor dem Eindringen eines Geruches, welcher als Repulsion empfunden wird, stößt in dieser Sichtweise auf Irritation.

soziologische Reserve des modernen Individuums bildet“ (S. 291).

Wie können wir dieses Fragment nun in das Mosaik der Veralltäglichen des Phänomens des Neides einfügen? Denken wir den Geruch als ein In-Sich-Versinnlichendes des Anderen, so können wir im Medium des Geruches auch seine Bedürfnisse anerkennen so paradox dies auch klingen mag; genauer: seine Präsenz als Subjekt, als Individuum anerkennen. Dies zeigt sich gerade an genanntem Beispiel: der Aufschrei über den Geruch, über die Sphäre jener Person, die als unpässlich von anderen deklassiert wird, soll gerade nicht in seiner Gestalt in uns *eindringen*. Eindringen meint hier ein Soziologisches, es meint eine Form der Vergesellschaftung zuzulassen, also jene feinen und zarten Verwebungen, wie wir dies anhand des Blickes oder des Gehörs erläutert haben. So wie wir vom Rosenduft schwärmen können, von teuren Parfums angezogen werden und diese als Mittel zur Distinktion und Anziehung gleichsam verwenden, ziehen wir damit andere Menschen an, wir eröffnen Raum für diese zarten Fäden. Verwehren wir den anderen jedoch diese Wechselwirkung, indem wir einfach fortlaufen und das Weite suchen, so haben wir zwar für einen Augenblick den Verlauf von Vergesellschaftung initiiert, aber nach kurzer Dauer abgebrochen, geradezu annulliert, um dem Anderen die Anerkennung durch diesen Akt zu nehmen, ihn zu degradieren auf ein „Objekt“. Die Verdinglichung des anderen Menschen negiert damit nicht nur ihn als Individuum, sondern den Menschen als gegenständliches Gattungswesen selbst – damit auch mich selbst. Die Zersetzung der Vergesellschaftung, weil wir jemanden „nicht riechen“ können, bedeutet folglich den Menschen in seiner Gesamtheit zu negieren, ihn abzulehnen. Die gesellschaftlichen Verbindungen, die danach keine mehr sind, können verheerende und ungeahnte Ausmaße annehmen. Die Degradierung des nächsten Menschen auf ein simples Objekt, das als Quasi-Besitz behandelt werden kann, entfremdet im ontologischen Rahmen. Diese Prozesse finden sich auch im Phänomen des Neides wieder, wenn dieser zu einem schier destruktiven Gefühl erwachsen kann, wie wir später noch zeigen wollen. Womöglich ist der Geruch jener sinnliche Teil der Vergesellschaftung, welcher an Wirkungsmacht im Alltag mit dem Desavouieren des anderen versinnbildlicht werden kann. Auch für Simmel ist das zersetzende Potenzial evident: „Wenn die anderen Sinne tausend Brücken zwischen den Menschen schlagen, wenn sie Abstoßungen, die sie bewirken, immer wieder durch Anziehungen versöhnen können, wenn die Verwebung ihrer positiven und ihrer negativen Gefühlswerte den konkreten Gesamtbeziehungen zwischen Menschen ihre Färbung gibt – so kann man im Gegensatz dazu den Geruchssinn als den dissoziierenden Sinn bezeichnen“ (ebd.). Die Simmelsche Spur, der wir folgen, möchte die feinen Verwobenheiten von Gesellschaften aufzeigen, gewissermaßen die formgebenden Kräfte zu begreifen helfen. Eine soziologische Reflexion über die Sinne und deren gesellschaftliche Verwobenheit in der Konstruktion dieser selbst, soll uns nun Hilfe geleistet haben, wenn wir im weiteren Verlauf des

Kapitels schließlich den Begriff des Tausches als Schlüsselbegriff begreifen, welcher durch die hier bereits formulierten Fragmente als bestimmbares und konkretes Phänomen (einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung) selbst Gestalt annimmt. Neid bedeutet: sehen, hören, riechen und fühlen – all dies als Teil der Veralltäglichen. Dabei wollen wir zuvor noch auf das Fühlen eingehen im Moment der Treue, welches Simmel als Exkurs behandelt (1992f) und versuchen, anhand von Treue und Dankbarkeit, das Fühlen von Wechselwirkungen zu explizieren.

Es erscheint zunächst eine eigenwillige These zu sein, wenn wir Treue und Neid als ein ähnlich soziologisch zu betrachtendes Phänomen deuten und Parallelen ziehen. Treue wird ein „Ergänzungscharakter“ (S. 653) zugeschrieben, und wird von Simmel als „*gefühlsmäßiger Faktor*“ in der „Konservierung der Einheitsform“ betrachtet, welche durch „psychologisch (...) vielerlei Momente getragen [wird], intellektuelle und praktische, positive und negative“ (S. 654; H.i.O.). Gebe es solcherlei „Beharrungsvermögen der einmal konstituierten Vergesellschaftung“ nicht, so würden Gesellschaften „als ganze in jedem Augenblick zusammenbrechen“ (ebd.). Für den Topos des Neides gilt Kontinuität – wenn auch in meist maskierter Form, wie wir später darstellen werden – welche Treue als einen „Induktionsschluss des Gefühls“ (S. 655) charakterisiert, ebenso. Neid kann als soziologische Formung Kontinuität aufweisen, die den Bestand der gesellschaftlichen Verhältnisse sichert; möglicherweise über Generationen hinweg, den Menschen als endliches Wesen als Narration überdauernd. Was Simmel für die Treue formuliert, könnten wir für Neid konstatieren: „Die soziologische Verknüpfung vielmehr, woraus auch immer entstanden, bildet eine Selbsterhaltung aus, einen Eigenbestand ihrer Form, unabhängig von ihren ursprünglich verknüpfenden Motiven“ (S. 654). Die transzendierende Kraft von Gefühlen, hier namentlich in der Gestalt der Treue, wird von Simmel unterstrichen: „Es ist eine Tatsache von der größten soziologischen Wichtigkeit, dass unzählige Verhältnisse in ihrer soziologischen Struktur ungeändert beharren, auch wenn das Gefühl oder die praktische Veranlassung, die sie ursprünglich entstehen ließen, verschwunden sind“ (S. 653). Wechselseitigkeit wird dabei von Simmel als gerichtete Handlung betrachtet, die im Gefühl ihren Gipfel erreicht und Gleichmäßigkeit nach sich zieht, damit Kontinuität. Betrachten wir Kontinuität – also Alltäglichkeit – als einen der Pfeiler für jene menschliche Verwobenheit, die wir Gesellschaften nennen, wird auch die Ebene der Gefühle zu einer höchst relevanten; dies bettet sich vorrangig in die Argumentation der Arbeit ein; wenn Simmel hier Bezug auf Treue nimmt und eine Parallele zum Neide sich abzeichnet: „Den Verhältnissen, die sich zwischen den Individuen anspinnen, entspricht in diesen ein auf das Verhältnis gerichtetes spezifisches Gefühl, ein Interesse, ein Impuls. Besteht das Verhältnis nun weiter, so entsteht, in Wechselwirkung mit diesem Weiterbestand, ein besonderes Gefühl, oder auch: jene ursprünglich begründenden seelischen Zustände metamorphosieren sich – vielfach, wenn auch

nicht immer – in eine eigentümliche Form, die wir Treue nennen (...)“ (S. 654) und bilden dabei das begriffliche Korrelat zum Phänomen des Neides aus. Auch hier kann diese Metamorphose dazu führen, die genuine Wechselbeziehung des Menschen, getragen durch eine soziologische Betrachtung der Sinne, gegossen in gesellschaftliche Anordnungen der Sinne, re-produziert in einer kapitalistischen Formung der ökonomischen Abhängigkeit, als genanntes „Gefühl“ als Wechselwirkung zu gesellschaftlicher Gleichmäßigkeit gereichen, „gleichsam in ein psychologisches Sammelbecken oder eine Gesamtheits- oder Einheitsform für die mannigfaltigsten Interessen, Affekte, Bindungsmotive; und über alle Verschiedenheit ihres Ursprungs hinweg nehmen sie in der Form der Treue eine gewisse Gleichmäßigkeit an, die begrifflich den Dauercharakter dieses Gefühls begünstigt“ (S. 654f). Simmel begreift Gefühle wie Treue als wahrgenommene Linearität im Alltag; als „eigner Seelenzustand“, als „Bestand der Verhältnisse“ (S. 655). Wenn wir nun Treue und Neid korrelieren, so steht das soziale Moment der Beständigkeit im Mittelpunkt; die anleitende Wirkung von Handlungen, die sich im dialektischen Geronnensein von Gefühlen und Vergesellschaftung in der individuellen Wahrnehmung kristallisieren. Wir können, wenn Simmel Treue als einen positiven „Seelenzustand“ begreift, Neid als eine Form von „negativer Treue“ oder „dissoziierende Treue“ verstehen: die Bindung zwischen den Individuen bleibt aufrecht, als eine Konservierung eines zersetzenden, dissoziierenden Gefühlslebens auf der einen, aber ebenso als assoziierendes auf der anderen Seite – ähnlich dem Simmelschen Verständnis des Streits: „Wo es aber an dieser Grundabsicht, sich unter allen Umständen schließlich zu vertragen, fehlt, wird das an der sonstigen Gleichheit geschärfte Bewusstsein des Antagonismus ihn selbst verschärfen“ (Simmel 1992c: 312), denn wo Antagonismen vorzufinden sind, dort muss zuvor genannte Gleichheit bestanden haben – im Gegensatz zum Fremden, der gerade, weil er fremd ist, das Reservieren der eigenen Persönlichkeit zulässt und ein objektives Gegenüberstehen ermöglicht (vgl. S. 313); beim Fremden werden Differenzen eher angenommen und erwartet. Die Gleichmäßigkeit, für welche die Treue stiftend wirkt, repräsentiert in gewisser Weise ein Wechselverhältnis zwischen Subjekten, das wir im Alltag als etwas „Erhaltendes“ bezeichnen können: selbst wenn Probleme auftreten, kann Treue auch das Erdulden von Zwängen bedeuten; die Motivationen oder normativen Zwänge, welche als Grundlage für eine Beziehung dienen, haben in der Treue genannte Metamorphose vollbracht, dass „im Gefühl reflektierte Eigenleben der Beziehung, unter Gleichgültigkeit gegen das eventuelle Verschwinden ihrer ursprünglich begründeten Motive“ (Simmel 1992f: 657) verliert an Relevanz und leitet in eine Normalität über. Das Vergessen der ursprünglichen Motive können wir als theoretische Brücke denken, um weitere Sichtweisen auf Simmels Verständnis von Treue und Extrakte daraus für die Soziologisierung von Neid zu gewinnen. Für Simmel gestaltet sich Treue als „soziologisch orientierte[r] Affekt“, wobei

andere Gefühle als die Treue „so sehr sie den Menschen an den Menschen binden mögen, (...) dennoch etwas mehr Solipsistisches [haben]“ (ebd.). Simmel nennt als Beispiele Liebe, Freundschaft und Patriotismus als Gefühle, die ihr „Wesen zunächst in einem Affekt [haben], welcher in dem Subjekt selbst und immanent in ihm vor sich geht und beharrt (...)“, als „Zustände des Subjekts“ und „entstehen zwar nur durch die Einwirkung von andern Individuen oder Gruppen, aber sie tun es auch, bevor diese Einwirkung in Wechselwirkung übergegangen ist, sie *brauchen* mindestens, wenn sie sich auch auf andre *Wesen* richten, doch nicht das *Verhältnis* mit diesen zu ihrer realen Voraussetzung oder Inhalt zu haben“ (ebd.; H.i.O.). In der weiteren Ausführung Simmels über die begriffliche Verortung der Treue und deren soziologische Bedeutung, kann auch die Charakterisierung des Neides angeknüpft werden. So ist es „gerade der Sinn der Treue (...), sie ist das Wort für das eigentümliche Gefühl, das nicht unser Besitzen des Andern, als auf ein eudämonistisches Gut des Fühlenden, auch nicht auf das Wohl des Andern, als auf einen dem Subjekt gegenüberstehenden objektiven Wert geht, sondern auf die Erhaltung der *Beziehung* zum Andern; sie stiftet diese Beziehung nicht und kann infolgedessen nicht, wie alle jene Affekte, vorsoziologisch sein, sondern durchströmt die gestiftete, eines ihrer Elemente an dem andern festhaltend, als die Innenseite ihrer Selbsterhaltung“ (ebd.; H.i.O.).

Wir denken das Phänomen des Neides ähnlich: auch Neid benötigt eine Präformation, um als Gestiftetes Gesellschaften zu penetrieren, eine gesellschaftliche Disposition für dessen Genese; wir können diese in einer konkurrenzorientierten, je bestimmbareren Gesellschaftsformation verorten, oder andere Ansätze in Betracht ziehen; entscheidend ist vielmehr die Argumentation der Wechselwirkung zwischen Subjekten und Gruppen, hernach Neid nicht als vor-soziologisch betrachtet werden kann, sondern als geronnene Vergesellschaftung und damit als etwas Gewordenes und Werdendes. Die Ontologisierung des Geldes oder eines Individualismus als Doxa eines „homo oeconomicus“ können wir als Gegen-Beispiele anführen. Sprechen wir von gesellschaftlichen Prozessen mit Begriffen wie „AgentInnen“ oder „rationaler Entscheidung“, so sprechen wir in dieser Arbeit von gesellschaftlichen Prozessen als Ausdruck eines Fließenden der Subjekte, das sich in Formen von Vergesellschaftung ausdrückt und so gerade das Leben selbst mit-gestaltet und mit-ausdrückt. Treue würde nun bedeuten, und dies soll für den Neid ebenso gelten, „dass mit ihr tatsächlich einmal die personale, fluktuierende Innerlichkeit den Charakter der fixierten, stabilen Form des Verhältnisses annimmt, dass diese soziologische, jenseits des unmittelbaren Lebens uns seines subjektiven Rhythmus verharrende Festigkeit hier wirklich zum Inhalt des subjektiven, gefühlsmäßig bestimmten Lebens geworden ist“ (S. 660). Das Phänomen des Neides erschöpft sich nicht in der lediglichen Gefühlslage des Neidens, sondern in der Festigkeit dieser, welche sich folglich auf andere Objektivationen beziehen kann und wird; erst dadurch wird dem Phänomen des

Neides jene soziologische Relevanz zu eigen, welche es erlaubt, als Form von Vergesellschaftung begreiflich zu werden. Dazu wollen wir weiter die Argumentation verfolgen, welche im Begriff des Tausches und der Konkurrenz auffindbar ist. Sowohl bei Simmel als auch bei Marx – beide essentielle Bausteine dieser Arbeit – bedeutet Tausch Reziprozität, gebende Handlungen für Färbungen von Gesellschaften, deren Typus jenseits von ökonomischen Begriffen zu suchen ist; auch als komplementärer Begriff zum Marxschen der Vergegenständlichung. Tausch und Konkurrenz weisen Sinn und praktische Stellung von Subjekten an und sind doch nur Sinn und Bedeutung eines Gewordenen, das wir gerne als Zusammenhang einer reinen, sachlichen Natur verstehen wollen, wenngleich der begriffliche, psychologische Charakter dieses Zusammenhangs ein je historischer ist.

## **6. Konkurrenz und Tausch**

Wir wollen – diese Arbeit als theoretische Wanderung in gesellschaftlichen Gefilden betrachtend – uns erneut mit Simmel konfrontieren und die Relation Subjekt – Objekt im Blickwinkel des Tausches als genuin soziale Beziehung – Vergesellschaftung – betrachten. Das soziologische Verständnis, welches hier zu elaborieren versucht wurde, subsumiert im Begriff der Vergesellschaftung, dem Menschen als gegenständliches Gattungswesen, wird um den Begriff des Tausches erweitert, um die Argumentation über und von dem Phänomen des Neides zu destillieren.

### **6.1 Tausch**

In den vorhergehenden Teilen der Arbeit haben wir an mancher Stelle auf den Tausch bereits verwiesen, um mit diesem Begriff eine genuin menschliche Handlung zu beschreiben. Auch im Alltagsverständnis denken wir Tausch als einen geregelten Ablauf, der neben einer zeitlichen Linearität auch sinnliche Kongruenz aufweist: ich gebe dir und du gibst mir. Geben und Nehmen wird verhandelt; wenn Konsens über das Gegebene und Genommene beider tauschenden Subjekte besteht, entsteht in dieser Handlung ein bedeutender Kosmos, ausgestattet mit gesellschaftlichen Vorzeichen und Konsequenzen. In welcher Art und Weise dies geschieht, ist nicht notwendigerweise vorhersehbar; der Ausgang ist ungewiss. Die Annahme über den Verlauf des Tausches bedeutet aber bereits Gesellschaft im Simmelschen Verständnis. Auch ist es an dieser Stelle lohnenswert zu erwähnen, bevor wir auf die Simmelsche Argumentation weiter eingehen um daraus ein soziologisches Amalgam für die Arbeit zu raffinieren, dass Tausch nicht mit dem Kompromiss gleichgesetzt werden kann, hernach – wenn auch unter gleichen Vorzeichen – differenzierte

Konstellationen von Vergesellschaftung entspringen können. Simmel bezeichnet den Kompromiss als „eine der größten Erfindungen der Menschheit“, „so sehr es für uns zu der alltäglichen und selbstverständlichen Lebenstechnik gehört“ (Simmel 1992c: 375) und meint damit eine Konnotation der Konkurrenz, die wir also Modifizierung des Tauschs verstehen können: „Der Raub ist – neben dem Geschenk – die nächstliegende Form des Besitzwechsels (...). Dass dieser nun vermieden werden kann, indem man dem Besitzer des ersehnten Gegenstandes einen andern, aus dem eigenen Besitz, anbietet und die Gesamtaufwendung schließlich doch zu einer geringeren macht, als wenn man den Kampf fortsetzt oder beginnt – das einzusehen ist der Anfang aller kultivierten Wirtschaft, alles höheren Güterverkehrs“ (S. 376). Simmel verdeutlicht als Voraussetzung des Kompromisses und somit des Tausches, „dass Wertung und Interessen einen objektiven Charakter angenommen haben“ (ebd.). Tausch und Kompromiss bilden in der Relation von Dingen eine soziologisch Relevante Konstellation: „Aller Tausch um Dinge ist ein Kompromiss – und freilich ist dies die Armut der Dinge gegenüber dem bloßen Seelischen, dass *ihr* Austausch immer Weggeben und Verzicht voraussetzt, während Liebe und alle Inhalte des Geistes getauscht werden können, ohne dass das Reicherwerden mit dem Ärmerwerden bezahlt werden muss“ (ebd.; H.i.O.). Denken wir an Vermerke des Zur-Ware-Werdens der Gefühle und Neigungen, scheint uns diese Aussage anachronistisch. Ähnlich dem Kompromiss, ist der Tausch, was wir bei Marx als die Vergegenständlichung des Menschen bezeichnet haben, den Menschen als gegenständliches Gattungswesen zu begreifen, welcher sich erst im Defekt einer dichotom-gedachten Subjekt-Objekt-Relation aufzulösen vermag – wobei Defekt hier eine Form der Flüssigwerdung dieser Relation meint um deren starre Denkwirkung im Alltag hervorzuheben. So denkt Simmel in seinem Exkurs über die Dankbarkeit, welche eine Wechselwirkung von größtem Gewicht darstellt, den Tausch als die Leiblichwerdung der gesellschaftlichen Verhältnisse in dieser Relationalität. Gesellschaftliche Verhältnisse bedeuten aber auch den Spiegel einer kapitalistischen Ökonomie: „Der Tausch ist die Sachwerdung der Wechselwirkung zwischen Menschen. Indem einer eine Sache gibt und der andre eine zurückgibt, welche denselben Wert hat, hat sich die reine Seelenhaftigkeit der Beziehungen zwischen den Menschen herausprojiziert in Gegenstände, und diese Versachlichung der Beziehung, das Hineinwachsen ihrer in die Dinge, welche hin- und herwandern, wird so vollkommen, dass in der ausgebildeten Wirtschaft überhaupt jene persönliche Wechselwirkung ganz und gar zurücktritt und die Waren ein Eigenleben gewonnen haben, die Beziehungen zwischen ihnen, die Wertausgleichungen zwischen ihnen automatisch, bloß rechnerisch stattfinden und die Menschen nur noch als die Exekutoren der in den Waren selbst angelegten Tendenzen zur Verschiebung und Ausgleichung auftreten“ (Simmel 1992f: 662). Der Tausch verändert sich hier zu einer gesellschaftlichen Tatsache, der die Essenz der Verdinglichung

anhaltet; der Mensch als Exekutor verwaltet damit nicht nur Waren, sondern auch sich selbst. Die Reduktion des Menschen auf diese Rolle, die aber in ihrem Ausmaß nicht nur partiell die Persönlichkeit des Menschen verneint, sondern – gerade *weil* der Tausch den Menschen in dieser Argumentation ausmacht – seine Gesamtpersönlichkeit, seine Leiblichkeit inbegriffen, verschleiert alles was ihn ausmachen kann; selbst den Anspruch an Dignität. Was übrig bleibt ist der Mensch, der durch seine Bestrebung der Vergegenständlichung seiner selbst in widersprüchlicher Weise in eben diesem Tausch an vergesellschafteter Vulnerabilität zu leiden droht.

„Es wird objektiv Gleiches gegen objektiv Gleiches gegeben, und der Mensch selbst, obgleich er selbstverständlich um seines Interesses willen den Prozess vollzieht, ist eigentlich gleichgültig. Die Beziehung der Menschen ist die Beziehung der Gegenstände geworden“ (ebd.). Untermauert wird eine gewordene Beziehung der Gegenstände, die den Menschen als Selbiges zu integrieren vermag, durch die Anonymität, die der Tausch durch den Modus des Geldes erfährt. Die Ambiguität, die vom Gelde ausgeht, worauf wir weiter unten noch zu sprechen kommen, vollführt eine paradoxe Formung der Entfremdung bei gleichzeitiger Aufhebung dieser: so sehr die Universalität des Geldes als reiner Glaube wörtlich Berge zu versetzen vermag und so der Sachwerdung von Wechselwirkungen und damit Menschwerdung im Marxschen Sinne der Vergegenständlichung dienlich sein kann, so sehr bedeutet seine Universalität aber auch *Formlosigkeit* und *Indifferenz*, gerade wegen der Attribution des Transferablen. Simmel verortet dieses Formlose im Akt des Kaufes, bei welchem Geld als geglaubter, transferabler Tausch die Komplexität ökonomischer Exaktheit als Vermögen der Sachwerdung vollbringen soll: „Es ist der Unterschied zwischen Tausch im allgemeinen und Kauf, dass bei dem Begriff des Kaufes betont wird, dass der tatsächlich vor sich gehende Tausch zwei ganz heterogene Dinge betrifft, welche eben nur durch den gemeinsamen Geldwert zusammengehalten und vergleichbar werden. (...) In der modernen Geldwirtschaft ist diese Heterogenität auf den Gipfel getrieben. Denn das Geld ist, weil es das Allgemeine, d.h. den Tauschwert, an allen vertauschbaren Gegenständen ausdrückt, nicht imstande, das Individuelle an eben diesen auszudrücken; und daher kommt über die Gegenstände, insoweit sie als verkäufliche figurieren, ein Ton von Deklassierung, von Herabsetzung des Individuellen an ihnen auf das Allgemeine, das diesem Dinge mit allen anderen gleichfalls verkäuflichen und vor allen Dingen mit dem Gelde selbst gemeinsam ist“ (S. 665). Die Darstellung des Tausches bereitet guten Boden für einen Versuch der Rekonstruktion einer Veralltäglichen des Neides und dessen Paradoxie.

Für den Tausch selbst stellt Simmel in der „Philosophie des Geldes“ unterschiedliche Axiome auf, um – im Gegensatz zu einer exakten nationalökonomischen Darstellung – „an jeder Einzelheit des Lebens die Ganzheit seines Sinnes zu finden“ (Simmel 1989: 12) und begreift seine Abhandlung über das Geld als den Versuch, methodisch dem historischen Materialismus ein „Stockwerk

unterzubauen“ (S. 13) um auf diese Weise die Verschränkung und Verflechtung von ökonomischen Determinanten und kulturellen – also kristallisierten – Formen von Vergesellschaftung in einem dialektischen Verhältnis zu verstehen. Wirtschaftliche Formen beeinflussen das Leben der Menschen, aber diese sind ebenso Widerspiegelungen und Ergebnisse (vgl. ebd.). Für eine Praxis des Erkennens bedeutet dies sich in „endloser Gegenseitigkeit“ (ebd.) zu entwickeln. Umfasst dieses Werk unterschiedliche Aspekte, die für das Phänomen des Neides Relevanz aufweisen, wie z.B. seine Überlegungen zu Lebensstilen oder der gegenseitigen Abhängigkeit von Sein und Haben, so wollen wir seine analytische Schärfe für die Konstellation und das Moment des Wertes begrenzen. Das Phänomen des Neides wurde versucht, anhand unterschiedlichster Facetten versucht, darzustellen, das erwachsende Vermögen des Sich-Vergleichens anhand der Sinne und deren soziologischer Bedeutung, die wir selbst im Alltagsleben beobachten können und mitproduzieren – als WissenschaftlerInnen sind wir aus diesem Vorgehen nicht enthoben; das Gegenteil ist der Fall. Für dieses Sich-Vergleichen wollen wir in diesem Teil Bezugnehmen auf das Werten und Bewerten von Gegenständen. Sie stellen Basis und Rückzug im Alltag dar und können als Substrat für das Phänomen des Neides als schemenhafte Andeutungen verstanden werden.

## 6.2 Wert, Bewertung und Begehren

Zu bewerten bedeutet zu aller erst eine Betrachtungsweise der Differenzierung und Unterscheidung, die „Rangierung nach Werten“, denn „[d]ass Gegenstände, Gedanken, Geschehnisse wertvoll sind, das ist aus ihrem bloß natürlichen Dasein und Inhalt niemals abzulesen (...)“ (S. 23; H.i.O.). Was Simmel als „Rangierung“ bezeichnet, beinhaltet für ihn eine stoffliche, wir können sagen: leibliche Dimension. Die subjektive Wahrnehmung braucht nach Simmel gerade diese stoffliche Dimension, um als Natürlichkeit Geltung beanspruchen zu können; zu dem „objektiven Sein tritt nun erst die Wertung hinzu, als Licht und Schatten (...)“ (S. 24), was jedoch gleichsam Bewertung und Verwertung beinhaltet und sich in einer Materialität wiedergeben muss, also nicht dem „naturgesetzlichen Werden entrückt sein (...)“ kann (ebd.). Vielmehr ist die Wertung immer schon Teil der Welt „als ein wirklicher psychologischer Vorgang, (...) ein Stück der natürlichen Welt; das aber, was wir mit ihr *meinen*, ihr begrifflicher *Sinn*, ist etwas dieser Welt unabhängig Gegenüberstehendes, und so wenig ein Stück ihrer, dass es vielmehr die ganze Welt ist, von einem besonderen Gesichtspunkt angesehen“ (S. 24f; H.i.O.). Für Simmel verlaufen Wahrnehmungen in einer Spirale von Wert und Bewertung, und wir machen uns selten bewusst, dass „unser ganzes Leben, seiner Bewusstseinsseite nach, in Wertgefühlen und Wertabwägungen verläuft“ (S. 25) und Wert gewissermaßen als Gegenstück zum Sein betrachtet werden kann (vgl. ebd.) und unser

Weltbild formt. Diese Aussage mutet absolutierend an und pauschalisiert in genannter Dichotomie zwischen Wert und Sein gerade die Notwendigkeit der Zuschreibung, die einen genuin sozialen Prozess darstellt: welche Eigenschaften als *wertvoll* gelten, entscheiden wir selbst. Einem Objekt, materieller oder immaterieller, also ideeller Art, gedacht als Gedanken oder psychologisierte Konzepte des „menschlichen Charakters“, kommen hier keine neuen Eigenschaften *per se* hinzu; denn erst durch die bekannten Eigenschaften, geformt in gesellschaftlichen Figurationen von Wert, wird das *wertige* Sein konstruiert. Genannte Dichotomie zwischen Sein und Wert gibt Simmel den Anlass, um das nur scheinbar alternierende Verhältnisse beider Begriffe zu erläutern; bedingen sie sich doch gegenseitig. Die Fähigkeit der denkbaren Abstraktion ist Mittel um jene begriffliche Trennung von Wert und einer realen Existenz seiner zu ermöglichen und fordert so eine Bewertung erst ein; so muss ein „unzweideutiges Sein oder Nichtsein aussagbar sein und jeder muss für uns auf der Stufenleiter der Werte (...) eine ganz bestimmte Stelle haben; denn die Gleichgültigkeit ist eine Ablehnung der Wertung, das sehr positiven Wesens sein kann, in ihrem Hintergrund steht immer die *Möglichkeit* des Interesses, von der nur grade kein Gebrauch gemacht wird“ (S. 26; H.i.O.). Von Bedeutung ist die These, dass wir im Alltag stets bewerten und abwägen, für das Phänomen des Neides als – im Kontext der Möglichkeit der Vergegenständlichung des menschlichen Wesens – weiterer Mosaiksteine im Bild einer Charakterisierung. Folgen wir Simmel weiter, so widerspricht die Dichotomisierung von Wert und Sein einer Verdinglichung und damit Naturalisierung, denn der „Welt der bloßen Begriffe, der sachlichen Qualitäten und Bestimmungen, stehen die großen Kategorien des Seins und des Wertes gegenüber, allumfassende Formen, die ihr Material aus jener Welt der reinen Inhalte entnehmen“ (ebd.). Deshalb ist für Simmel das Sein „*unmittelbar* (...) irgendwelchen Dinges nie logisch erweisbar; vielmehr, das Sein ist eine ursprüngliche Form unseres Vorstellens, die empfunden, erlebt, geglaubt, aber nicht dem, der sie noch nicht konnte, deduziert werden kann“ (ebd.). Trotz der attestierten Widersprüchlichkeit zwischen Wert und Sein muss die Frage nach einer Ursächlichkeit gestellt werden, nach einer Epistemologie, durch welche Simmel zu diesen Aussagen veranlasst wird. Seine Argumentation mutet anachronistisch und gleichwohl esoterisch an, wenn Begriffe wie „Seele“, „Weltgrund“ und „metaphysische Einheit“ (S. 28) angeführt werden; dennoch können wir seiner Argumentation abgewinnen: den Wert eines Objektes zu erkennen bedeutet, bereits einem anderen Objekt einen Wert zuerkennen zu haben; erst durch den Vergleich bzw. durch das Vergleichbar-machen, kann ein Wert überhaupt bestehen und fordert so eine historische Perspektive ein. Simmel gibt hier keine Hinweise auf Prozesse und Erkenntnisformen, sondern verweist auf die notwendige Verwirklichung von der „Struktur der Wirklichkeitsinhalte“ und betrachtet den Wert als „Urphänomen“, hernach alle „Deduktionen des Wertes (...) nur die Bedingungen kenntlich [macht], auf die hin er sich, schließlich ganz

unvermittelt, einstellt, ohne doch aus ihnen hergestellt zu werden (...)“ (S. 27). Erneut der Rekurs auf die Grenzen zwischen Wert und Sein, die erst durch ihre Gleichheit eine „absolute Substanz“ ausdrücken, da sie das formal gleiche Verhältnis zu den Dingen besitzen (vgl. ebd.) und gerade deswegen „nie eines in das andere übergreifen [kann]“ (ebd.). Diese unterstellte Dichotomie wird nicht als Antagonismus begriffen, sondern in einem dialektischen Verhältnis, was uns im weiteren Verlauf zur oft genannten Subjekt-Objekt-Relation vorbringt: „Aber mit diesem berührungslosen Nebeneinander von Wirklichkeit und Wert ist die Welt keineswegs in eine sterile Zweiheit zerrissen (...)“ (ebd.). Eine Grammatik des Sozialen entwirft Simmel weiter in einer Darstellung eines oberhalb liegenden von Wert und Wirklichkeit und eines unterhalb liegenden: „Inhalte“ als das „Bezeichenbare, Qualitative, in Begriffen zu Fassende an der Wirklichkeit und in unseren Wertungen, das, was gleichmäßig in die eine wie in die andere Ordnung eintreten kann (...)“ und die „Seele, die das eine wie das andere in ihre geheimnisvolle Einheit aufnimmt oder aus ihr erzeugt“ (S. 28). In dieser epistemologischen Kontrastierung, die wir auch als Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Individuum verstehen können, als „strukturierende Struktur“ im Bourdieuschen Sinne, verortet Simmel Subjektivität; das Subjekt ist für ihn der Schlüssel und auch Grund für die Wertung von Objekten (vgl. ebd.), wobei Simmel den „Charakter des Wertes“, den er im „Kontrast gegen die Wirklichkeit“ begreift, als „Subjektivität“ bezeichnet (ebd.). Sie stellt den Wert in Gegensatz zu den Objekten, woraus folgt, dass der Wert von Objekten keine Eigenschaft ihrer ist, „sondern ein im Subjekt verbleibendes Urteil über sie“ (S. 29). Der empirische Zweck dieser Gegenüberstellung von Wert und Objekt zielt auf die Relation von Subjekt und Objekt ab – und damit auf die grundlegende Frage des Verhältnisses von Subjekten zwischen Objekten, aber vielmehr zwischen Subjekten und Subjekten. Diese Relation wird umso wichtiger, denken wir den Menschen als gegengständliches Gattungswesen, der erst in der Vergegenständlichung zu seinem Wesen findet, zu seinem Wesen *wird*. Der Prozess der Differenzierung des Zusammenhangs zwischen Subjekt und Objekt erlaubt Verbindungen zwischen der Veralltäglichung jener Grenzziehung, bei welcher wir die anderen als solche erkennen und so auch uns selbst in einen gesellschaftlichen Zusammenhang zu verorten verstehen. Das Beispiel des öffentlichen Verkehrsmittels im Kontext des Exkurses über die Simmelsche Soziologie der Sinne verdeutlicht diesen Gedanken erneut: die Verflechtung zu einem anderen bricht durch den Geruchssinn ab, oder vielmehr wird abgebrochen. Jener Person, die mit diesem Geruch als geschlagen betrachtet wird, wird damit auch das menschliche Wesen abgesprochen; es formt sich die Wahrnehmung – radikal betrachtet – als hätte mensch es mit einem Ding zu tun. Es erscheint nicht notwendig erneut zu erwähnen, welche verheerenden gesellschaftlichen Katastrophen aus solch einer Verdinglichung des Menschen folgen können, wenn Stereotype des „Stinkens“ verstreut werden. Aus diesem Grund

erachte ich den Beitrag Simmels als relevant für das Phänomen des Neides in seiner Veralltäglicung: wie formen wir ein Denken, ein Verständnis vom Fluss vom Element zum Moment? Simmel betrachtet die Scheidung zwischen Subjekt und Objekt als „keine so radikale, wie die durchaus legitimierte Aufteilung ebenso der praktischen wie der wissenschaftlichen Welt über diese Kategorien glauben macht“ (S. 29f). Für ihn beginnt das „seelische Leben“ in einem „Indifferenzzustand, in dem das Ich und seine Objekte noch ungeschieden ruhen“ (S. 30) – ähnlich der Vorstellung bei Hegel, dargestellt oben. Ideengeschichtliche Manifestationen, wie sie auch für Foucault (1977; hier vor allem in der Effektivierung und Steigerung der Macht *über* den Körper *und* den Geist) ausschlaggebend sind: über die Rationalisierung der Lebenswelten, die Wissenschaften als „Ersatzreligionen“ in der Erklärung und Bedeutung des Menschen in seiner Relation des Daseins, können als Triebfedern für die Trennung von Subjekt-Objekt für Erklärungsversuche herangezogen werden. Diese Entwicklungen führen schließlich dazu, dass der Mensch ein Ich erkennt (zu erkennen glaubt) und dieses als ein seiendes Objekt außerhalb des Ichs anerkennt (vgl. Simmel 1989: 30)<sup>22</sup>. Der Indifferenzzustand wird dabei durch die „zerlegende Projizierung auf Subjekt und Objekt“ (S. 31) weitgehend verlassen; entscheidend ist, dass die Begrifflichkeit von Objektivität erst durch eine gesellschaftliche Sichtweise entsteht, die sich als Subjektivität begreift; die Simmelsche Prognose ist eine folgende: „Diese auseinanderzweigende Entwicklung scheint auf ihren beiden Seiten von demselben, aber wie in verschiedenen Schichten wirkenden Motiven getragen zu sein. Denn das Bewusstsein, ein Subjekt zu sein, ist selbst schon eine Objektivierung. Hier liegt das Urphänomen der Persönlichkeitsform des Geistes; dass wir uns selbst betrachten, kennen, beurteilen können, wie irgendeinen 'Gegenstand', dass wir das als Einheit empfundene Ich dennoch in ein vorstellendes Ich-Subjekt und ein vorgestelltes Ich-Objekt zerlegen, ohne dass es darum seine Einheit verliert, ja, an diesem inneren Gegenspiel sich seiner Einheit eigentlich erst bewusst werdend – das ist die fundamentale Leistung unseres Geistes, die seine gesamte Gestaltung bestimmt“ (ebd.). Es steht auf einem anderen Blatt geschrieben, in welchem Verhältnis ein Imperativ der Ökonomisierung eine Komponente dieser geistigen Leistung fordert und fördert, nämlich die Teilung der von Simmel als Einheit des Ichs begriffenen Gestalt, in der ein Ich-Objekt als ein „endogener Hegemonieanspruch“ im Sinne der foucaultschen Gouvernementalität (vgl. Foucault 2000) reüssiert. So kann ein Ich-Objekt als Entität konzipiert werden, welche einer Intrusion von Marktlogiken Tür und Tor öffnet, das Gegenspiel zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt reduziert und deformiert – und als Konkurrenz das Phänomen des Neids befeuern kann. Die Konkurrenz ist in dieser Formation aber keine zwischen Subjekten, sondern eine

---

22 Auch an dieser Stelle verbleibt eine latente Konfrontation und Abhandlung eines Dualismus im Spiegel des cartesianischen Zweifels.

endogenisierte Form mit sich selbst, sobald sich das Subjekt als Ressource für sich selbst zu begreifen beginnt (vgl. Bröckling 2000). Diese hier beschworene Gegensätzlichkeit, die sich an dem Ich-Begreifen veranschaulichen lässt deutet Simmel theoretisch als „Differenzierungsprozesse“ (Simmel 1989: 33), zwischen dem Entstehen eines Objekts, welches durch das Subjekt begehrt wird und werden kann. Für die „praktische Welt“ stellen sie vielmehr „Korrelatbegriffe“ (ebd.) dar, die für Simmel jenen Ausdruck darstellen, der das Begehren als Genesepunkt verortet: „Diese Spannung, die die naiv-praktische Einheit von Subjekt und Objekt auseinandertreibt und beides – eines am anderen – erst für das Bewusstsein erzeugt, wird zunächst durch die bloße Tatsache des Begehrens hergestellt“ (ebd.) und baut damit das Fundament weiter aus, um die Relation zwischen Subjekt und Objekt zu reflektieren: „Indem wir *begehren*, was wir noch *nicht* haben und genießen, tritt dessen Inhalt uns *gegenüber*“ (ebd.; H.i.O.), dabei einmal als „Inhalt des Vorstellens, ein anderes Mal als Inhalt der objektiven Wirklichkeit“, wodurch „Subjekt und Objekt (...) in dem selben Akt geboren [werden]“ (S. 32). Begehren an dieser Stelle verengend als ledigliche Kategorie des Phänomens des Neides zu betrachten würde deren essentielle Bedeutung für das Phänomen selbst weit verfehlen. Im Prozess des Gegenübertretens von einem Objekt, welches wir begehren oder als begehrenswert empfinden, bilden wir eine Einheit zwischen Subjekt und Objekt aus – wie wir bereits angedeutet haben anhand Simmel – jedoch wird das, was wir als „objektive Realität“ bezeichnen erst durch Widerstand generiert; während des Genusses eines Objektes wird das Begehren gestillt, eine Einheit zwischen Subjekt und Objekt gebietet uns geradezu die reflexive Trennung als Distinktion zweier Elemente – oder besser: zwei Seiten einer Medaille – als eigentliches Substrat unbedacht zu lassen: wir „begehren die Dinge erst jenseits ihrer unbedingten Hingabe an unseren Gebrauch und Genuss“ (S. 34). In der Simmelschen Theoretisierung muss auf die Bedeutung des Widerstandes als begrifflichen Exponent verwiesen werden: „der Inhalt wird Gegenstand, sobald er uns entgegensteht, und zwar nicht nur in seiner empfundenen Undurchdringlichkeit, sondern in der Distanz des Nochnichtgenießens, deren subjektive Seite das Begehren ist. Wie Kant einmal sagt: die Möglichkeit der Erfahrung ist die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung – weil Erfahrungen machen, heißt: dass unser Bewusstsein die Sinnesempfindungen zu Gegenständen *bildet* – so ist die Möglichkeit des Begehrens die Möglichkeit der Gegenstände des Begehrens“ (ebd.; H.i.O.). Darin findet Wert eine neue Gestalt: „Das so zustande gekommene Objekt, charakterisiert durch den Abstand vom Subjekt, den dessen Begehrung ebenso feststellt wie zu überwinden sucht – heißt uns ein Wert. Der Augenblick des Genusses selbst, in dem Subjekt und Objekt ihre Gegensätze verlöschen, konsumieren gleichsam den Wert; er entsteht erst wieder in der Trennung vom Subjekt, als Gegenüber, als Objekt“, und entspringt nicht in der „ungebrochenen Einheit des Genussmomentes (...), sondern indem dessen

Inhalt sich als Objekt von dem Subjekt löst und ihm als jetzt erst *Begehrtes* gegenübertritt, das zu gewinnen es der Überwindung von Abständen, Hemmnissen, Schwierigkeiten bedarf“ (ebd.). Die Inwertsetzung realisiert sich erst folglich mit bzw. in der Distanz von mir und dem Begehrten; wertvoll werden jene Dinge, bei welchen eine Barriere es zu überwinden gilt – die Barriere oder das Hemmnis kann gleichsam als Distanz und Ausdruck des eigentlichen Wertes gedacht werden.

Diese Argumentation erscheint uns als nachvollziehbar, denn wie bei Simmel bereits darauf verwiesen, sind für den einen bestimmte Dinge von Wert, für den anderen hingegen nicht. Er fügt dieser Argumentation eine weitere Kategorisierung des Wertes hinzu, um dem Anspruch einer Abstraktion Gewicht zu verschaffen. So haben wir im Alltag oft mit Wert zu tun, dessen Gegenständlichkeit nicht unmittelbar eine objektive darstellt im Sinne eines „gegenständlichen Wertes“, sondern jener Kategorisierung eines „moralischen Wertes“. Das Beispiel eines moralischen Wertes kann uns an dieser Stelle dienlich sein, um den Wert als Inhalt als etwas Gelöstes von einer Funktion (wir beachten hier die Simmelsche Begrifflichkeit von Inhalt und Funktion, die wir weiter oben besprochen haben) zu denken, als eine „metaphysische Kategorie“, die wir „von seinem Anerkanntwerden unabhängig denken“ (S. 38). Für Simmel bedeutet dies die Denkweise, Objekte mit Wert zu bemessen, welche für die Vergegenständlichung des Menschen so als wertvoll betrachtet werden, aber nur deswegen, weil der Mensch gleichsam eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt zu realisieren sucht, deren Theoretisierung aber letztlich in einem Abstrahieren mündet, welches Form und Inhalt des Wertes als selbstständig bedient: „Der Wert der an irgend einem Dinge, einer Person, einem Verhältnis, einem Geschehnis haftet, *verlangt* es, anerkannt zu werden. Dieses Verlangen ist natürlich als Ereignis nur in uns, den Subjekten, anzutreffen“ (S. 37; H.i.O.). Der Wert besteht damit nicht nur in dem Verhältnis zwischen einem Ich und „als sein Korrelat in einem und demselben Differenzierungsprozess“, sondern als weitere Kategorie, die eine „eigentümliche Dignität“ (S. 35) besitzt – realisiert in der objektiven Welt, aber auch als subjektive Vorstellung in uns lebend. Neben Vorstellungen über das Schöne, Gute, Erstrebenswerte, denen gerade wegen ihrer Abstraktheit eine Färbung der Indifferenz inhärent ist, finden wir diese „Dignität“ des Wertes in der Ökonomisierung des Tauschverkehrs wieder, indem einem Objekt ein Wert zugesprochen wird, unabhängig davon, ob dieser tatsächlich gerechtfertigt ist oder nicht – gerade in der Scheidung von Vorstellen und Gegenüberstellen finden wir einen weiteren Hinweis auf die Relation zwischen Subjekt und Objekt und damit der Legitimation des Wertvollen und Neiderregenden als Form von Vergesellschaftung.

So macht die menschliche Reflexivität – oder die Geistesfähigkeit, wie Simmel es nennt „geltend: sich den Inhalten, die er in sich vorstellt, zugleich gegenüberzustellen, sie vorzustellen, als wären sie von diesem Vorgestelltwerden unabhängig“ (S. 36). Jeder Wert, den wir fühlen, ist „insoweit

eben ein Gefühl: allein, was wir mit diesem Gefühl *meinen*, ist ein an und für sich bedeutsamer Inhalt, der von dem Gefühl zwar psychologisch realisiert wird, aber mit ihm nicht identisch ist und sich mit ihm nicht erschöpft“ (ebd.; H.i.O.). Der Wert erfährt in dieser Perspektive eine Enthebung der Dichotomisierung zwischen Subjekt und Objekt, gewinnt jene Eigenständigkeit jedoch aus der dichotomen Konstellation selbst: „Ersichtlich stellt sich diese Kategorie jenseits der Streitfrage nach der Subjektivität und Objektivität des Wertes, weil sie die Korrelativität zum Subjekt ablehnt, ohne die ein 'Objekt' nicht möglich ist; sie ist vielmehr ein Drittes, Ideelles, das zwar in jene Zweiheit eingeht, aber nicht in ihr aufgeht“ (ebd.). Daraus folgert Simmel die Formung der Forderung bzw. des Anspruches, in welcher sich der je spezifische Inhalt nicht zwangsläufig objektiv zu realisieren vermag; so sind es „Ansprüche, die zwar ausschließlich innerhalb des Ich empfunden oder verwirklicht werden, ohne in den Objekten selbst ein Gegenbild oder sachlichen Ansatzpunkt zu finden, die aber, als *Ansprüche*, in dem Ich so wenig unterzubringen sind, wie in den Gegenständen, die sie betreffen. (...) [I]n Wirklichkeit ist es eine dritte, aus jenen nicht zusammensetzbare Kategorie, gleich etwas zwischen aus und den Dingen“ (S. 37; H.i.O.). Wir können Ansprüche als „gesellschaftliches Dekor“ oder „soziales Ornament“ begreifen – auch für das Phänomen des Neides: Ansprüche finden in den Individuen nicht unmittelbar Verknüpfungen, da kein Objekt eine Begrifflichkeit von Subjektivität konstruierbar machen würde außerhalb einer relationalen Situation; andererseits ist dieser „für sich seiende, an sich geltende Wert nichts Objektives, weil er gerade von dem Subjekt, das ihn denkt, unabhängig gedacht wird, innerhalb des Subjekts zwar als Forderung des Anerkanntwerdens auftritt, aber auch durch die Nichterfüllung dieser Forderung nichts von seinem Wesen einbüßt“ (S. 38). Es steht die Verbindung einer Abstraktion von Werten im Vordergrund, die eine eigene Dignität aufweist und als Drittes zwischen der Relation von Subjekt und Objekt besteht und die Fragestellung damit zulässt, wie Kategorisierungen wie „Prestige“ denkbar wären in der Veralltäglichung. Der gedachte Wert, die Abstraktion des Wertes als etwas „wertvolles“ in der Gestalt eines Gegenüber der Subjekte, jedoch geteilt mit anderen Subjekten, erfährt in der Abstraktion als Drittes eine wesentliche Bedeutung für Neid. Wie kann mensch nun „weltgewandt“ werden? Wie als, z.B. kosmopolitisch geltend wollender, Mensch Zugang zu jenen „erlesenen“ Kreisen erhalten, deren Status sich aus ökonomischen, als auch als kulturell bezeichneten Relationen ablesen lässt? Wie werden nun Barrieren geschaffen, Zugänge und Ausgänge geformt und Regelmäßigkeit bestimmt? Wie diese Akkumulation von Normen und Werten als Abstraktum im Alltag der Subjekte mit Legitimation belegt? Die Sublimierung des metaphysischen Dritten steht bei diesen Fragestellungen im Zentrum.

Wenn Distanz als Begründungsakt der dialektischen Wahrnehmung oder dialektischen Gebung gelten kann, so kann der theoretische Rahmen hin zur Marxschen Konzeption des Menschen als

gegenständliches Gattungswesen erneut gespannt werden: die dauerhafte Trennung von dem, was wir als Genuss zwar wollen, aber erst in der Distanz erkennen, stellt den Menschen auf eine konstante Distanz zu seinem Wesen. So die Anerkennung der Bedürfnisse der anderen in einer privatwirtschaftlich-organisierten Ökonomie nur die Profitinteressen als Abstraktum im Blick hat, welche sich im Modus des Geldes erfüllen, kann gerade aus dieser Relation heraus das Wesen des Menschen in zweierlei Hinsicht nicht verwirklicht werden und das Phänomen des Neides veralltäglicht: wie wir bereits erörtert haben, findet sich im Modus des Geldes als Form von Tausch die Individualität des einen nicht wieder, und damit auch jene der anderen nicht. Es wechselt sozusagen nur die Hand, die es hält, geht aber keine Bindung mit einer Dimension des Werdens ein, welche wir Identität nennen können. Damit wird in zweiter Weise die Distanz zwischen Subjekt und Objekt in die Absurdität abgedrängt: sie besteht nur als Inkognito-Metapher, da eine Wesensverwirklichung ein Objekt benötigt, Geld aber gerade durch seine Universalität derwohl formlos und gestaltlos ist. Die Realisierung oder überhaupt die Möglichkeit des Genusses als „Zukunftsbild, von unserem augenblicklichen Zustand getrennt (...), damit wir die Dinge begehren, die nun in Distanz von uns stehen“ (S. 42) verbindet sich in einer Sphäre der Ambiguität, die nebulös um die Bedürfnisse kreist. Was Simmel als Verfeinerung der Bedürfnisse bezeichnet – er verbleibt dabei unpräzise, wie dies zustande kommt – drückt sich in der Fokussierung (Fixierung würde als pathologisch gelten) aus: „weil die Verfeinerung und Spezialisierung des Bedürfnisses das Bewusstsein zu einer größeren Hingabe an das Objekt zwingt, wird dem solipsistischen Bedürfnis ein Quantum von Kraft entzogen“, folglich die „Schwächung der Affekte, d.h. der unbedingten Hingabe des Ich an seinem momentanen Gefühlsinhalt, in Wechselbeziehung mit der Objektivation der Vorstellungen, mit der Heraussetzung derselben in eine uns gegenüberstehende Existenzform“ (S. 41) steht. Für die Frage nach den Dingen, ist erneut Simmels Verweis auf Distanz entscheidend: „Worauf es ankommt, um die Eigenbedeutung der Dinge zu erkennen, das ist doch die Distanz, die sich zwischen ihnen und unserem Aufnehmen bildet“ (ebd.). Wenn sich der Mensch als gegenständliches Gattungswesen in diesen verwirklichen kann, so ist die Distanz ein signifikantes Moment in der Erkenntnis dieser und der verwobenen Einheit der Konstellation von Subjekt-Objekt, denn „allein aus inneren Zweckmäßigkeitgründen des Erkennens gewinnt die Subjektivität gerade bei den Extremen der Distanz spezifische Betonung“ (S. 42). Für die Denkweise der Relationalität „besteht das Objekt nur in unserer Beziehung zu ihm, ist ganz in diese eingeschmolzen, und tritt uns erst in dem Maß *gegenüber*, in dem es sich dieser Beziehung nicht mehr weiters fügt. Auch zu dem eigentlichen Begehren der Dinge, das ihr Fürsichsein anerkennt, indem es dasselbe gerade zu überwinden sucht, kommt es erst da, wo Wunsch und Erfüllung nicht zusammenfallen“ (ebd.; H.i.O.). Wird die Möglichkeit der Überwindung dieser Distanz zwischen

begehrendem Subjekt und begehrtem Objekt als Ausdruck der Vergegenständlichung des menschlichen Wesens – unabhängig von der Verfasstheit von Subjekt und Objekt – auf Dauer einem bestimmten Teil von Gesellschaften verwehrt, so kann das Phänomen des Neides als gesellschaftlicher Ausdruck und Umgangsform dieses Mangels begriffen werden. Welche Formung dies erkennbar annehmen kann, ist nun selbst Ausdruck je historisch-gesellschaftlicher, wie auch politischer Machtkonstellation (vgl. hierzu den Beitrag von Bieling 2011, welcher sich mit Gramscis Konzeption des „integralen Staates“ beschäftigt<sup>23</sup> und hierbei auf die Veränderungen staatlicher Macht im Kontext von Internationalisierung des Staates, gedacht als Machtarenen, in welchen neue Akteure Einzug halten, auf Cox 1983, 1987 verweist und ebenso auf Gill 2003 und dessen Begrifflichkeit des „new constitutionalism“).

Die theoretische Verknüpfung mit Simmel findet ihre Klimax in der Überwindung der Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt in Gestalt des Tausches. Der Wert, der so eine transsubjektive Rolle einnimmt im Verlauf der Konstruktionsweise des Verhältnisses zwischen den Subjekten und den Dingen bedeutet eine Realität für die Individuen, ohne dies jedoch als Wirklichkeit und begreifende Qualität an den Dingen selbst zu werden.

Wir haben bereits an vielen Stellen der Arbeit auf den Tausch als ein soziogenes Moment verwiesen und wollen hier den argumentativen Zirkel dieser Begrifflichkeit vertiefen. Vorweg erscheint es mir sinnvoll, die Bedeutung des Tausches in Simmels Denken, und damit auch für die Arbeit selbst, zu spezifizieren. Der Tausch bedeutet für Simmel nicht nur eine Transformation von Dingen, von einer Person auf die andere Person, oder für ein wirtschaftliches System – der Tausch als Akt, aber auch als soziales Phänomen, kann synonym für Vergesellschaftung gedacht werden; als eine Ontologie des Sozialen, als ontologische Kategorie von Gesellschaften. Dies lässt sich an dieser Stelle verdeutlichen, in welcher die alltägliche Bedeutung des Tausches allegorisch (Allegorie im Sinne Benjamins, wenn hier auch nur vereinfacht rezipiert als Willkür, Fragmentierung und wechselnde Komposition gedacht, vgl. dazu Lindner 2011) mit dem Kuss in Verbindung gebracht wird: „Es wird nämlich gegenüber dem Begriffe des Tausches oft jene Denkkunklarheit begangen, in folge derer man von einer Beziehung, einem Verhältnis so spricht, als wäre es etwas außerhalb der Elemente, zwischen denen es spielt. Es bedeutet doch nur einen Zustand oder eine Veränderung

---

23 Bieling (2011) verweist dabei auf Gramscis Darstellung von Staatlichkeit und Zivilgesellschaft als nicht-getrennte Sphären gesellschaftlicher Machtverhältnisse: „In der Fortsetzung der Feuerbach-Kritik von Marx, d.h. der Kritik an einem kontemplativen, bloß anschauenden Materialismus, betont Gramsci damit die sinnlich-praktischen Aspekte materieller Verhältnisse, nicht zuletzt den Kampf um Deutungen, Interpretationen und Wahrheiten, der insbesondere in der Arena der Zivilgesellschaft ausgefochten wird“ (S. 89). Zivilgesellschaft stellt damit keinen Gegenpol, sondern eine komplementäre Erweiterung des Staates dar. Der „Kampf um gesellschaftliche Hegemonie“ (S. 90) wird damit nicht nur auf der Grundlage einer Klassendimension ausgetragen; Gramsci sieht „Intellektuelle“ als Triebfeder in dieser Konfrontation und „verdeutlicht zudem, dass Hegemonie (...) immer auch der Dimension einer moralischen bzw. ethisch-politischen Führung bedarf“ (ebd.). Akteure sind damit benennbar und wirken nicht als phantomartige „soziale Kräfte“ (vgl. dazu Gramsci 2012: 1497ff).

innerhalb jedes derselben, aber nichts, was *zwischen* denselben, im Sinne der räumlichen Besonderung eines zwischen zwei anderen befindlichen Objekts, existierte. Indem man die beiden Akte oder Zustandsänderungen, die in Wirklichkeit vor sich gehen, in den Begriff 'Tausch' zusammenfasst, liegt die Vorstellung verlockend nahe, als wäre mit dem Tausch etwas neben oder über demjenigen geschehen, was in dem einen und in dem anderen Kontrahenten geschieht – wie wenn die begrifflichen Substantialisierung im Begriff des 'Kusses', den man ja auch 'tauscht', verführen wollte, den Kuss für etwas zu halten, was irgendwo außerhalb der beiden Lippenpaare, außerhalb ihrer Bewegungen und Empfindungen, läge“ (Simmel 1989: 61; H.i.O.). Tausch bedeutet eine intrinsische, endogene, ja dialektische Figuration von Gesellschaften – die Befreiung des Subjekts vom Subjekt. Im Tausch verschmilzt die Relation zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem Begehren und Begehrten und gerinnt damit zu einer Kategorie eben zwischen diesen. Dabei wird ein isoliertes Ich, welches ohne ein gegenüber liegendes Objekt sich nicht als Ich begreifen kann, da der Verlauf des Sich-in-Beziehung-Setzens unmöglich erscheint, verbunden mit einem Dinge, woraus eine eigentliche Distanzierung zwischen beiden möglich erscheint. Wert und Tausch können als das epistemologische Begriffspaar abstrahiert werden, worauf wir unmittelbar Bezug nehmen wollen, denn „[s]o sehr unser Leben durch den Mechanismus und die Sachlichkeit der Dinge bestimmt scheint, so können wir in Wirklichkeit keinen Schritt machen und keinen Gedanken denken, ohne dass unser Fühlen die Dinge mit Werten ausstattete und ihnen gemäß unser Tun dirigierte“ (S. 63) und den Alltag erst als Alltag begreiflich machen. Simmel unterstreicht an weiteren Stellen den Tausch als Instanz von Vergesellschaftung höchster Güte: „er ist die zugleich reinste und gesteigertste Wechselwirkung, die ihrerseits das menschliche Leben ausmacht, sobald es einen Stoff und Inhalt gewinnen will. Zunächst wird schon oft übersehen, wie vieles, das auf den ersten Blick eine bloß einseitig ausgeübte Wirkung ist, tatsächlich Wechselwirkung einschließt (...). Jede Wechselwirkung aber ist als ein Tausch zu betrachten: jede Unterhaltung, jede Liebe (auch wo sie mit andersartigen Gefühlen erwidert wird), jedes Spiel, jedes Sichanblicken“ (S. 59). Die Unterscheidung nun zwischen Wechselwirkung und Tausch, „dass man in der Wechselwirkung gibt, was man selbst nicht hat, im Tausch aber nur, was man hat“ ist für Simmel unzutreffend, denn „der Tausch geschieht nicht um den Gegenstand, den der andere vorher hatte; denn der Sinn des Tausches: dass die Wertsumme des Nachher größer sei als die des Vorher – bedeutet doch, dass jeder dem anderen mehr gibt als er selbst besessen hat“ (S. 60). Die Verbindung zwischen den Subjekten soll als *Bindung* verstanden werden; nicht um den Sinn einer (prä-)Strukturierung, sondern erneut mit dem Verweis auf den Prozess der Vergesellschaftung, auf die Kontinuität des Alltäglichen, die gerade durch ihre Sichtbarkeit so unsichtbar geworden ist. Was Simmel als „[u]nser natürliches Schicksal“ bezeichnet und die Balanceakte der Vergesellschaftung meint, „wird

im Tausch vergeistigt, indem nun das eine *für* das andere mit Bewusstsein gesetzt wird. Derselbe geistig-synthetische Prozess, der überhaupt aus dem Nebeneinander der Dinge ein Mit- und Füreinander schafft; dasselbe Ich, das, die sinnlichen Gegebenheiten innerlich durchströmend, ihnen die Form seiner eigenen Einheit einbaut – hat mit dem Tausch jenen naturgebenden Rhythmus unserer Existenz ergriffen und seine Elemente zu einer sinnvollen Verbundenheit organisiert“ (ebd.; H.i.O.). Eine Unterscheidung des Tausches im wirtschaftlichen bzw. ökonomischen Raum, also dem wirtschaftlichen Tausch, haftet die Konnotation des Wertes und des Opfers an, bedeutet aber per se nicht eine reduzierende Losung auf Kosten/Gewinn. Auch darauf kommen wir noch zu sprechen.

### 6.3 Wert im Tausch

Der Tausch, welcher zwischen Subjekten stattfindet und von Simmel als die Vergeistigung des Wertes bezeichnet wird, soll weiter präzisiert werden. Wir haben versucht, Wert als objektiv zu verstehen, wenn sich der Gegenstand des Wertes oder Objekte als solche von dem Subjekt *distanzieren*, es folglich erst das Bedürfnis braucht, welches *im* Gegenstand befriedigt werden kann und im Modus des Tausches Form annimmt. Die Konstellation, welche das Subjekt als sich separiert denken lässt, jedoch untrennbar mit dem Objekt selbst verbunden werden muss (die Simmelsche Begrifflichkeit des Wertes als „metaphysische Kategorie“) soll um weitere Perspektiven eines Ich-Begriffs nach Simmel das Phänomen des Neides verdichten. Die bereits erwähnte kulturelle Verfeinerung der menschlichen Bedürfnisse im Duktus Simmels bietet Anknüpfungspunkte an das formulierte Postulat. Erst mit der Differenzierung der Dinge in jene, die – im metaphorischen Sinne – den Bedürfnissen des Menschen Genüge tun, gewinnt auch der Objektbegriff eine eigenständige Bedeutung: Wert und Bewertung generieren sich aus der Distanz zu den Dingen, die fern und damit erst zu Dingen geworden sind, denn „[s]o lange sich die Persönlichkeit noch ohne Reserve dem momentanen Affekt hingibt, von ihm ganz und gar erfüllt und hingenommen wird, kann sich das Ich noch nicht herausbilden“ (S. 42), „[i]nsoweit der Mensch von seinen Trieben vergewaltigt wird, bildet die Welt für ihn eigentlich eine unterschiedslose Masse; denn da sie ihm nur das an sich irrelevante Mittel der Triebbefriedigung bedeutet, diese Wirkung zudem auch aus vielerlei Ursachen hervorgehen kann, so knüpft sich so lange an den Gegenstand in seinem selbstständigen Wesen kein Interesse“ (S. 40). Was Simmel als die Vergewaltigung des Menschen durch seine Triebe bezeichnet, bedeutet die Notwendigkeit der Differenzierung der menschlichen Bedürfnisse oder besser: der Indifferenzierung dieser, die Simmel weiter als Notwendigkeit betrachtet, um den Menschen als Wesen zwischen Kultur und Natur und einem Ich zwischen Subjekt und Objekt zu verorten. Ein „Bewusstsein eines Ich vielmehr, das

jenseits seiner einzelnen Erregungen steht, kann sich erst dann als das Beharrende in allem Wechsel dieser letzteren zeigen, wenn nicht jede derselben den ganzen Menschen mehr mitreißt“ (S. 42). Eine Indifferenz einer Differenzierung ist für Simmel daher notwendig als Gebilde von Gegensätzen, welches den ganzen Menschen vor Erregungen *schützen* soll und in dieser Konstellation „erst eine gewisse Herabsetzung und Einschränkung ihrer ein Ich als den immer gleichen Träger ungleicher Inhalte entstehen lässt“ (ebd.). Dabei wird die Verwobenheit zur Genese eines Begriffes von Wert in Relation zu Subjekt und Objekt deutlich: „Wie aber das Ich und das Objekt in allen möglichen Provinzen unserer Existenz Korrelatbegriffe sind, die in der ursprünglichen Form des Vorstellens noch ungeschieden liegen und sich aus ihr, das eine am anderen, erst herausdifferenzieren – so dürfte auch der selbstständige *Wert* der Objekte sich erst an dem Gegensatz zu einem selbstständig gewordenen Ich entfalten. Erst die Repulsionen, die wir von dem Objekt erfahren, die Schwierigkeiten seiner Erlangung, (...) treiben das Ich und das Objekt auseinander (...). Mag die hier wirkende Bestimmung des Objekts nun in seiner bloßen Seltenheit (...) oder in den positiven Aneignungsmühen bestehen, jedenfalls setzt es erst dadurch jene Distanz zwischen ihm und uns, die schließlich gestattet, ihm einen Wert jenseits seines bloßen Genossenwerdens zuzuteilen“ (S. 42f; H.i.O.). Die Herausbildung von Indifferenzpunkten zum Erlangen eines Wertes in der Distanzschaffung, die sich darauf theoretisch argumentieren lässt, bedeutet weiter, dass der Wert eines Objektes nun nicht mehr auf einem triebhaften Begehren beruht, sondern auf „einer Begehrung, die ihre absolute Triebhaftigkeit verloren hat“ (S. 43). Auch einer Argumentation der Naturalisierung von Trieben wird so in letzter Konsequenz ein Riegel vorgeschoben: findet sich in Simmels Argumentationsweise vermehrt der Verweis auf die Triebhaftigkeit des Menschen, so wird an dieser Stelle diese zwar nicht affirmativ ausgeblendet, sondern durch eine gesellschaftliche Leistung des Menschen als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse begriffen. Die Relation von Subjekt und Objekt, mediiert durch den Begriff der Distanz und des Wertes bzw. der Inwertsetzung von Dingen, versinnbildlicht eine gesellschaftliche Ausdrucksweise eines Triebes (wenn dieser Begriff auch in seiner Gestalt verengend wirkt). Die Distanz zwischen dem Ich und dem Ding, das mensch erlangen will, kann aber unterschiedliche Dimensionen erreichen und so unterschiedliche Aspekte für das Ich darstellen. Simmel nennt Aspekte wirtschaftlicher Art, aber auch sittlicher Art oder der Moral als determinierende Aspekte der Distanz im Alltag, die, wenn sie zu groß wird, sich zu einer schlichten Nicht-Verwirklichung des Strebens darstellt. Das Begehren kann so erlöschen, oder sich in ein „schattenhaftes Wünschen“ kleiden (vgl. S. 43), wie Simmel es bezeichnet. Doch kann Distanz in ihrer Bedeutung nur dann als Distanz gedacht werden, wenn ihr auch das Moment des Möglichen innewohnt. Gerade das Bedürfnis zeugt von Distanz selbst, wie wir bereits zu beschreiben versucht haben, und wird nach

Simmel nicht als profane Formel „das Maß des Wertes sei gleich dem Maße des Widerstandes“ (ebd.) verstanden. Es braucht die Denkweise von Gütern, welche als knapp begriffen werden – die Luft zum Atmen kann möglicherweise in Metropolen wie Beijing oder Seoul bereits als solches verstanden werden durch die hohe Belastung von Abgasemissionen – aber auch die Kulturleistungen, welche diese Güter erst zu Gütern gestalten (Abbautechniken von Gold oder anderen Edelmetallen, die dann in Gegenstände wie Schmuck transformiert werden). Wie prägend für den Alltag das Wechselspiel zwischen Seltenheit und Häufigkeit sich darstellen kann, in welchen Färbungen es uns entgegentritt, gibt Simmel wieder: „So hat ferner in einigen Papierwährungsländern gerade die Seltenheit des Goldes es dahin gebracht, dass das niedere Volk überhaupt nicht mehr Gold nehmen mag, wenn es ihm zufällig geboten wird“, oder an anderer Stelle: „man hat behauptet, die Werke eines fruchtbaren Malers würden, bei gleicher Kunstvollendung, weniger kostbar sein als die des minder produktiven; das ist erst oberhalb einer bestimmten Quantitätsgrenze richtig. Denn es bedarf gerade einer gewissen Fülle von Werken eines Malers, damit er überhaupt erst einmal denjenigen Ruhm erwerbe, der den Preis seiner Bilder hochhebt“ (S. 44). Von Bedeutung ist daher die – paradox erscheinende – Balance der Distanz um den Wert als Wert zu veralltäglichen. Zwar können Durchschnittswerte über Angebot und Nachfrage Hinweise über den Wert geben; begrenzen sich aber doch auf ökonomische Modellvorstellungen. Es ist daher „nicht Seltenheit, sondern ein gewisses Mittleres zwischen Seltenheit und Nichtseltenheit in den meisten Fällen die Bedingung des Wertes (...). Das Seltenheitsmoment ist, wie eine leichte Überlegung zeigt, in die Bedeutung der Unterschiedsempfindlichkeit einzurangieren; das Häufigkeitsmoment in die Bedeutung der Gewöhnung“ (ebd.). Der Wert bedarf hier einer speziellen Form, eben einer balancierten, um sich zwischen Profanisierung und Sakralisierung zu bewegen. Diese Darstellung können wir in die Argumentation zum Phänomen des Neides unmittelbar einfließen lassen: so kann ich nur auf Dinge oder Eigenschaften neidisch sein oder Neid empfinden, die sich auch im Erwartungshorizont meiner Lebenswelt wiederfinden. Utensilien des Alltags die wir *sehen* (mit Verweis auf die soziologische Bedeutung des Auges und des Blickes im oberen Teil) und mit einem positiven Stigma (Marke oder Label) besetzt sind, müssen auch als wertig und damit als Objekt außerhalb des Ich erkannt und begriffen werden. Der Veralltäglichung kommt dabei ein entscheidendes soziologisches Moment zu: denken wir an Kleidung, die durch den monetären Preis die Distanz zwischen dem Ding und Ich aufspannen soll, aber ähnliches Aussehen, ähnliche Funktionalität und ähnliche Form hat: durch die simple Platzierung eines – gut sichtbaren – Symbols kann das Auseinanderfallen der Relation von Distanz und Ich, im monetären Preis, sichtbar gemacht werden. Jedoch: die Universalität des Geldes scheint eine Kittfunktion einzunehmen, aber auch nur, wenn diese in einem Rahmen von Gewohnheit bzw. Häufigkeit

eingespannt wird. Auch der Tausch muss sich in diesem Rahmen wiederfinden können, da ansonsten die Syntheseleistung zwischen Ich und Objekt in der Gestalt der Distanz nicht mehr aufrechtzuerhaltenen wäre – die Frage die Legitimität wird gestellt. Markt bedeutet hier folglich die Brücke zwischen Distanz und Begehren.

Verdichtet wird die gerade beschriebene Konstellation der Distanz durch Simmel weiter in der Wertung des Ästhetischen, um so beispielhaft das Allgemeine der Distanz zu begründen. Der Genuss und das Erfreuen an dem Schönen, welche Manifestation es auch annehmen oder ablehnen kann, beruht in dem Bewusstsein, „die *Sache* zu würdigen und zu genießen und nicht nur einen Zustand sinnlichen oder übersinnlichen Angeregtheits“ (S. 45; H.i.O.). Die Relation formt sich gleichsam im Hingeben an das Objekt, und im Gegenstand, der sich uns hingibt. Durch die Dimension der Distanz im Modus des Ästhetischen, in der der Gegenstand eine Quasi-Bindung mit uns eingeht und wir mit ihm, wird der Gegenstand zu einem *Seienden*, er ist: „Mag der ästhetische Wert, wie jeder andere, der Beschaffenheit der Dinge selbst fremd und eine Projektion des Gefühles in sie hinein sein, so ist es ihm doch eigentümlich, dass diese Projektion eine vollkommene ist, d. h. dass der Gefühlsinhalt sozusagen völlig in den Gegenstand hineingeht und als eine dem Subjekt mit eigener Norm gegenüberstehende Bedeutsamkeit erscheint, als etwas, was der Gegenstand *ist*“ (ebd.; H.i.O.). Der Verlauf der ästhetischen Wertung des Gegenstandes, damit gleichbedeutend die Verschiebung der Distanz, die es zur Erlangung zu überwältigen galt, entfernt sich von einem eigentlichen Nutzen; zwar erscheint er uns nun nicht mehr als zwecklos, wie dies Marcuse als wichtige Triebfeder einer affirmativ-bürgerlichen Kultur befindet (vgl. Marcuse 2011), jedoch verallgemeinert bzw. veralltäglicht sich der Gegenstand als Seiendes auf eigene Weise: „Wenn ein Objekt irgendwelcher Art uns große Freude oder Förderung bereitet hat, so haben wir bei jedem späteren Anblick dieses Objekts ein Freudegefühl, und zwar auch dann, wenn jetzt von einem Benutzen oder Genießen desselben nicht mehr die Rede ist. Diese echoartig anklingende Freude trägt einen ganz eigenen psychologischen Charakter, der dadurch bestimmt ist, dass wir jetzt nichts mehr von dem Gegenstande *wollen*; an die Stelle der konkreten Beziehung, die uns vorher mit ihm verband, tritt jetzt das bloße Anschauen seiner als die Ursache der angenehmen Empfindungen; wir lassen ihn jetzt in seinem Sein unberührt, so dass sich unser Gefühl nur an seine Erscheinung, nicht aber an das knüpft, was von ihm in irgendeinem Sinne konsumierbar ist“ (Simmel 1989: 45). Distanz wirkt in der vorgebrachten Argumentation in doppelter Hinsicht: erfüllt sie die Beziehung zu einem begehrten Gegenstand vorerst mit dem Bedürfnis der Überwindung dieser Distanz, hernach der Gegenstand zum Gegenstand *wird*, da er sich in einem Außerhalb von dem Subjekt befindet, und nur als Teil des gesellschaftlichen Gewebes betrachtet werden kann, bedeutet Distanz – folglich die Überwindung dieser, wenn der Genuss befriedigt zu sein scheint – ein zweites

Gewordenes, dass den Gegenstand in der Metapher, im Kleide der Ästhetik zu einem in Distanz stehenden, aber nicht mehr begehrenswerten Gegenstand macht. So scheint der Verweis des Wertes von Simmel als metaphysische Kategorie als legitim: der Gegenstand *wird, ist und wurde* in ambiger Gestalt und dialektischer Weise mit dem Subjekt verbunden.

Welche Regel ziehen wir aus dieser Darstellung nun für die Frage nach der Veralltäglichen des Phänomens des Neides? Augenscheinlich eine persistente Abhängigkeit von den Relationen zwischen Subjekten und Objekten, transzendiert durch den Zugang zu diesen. Des einen Freud, des anderen Leid – welche Gegenstände es nun sind, haben keine Relevanz für die Argumentation dieser Arbeit; vielmehr ist die Frage daraufhin zu feilen, welche weiteren theoretischen Versatzstücke notwendig sein können, um eine Verbindung zwischen dem Menschen als gegenständliches Gattungswesen, begriffen in den Wechselbeziehung dieses Gattungswesens zu den Gegenständen selbst herstellbar zu machen. Eine bürgerlich-kapitalistische Kultur, welche durch Verdinglichung und Entfremdung signifiziert wird, kann als eine exaltierende Verquickung von „Lebemenschen“ und Abstraktionen in Form von Spekulation und Zwecklosigkeit als Basis kontrastiert werden und ist als ideengeschichtliche, begriffliche Basis von hoher Relevanz. Eine kulturelle Formung an dieser Stelle zu beschreiben würde den Rahmen jedoch zum Zerbersten verurteilen (neben Kracauer 1980, können die literarisch-satirischen Erzählungen von Horváth 2001 angeführt werden).

Zum Wert des Objekts im Begriff des Ästhetischen, wollen wir weitere Reflexionsbrücken simmelscher Provenienz darzustellen versuchen, um so im abschließenden und resümierenden Teil der Arbeit eine theoretische Synthese anhand alltäglicher Darstellungen des Neides zu formulieren. Simmel verortet das Ästhetische – vielleicht können wir uns getrauen, an dieser Stelle von der Ästhetisierung des Alltags im kontemporären Kontext zu sprechen, was Bourdieu treffend mit dem Bonmot „mehr Schein als Sein“ umschreiben würde – in der Veränderung der Position des Gegenstandes im gesellschaftlichen – und damit menschlichen – Alltag. Dabei verdichtet er die Vorstellung einer *Verfeinerung* der Bedürfnisse aber auch kultureller Leistungen, die nicht per se das Ästhetische zu begründen versuchen, vielmehr aber die der menschlichen Gattung inhärenten Wesensarten. Seine Denkweise entbehrt jedoch jeglicher Biologismen – zumindest an dieser Stelle. „Kurz, während uns der Gegenstand früher als Mittel für unsere praktischen oder eudämonistischen Zwecke wertvoll war, ist es jetzt sein bloßes Anschauungsbild, das uns Freude macht, indem wir ihm dabei reservierter, entfernter, ohne ihn zu berühren, gegenüberstehen. Hierhin scheinen mir schon die entscheidenden Züge des Ästhetischen präformiert zu sein (...). Man hat die Schönheit schon längst aus der Nützlichkeit ableiten wollen, ist aber in der Regel, weil man beides zu nahe aneinander ließ, in einer banausischen Vergröberung des Schönen stecken geblieben“ (Simmel

1989: 46). Es ist für Simmel ein „instinkt- oder reflexartiges Lustgefühl“, dass sich als Bild der Dinge „innerhalb unseres Organismus (...) geknüpft hat“, welches als auf den Einzelnen „vererbt (...), wirksam wird, auch ohne dass eine Nützlichkeit des Gegenstandes für ihn selbst ihm bewusst wäre oder bestünde“ (ebd.). Was wir als „vererbt“ verstehen und begreifen, mutet in vielerlei Hinsicht essentialistisch und determinierend an; ähnliche begriffliche Bedenken hegen wir bereits bei dem Marxschen Begriff des Menschen als „gegenständliches Gattungswesen“. Dennoch folgen wir der Simmelschen Argumentation weiter, fordert und fördert diese auch eine linearisierte Vorstellung des Menschen als Gattung; wenn auch reflektiert und soziologisiert. Es scheint uns für das Phänomen des Neides aber bedeutungsvoll, auch Aspekte gerade von Naturalisierungen im Alltag zu hören, um sie zu soziologisieren und ihrer Natürlichkeit, ihrem Sein, zu enttarnen und entheben. Zurück zu Simmel: „Auf die Kontroverse über die Vererbung derartig erworbener Verbindungen brauche ich nicht einzugehen, da es für unseren Zusammenhang genügt, dass die Erscheinungen so verlaufen, *als ob* erworbene Eigenschaften erblich wären. So wäre schön für uns zunächst einmal dasjenige, was sich als der Gattung nützlich erwiesen hat und dessen Wahrnehmung uns deshalb Lust bereitet, ohne dass wir als Individuen ein konkretes Interesse an diesem Objekt hätten (...“ (ebd.; H.i.O.). Dabei werden jene „Nachklänge der generellen Nützlichkeit“ von Gegenständen und deren ganzen Sachwertungen von den „individuellen Seelen aufgenommen und zu völlig unpräjudizierten Besonderheiten weitergebildet“, was für Simmel den Gedanken zulässt, „jene Lösung des Lustgefühls von der Realität seiner ursprünglichen Veranlassung wäre schließlich zu einer *Form* unseres Bewusstseins geworden, unabhängig von den ersten Inhalten, die ihre Bildung veranlassten, und bereit, jegliche andere in sich aufzunehmen, die die seelische Konstellation in sie hineinwachsen lässt“ (S. 46f; H.i.O.). Jenes Moment, jener Aspekt eines Gegenstandes, den wir als ästhetisch empfinden, bedeutet für Simmel weiter das Nicht-Konkrete: „In Fällen, wo wir zu einer realistischen Lust noch Veranlassung haben, ist unser Gefühl dem Dinge gegenüber nicht das spezifisch ästhetische, sondern ein konkretes, das erst durch eine gewisse Distanzierung, Abstraktion, Sublimierung die Metamorphose zu jenem erfährt“ (S. 47). Mit diesem Verlauf der Distanzierung und Abstraktion geht eine weitere, scheinbar widersprüchliche Veränderung der Relation zwischen Subjekt und Objekt einher: jene der letzten Kristallisation des Gegenstandes als Objekt. Während der Gegenstand gerade durch seinen Verlust eines eigentlichen Zweckes die Färbung des Ästhetischen erfährt, verallgemeinert er sich auf der einen Seite, wird aber zugleich besonders. Diese Entwicklung der Dinge, weg von einem „Nützlichkeitswert“ hin zu einem „Schönheitswert“ wird von Simmel als „Objektivationsprozess“ (ebd.) verstanden. Denn indem „ich das Ding schön nenne, ist seine Qualität und Bedeutung in ganz anderer Weise von den Dispositionen und Bedürfnissen des Subjekts unabhängig, als wenn es bloß

nützlich ist“, da viele Dinge nützlich sind, solange sie nur den Zweck erfüllen, sobald sie aber „schön sind, bekommen sie individuelles Fürsichsein, so dass der Wert, den eines für uns hat, durchaus nicht durch ein anderes zu ersetzen ist, das etwa in seiner Art ebenso schön ist“ (ebd.). Die Objektivierung des Wertes entsteht folglich „in dem Verhältnis der Distanz, die sich zwischen dem subjektiv-unmittelbaren Ursprung der Wertung des Objekts und unserem momentanen Empfinden seiner bildet“ (S. 48). Interessant ist dabei erneut der Verweis auf die Gattung Mensch als Verbund von Kollektiven, welche als abstraktes Gebilde Reflexionen über Nutzen und Wert vollbringen: „Je weiter die Nützlichkeit für die Gattung, die zuerst an den Gegenstand ein Interesse und einen Wert knüpfen ließ, zeitlich zurückliegt und als solche vergessen ist, desto reiner ist die ästhetische Freude an der bloßen Form und Anschauung des Objekts, d.h. desto mehr steht es uns mit eigener Würde gegenüber, desto mehr geben wir ihm eine Bedeutung, die nicht in seinem zufälligen subjektiven Genossenwerden aufgeht (...)“ (ebd.). Die Bestrebungen eines Schönen im Gegenstand stehen zwar nicht im Widerspruch zum Zweckvollen, zum Funktionalen, nehmen aber eine andere Position im Alltag ein. Betrachten wir aus dieser Perspektive die Versprechen des Konsumerismus, die sich Distinktion im Bereich von Gegenständen auf die Fahnen schreiben, welche hohen Bedeutungsgrad in der alltäglichen Kommunikation aufweisen und gerade durch das hohe Maß an Abstraktion eine ideelle Relation zu anderen bedeuten. Beispielhaft kann die Verbindung zwischen Konsum und Prestige in Kleidungsstücken genannt werden, welche nur durch die frappant hohe Differenz im monetären Tauschwert das *Gefühl*, mehr als nur ein Kleidungsstück zu sein, begünstigen. Das Alltägliche wird so zum Speziellen, zum *Schönen*, selbst wenn der eigentliche Wert marginal ist.<sup>24</sup> Wir finden hier das Gewebe, in welchem die Distanz zu einem Gegenstand und dem Subjekt über das *Schöne* zu transzendieren versucht wird. Denn Schön bedeutet an Gegenständen an der hier vorgelegten Argumentation weitgehend die Verklärung von gesellschaftlichen Verhältnissen in der Reifikation einer bürgerlichen Formierung dieser. Ökonomische Prozesse werden durch das *Schöne* von dem Schnöden des Alltäglichen zu befreien versucht; wobei gerade das Alltägliche mitnichten etwas mit einem Schnöden zu tun hat – im Gegenteil. Ein hedonistisches Streben nach „Individualität“, welches sich in überbeuerten Alltagsgegenständen widerspiegeln kann, zeigt uns gerade die Alltägliche dieser Attitüde auf, bedenken und betrachten wir nur die Artifizialität und Austauschbarkeit, welche in überbeuerten Küchenutensilien ihre Manifestation finden. Die

---

24 Beispielhaft können weiter höchst überbeuerte Küchenutensilien genannt werden, wie überhaupt die neu entdeckte, oder neu vermittelte Botschaft des *DoItYourself*, die geradezu als Parole für eine reduktive und simple Form der Selbstverwirklichung betrachtet werden kann. Dennoch: denken wir *DIY* (ein Akronym hüllt das sonst gar verdächtig Ordinaire so trefflich in den Duft des Erlesenen, des Euphemistischen und Esoterischen) aus Marxscher Perspektive und lassen die Verhältnisse, wie diesen Terminus, wie diese Begriffe und durch welche Gruppismen sie in den Alltag der Menschen eingebracht und getragen werden außen vor, so finden wir hier Ansätze einer Vergegenständlichung des Menschen – wohlgemerkt in verkürzter, gar pervertierter Form, da nicht die Bedürfnisse des Anderen im Zentrum stehen, sondern die Kreation des *Schönen*; den Zweck würden auch andere Dinge erfüllen.

magische Gravur eines Labels XYZ macht evident, wie das *Schöne* letztlich in keiner Konkurrenz mit dem Alltäglichen steht in einer neoliberalen, finanzierten Form von Ökonomie (Bauman 2009, Mackert 2006) in der Subjekte so gerne als KonsumentInnen, VerbraucherInnen, und Serviceorientierte adressiert werden. Alle diese Asriktionen degradieren auf die Position und Attribution eines Platzhalters, welcher, ebenso wie das vermeintlich *Schöne*, austauschbar und ersetzbar ist und das Schöne damit jeder begrifflichen Schärfe in dieser Form der Ökonomie entbehrt. Die Kommodifizierung des Körpers selbst überrascht wohl kaum.

Für die Arbeit ist Distanz als eine symbolische zu begreifen, hernach wir wieder die Simmelsche Argumentation aufnehmen und weiter verweben wollen; so kann für den Vorgang der Distanzierung gelten, dass er „natürlich ein intensiver und qualitativer [ist], so dass die quantitative Bezeichnung durch eine Distanz bloß symbolisch ist“ (Simmel 1989: 48). Daraus evoziert eine Situation, in welcher Dinge uns gegenüberstehen, wie „Macht zu Macht (...), eine Welt von Substanzen und Kräften, die durch *ihre* Eigenschaften bestimmen, ob und inwieweit sie unsere Begehungen befriedigen, und die Kampf und Mühsal von uns fordern, ehe sie sich uns ergeben. Erst wenn die Frage des Verzichtes auftaucht – des Verzichtes auf eine *Empfindung*, auf die es doch schließlich ankommt – ist Veranlassung, das Bewusstsein auf den Gegenstand derselben zu richten“ (S. 48; H.i.O.). Hier wird der theoretische Korpus weiter befüllt: „der Sinn jener Distanzierung ist, dass sie überwunden werde. (...) Distanzierung und Annäherung sind auch im Praktischen Wechselbegriffe, jedes das andere voraussetzend und beide die Seiten der Beziehung zu den Dingen bildend, die wir, subjektiv, unser Begehren, objektiv, ihren Wert nennen. Den genossenen Gegenstand freilich müssen wir von uns entfernen, um ihn wieder zu begehren; dem fernen gegenüber aber ist dies Begehren die erste Stufe der Annäherung, die erste ideelle Beziehung zu ihm“ (S. 49). Damit kann auch Mangel als Abstraktion erschaffen werden, wenn bereits eine Fläche hierfür in der Figuration des Bedürfnisse von Gütern besteht. Es muss also die Frage gestellt werden, ob das Bedürfnis nach einem Klavier zu dessen Herstellung geführt hat, oder das Vorhandensein eines solchen zu dem Begehren; Bedürfnisse müssen erst geschaffen werden, bevor die Vermittlung der Distanz, die Überbrückung dieser den Gegenstand zu konstruieren vermag als eines in einem Außen Bestehenden. Das Gespann aus Distanz und Annäherung versteht Simmel erneut in einem historischen Differenzierungsprozess (vgl. ebd.), wodurch das Phänomen, welches er als Kultur bezeichnet, zu einer Differenzierung von Zentrum und Peripherie führt: die Gegenstände des Interesses werden in zunehmendem Maße durch die Vergrößerung des Interessenkreises von dem Ich abgerückt (vgl. ebd.). Er verdeutlicht damit erneut die dialektische Denkweise von Nähe und Distanz: „Beides pflegt sich in Wechselwirkung aus jenem Indifferenzzustand heraus zu entwickeln“ (S. 50). Es ist für Simmel erneut der Verweis auf einen „Kulturprozess“, der den

Abstand zwischen Gegenstand und Wollen radikal erweitert: „Der Kulturprozess – eben der, der die subjektiven Zustände des Triebes und Genießens in die Wertung der Objekte überführt – treibt die Elemente unseres Doppelverhältnisses von Nähe und Entfernung den Dingen gegenüber immer schärfer auseinander“ (ebd.). Distanz zu überwinden bedeutet folglich in den Genuss von Gegenständen zu kommen, sie für sich selbst nutzbar machen zu können. Im Wert objektivieren sich damit subjektive Vorgänge des Genießens und dem Wollen nach den Gegenständen, „d.h. aus den objektiven Verhältnissen erwachsen uns Hemmnisse, Entbehrungen, Forderungen irgend welcher 'Preise', durch die überhaupt erst die Ursache oder der Sachgehalt von Trieb und Genuss von uns abrückt und damit in ein und demselben Akt uns zum eigentlichen 'Objekt' und zum Wert wird“ (ebd.). Die Fragestellung – also jene von Individualität oder Subjektivität des Wertes – ist für Simmel keine von Relevanz und fordert auch keinen Anspruch auf Universalität. Gerade solche Fragen würden den „Kulturprozess“, also die immer weiter klaffende Distanz zwischen den Objekten der Begehrung und die Erlangung dieser bzw. die Überwindung der Distanz schlicht negieren. Im Wert werden Vorgänge des Genießens und Wollens objektiviert – dies haben wir bereits zu besprechen versucht. Die Relevanz von Wert als Nexus von Objektivierung liegt in dem Auftreten des Prozesses der Wertung: „der Willens- und Gefühlsinhalt erhält die Form des Objekts. Dieses steht dem Subjekt mit einem Maße von Selbstständigkeit gegenüber, sich ihm gewährend oder versagend, an seinem Gewinn Forderungen knüpfend, durch die ursprüngliche Willkür seiner Wahl in eine gesetzliche Ordnung gehoben, in der es durchaus notwendige Schicksale und Bedingtheiten erfährt“ (S. 50f). Die Form des Objekts als ein uns Gegenüberstehendes, verdrängt die Fragestellung einer Universalität von Objekten, die sich doch nur in dem Prozess des Wertens wiederfindet, denn „indem ein Inhalt überhaupt gewertet wird, statt bloß als Triebbefriedigung, als Genuß zu funktionieren, steht er in einer objektiven Distanz von uns“, die letztlich durch gesellschaftliche Arrangements in der Formation von „sachlichen Bestimmtheiten von Hemmnissen und notwendigen Kämpfen, von Gewinn und Verlust, von Abwägungen und Preisen festgelegt ist“ (S. 51).

Wenn wir im Alltag dennoch in genannter Fragestellung des Verhältnisses, der Formung von Wert als Ausdruck und Objektivierung von Subjektivität oder Individualität gefangen sind – und dies geschieht uns jeden Tag aufs neue, da das Begehren keine singuläre Verflechtung darstellt – so wird von Simmel eine weitere Unterscheidung angeführt, die zur theoretischen Systematisierung des Begriffes des Wertes und in Folge auch für den Begriff des Tausches, Geltung beanspruchen kann. So erscheint es uns auf den ersten Blick vollkommen nachvollziehbar, dass das „Objekt des Willens als ein solches etwas anderes ist als das Objekt des Vorstellens“, selbst wenn sich beide auf der gleichen Raum- und Zeitachse verorten lassen, wie Simmel es weiter beschreibt. So steht uns

„der begehrte Gegenstand (...) ganz anders gegenüber, bedeutet uns etwas ganz anderes als der vorgestellte“ (ebd.) und verweist weiter auf die Analogie der Liebe – ein Topos, welcher sich bei Simmel an unterschiedlichen Stellen und in unterschiedlichen Kontexten häufig wiederfindet. Wir greifen gerne diesen Topos auf – welchem sonst wird soviel an Bedeutung zugemessen und kann so unterschiedlich gedeutet werden, so unterschiedlich *bedeuten*? „Ich erinnere an die Analogie der Liebe. Der Mensch, den wir lieben, ist garnicht dasselbe Gebilde, wie derjenige, den wir erkenntnismäßig vorstellen. Damit meine ich nicht Verschiebung oder Fälschung, die etwa der Affekt im Erkenntnisbild bringt. (...) Es ist aber eine vom Grunde her andere Art, in der der geliebte Mensch für uns Objekt ist, als der intellektuell vorgestellte, er *bedeutet*, trotz aller logischen Identität für uns etwas anderes, ungefähr, wie der Marmor der Venus von Milo für den Kristallographen etwas anderes bedeutet, als für den Ästhetiker“ (S. 50f). Wo die Grenze eines Wollens und Vorstellens gezogen wird, bleibt unscharf. Auch Glaube als Doxa bedeutet Wert und Wertung – auch (oder besonders) in der Wissenschaft (vgl. Müllers Darstellung 1986: 174 der Wahrnehmungsweisen im sozialen Leben, wobei Doxa als die „naturwüchsige Lebenswelt“ zwischen Paradoxie, Allodoxia, Orthodoxie und Heterodoxie bei Bourdieu rezipiert wird; Bourdieu fordert in methodologischer Dimension, „Doxa“ und den Forschungsprozess als eine „methodological polytheism“ zu begreifen Bourdieu 2004: 101, zitiert nach Pearce 2012: 833). Für Simmel ist es das „praktische Verhältnis zu den Dingen“, das eine andere Art von „Objektivität“ erzeugt: „dadurch dass die Umstände der Wirklichkeit den Inhalt des Begehrens und Genießens von diesem subjektiven Geschehen selbst abdrängen und damit für sie die eigentümliche Kategorie erzeugen, die wir ihren Wert nennen“ (Simmel 1989: 52).

Ein weiteres Moment von Distanz findet sich in ökonomischen Formen von Wertung wieder. Wir finden hier die Konstellation der Überwindung der Distanz in einer Präformation vor, welche Simmel im Inhalt des Opfers und des Verzichts verortet. Der Verlauf dieses Inhalts in der Formung von Wirtschaft bedeutet für die Relation des Menschen zu den Objekten seines jähren Begehrens das synchrone Auftreten des Begehrens eines Anderen. Für den Ausdruck dieser sozialen Gestalt bedeutet dies schließlich den Verzicht auf ein begehrtes Gut, um dadurch den Anderen zur selbigen Tat zu bewegen. Damit wird der theoretische Weg für die Begrifflichkeit des Tausches im Simmelschen Verständnis weiter geebnet. „Es verschlingen sich also zwei Wertbildungen ineinander, es muss ein Wert eingesetzt werden, um einen Wert zu gewinnen. Dadurch verläuft die Erscheinung so, als ob die Dinge sich ihren Wert *gegenseitig* bestimmten. Denn indem sie gegeneinander ausgetauscht werden, gewinnt jeder die praktische Verwirklichung und das Maß seines Wertes an dem anderen“ (S. 52f). Es ist dies die „entschiedenste Folge und Ausdruck der Distanzierung der Gegenstände vom Subjekt“ (ebd.), da sich in dem Bedingen der Gegenstände für

einander diese von den Subjekten fortschieben und erst durch Reziprozität – also im Tausch der Subjekte miteinander – als Gegenstände zu *wirken* und *werden* beginnen. Die Vollendung dieses Prozess findet sich darin, dass der „distanzierende und zugleich die Distanz überwindende Gegenstand eigens zu diesem Zweck *hergestellt* wird. Damit wird die reinste wirtschaftliche Objektivität, die Lösung des Gegenstandes aus der subjektiven Beziehung zur Persönlichkeit gewonnen; und indem diese Herstellung für einen anderen geschieht, der die entsprechende für jenen vornimmt, treten die Gegenstände in gegenseitige objektive Relation“ (S. 53; H.i.O.). Im Rekurs auf die *Wert-Werdung* im Tausch, nehmen wir an der Profanisierung des Sakralen teil, an der Soziologisierung des Objektiven, an der Subjektivierung des Sozialen: „Die Form, die der Wert im Tausch annimmt, reiht ihn in jene beschriebene Kategorie jenseits des strengen Sinnes von Subjektivität und Objektivität ein; im Tausch wird der Wert übersubjektiv, überindividuell, ohne doch eine sachliche Qualität und Wirklichkeit an dem Dinge selbst zu werden; er tritt als die, gleichsam über die immanente Sachlichkeit des Dinges hinausreichende Forderung desselben auf, nur gegen einen entsprechenden Gegenwert fortgebend, nur einen solchen erworben zu werden. Das Ich, wenngleich die allgemeine Quelle der Werte überhaupt, tritt so weit von seinen Geschöpfen zurück, dass sie nun ihre Bedeutungen aneinander, ohne jedesmalige Zurückbeziehen auf das Ich, messen können“ (ebd.). Das Verhältnis der Werte, die sich im Tausch vollziehen und darin aufgehen, haben als Zweck aber den schließlichen Genuss, und zwar in einer Art und Weise, „dass eine größere Anzahl und Intensität derselben uns nahe gebracht wird, als es ohne diese Hingabe und objektive Ausgleichung des Tauschverkehrs möglich wäre“ (ebd.). Linien der Verbindung zu der Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen manifestieren sich im Tausch; vor allem aber können Linien verstärkt werden, wenn wir den Tausch als die *soziologische Werdung des Wertes* begreifen. Das Phänomen des Neides kann als Teil des Tausches in der Synthese nur dort einfließen und erwachsen, wenn Opfer und Verzicht in einer Art und Weise im Wert präsent sind, die zu einem ersichtlichen Missverhältnis dieser Relation führen und die sachliche Qualität dem Dinge nicht zuerkannt wird. Dabei möchte ich nicht auf eine Losung von „was gebe ich, was bekomme ich“ verweisen, sondern weitaus elementarer auf die Simmelsche Darstellung des Gegenstandes, der zum Zweck des Tausches erstellt wird und erst in diesem Prozess an Eigenwilligkeit gewinnt. Sie ist ab dem Momentum spür- und greifbar, wenn wir der Simmelschen Argumentation in der Weise folgen, als wir die Relation zwischen Subjekt und Objekt im Kontext der Notwendigkeit der Distanz denken. Denn der Gegenstand muss als Objekt ein uns *außenstehendes sein* – *nicht nur für mich, sondern auch für andere*. Oft wurde auf diese besondere Konstellation bereits hingewiesen; zu dem Zweck der Herauslösung des Gegenstandes aus der Denkform von Subjektivität, die in einer dialektischen Relation zum Leben erweckt werden kann –

zu *gesellschaftlichem Leben*, zu Vergesellschaftung. Vergegenständlicht sich im Tausch nun der Wert, den wir im Gegenstand gebunden haben und eine eigene Figuration, damit eine eigene Position im sozialen Gewebe annehmend, so denken wir in dieser Formung an den anderen; wir erkennen seine Bedürfnisse an, wir denken ihn als Mensch mit Bedürfnissen und fordern damit die Marxsche Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen in doppelter Weise ein: der Gegenstand bindet unseren Wert und im Tausch bindet sich dieser Wert als Eigenes an die Individualität, die wir – im Tausch selbst – so nicht nur unserem Subjekt, sondern dem Anderen zusprechen, ja ihn sogar *wertschätzen* und damit *anerkennen*. Der Gegenstand dient gleichsam der Finalität in der Vergegenständlichung, als auch der Vergesellschaftung. Wenn aber Opfer und Verzicht, den Wert zu gesellschaftlicher Formung tragen, so bedeutet Neid weniger eine unfaire Konstellation, die sich im Tausch manifestieren kann, sondern vielmehr wird die *Verwertung* des Subjekts im Gegenstand nicht beachtet, wenn das Subjekt gar nicht die Möglichkeit inne hat, seinen Wert zum Zweck des Tausches im Gegenstand zu binden. Eigentum an Gegenständen, Eigentum an Mitteln der Produktion dieser Gegenstände – und hier können wir ebenso Emotionen, Ideen, Liebe aufzählen, da in neoliberaler Doxa jeder Bereich der Logik der Kommodifizierung unterworfen werden soll – fordert so die Entscheidung, *für* andere zu produzieren, als *gegen* sie, was bedeuten würde, dem Menschen die Mittel zur Produktion mittels der Institution des Privateigentums zu nehmen, ihn zu entfremden – Vergesellschaftung wird sonst vom Wechselverhältnis zu einem Zweckverhältnis deklassiert in Wahrnehmung und dem Gedachtwerden. Die Gegenstände treten so nicht – wie Simmel folgend – aus der subjektiven Beziehung zur Persönlichkeit und in eine gegenseitige, objektive Relation, sondern finden sich in einer konterkarierten Form des Tausch wieder. Das Ich tritt nicht von seinem Geschöpften zurück, sondern wird in der Verwertungslogik selbst dazu – *es wird selbst Teil des Tausches als Gegenstand*. Der Genuss des einen, *ist* der Verdruss des anderen. Soziale Wechselwirkungen werden in ökonomische Zwangswirkungen übersetzt. „So sehr der Einzelne kauft, weil *er* den Gegenstand schätzt und zu konsumieren wünscht, so drückt er dieses Begehren wirksam doch nur mit und an dem *Gegenstände* aus, den er für jenen in den Tausch gibt (...)“ (Simmel 1989: 55; H.i.O.). Die bürgerliche Kultur als eine Stütze dieser Formung von Gesellschaft kann angeführt werden (vgl. Benjamins Fragment „Kapitalismus als Religion“ 1991b: 100ff und dessen Beschreibung der „Kultreligion“; Wood 2002). Es wird Autonomie gefordert, um sie zu nehmen.

Weiterführende Darstellung des Verhältnisses von Verzicht und Opfer anhand Simmel soll dies verdeutlichen. Die Wechselwirkung und die ontologische Verbundenheit des Gegenstandes in der Form des Tausches wird von Simmel weiter thematisiert. „Die Person, die durch ihre Wünsche und Schätzungen zu dem Vollzug bald dieses, bald jenes Tausches angeregt werden, realisieren damit

für ihr Bewusstsein nur Wertverhältnisse, deren Inhalt schon in den Dingen selbst liegt: das Quantum des einen Objekts entspricht an Wert dem bestimmten Quantum des anderen Objekts, und diese Proportion steht als etwas objektiv Angemessenes und gleichsam Gesetzliches jenen persönlichen Motiven (...) ebenso gegenüber, wie wir es entsprechend an den objektiven Werten sittlicher und anderer Gebiete wahrnehmen“ (Simmel 1989: 55). Die Mediation wird von einer „augebildeten Wirtschaft“ angeleitet – als Ausdruck gewachsener Formen des Tausches. Im Alltag erscheint uns diese Institution als Gipfel der Rationalität, welche ohne den Menschen, ohne Personen auszukommen scheint; ihr Ausmaß an Objektivität gibt uns das Gefühl der „kalten Skelethände“ (Weber 1988). Sie steht uns als „objektives Reich“ (Simmel 1989: 55) gegenüber, hier zirkulieren „Gegenstände nach Normen und Maßen, die in jedem gegebenen Augenblick festgestellt sind“ (ebd.). Der Einzelne kann partizipieren oder nicht – Simmel unterstellt dem Individuum den Modus der Wahl, „wenn er es aber will, so kann er es nur als Träger oder Ausführender dieser ihm jenseitigen Bestimmtheiten“ (ebd.) handeln. Für Simmel ist die Sphäre des Einflusses bzw. der Einflussnahme der Wirtschaft als Prozess des Tausches nicht unmittelbar als dominante Vergesellschaftungsform allgegenwärtig, selbst wenn die Ansätze einer zunehmenden Logik der Ökonomisierung und dem Duktus eines homo oeconomicus kritisch betrachtet werden. Er erkennt daher Wirtschaft nicht als gesellschaftlichen Primat an, sondern als Ausdruck einer Figuration: „Die Wirtschaft strebt einer – nirgends *völlig* unwirklichen und nirgends *völlig* verwirklichten – Ausbildungsstufe zu, in der sich die Dinge ihre Wertmaße wie durch einen selbstständigen Mechanismus gegenseitig bestimmen (...)“ (ebd.; H.i.O.). Dass sich diese Objektivität der Wirtschaft selbst im Alltag wiederfindet, muss wohl nicht sonderlich erwähnt werden. Betritt der Tausch die gesellschaftliche Bühne im Aufwiegen eines jeden Gegenstandes im Wert eines anderen, so bedeutet die Frage nach der Wertbestimmung gerade ihre Objektivierung, denn die „Grundbeziehung zum Menschen, in dessen Gefühlsleben sich freilich alle Wertungsprozesse abspielen, ist hierbei vorausgesetzt, sie ist in die Dinge sozusagen hineingewachsen, und mit ihr ausgerüstet treten sie in jene gegenseitige Abwägung (...)“ (S. 56). Dabei dient die Wirtschaft als ein „Zwischenreich“ (S. 57) schaffendes, das Begehrung und Genuss zu vermitteln vermag; das Spezifische für Simmel ist dabei die „Verkehrs- oder Verhaltensform“, die darin besteht, dass sie nicht „Werte austauscht, als sie Werte *austauscht*“ (ebd.; H.i.O.). Der wirtschaftliche Prozess als genuine Wechselwirkung bedeutet für Veralltäglichen schließlich die Redefinition von Gesellschaften als Wechselwirkung selbst: „Die Tatsache des wirtschaftlichen Tausches also löst die Dinge von dem Eingeschmolzensein in die bloße Subjektivität der Subjekte und läßt sie, indem sie ihre wirtschaftliche Funktion in ihnen selbst investieren, sich *gegenseitig* bestimmen. Den praktisch wirksamen Wert verleiht dem Gegenstand nicht *sein* Begehrtwerden

allein, sondern das Begehrtwerden eines anderen“ (S. 56; H.i.O.). Den anderen Menschen und seine Beziehung zu ihm charakterisiert dabei das Opfer, das es zu erbringen gilt, um den begehrten Gegenstand zu erhalten. Das Handeln des Gegenstandes bedeutet für Simmel die Fixierung des Opfers in unterschiedlicher Weise, abhängig von den je gesellschaftlichen Formungen. Wirtschaft als Zwischenreich zu bezeichnen, das sich niemals völlig unwirklich und wirklich in den Lebenswelten der Individuen aufspannen lässt, wurde bereits von Simmel unterstrichen. Grenzen und Konstellation der Kolonisierung durch wirtschaftliche Prozesse in den Vergesellschaftungsformen können als Abstraktionen bezeichnet werden, die eine vitale Rolle im Alltag einnehmen (vgl. Elias 2004). Die Wirtschaft selbst verliert etwas an der Allmacht, die wir ihr manchesmal zu- oder absprechen, wenn der Tausch nicht mehr als solcher betrachtet wird, sondern als ledigliche Weitergabe von monetären Mitteln; jedoch: auch die Wirtschaft selbst besteht in einer Abstraktion aus der „umfassenden Wirklichkeit der Wertungsvorgänge“, und dies ist – zumindest für Simmel – „nicht so verwunderlich, wie es zuerst scheint, sobald man sich klar macht, wie ausgedehnt das menschliche Tun innerhalb *jeder* seelischen Provinz mit Abstraktionen rechnet. Die Kräfte, Beziehungen, Qualitäten der Dinge – zu denen insoweit auch unser eigenens Wesen gehört – bilden objektiv ein einheitliches Ineinander, das erst von unseren hinzutretenden Interessen und um von uns bearbeitet zu werden, in eine Vielheit selbständiger Reihen oder Motive gespalten wird“ (Simmel 1989: 57). Gespalten sein bedeutet aber mehr als eine schlichte Summe seiner Teile. So sind es „Abstraktionen aus dem Wirklichkeitsganzen“ (S. 58), welche – in Dinge gegossen für die „großen Interessensysteme der Kultur“ (ebd.) – das Verhältnis des Menschen zur Welt auffassen und verfassen lassen. Es erscheint nicht weniger wichtig, sich der soziogenetischen Leistungen einer Praxis der Abstraktionen bewusst zu werden, da wir nur in den seltensten Fällen eine Beziehung zur „Totalität des Seins“ (ebd.) erreichen. Dennoch gewinnen wir gerade *durch* diese gedachte Totalität unser menschliches Sein, denn „erst indem wir von den Bedürfnissen unseres Denkens und Handelns aus fortwährende Abstraktionen aus den Erscheinungen ziehen und diese mit der relativen Selbstständigkeit eines bloß inneren Zusammenhanges ausstatten, die die Kontinuität der Weltbewegung dem objektiven Sein jener verweigert, gewinnen wir ein in seinen Einzelheiten bestimmtes Verhältnis zur Welt“ (ebd.). In dieser Konstellation, dem „Ineianderverwachsensein der Dinge, in dem jedes das andere trägt und alles zu gleichen Rechten besteht“ (ebd.) wird diese Verwobenheit gerade in der Wirtschaft am sichtbarsten, wo der Tausch die Objektivwerdung des Wertes bedeutet, jedoch nicht aus dem Zusammenhang von Begehren und Genuss und damit der Abstraktion dieser gedacht werden kann – das „Gegenseitigkeitsverhältnis des Tausches, die Balance zwischen Opfer und Gewinn“ (ebd.) ist für Simmel der Nährboden der Abstraktion der Wirtschaft. Der Gegenstand des Tausches gewinnt dadurch, dass ein anderer für ihn eingetauscht

werden kann, dass er *für sich* zu bestehen vermag, da er auch für andere von Wert ist. Der Charakter des Objektiven wächst dem Wert erst durch dieses Phänomen der Äquivalenz zu, denn mag zwar „jedes der Elemente nur personaler Art oder nur subjektiv wertvoll sein – dass sie einander *gleich* sind, ist ein objektives, in keinem dieser Elemente für sich und doch nicht außerhalb beider liegendes Moment“ (S. 59; H.i.O.). Der Tausch vollbringt die Leistung einer Egalisierung im Sinne einer Vergleichbarkeit, einer Vermessung der Wertschätzung und verdichtet damit das Wechselverhältnis der Subjekte.

Aber gerade darin findet sich auch die Färbung des Opfers wieder, gerade hier bleibt es uns nicht erspart, wenn wir wirtschaftliche Werte tauschen, den Begriff des Aufbringens von Opfern zu reflektieren. Wir haben bereits oben darzustellen versucht, dass der Tausch nicht als etwas außerhalb der Subjekt-Objekt-Relation zu verstehendes betrachtet werden soll. Auch die Verbindung mit dem Begriff des Wertes und des Opfers legen keinen Grundstein zu einer Thematisierung des Tausches als reine ökonomische Konstante in einem Modell von Kosten/Nutzen-Kalkulationen. Vielmehr besteht eine Anatomie des Tausches gerade nicht in dessen Rationalisierung, sondern Soziologisierung. Daher wollen wir folgend auf die Figuration des Opfers eingehend, oder besser: des zu Opferenden, was wesentlich in der Sphäre der Wirtschaft als Evidenz gelobt wird. Beispielhaft gibt Simmel das Geben und Nehmen im Tausch als kein Spiel von Gewinn und Verlust an, wenn auch in anderen Kontexten andere Vorzeichen eine Rolle spielen. So geben wir im Gespräch unsere Gedanken weiter, wir tauschen sie aus und lassen es zu, dass die Gedanken anderer, artikuliert in einer Grammatik des Sozialen als performativer Sprachakt, (vgl. Berger/Luckmanns 2009 Argumentation des Doppelcharakters der Gesellschaft als „Faktizität und subjektive gemeinter Sinn (...)“ S. 20; H.i.O.). in uns einfließen. Unser Hingeben bedeutet somit kein Abnehmen, sondern ein Zunehmen. Erste Zweifel könnten sich bemerkbar machen, wenn ich möglicherweise mehr preis gebe, als ich soll oder als andere mir zurückgeben. Es könnte ein Nachteil daraus entstehen – und so übernimmt der Primat der Ökonomie unversehrt das Steuer in einer Landschaft, die Kommunikation der Kommodifizierung anstellt – selbst das Geheimnis bedeutet hier Verlust an Ressourcen, als Verlust an der Persönlichkeit selbst (vgl. Simmel 1992d: 410, der das Geheimnis als „Individualisierungsmoment“ in zweier Hinsicht begreift: es gestattet starke personale Differenziertheit, trägt und steigert es aber gleichsam bis hin zur Vereinsamung). Besinnen wir uns jedoch zurück zur Simmelschen Denkweise über den Tausch: „Wo wir Liebe um Liebe tauschen, wüssten wir mit der darin offenbarten inneren Energie sonst nichts anzufangen; indem wir sie hingeben, opfern wir – von äußeren Betätigungsfolgen abgesehen – keinerlei Nutzen auf; wenn wir in der Wechselrede geistige Inhalte mitteilen, so nehmen diese darum nicht ab; wenn wir unserer Umgebung das Bild unserer Persönlichkeit darbieten, indem wir das der anderen in uns

aufnehmen, so vermindert dieser Austausch unseren Besitz unser selbst in keiner Weise“ (Simmel 1989: 60). Vielmehr geschieht gerade in diesem Tausch die Vergegenständlichung des Ich im Prozess der Wechselwirkungen als genuin sozialer Prozess, denn bei „all diesen Tauschen geschieht die Wertvermehrung nicht durch Aufrechnung von Gewinn und Verlust, sondern der Beitrag jeder Partei steht entweder ganz jenseits dieses Gegensatzes, oder es ist an sich schon ein Gewinn, ihn nur hingeben zu dürfen, so dass wir die Erwidernng als ein, trotz unserer eignen Gabe, unverdientes Geschenk empfinden“ (S. 60f), wogegen der wirtschaftliche Tausch die Notwendigkeit des Opfers eines „auch anderweitig nutzbaren Gutes“ bedeutet, selbst wenn im „Endresultat die eudämonistische Mehrung überwiege“ (S. 61). Für das Individuum steht der von Simmel bezeichnete „zweiseitige Tausch“ bzw. „interindividuelle Tausch“ (S. 62) im Vordergrund, der sich im Individuum im Wechselspiel zwischen „Hingabe und Errungenschaft“ abspielt und zum Ausdruck bringen soll, dass der „subjektive Prozess von Opfer und Gewinn in der Einzelseele (...) keineswegs nur etwas Sekundäres oder Nachgebildetes gegenüber dem interindividuellen Tausch [ist]“, sondern „innerhalb des Individuums (...) die grundlegende Voraussetzung und gleichsam die Substanz jedes zweiseitigen Tausches“ (ebd.). Relevant an dieser Stelle erscheint uns dieser Verweis deswegen, da an weiterer Stelle untermauert wird, dass die Wirtschaft als Ablauf und Verlauf des Tausches, als fluide Architektur des Wertes, auf die selbe Grundform zurückgeht, „wie der zweiseitige Tausch“ und nicht als „naturale und sozusagen solipsistische Wirtschaft“ auf eine andere Grundform aufzubauen vermag, sondern den „Ausgleichungsprozess zwischen zwei subjektiven Vorgängen innerhalb des Individuums“ (ebd.) als Basis benötigt. Der genannte Ausgleichungsprozess wird mit der Paarkonstellation des Opfers und Wertes sichtbar und für den Alltag greifbar. So geleitet uns zwar das Streben nach der Verringerung oder Verkleinerung des Opfers in die Vorstellungen (womöglich in die Illusion, wenn wir Simmel folgen), dass sich nach dem „vollständige[n] Fortfall das Leben auf seine äußerste Werthöhe heben würde“ (S. 64). Aber gerade hier scheinen wir zu übersehen, „dass das Opfer keineswegs immer eine äußere Barriere ist, sondern die *innere* Bedingung des Zieles selbst und des Weges zu ihm“ (ebd.; H.i.O.). Simmel präzisiert diese Überlegung und zeitigt damit eine Denkweise, die Opfer und Genuss, und folglich Subjekt und Objekt nicht trennend, sondern *verbindend* denkt und auch so zu argumentieren vermag. „Der Widerstand, den unsere Kraft zu vernichten hat, gibt ihr doch erst die Möglichkeit, sich zu bewähren; die Sünde, nach deren Überwindung die Seele zum Heile aufsteigt, sichert ihr erst jene 'Freude im Himmel', die dort an den von vornherein Gerechten nicht geknüpft wird; (...): auch die bitterste Feindschaft ist noch mehr Zusammenhang, als die einfache Gleichgültigkeit, die Gleichgültigkeit noch mehr als das bloße Nicht-von-einander-Wissen“ (S. 64). Besonders deutlich zeigt dies Simmel anhand von Familienkonflikten „um die wunderlichsten Kleinigkeiten, daher die

Tragik der 'Lappalie', um die völlig zusammenstimmende Menschen manchmal auseinanderkommen“ (Simmel 1992c: 312). Die „Gemeinsamkeit durch Befäßtsein in *einem* sozialen Zusammenhang“ verdeutlicht Simmel am genannten Beispiel des Konflikts zwischen Menschen gleicher Gesinnungen bzw. jene, die in einem sozialen Zusammenhang stehen: „Wo es aber an dieser Grundabsicht, sich unter allen Umständen schließlich zu vertragen, fehlt, wird das an der sonstigen Gleichheit geschärfte Bewusstsein des Antagonismus ihn selbst verschärfen. Menschen, die viel Gemeinsames haben, tun sich oft schlimmeres, ungerechteres Unrecht, als ganz Fremde“ (ebd.; H.i.O.).

Die positive Voraussetzung des Zieles ist so die „hemmende Gegenbewegung, deren Beseitigung eben das Opfer bedeutet“ (Simmel 1989: 64), wobei das Opfer „keineswegs, wie Oberflächlichkeit und Habgier vorspiegeln möchten, in die Kategorie des Nicht-Seinsollenden“ (S. 65) gehört. Das Gegenteilige ist für Simmel der Fall: „Es ist nicht die Bedingung einzelner Werte, sondern, innerhalb des Wirtschaftlichen, das uns hier angeht, die Bedingung des Wertes überhaupt; nicht nur der Preis, der für einzelne, bereits festgestellte Werte zu zahlen ist, sondern der, durch den allein es zu Werten kommen kann“ (ebd.). Im Alltag finden wir unterschiedliche Phänomene als Gegenbewegungen vor, die uns ein Opfer aufzeigen und dieses abverlangen, um in der Überwindung das Ziel zu erreichen. Ein Phänomen können wir getrost als Arbeit bezeichnen, ohne uns über die epistemische Dimension des Begriffes lang aufhalten zu wollen. An dieser Stelle soll der Begriff nicht in eine Dichotomie von physischer oder psychischer, reproduktiver oder produktiver Arbeit zerfließen, sondern schlicht als ein Tun begriffen werden – als eine Praxis, die dem Menschen als gegenständliches Wesen eigen geworden ist. Wiewohl eine Reflexion hier angebracht wäre, wenn wir den Topos des Neides, der Leistung und der Konkurrenz betrachten wollen – Lohnabhängigkeit und der Verkauf der menschlichen Arbeitskraft als Gut gegen Geld treiben Vergesellschaftung an in einer bürgerlichen Gesellschaftsformation – halten wir uns weiter an Simmel, um die Sinn-Dimension von Arbeit weiter aufzuzeigen und der Argumentation der Arbeit Kongruenz angedeihen zu lassen. Arbeit ist zuerst eine Aufopferung, wenn das Vermeiden von Anstrengung und Muße als ein zu befürwortender Zustand betrachtet wird. Simmel sieht hier in jeder Tätigkeit, die so als Arbeit Betrachtung findet, ein „Quantum latenter Arbeitsenergie, mit dem wir entweder von ihm aus nichts anzufangen wüssten“ (ebd.) und keine Aufopferung im eigentlichen Sinn bedeutet; um dieses Quantum an Arbeitskraft „konkurrieren eine Mehrzahl von Anforderungen, für deren Gesamtheit es nicht zureicht“ (ebd.). Die Aussage bedeutet folglich, dass es zu einer Selektion der Arbeitskraft kommen muss, die aus formalen, aber auch sinnlichen Bedürfnissen notwendig erscheint. Das zu hören ist uns nicht neu: die Forderung an den Menschen in der *Arbeitswelt* – der Begriff induziert uns bereits eine Ontologie, eine Metaebene der Welt, auf

die wir uns vorzubereiten haben – kumuliert im lauten Getöse von Interessengruppen in der Fähigkeit nach Multitasking, Kompetenz und den Umgang mit Tools; allesamt Begriffe einer verengenden Diktion. Hier ist aber das Opfer gemeint, welches uns zum Verzicht nötigt; offensichtlicher wird an folgender Stelle: „Bei jeder Verwendung von Kraft müssen also eine oder mehrere mögliche und wünschenswerte Verwendungen derselben geopfert werden. Könnten wir die Kraft, mit der wir die Arbeit A leisten, nicht auch nützlich auf die Arbeit B verwenden, so würde jene erstere uns gar kein Opfer kosten; dasselbe aber gilt auch für B, falls wir diese etwa statt vollbrächten“ (ebd.). Was daraus erwächst ist nicht die Hingabe der Arbeit, sondern gerade der „Nichtarbeit; wir zahlen für A nicht das Opfer der Arbeit – denn diese hinzugeben macht uns, wie wir hier voraussetzen, an sich keinerlei Beschwerde –, sondern den Verzicht auf B. Das Opfer also, das wir bei der Arbeit in den Tausch geben, ist einmal ein sozusagen absolutes, ein anderes Mal ein relatives: das Leiden, das wir auf uns nehmen, ist einmal ein unmittelbar mit der Arbeit verbundenes – wo sie uns Mühe und Plage ist –, ein anderes Mal ein indirektes, wo wir das eine Objekt nur unter Verzicht auf das andere, bei eudämonistischer Irrelevanz oder sogar positivem Werte der Arbeit selbst, erlangen können“ (ebd.). Selbst Arbeit, die wir gerne oder mit Freude vollbringen, bedeutet so Opfer und damit Wert, wodurch auch hier die wirtschaftliche Logik Einzug halten kann. Denken wir diese Sinnlinie für das Phänomen des Neides, so kann erneut auf die mangelnde oder verunmöglichte Vergegenständlichung des Menschen verwiesen werden: Arbeit als Opfer zu betrachten, wobei das Opfer sich in der Gestalt der Nichtarbeit aufzeigen lässt, und hier doppelte negative Vorzeichen trägt, in der Argumentation des Opfers als ein absolutes und ein relatives. Das mit der Arbeit verbundene Leiden bleibt zwar aufrecht und wird – unabhängig von gesellschaftlichen Präformationen des Neides – ertragen, um die allgemein geteilte positive Voraussetzung des Opfers in dessen Überwindung anzuerkennen; jedoch die relative Dimension, also jene der Nichtarbeit, kann als einschneidendes und perpetuierendes Dispositiv in der Veralltäglichung von Neid verortet werden. An dieser Schnittstelle zu einer Vergegenständlichung, die letztlich den Verzicht des einen Objekts für das andere bedeutet – in der Argumentation von Simmel – kann die Vergegenständlichung gerade nicht von den Personen vollzogen werden, da der relative Verzicht in den Mittelpunkt rückt; die Möglichkeit nimmt eine schemenhafte Gestalt an und ist im Sinnhorizont des Alltäglichen nicht mehr erkennbar. Das Phänomen des Neides wächst nun nicht unmittelbar auf diesem Grund – das Substrat der Leistung und der Konkurrenz, das Versagen der Vergegenständlichung durch gesellschaftliche Kategorien, welche sich mittels Maßnahmen und Institutionen (vermittelt durch *Wissensformen über soziale Zusammenhänge* wie Konkurrenz; vgl. zu Wissensformen Mannheim 1980, 1995; Bohnsack 2009) als Naturalisierung einem Schein von Objektivität bedienen und folglich eine allgemeine Gültigkeit einfordern, sind notwendig. Jedoch

alleine durch die Sinn-Kategorien wird versucht, die eben genannten schemenhaften Gestalten im Sinnhorizont kongruenter zeichnen zu können, um das Opfer sowohl als ein absolutes, wie auch als ein relatives zu minimieren oder gar zu eliminieren. Es tut sich ein Widerspruch auf, welcher auch als Widerspruch einer kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft begriffen werden kann: Das Opfer als Analogie der Notwendigkeit, das Ziel zu erreichen, wird in einer bürgerlichen Gesellschaft gleichsam durch das Ventil der Konkurrenz kanalisiert und thematisiert, um die Ausformungen dieser Kategorien methodisch messbar zu machen – in der Form des Geldes. Die Mess- und Zählbarkeit des Geldes als Gradmesser für Kategorien wie Erfolg, besichern paradoxerweise durch ihre Messbarkeit das genannte Schemenhafte (Rosa 2006). Gerade der fehlende Charakter eines Sich-Hinein-Gebendes der Person, führt diese Methodisierung und damit Bewertung des Opfers als ein Überwindbares ad absurdum: Vergegenständlichung des Menschen scheint universal möglich zu sein, verliert sich aber in dieser gleichzeitig formlosen Universalität. Wo der Topos der Leistung anzutreffen ist, ist auch die Vergleichbarkeit als Konstante präsent. Dinge oder Objekte können erst dann mit Wert versehen werden, wenn diese sich als *vergleichbar* gestalten und verstehen lassen. Simmel bedient sich an dieser Stelle dem bereits zitierten Verweis der objektiven Werturteile als metaphysische Kategorie und meint damit: „eine in der Beziehung zwischen uns und den Dingen sich entwickelnde Aufforderung, ein bestimmtes Urteil zu vollziehen, dessen Inhalt indessen nicht in den Dingen selbst liegt“, was hernach bedeutet: „von den Dingen her ergeht an uns gleichsam der *Anspruch*, dass wir es mit einem bestimmten Inhalt vollziehen, aber dieser Inhalt ist in den Dingen nicht vorgezeichnet, sondern nur durch einen Aktus innerhalb unser realisierbar (Simmel 1989: 66; H.i.O.). Simmel gibt das Beispiel der Längen von Linien, an welchem er die Abstraktions- und Projektionsfähigkeit des Füllens der Dinge mit Inhalt exemplifiziert: in der Betrachtung mehrerer Linien nebeneinander, also im Vergleichsverlauf hergestellt und von diesem abhängig, wurde der allgemeine Begriff der Länge abstrahiert, „bei dem also die *Bestimmtheit*, ohne die es keine konkrete Länge geben kann, gerade weggelassen ist, – und nun diesen Begriff in die Dinge hineinprojizierend (...) zu feste[n] Maßstäbe[n] auskristallisiert [ist]“ (S. 66f; H.i.O.). Maßstäbe nehmen hypostasierende Züge an, dar „durch Vergleichen mit denen allen einzelnen Raumgebilden ihre Längen bestimmt werden, so dass diese nun, gleichsam die Verkörperungen jenes abstrakten Längenbegriffes, der Relativität entrückt scheinen, weil sich zwar alles an ihnen misst, sie selbst aber nicht mehr gemessen werden (...)“ (S. 67). Für die Praxis der Forschung können wir diese Analogie nutzbar machen: Methodologien und Methoden dienen auch der Vergleichbarkeit, der Kanonisierung oder auch Standardisierung von Wissen und Wissensproduktion; und ähneln so einem Maßstab, welcher für Forschende gilt – ähnlich eines Prüfstandes, welcher eine Fahrzeug auf seine Verkehrstauglichkeit prüft. Scheint dieser Vergleich

gar unpassend, so müssen wir die Frage weiterstellen: wer prüft den Prüfstand – oder: wer prüft die Maßstäbe für Methodologie und Methode in der Forschung (vgl. Bourdieu 1993b)?

Mit dieser Reflexion wollen wir den letzten Teil der Arbeit flechten, um nach den Maßstäben des Phänomens des Neides zu fragen, vielmehr eine Synthese der bereits vorgebrachten theoretischen Überlegungen und Argumentationen wagen.

## 7. Das Phänomen des Neides und dessen Veralltäglichung – explorative Umschau

Viel wurde bereits zu Papier gebracht, und noch viel mehr wäre nötig, um das Phänomen des Neides in seinen Veralltäglichungen und Wirkungen im gesellschaftlichen Kontext, aber im Kontext der Soziologie in einem Kleid zu gewandern, das seine Formen und Züge uns besser zu erkennen gäbe. Aber Handwerk braucht Übung, braucht Erfahrung und Passion und braucht das Verständnis über die eigene Position der ForscherInnen in Gesellschaften. Und so soll dieser Abschnitt den Versuch unternehmen, gerade dem sooft zitierten Primat einer kritisch-soziologischen Sichtweise auf das Phänomen des Neides ein Antlitz zu geben – ganz im Sinne Simmels Terminologie – auf das wir es besser erkennen und zu deuten versuchen können. Kurz: dieser Teil soll aufzeigen, wie ein Antlitz des Neides aussehen kann, seine Beschaffenheit *einer* Projektion in der Verfasstheit *eines* Gesellschaftlichen, das wir zu kennen glauben. So bleibt die Forderung aufrecht, die wir lesen und zur Kenntnis nehmen müssen: *further research needs to be conducted* auch hier nicht aus. Es soll Erwähnung finden: im folgenden Verlauf werde ich vom *Neid* zu schreiben versuchen, und weniger vom *Phänomen des Neides*. Dies auch unterschiedlichen Gründen: die Konturen sollen präziser zum Vorschein geraten um Formen des Neides in seiner Veralltäglichung. Es ist ein Einlassen auf soziologische Denkkategorien, die ohne Zweifel moralisch und wertend getränkt und gefärbt sind. Es es ist auch ein *reagieren und interagieren*, wenn ich über Neid anstatt des Phänomens des Neides schreibe. Es wird zu einem Sagbaren klassifiziert, und tritt stärker als Bestimmbares in den Mittelpunkt. Nicht um die Funktion einer Operationalisierung, sondern um gesellschaftlich Tabuisiertes wie Neid benennbar zu machen und im gesellschaftlichen Feld zu fixieren, danach fragen zu können, die Grenzen des Sagbaren auszuloten, um die eigene Position darin bestimmen zu können. Freud bietet eine Begriffserklärung für das Tabu an, worauf wir beim Neide im Alltag stoßen: „Tabu ist ein polynesisches Wort, dessen Übersetzung uns Schwierigkeiten bereitet, weil wir den damit bezeichneten Begriff nicht mehr besitzen. (...) Uns geht die Bedeutung des Tabu nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinander. Es heißt uns einerseits: heilig, geweiht,

andererseits: unheimlich, gefährlich, verboten, unrein. Der Gegensatz von Tabu heißt im Polynesischen *noa* = gewöhnlich, allgemein zugänglich. Somit haftet am Tabu etwas wie der Begriff einer Reserve, das Tabu äußert sich auch wesentlich in Verboten und Einschränkungen. Unsere Zusammensetzung 'heilige Scheu' würde sich oft mit dem Sinn des Tabu decken“ (Freud 1961 :26) Auch kann das Tabu als der „älteste ungeschriebene Gesetzeskodex der Menschheit“ (S. 27) betrachtet werden. Schließlich wird Neid als eine der Kardinalsünden in der jüdisch-christlich geprägten Denkweise angeführt, und in Kunst und Literatur mit unterschiedlichen allegorischen Darstellungen versinnbildlicht. So bekommt das Phänomen – der Neid – einen diskursiven Körper, eine soziale Leiblichkeit, die wir vermessen wollen, da wir im Alltag sooft auf *ihn* treffen, ohne sein Antlitz zu kennen. Damit kann der Fortgang dechiffriert werden.

## 7.1 Von rationalen Entscheidungen und anderen Dilemmata

Es erscheint mir fruchtbringend, diesen Abschnitt mit den kultursoziologischen Essays von Neckel (2000, 2000b) zu beginnen, um den Rahmen aufzuspannen, als auch seine Grenzen aufzuzeigen. Neckel gibt in diesem Band zwei Beiträge an, die Neid bereits im Titel tragen. Beide zeichnen sich durch eine soziologische Perspektive aus, die sich nahtlos in den theoretischen Korpus dieser Arbeit einbinden lassen, und damit Kongruenz, aber auch die Möglichkeit der Verdichtung darbieten. Wir werden sehen, dass Redundanz kein Zeichen von theoretischer Saturation sein muss – denn es zeigt uns auch Grenzen auf, die das Feld nicht begrenzen, sondern erst erweitern.

Neckel kategorisiert die hier erwähnten Beiträge in seinem Essay-Band mit „Strategien“ und „Emotionen“ und verweist implizit auf die Diversität des Neides, aber auch dessen Zuschreibung und damit Zuordnung. Am Beginn der Arbeit haben wir versucht, den Begriff der Emotionen zu beschreiben, um ihn zum Zwecke der Distinktion zur Verwendung zu bringen. Neid als Strategie zu verorten, ist eine weitere Möglichkeit, das Phänomen begreifbar zu machen. Wir übertreten die Schwelle eines Phänomens, dass uns an unterschiedliche Komplexe und soziologische Kategorisierungen bindet. Neckel (2000) fragt zu Beginn des Beitrages „Neid – Ein Gefangenendilemma“ ob es vorteilhaft sei, neidisch zu sein, und rückt die Perspektive einer moralischen Instanz auf eine mögliche strategische Nutzbarmachung von Neid ins Moment der Interaktion. Der sich in die Seele tief fressende Neid, die Begehrung des Wertbesitzes des anderen, die Warnung der Philosophie vor der Selbstvergiftung durch den Neid, seiner toxischen Wirkung – all diese Facetten des Moralischen werden auch in uns wach gerufen, wenn wir versuchen, uns Neid zu vergegenwärtigen. Manchesmal ist es einfacher, als wir glauben, und geschieht schneller als uns lieb ist und Neckel findet hierzu Worte, *was Neid geworden sein* kann: „Wer neidisch ist, der ist der

Egoist, der über den Egoismus der anderen ausrasten kann. Er will teilen, weil er nehmen möchte und nehmen, um zu haben. Er ist moralisch, um besser strategisch zu sein, er will nicht nur gut, er will auch glücklich sein – was ja nicht verwerflich ist“ (S. 73); weiters: „Für den Neidischen ist die ganze Welt ein Nullsummenspiel: Was der eine hat, muss dem anderen deshalb fehlen. Neidisch bin ich ja nicht allein, weil ich begehre, was ein anderer besitzt, sondern weil ich der Überzeugung bin, dass des anderen Besitz mich selbst von diesem ausschließt“ (S. 79). Schließlich kann Neid als Gefühl eng mit Wut verbunden sein: „Als 'soziale Gefühle' ist beiden eigen, Ausdruck eines Gestaltwandels sozialer Ungleichheit zu sein, von dem die eine wie die andere Emotion nur unterschiedliche Seiten ähnlicher Phänomene beleuchten“ (Neckel 2000b: 114). Für die Modellierung der Frage nach einer strategischen Bedeutung für Neid rekurriert Neckel auf die spieltheoretischen Überlegungen, folglich auf Rational-Choice-Ansätze, die die Verfasstheit des Sozialen in der rationalen Entscheidung für oder gegen Handlungen begreifen und diese dem Primat der Optimierung von Rationalität anheim stellen. Maßstab ist die erfolgreiche Verwirklichung der eigenen Interessen, was das Dilemma nach sich zieht, die Erwartungen der anderen nicht zu kennen. Neckel gibt als das Problem der doppelten Kontingenz dieses theoretischen Zugangs das Gefangenendilemma an (vgl. Rapoport/ Chammah 1965), worin sich der Versuch wiedergibt, anhand prekärer Situationen „die Fallstricke rationalen Handelns [zu] entwirren“ (Neckel 2000: 74). Die Essenz aus diesem Beispiel für das Abwägen von Vor- und Nachteilen, der Kalkulation von Nutzen und Einsatz, betrachtet Neckel in Formen der Kooperation, da die „kalte Logik der Spieltheorie“ nur zwei Optionen kennt, den „absoluten Egoismus schadlos zu überstehen: den anderen Spieler beseitigen oder die Interaktion für immer zu verlassen“ (S. 75) und in der Lösung „tit for tat“ ihren Ausdruck findet. Um diese Lösung zu pointieren als Gleiches mit Gleichem: „'Tit for tat' ist die Strategie des sanften Egoismus, politisch gesehen das Ideal des wohlfahrtsstaatlichen Kapitalismus: Sozialpartnerschaft. Ich gebe ein Zeichen guten Willens und solange sich der andere kooperativ zeigt, werde ich unnötige Konflikte meiden und meine eigenen Leidenschaften zügeln. (...) Allerdings ist diese vernünftige Regel mit einer starken Zumutung verbunden: Die günstigste Auszahlung nämlich erhält man, wenn man durch eigenes Verhalten den anderen zur Kooperation ermuntert und sich zu diesem Zweck auch dann noch an den *eigenen* 'pay offs' orientiert, wenn die des anderen geringfügig darüber liegen“ (S. 77; H.i.O.). Das vorgeschlagene Handlungsmodell der AkteurInnen bedeutet folglich die Duldung von eigenen Nachteilen zu Gunsten der Kontinuität der Kooperation, welche letztlich mit der Fähigkeit der Selbstkontrolle steht und fällt. Und darin sehen VertreterInnen der Spieltheorie auch das Problem: „Neid jedoch steigert die Verführung durch günstige Gelegenheiten und gefährdet so den strategischen Erfolg – weshalb die Spieltheorie an den rationalen Egoisten immer wieder appelliert: 'Sei nicht neidisch'“ (S. 78). Nicht neidisch zu sein

fordert also eine Kooperation nicht nur im ökonomischen Interessen ein, indem beide Beteiligten an einer Form der Gemeinsamkeit partizipieren und so Nutzen antizipieren, sondern ebenso das Vertrauen oder gar das Trauen dem Anderen gegenüber, die Vor- oder Nachteile nicht auf die Waagschale zu legen, als vielmehr partielle Schwankungen zu dulden. Die Kunst scheint hier in der Balance zu liegen, dem Vertrauen als Vehikel dieser Balance – und bei Simmel haben wir auf die stiftende Kraft der Faser des Vertrauens in der gesellschaftlichen Verwobenheit oftmals verwiesen. Folgt eine Kooperation aber lediglich der Intention, andere zu schädigen, nur nach dem Gegenwert als Indikator für seinen eigenen Nutzen zu fragen – oder die anderen gar zu vernichten, so ist dies eine kostspielige und in den seltensten Fällen realisierbare *Spielweise* von Kooperation. Neckel kommentiert diese Disposition folgend: „In der Mehrzahl der Fälle kann man sich Neid also sparen“ (S. 79). Was Rationalität in diesem Beitrag bedeutet, ist die intentionale Reduktion des Neides auf eine Größe, die modelliert und kalkuliert werden soll – wenn schon Neid in dieser Kausalitätsannahme Bedeutung erwächst. So sollten selbst die verengtesten EgoistInnen gut daran tun, die Norm der Reziprozität zu wahren um kurzfristige Vorteile nicht für langfristige Nachteile auf dem Opferalter des Neides preiszugeben. Die Ausgeglichenheit der Relation zwischen einem *Input* und *Output* sollte daher für beide AkteurInnen als passend empfunden werden und die Kooperation als Vehikel der Langfristigkeit und Planungssicherheit fördern – wenn es die Regelmäßigkeit einer Vergesellschaftung zulässt und den Abweg von solchen sanktioniert. So kann auch die fruchtbarste Kooperation nach Neckel zum Scheitern verurteilt sein, wenn die „soziale Wirklichkeit tatsächlich nach den Regeln eines Nullsummenspiels organisiert ist“ und Moral nicht mit Pflichtgefühl verwechselt wird: „Die subjektive Einschränkung des Eigeninteresses will seine Entsprechung in dem Verhalten anderer haben. Spielbedingungen, die einen einmaligen Vorteil mehr als wiederholte Kooperation gratifizieren, schon zu Beginn die Chancengleichheit verletzen oder über die Zeit einseitig hohe Erträge fördern, sind daher wenig geeignet, einen verträglichen Egoismus zu stiften“ (S. 80f). Das gesellschaftliche Gewebe und die Regeln dieses, werden als eigentliche Triebfeder von Neid identifiziert, was uns an dieser Stelle wohl kaum zu Erstaunen veranlasst. Dennoch können wir in diesem Beitrag – als auch in dem nächsten von Neckel, welchen wir resümieren wollen – eine veralltäglichte Färbung des *Phänomens* des Neides entdecken: Neid als Variable in einer Kosten-Nutzen-Kalkulation, geformt in der Metapher des Gefangenendilemmas und damit geltend für eine je gesellschaftliche Sphäre. In dieser Ausführung wird die Relation zwischen Subjekten – titulierte und theoretisierte AkteurInnen – als Kooperation auf eine ökonomische Wechselwirkung reduziert und fügt dennoch der Nahrung der Argumentation Elemente hinzu; vor allem in der argumentativen Formung eines Topos wie Neid als Gefühl im Kontext rationaler Entscheidungen. Wir wollen diese augenscheinliche Widersprüchlichkeit als

Anlassen für den weiteren Beitrag Neckels begreifen und eine Kopplung versuchen um das Schemenhafte des Neides weiter aufzuzeigen.

Neckel (2000b) behandelt in diesem Beitrag mit dem Titel „Blanker Neid, blinde Wut?“ eine weitere Konstellation von Paarungen, die wir im Alltag oft zu beobachten vermögen. Das *soziale* Gefühl des Neides als Ein- und Ausfluss der Wechselwirkung zwischen Subjekten wird oftmals mit dem Gefühl Wut assoziiert und in einer *Gefühlslinie* vereinigt. Der Beitrag gibt uns weiter Anlass, um die Formen von Neid zu spezifizieren.

Die Argumentation der Arbeit wird durch den neuerlichen Verweis von Neckel auf den Vergleich als eine der grundlegendsten Form von Sozialität (vgl. S. 111) weiter untermauert. Dabei sind es Erwartungen, Stereotype aber auch Angst und Sorge, die als Emotionen den Alltag und folglich auch die Handlungen der Personen gestalten. Es gilt hier der Begriff des „Tunneleffekts“ (vgl. Hirschmann 1993: S. 72, zitiert nach Neckel 2000b: 111) als programmatisch, um eine Praxis der Erwartbarkeit und Regelmäßigkeit zu fixieren. Es ist das nicht unbekanntes Beispiel von AutofahrerInnen in einem zweispurigen Tunnel, das von Neckel zitiert wird: so weit das Auge reicht sehen wir Automobile, die sich eng aneinanderreihen, während die allgemeine Stimmung einen Tiefpunkt erreicht – der Stau. Viele wollen in die selbige Richtung und richten damit eine Blockade aller ein. Doch nach dem verstreichen von Zeit beginnen die Automobile der einen Linie sich wieder in Bewegung zu setzen, was die eigene Hoffnung auf das Fortkommen maßgeblich verbessert – es wird das eigene Fortkommen durch die Handlung der anderen antizipiert. Der Erkenntnisgewinn des Tunneleffekts liegt in der Verortung sozialer Ungleichheit und die schließliche Verarbeitung in Umgangsweisen in Relation zu anderen, oder „die Erfahrung der Sozialstruktur einer Gesellschaft, wie sie sich in den Gefühlen ihrer Angehörigen repräsentiert“ (Neckel 2000b: 112). An Wirkungsmacht mangelt es besonders dann nicht, wenn Menschen in Mechanismen sozialer Exklusion oder Inklusion an der gesellschaftlichen Teilhabe gehindert werden. Arbeitslosigkeit oder gar das Phänomen der Pauperisierung in kapitalistischen Gesellschaftsformationen (vgl. Castel 2009) sind vitaler Ausdruck auch der damit einhergehenden Deklassierung ganzer Menschengruppen, denen Anerkennung von Tun und Sein als *kollektives Gefühl* des Minderen vermittelt werden.

Denken wir Neid als Ausdruck von Vergesellschaftung, so scheint es per se als kollektives Gefühl, wenn dadurch die soziale Verwobenheit und *Menschwerdung* im Simmelschen, als auch im Marxschen Sinne, im Mittelpunkt steht. Im Beitrag Neckels finden wir weiter Neid als Parole im politischen Repertoire, wenn es um Fragen von Gerechtigkeit, Gleichheit oder politischem Kleingeld geht<sup>25</sup>. Gruppierungen, die als Parteien oder politische Gruppen um die Gunst der

---

25 Termini wie „Neidgesellschaft“, „soziale Hängematte“, aber auch „schlanker Staat“ finden sich vor.

WählerInnen buhlen oder Agendasetting forcieren, scheinen in den symbolischen Kämpfen Neid als Brückenkopf unterschiedlichster Politiken mit Vorliebe zu verwenden, „um Forderungen nach größerer Teilhabe als Ausdruck häßlicher Charaktereigenschaften zu diskreditieren“, denn darin „teilt sich immer auch die Botschaft sozialer Verachtung mit, wollen sich bessere Kreise hiermit doch auch moralisch über den gewöhnlichen Menschen erheben“ (Neckel 2000b: 113). Neckel konstatiert dem Neid weiter einen Beliebtheitsanstieg – nicht nur im tagespolitischen Diskurs. So kann als konservativer Apologet des Neides und der Verworfenheit des gewöhnlichen Menschen Helmut Schoeck (1997) erwähnt werden, der „in einer vielgelesenen Schrift den Beweis anzutreten [versuchte], dass der moderne Sozialstaat nichts weiter als die Institutionalisierung des Neidkomplexes sei. Der Neid, so wurde insinuiert, sei eine so große Macht im Binnenleben jeder Gesellschaft, dass noch die beste Sozialpolitik ihn nicht aus der Welt schaffen könnte. Ihm nachzugeben würde bedeuten, die Missgunst selbst zur *raison d'etre* zu machen“ (ebd.). Wie in vielen anderen Beiträgen zum Neid darf die Erwähnung von Kain und Abel nicht fehlen, wird an diesem kulturellen Urbild doch die Frage nach Verteilung und Gerechtigkeit in einen Gründungsmythos gegossen. Hier kann eine Differenzierung angedeutet und nachgezeichnet werden, die wir später noch erörtern wollen: Neid, Missgunst und Eifersucht. Im Alltag scheinen wir diese meist naturalisierten und ontologisierten Gefühlspaare nicht immer trennscharf zu *fühlen*. Die Deutungen des Alltags fördert daraus aber Erkenntnisse zu tage, welche Bedeutungen Neid zukommen können. Werden Eigenschaften eines Menschen geneidet, er wird also *beneidet*, so wird dieses Verhalten als Bewunderung oder Wertschätzung verstanden. „Anders bei Missgunst und Eifersucht, die den Beneideten als Urheber meines erfolglosen Begehrens begreifen und als Kontrahenten, der es möglichst nicht besser als ich selbst haben soll. (...) Es entsteht meistens dort, wo sich Neid auf Werte und Güter bezieht, die nicht beliebig vermehrbar sind (...)“ (S. 115). Neckel verortet Neid weiter in der Nähe der Personen, als in der Distanz, was sich im Vergleich mit Gleichen widerspiegelt und dort sinnvoll erscheint, weil nur Gleiches mit Ähnlichem verglichen werden kann, da sonst die Relation als Wechselwirkung ohne Folge bleibt: „Große soziale Distanz lässt Neid ebensowenig entstehen wie die legitime Zuordnung verschiedener Personen und Klassen zu unterschiedlichen Anspruchskategorien“ (S. 116). In Anbetracht von Vorstellungen über Gerechtigkeit, Verteilung und Ansprüche, die damit einhergehen, ist die Kopplung der relativen Verfügbarkeit von Ressourcen an Neid als kategorische Klassifizierung ein weiterer Faden im gesellschaftlichen Verwobensein. Das solches Verwobensein durch den Modus der Demokratie und dem daraus resultierenden Versprechen egalitärer und gleicher Bedingungen an der Teilhabe weiter exponiert wird, kann als weiterer Befund Neckels formuliert werden: „Wie in der bäuerlichen Subsistenzökonomie fördern begrenzte Ressourcen das Entstehen von Neid, da er dann nicht durch

einen allgemeinen Zuwachs von Gütern und Chancen einen Ausweg in der Steigerung auch des eigenen Wohlstandes findet. Neid kommt daher vor allem dann auf, wenn verzichtet, geteilt und abgegeben werden muss“ (ebd.). Der hierfür geprägte Begriff der „relativen Deprivation“ (ebd.) trägt dem Rechnung und zielt auf die Antizipation eines Mangels oder des Wenigerwerdens ab. Vorstellungen von Gerechtigkeit misst Neckel weiter eine kanalisierende, gar zivilisierende Kraft bei, um Neid und Missgunst als Sand im sozialen Getriebe nicht hegemonial werden zu lassen. Mit Bezug auf Elias (1997: 323ff) und dessen Zivilisationstheorie wird Friedfertigkeit und die Zügelung der Affekte bzw. die Modellierung des Gefühlslebens im Korpus der Affektkontrolle als „den gesellschaftlichen Umgang verfeiner[nd] und kultivier[end]“ (Neckel 2000b: 117) betrachtet. Im Falle des Neides muss den Selbstzwängen ein Ventil für Entbehren und Begehren konstruiert werden, dessen Architektur nicht ohne die Bindung an Moral auszukommen scheint. Das Wesen der Moral dieser Architektur liegt in dem Wissen der Reziprozität begründet, also im gegenseitigen Verständnis des Verzichts auf Egoismus und einmalige Bevorteilung und langfristiger Benachteiligung. Das Prinzip des Gebens und Nehmens zwischen Rechten und Pflichten kann als eine grundlegende Vorstellung von Gerechtigkeit verortet werden – die Norm der Reziprozität als „ein rationales Kriterium dafür (...), wie eine Gesellschaft sich einrichten müsste, damit sie ihre Mitglieder von Missgunst entlasten und aus Neid keine schädlichen Wirkungen entstehen“ (S. 118). Für Neckel findet sich diese Prämisse, diese konsensuelle Konstruktion gesellschaftlicher Ordnung bei Rawls theoretisiert wieder (vgl. Rawls 1979). Moral heißt auch, Mitleid und Mitgefühl als Teil von Gerechtigkeitsvorstellungen zu denken und als Teil einer gesellschaftlichen Praxis zu denken. Denn wenn „Reziprozität den Alltag zusammenhält (...) dann sind es Güte, Nachsicht und Wohltätigkeit, die unsere Alltagswelt transzendieren und Menschen sich miteinander versöhnen lassen“ (Neckel 2000b: 119). Weiter ist für Neckel – und dieser Argumentationsstrang ist besonders gewichtet – die gesellschaftliche Institution der Leistung von Bedeutung; und fügt der Arbeit einen weiteren Aspekt für Neid hinzu. Für das „Zivilisierende“ haben wir bereits bei Neckel Gerechtigkeitsvorstellungen rezipiert, welche weiter in der Leistungsgerechtigkeit und den daran anknüpfenden Punkten kulminieren. So wird die moralische Norm in der bürgerlichen Erwerbskultur bei Locke begründet, nach welcher Eigentum (Privateigentum) durch die Leistung eigener Arbeit legitimiert wird. Dieses Prinzip, welches seinen Ausdruck in distributiver Gerechtigkeit findet, wird von Neckel zwar als höchst problematisch und kontrovers betrachtet, aber „wird heute nicht nur, wie stets in der Marktgesellschaft, verletzt, sie beginnt vielmehr an sich aus ihrem moralischen Horizont zu verschwinden“ (ebd.). Der Protest gegen die ungleiche Verteilung einer kapitalistischen Gesellschaftsformation fand in der Arbeiterbewegung ihren Ausdruck und tut dies nach wie vor – jedoch haben sich sozioökonomische Prozesse nach Neckel

weitgehend verändert und zu einer Deformation des Leistungsprinzips selbst geführt, obgleich sein Antlitz nie ein eindeutig erkennbares war. Darauf begründen sich Neckels Thesen, die hier aber nur reduziert wiedergegeben werden können: die Unkenntlichkeit der Kriterien der Leistungsgerechtigkeit als ein Ausdruck einer veränderten ökonomischen Realität; die Verschiebung oder Verdrängung von Verteilungsprinzipien, die anstelle von Leistung treten und mit Vererbung, Risiko und Erfolg benannt werden. Form nehmen diffuse Verteilungsprinzipien wie Erfolg und Risiko in einer Arbeitswelt an, welche von Neckel mittels Rekurs auf Sennett charakterisiert werden. Es sind Begriffe wie „Sekundärtugenden“, „Pünktlichkeit“ und „Einsatzbereitschaft“, „soziale Kompetenz“, die angeführt werden und im diskursiven Raum zirkulieren (vgl. S. 120). Dies geht mit Unklarheiten bei Leistungsanforderungen einher, welche bei den Beschäftigten zu großer Verunsicherung führen; eine Identifikation wie in einer fordistischen Arbeitswelt wird nur als Hemmschuh denn als Quelle von Leistung und Integrität empfunden (siehe Flecker/ Krenn 2003) – in einer automatisierten Welt eines „flexiblen Kapitalismus“ (vgl. Boltanski/ Chiapello 2001) ist Erfahrung und gewachsene Bindung scheinbar ohne Nutzen. Die Diktion des Managements (Change Management, Risk Management, Human Capital Management, etc.) legt Zeugnis davon ab: „An die Stelle persönlichen Leistungsbewusstseins setzt sich nun entweder die Frage, ob einen das Schicksal, der Zufall, der richtige Augenblick mit einem Vorteil bedachte oder Ranküne gelang, bei der Verteilung von Gütern und Positionen besser als andere abzuschneiden“ (Neckel 2000b: 121). Wenn Leistung zu einer amorphen Kategorie Veränderung erfährt, öffnet dies Tür und Tor für die Fragestellungen nach Gerechtigkeit und Leistung selbst. Was kann in dieser Konstellation als legitim gedacht werden, welche Anwendung findet Leistung in anderen Sinnprovinzen, wenn schon nicht in der (traditionellen) Arbeit? In Neckels Beitrag werden Antworten auf die Frage nach der Ambiguität des Leistungsbegriffs in der Abwanderung dieses in die Bereiche des (Leistungs-)Sports, der Körperkultur und Schönheitswettbewerbe vorgeschlagen. Es bietet sich die Verbindung einer protestantischen Heilslehre des Erwähltseins und der Ungewissheit als These an – wie bereits Weber zu berichten wusste (vgl. Weber 1988b) – schließlich aufgelöst im Glauben an den Erfolg im Erwerbsleben als Prüfung und Indikator für das Auserwähltsein. Doch wo keine Kategorien der Leistung mehr Geltung haben oder in ihrer Geltung kein Antlitz mehr zu erkennen ist, dann scheint auch dem Neide jegliche Schranke, jegliches Ventil obsolet zu sein: „Doch was beim Schönheitswettbewerb wehevoll inszeniert wird, kehrt sich im Alltag gnadenlos um. Unendlich hart wird am Körper gearbeitet, selten ist die Konkurrenz um das beste Aussehen so unerbittlich gewesen – eine alltägliche Arena von Überbietung und Neid, Verletzung und triumphalem Gehabe. Stets wurde Schönheit beneidet, aber nicht immer war sie eine Leistungskategorie. (...) Neid wird sich durch die Arbeit am Körper nicht besänftigen lassen, weil

es hier keine Gerechtigkeit gibt“ (Neckel 2000b: 121f). Dem Phänomen des Neides haftet so ein fatalistischer Zug an, der sich in der ökonomischen Teilhabe manifestiert. Wenn Leistung bzw. Erwerbsarbeit nicht mehr ausreichend sind, um Status und Anerkennung zu gewinnen oder gar nur zu halten, scheint dieses Erstrebenswerte zu wandern und folgt dem Rufen jener Gruppen, die am lautesten Schreien. Einen Fatalismus zeichnet auch Neckel weiter nach. Die Verteilung des Reichtums und damit die Verteilung von Chancen auf Teilhabe in einer Verfasstheit von Gesellschaft, die zunehmend von der Intrusionslogik und Kolonialisierung der Kommodifizierung bedroht wird, spiegelt sich in Opportunitäten der Generierung wirtschaftlicher Erträge wider. Im Beitrag Neckels wird einmal mehr auf die Relation von wirtschaftlichen Erträgen aus Erwerbsarbeit, Erbschaft und Erträgen aus Spekulation verwiesen – mit Verweis auf die Stagnation der Erwerbseinkommen, aber der grenzenlosen Akkumulation von Vermögen im Modus der Aktienspekulation. Neckels Thesen finden sich im Einklang mit dem Tenor nach Gleichheit wieder und der Erosion des Leistungsprinzips distributiver Gerechtigkeit. Leistung wird durch Reichtum ausgehebelt, was zusehens Konsequenzen nach sich zieht: das Interesse an sozialstaatlichen Interventionen für eine Daseinsvorsorge scheint zu schwinden; Erwerbsarbeit verliert so ihre Funktion für die private Reproduktion: „Dies hat weitreichende Konsequenzen für die Regeln der Reichtumsverteilung. Das Prinzip der Leistungsgerechtigkeit wird weitgehend ersetzt durch Versorgung oder durch das Risiko beim Vermögenseinsatz – beides Vorgänge, die sich von meritokratischen Regeln wesentlich unterscheiden“ (S. 121f). Erneut können wir auf Fatalismus als Ingredienz für Neid verweisen: das Schicksal, medial dramatisiert in weitreichenden Veränderungen, bedeutet zunehmend die Verdrängung von Leistung als Garant für Prosperität und Stabilität in Gesellschaften; wo aber keine rationalen Prinzipien vorhanden sind, die von Leistung und Gegenleistung zeugen, sind sie vor allem dadurch präsent, dass es nur mehr „*winner and loser*“ (S. 124; H.i.O.) gibt. Neckel argumentiert diesen Zusammenhang in der Formung von medialen Gameshows und anderen medialen Inszenierungen, die sich als Reproduktionsstätte einer „alles oder nichts“-Attitüde manifestieren. War es noch das Quiz, das nach Wissen fragte und wo Gewinne ein gewisses Maß nicht überstiegen, so werden nun in Gameshows, welche Fortuna selbst bis zu Letzt als Indikator der Erwählung modulieren, hohe Gewinne ausgeschüttet aus dem Füllhorn privater Sendeanstalten und Investitionsgruppen, die das ganze Leben schlagartig zu verändern vermögen. Die Opportunität impulsartiger Veränderung einer zugeschriebenen Biographie der Personen, findet Widerhall in Formen der Vergesellschaftung. Gefühle von Neid sind bei jenen Gruppen frappant, die sich selbst als Verlierende begreifen, die sich einer Virtuosität des Fatalistischen als scheinbar nicht würdig erwiesen haben. Wenn nun Wut und Hass sich auf die „Lotterie des Lebens“ aufbauen und entladen, so kann dies nicht ausschließlich als ein psychischer

Zustand der Angst abgetan werden, einer Pathologisierung anheim gestellt werden; vielmehr gilt es, die Gesellschaftsordnung selbst als Ungleichheitsordnung zu begreifen und als solche zu deuten. Distinktion als Mittel und Zweck der sozialen Ordnung findet im Neid einen verbindenden und vitalen Ausdruck. So ist die „Weckung von Neid (...) eine bewährte Distinktionsstrategie, sich selbst als besonders erfolgreich und die eigene Lebensform als begehrenswert darzustellen. Umgekehrt offenbart jeder Neider das Gefühl seiner Unterlegenheit, woraus andere ihre Vorteile ziehen. Doch unbeschadet solcher Kalküle entsteht Neid allein schon als anonymer Effekt einer Güterverteilung, die gewaltige Unterschiede zulässt“ (S. 126). Schreiben wir an dieser Stelle über eine Ungleichheitsordnung, die in diesem Beitrag als Triebfeder für Neid begriffen werden kann, so steht dies in krassem Widerspruch zu jenen Deutungsmustern, die im Alltag *angeboten* werden – denken wir an ein weiteres Schlagwort, jenes der Individualisierung, so erscheint es uns als folgerichtig, Neid in Verbindung mit der eigenen Person zu gewichten, als Ausdruck eben dieser Ungleichheitsordnung, die selbst gar als historische Notwendigkeit verstanden wird. Es sind Narrative wie „Reiche und Arme hat es schon immer gegeben“, oder „So ist das halt“, die die Naturalisierung der je historischen Gesellschaftsformation veranschaulichen. Doch wie kann nun Neid in diesem Komplex verortet werden, wie eingepasst und verstanden? „Auch versperrt uns die Individualisierung in der modernen Gesellschaft zunehmend die Möglichkeit, soziale Ungleichheit noch in den Kategorien kollektiver Klassenlagen zu interpretieren. Diese mögen zwar objektiv vorliegen – Individualisierung jedoch hat vor allem eine symbolische Dimension: Sie legt uns nahe, die Verteilung sozialer Chancen dem Individuum und seiner Biographie zuzurechnen. Dieses Deutungsprinzip kommt dem Neidgefühl vielfach entgegen, weil es den sozialen Wettbewerb für den persönlichen Vergleich zugänglich macht. Der Neid, sofern er als Deutung von Ungleichheit auftritt, ist dann die symbolische Schrumpfform der alltäglichen Klassentheorie, reduziert auf das persönliche Maß des unmittelbaren Konkurrenten“ (S. 126f). In dieser Abstraktion von Neid in der eigenen, je leiblichen und privaten Eigenheit, umhüllt vom Mantel der Individualisierung, erscheint es als schwierig, den Konnex zwischen Ungleichheitsordnung und Neid als *Phänomen* von Vergesellschaftung zu konstatieren. Der Beitrag findet noch eine weitere Komponente, die wir dem Neid beistellen können, um seine Formung kursorisch, aber diagnostisch zu akzentuieren. Es gesellt sich das Gefühl der Wut zum Neid und wird vermengt zu einem Toxischen. Eine kapitalistische Formation „alter Prägung“<sup>26</sup> (S. 127) musste sich dem Konflikt Arbeit – Kapital stellen, da er auf die Menschen als Arbeitskraft angewiesen war; selbst bei den desintegrierenden Erfahrung der Armut, waren diese Figurationen im Ausbeutungsverhältnis zwei entgegengesetzter

---

26 Vgl. die klassisch-literarische Bearbeitung bei Gaskell 2005 im Roman „North and South“, welche Aufbruch- und Umbruch gravierend-verändernder Logiken der Ökonomien im 19. Jahrhundert darstellt und die damit einhergehenden Veränderungen der Lebenswelten der Menschen.

Interessengruppen, als Bindemittel für genannten Antagonismus fruchtbar. Neckels These zufolge sind die Massen der Arbeitenden heute nicht mehr notwendig für Profitgewinn und werden folglich freigesetzt (vgl. ebd.). Das Ausbeutungsverhältnis – so paradox dies klingen mag – zwang die Gruppen zu einem Prozess des Ausverhandelns und mahnte so das Prinzip der Reziprozität beharrlich, und nicht zuletzt mit Gewalt, ein. Das Gefühl der Wut fokussierte sich in dabei auf die als ungerecht empfundene Verteilung des Reichtums. Reduziert auf die soziale Figur von Konsumierenden, stellt das Gefühl der Wut einen Impetus dar, der dem „Wenigerwerdenden“ Rechnung trägt. In einer gesellschaftlichen Konstellation die „Ungleichheit nicht in der Konkurrenz von Klassen und Schichten, sondern durch den Ausschluss von Minderheiten und Überflüssigen reproduziert“ (S. 129) nimmt auch Neid eine nebulöse Gestalt an; denn wie Vergleichen wenn keine Deutungen mehr vorhanden sind, oder jene, die es gab, als nicht mehr gültig und erodiert angesehen werden? Neckel weiter: „Der typische Gefühlsausdruck dieser schwierigen Lage ist kaum noch als Neid zu bezeichnen, weil man im sozialen Nahraum seiner Vergleichsmöglichkeiten weitgehend beraubt worden ist“ (S. 128). Ungleichheit, die keine Topographie, keinen Korpus der Ungleichheit selbst mehr aufweisen kann, jedoch im Alltag der Überflüssig-Werdenden spürbar ist, lässt auch keine Angriffspunkte mehr zu. Dieser Logik folgend, die Neckel skizziert, ist das Gefühl der Wut kein Ausdruck von Unzufriedenheit und kanalisiertes Aufbegehren *gegen* eine Ordnung, sondern wird zur „persönlichen Eigenschaft“ (vgl. ebd.). Neben der Wut einer ausgeschlossenen Minderheit, befindet Neckel das Gefühl der Wut einer Mehrheit als Ventil für Neid auf die meist höher gestellten Personen(gruppen) in der Rangordnung, um die eigene Inferiorität zu exhalieren, der Wut sozusagen *Luft* zu machen (vgl. S. 129). Neckel resümiert seinen Beitrag mit der Kopplung von Wut und Neid im Kontext einer neoliberalen Wirtschaftsordnung, die sich formlos und schemenhaft darzustellen vermag. So wird Neid im Vergleich zu Wut als „vergleichsweise integratives Gefühl“ (S. 130) bezeichnet, da sich trotz des Primats eines ökonomisch-gesellschaftlich induzierten Antagonismus die gemeinsame Wertsetzung als bindend begreifen lässt – quasi als Kitt der Gesellschaft. Soziale Klassen stehen in dieser Widersprüchlichkeit zwar gegeneinander, aber zumindest tun sie dies *miteinander*, ähnlich Simmels Vorstellung über den Konflikt als eine gesellschaftliche Formung, die ein Kennen voneinander bedarf (vgl. Simmel 1992c). Die destruktive Wut deutet Neckel vielmehr als das Ende eines (post-)fordistischen Sozialmodells, kurz: blanker Neid vermag zu binden, blinde Wut verweist auf Feindseligkeit: „Sie dokumentiert, dass unter dem Druck sozialer Randständigkeit die Last einer Affektkontrolle nicht mehr aufgebracht werden will, und richtet sich gegen alle, die von Normen noch profitieren. Dies könnte ein Zeichen dafür sein, dass der Kapitalismus, nachdem er Arbeit schon sukzessiv abgeschafft hat, auch seine zivilisierenden Eigenschaften verliert, die er selbst noch in den kollektiven Symbolen besaß, mit

denen sich untere Klassen ihrer Neidgefühle behelfen“ (Neckel 2000b: 130). Nach diesem ersten Beitrag zu einem Syntheseversuch der Arbeit, wollen wir *den* Neid weiter betrachten. Der essayistische Beitrag Neckels kann als ein Versuch gelesen werden, Gesellschaftsdiagnose in die Arbeit einfließen zu lassen. Im nächsten Beitrag wollen wir eine Reflexion wagen, die die Gefilde der Philosophie betritt.

## 7.2 Zur Politik eines Gefühls

Der Beitrag von Paris (2006) kann in die Arbeit als eine weitere beispielhafte Ausführung und Darstellung der Veralltäglichung von Neid gelesen werden. Paris versucht eine philosophisch-orientierte Perspektive auf Neid zu elaborieren; die Verwobenheit der Politik *mit* einem Gefühl bindet auch den essayistischen Beitrag Neckels zerrfreier in den Korpus der Argumentation dieser Arbeit. Was wir in diesem Beitrag versuchen wollen weiter zu verdeutlichen, ist die Anbindung an die Erörterungen Simmels über eine Soziologie der Sinne – der Blick, präziser der schiefe Blick oder Scheelblick und die Wechselwirkungen, die sich *in* und *aus* dieser sozialisierten Form des Schauens und Beobachtens ergeben. Es erscheint mir wichtig, gerade in solchen Manifestationen, die zarten Fäden der Vergesellschaftung aufzuzeigen, gesponnen in einer kapitalistischen Gesellschaftsformation, was die Rückbindung an eine soziologisch-kritische Perspektive zulassen soll.

Wir finden bei Paris Parallelen zu Neckel; nicht nur in Belangen eines diagnostischen Potenzials, sondern in Architektur des Neides als destruktive, individualisierende und nährnde Kraft. Es ist auch hier das Individuum im Näheverhältnis zu anderen, das sich weniger in Abstraktionen, sondern in dem Sehbaren begreifen lässt – Nachbarn, Freunde und ArbeitskollegInnen sind bei Paris die Motoren des Neides, die Fixsterne am gesellschaftlichen Firmament, deren Strahlen blenden statt weisen, aber gerade deswegen Orientierung geben. Auch ist der Hass ein Topos bei Paris, welchen wir bei Neckel wiederfinden. Wissend, dass ein Beitrag niemals die Fülle der Denkweise der AutorInnen wiedergeben kann, sind es Mosaiksteine, die wir zu platzieren und arrangieren versuchen, um Konsistenz und Kontinuität der Argumentation zu re-konstruieren. Beginnen wir daher mit der Sichtweise Paris und vorgelegten Definitionen.

Wie viele der Beiträge zu Neid, beginnt auch Paris mit der epochalen Analogie der Rivalität unter Gleichen (in der Logik eines reproduktiven Prinzips) – der Geschwisterrivalität und die Geschichte von Kain und Abel. Es erscheint mir nicht notwendig, diese Geschichte zu rezitieren – die Geschichte aber wird von Paris als „klassische[s] Paradigma des Neids“ (S. 1046) bezeichnet, wenn auch die Intervention eines Dritten eher auf Eifersucht, als auf Neid schließen lässt: „Der

Sprachgebrauch verfährt mit diesem Begriff nicht eindeutig und unterscheidet vielfach nicht vom Neide. Beide Affekte sind zweifellos für die Gestaltung menschlicher Verhältnisse von größter Bedeutung. Bei beiden handelt es sich um einen Wert, an dessen Erlangung oder dessen Bewahrung uns ein Dritter real oder symbolisch hindert. Wo es sich um Erlangen handelt, werden wir eher von Neid, wo ums Bewahren, von Eifersucht sprechen (...)“ (Simmel 1992c: 318). Die Querung von Neid und Eifersucht findet sich mannigfaltig wieder – auch in einem Dazwischen: „Gewissermaßen in der Mitte zwischen den so bestimmten Erscheinungen von Neid und Eifersucht steht eine dritte, in diese Skala gehörige, die man als Missgunst bezeichnen kann: das neidische Begehren eines Objektes, nicht weil es an sich für das Subjekt besonders begehrenswert ist, sondern nur weil der andere es besitzt. Diese Empfindungsweise entwickelt sich zu zwei Extremen, die in die Negation des eigenen Besitzes umschlagen“ (S. 319)<sup>27</sup>. Zurück zum Beitrag Paris. Er fragt und schlägt vor: „Was ist Neid? Ich schlage folgende Definition vor: *Neid ist ein aggressives, mehr oder minder dauerhaftes Gefühl, das einem konkreten Anderen einen positiv bewerteten, allgemein sichtbaren Besitz (ersatzweise: Fähigkeit oder Erfolg) verübelt, den man selbst stark wünscht und erstrebt und der einem gleichzeitig unerreichbar erscheint*“ (2006: 1046; H.i.O.). Der weitere Verlauf handelt Formuliertes aus und elaboriert dieses. Wir können daher die Charakteristika des Antlitzes von Neid, seine Konturen und Färbungen, nachzeichnen. Auch Paris befindet Neid als ein Gefühl, welches tabuisiert ist – es zeugt von mangelnder Moral, neidisch zu sein; es gilt als „nicht anerkannt, normativ disqualifizierendes Gefühl“, als ein „häßliches Gefühl“ (ebd.) und als in jeder Gesellschaft und Religion verachtetes, geradezu verdammtes. War es im antiken Griechenland die Furcht vor der Erregung des Neids der Götter, in der christlichen Tradition die Furcht vor dem Begehren einer der sieben Kardinalsünden<sup>28</sup>, so betrachtet Paris Neid weiter als strikt negatives

27 Simmel (1992c) verweist an weiterer Stelle auf die Färbung der Konkurrenz als Synthese, in welcher das Bewusstsein der Leistung eines Anderen gesteigert wird: „Daneben aber steht doch diese ungeheure vergesellschaftende Wirkung: sie zwingt den Bewerber, der einen Mitbewerber neben sich hat und häufig erst hierdurch eigentlicher Bewerber wird, dem Umworbenen entgegen- und nahezukommen, sich ihm zu verbinden, seine Schwächen und Stärken zu erkunden und sich ihnen anzupassen (...)“ (S. 327). Der Konkurrenz als Teil einer „Synthesis der Gesellschaft (...) gelingt unzählige Male, was sonst nur der Liebe gelingt: das Ausspähen der innersten Wünsche eines Anderen, bevor sie ihm noch selbst bewusst geworden sind. (...) Die moderne Konkurrenz, die man als den Kampf Aller gegen Alle kennzeichnet, ist doch zugleich der Kampf Aller um Alle“ (S. 328). Der Kampf in der Färbung der Konkurrenz nimmt beinahe spielerische Züge an, denn es ist weiter ein „Verweben von tausend soziologischen Fäden durch die Konzentrierung des Bewusstseins auf das Wollen und Fühlen und Denken der Mitmenschen, durch die raffinierte vervielfältigten Möglichkeiten, Verbindung und Gunst zu gewinnen“ (ebd.). Und spielerisch wird auch die „antagonistische Spannung gegen den Konkurrenten“ (ebd.) nutzbar gemacht und zum Vorteil eines Dritten, wenn es die Feinfühligkeit eines „Kaufmann [schärft] (...) für die Neigungen des Publikums bis zu einem fast hellseherischen Instinkt für bevorstehende Wandlungen [des] Geschmacks, [der] Moden, [der] Interessen“ (ebd.).

28 Haubl (2001) diskutiert die begriffliche Verortung des Neides im Kanon der sieben Todsünden als eine „Festschreibung der Scholastik, die aber weit in vorchristliche Zeit zurückreicht. Papst Gregor der Große (590 – 604) entwickelt das Schema, das sich gegen andere durchsetzt, die eine größere Anzahl und andere Arten von Sünden enthalten. Gerade der Neid wird erst bei ihm zu einer Todsünde“, mit der Bezeichnung „Invidia“ (S. 36). Um auf die christlich-geprägte Neid-Genese kurz einzugehen: „Von Urzeiten an verurteilte das Christentum den neidischen Menschen. (...) Die Bibel macht den Neid für die Vertreibung des Menschen aus dem Paradies

Gefühl, dem nichts an positiver Antriebskraft abzugewinnen wäre. Diese Perspektive unterscheidet ihn von Haubl (2001). Während Haubl dem Neid antreibende, ja stimulierende Tendenzen zuschreibt, lehnt diese Paris ab und differenziert diese Ablehnung begrifflich mit Neid und Eifer im Kontext von Bewunderung: „Gleichwohl drängt sich hierbei die Frage auf, ob wir (...) [von] vorbehaltloser Bewunderung überhaupt noch von 'Neid' sprechen können, ob es also Neid ohne Missgunst geben kann? Ich denke nein“; Paris weiter zum stimulierenden Aspekt des Neides: „Und auch andere Versuche, die Negativqualifizierung des Neides zu relativieren und ihm, etwa als Motor der Konkurrenz, eine produktive ökonomische Funktion zuzusprechen, führen in die Irre. Sie verwechseln Neid mit Eifer. (...) Neid spornt nicht an. Er ist passiv nach außen und verzehrend nach innen, er gibt keine Kraft, sondern raubt sie“ (Paris 2006: 1047). Damit wird Neid zu einem „starken Gefühl“ (vgl. ebd.) auserkoren, das von Menschen Besitz erlangen kann, sie „packt“ und nicht so schnell wieder loslässt – im Gegenteil. Neid weist Kontinuitäten auf, welche sich zwar langsam erregen, aber sprunghaft entladen können. Paris differenziert hierfür in Anlehnung an die Darstellungen nach Kant in dessen Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (vgl. Kant 1972) zwischen Affekten und Leidenschaften, um so dem zwielichtigen Besitzen der menschlichen Gefühlswelt eine analytische Dimension angedeihen zu lassen. Folgend nach Kant: „Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemütes aufgehoben wird. Er ist also übereilt, d.i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht (ist besonnen) ... Die Leidenschaft hingegen läßt sich Zeit und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen. - Der Affekt wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt“ (Paris 2006: 1048). Neid kann anhand dieser Darstellung gleichsam aufbrausend wie der Affekt sein, rational und kalkulierend wie die Leidenschaft wirken und Deutungsmuster anbieten. Paris bezeichnet diesen Status als eine „gewissermaßen (...) amputierte Leidenschaft, die noch in ihrer Erfüllung ihren minderen Status nicht verleugnen kann“ (ebd.). Die Semantik des Alltags verweist in gewisser Hinsicht eher auf die Leidenschaft, also auf das Moment der Kontinuität des Neides, wenn wir uns Narrative wie „vom Neid zerfressen“, dem „Nagen des Neides“ oder am „Stachel des Neides“ verdeutlichen. Allen diesen Narrativen ist ein Aspekt der Leiblichkeit eigen, der den Leib als einen sozialen, eben als einen *vergesellschafteten* zeichnet, wodurch wir den Konnex zu Simmel

---

verantwortlich. (...) Der paradisische Mensch wird sterblich, weil der Teufel in Gestalt der Schlange seinen eigenen Neid auf Adam und Eva überträgt, indem er in ihnen das neidische Begehren weckt, sein zu wollen wie Gott“ (S. 35). In der Antike nimmt Neid oder Götterneid eine regulative Funktion nach Haubl ein: „Die antiken Götter sind überirdische Wesen mit ganz irdischen Wesenszügen. Voller Neid verfolgen sie das Glück der Menschen und zerstören es, wenn sie es für maßlos halten. Wann dies der Fall ist, bestimmen sie. Ihr Neid hat eine regulative Funktion. Er dient der Mäßigung“ (S. 39). Vgl. dazu die „Sagen des klassischen Altertums“ bei Schwab 2001.

und Marx finden. Woran sich Neid delectiert, ist nicht der Körper selbst, sondern das Körper-Sein und Nicht-Sein, jener Schnittstelle zwischen Werdendem und Geworden-Sein. In dieser Metapher, in der Objektwerdung im Körper, ist auch das Verständnis eines Ichs erst möglich, wird erst so überhaupt denkbar. Das gerade der Neid als Stachel im Fleisch wirkt, im Körper frisst oder an uns nagt, zeigt einmal mehr die soziologische Dimension auf, welche dem Phänomen des Neides inne wohnt. Kurz: der Stachel verweist auf dauerhafte Präsenz, die wir gerade dann spüren, wenn wir uns bewegen, wenn wir *sehen und hören*, wenn wir uns vergleichen mit anderen Individuen, die aber erst als solche durch den Prozess der Vergesellschaftung erkennbar und Neid damit begründbar machen. Die Grundierung des Phänomens findet sich im *fühlen* wieder, und darauf wollen wir weiter eingehen.

Der Vergleich spielt auch in der Darstellung von Paris eine wichtige Rolle: ohne Vergleich kein Neid, kann die These knapp wiedergegeben werden. Der Zwang, sich in Verhältnisse zu anderen setzen zu müssen, differenziert den Neid als Aspekt von Relationalität; Unterschiede werden dabei als negativ und benachteiligend wahrgenommen (vgl. ebd.), was Deckungsgleichheit mit Neckels Thesen angedeutet: „Für den Neider ist alles ein Nullsummenspiel. Die Höherstellung des einen *ist* die Zukurzgekommenheit des anderen, die dieser durch seinen Neid kompensiert“ (ebd.; H.i.O.). Diese These fordert die Prämisse des Eigentums als *privates* – und damit exkludierendes – Eigentum zu deuten und fügt sich in die theoretische Konfrontation der Arbeit mit den Ausführungen zu Hegel und Marx ein. So ist es auch der Besitz bei Paris weiter, an dem sich der Neid letztlich zu entzünden vermag. Was die Basis für das Entzünden darstellt, wird an dieser Stelle mit dem Vergleichen als Perspektive auf den eigenen Mangel argumentiert; und Besitzt meint nicht nur materiellen, sondern auch Fähigkeiten und Eigenschaften, die aber gerade als Askriptionen schwer auf den Schultern lasten. Für Paris identifiziert die „Wahrnehmung des Neiders (...) den Beneideten mit seinem Besitz“ und vermag damit nicht „zwischen Besitz und Person zu trennen. Was der andere hat, ist sein Sein, und sein Mehrbesitz ist sein *Mehrsein*, das umgekehrt auf der Seite des Neiders ein existentielles Gefühl eigener Minderwertigkeit und Wertlosigkeit begründet“ (S. 1049; H.i.O.). Wenn Besitz und Sein als ein Mehrsein begriffen wird, so finden sich auch hier Deckungsflächen mit unserer Darstellung und Reproduktion des Neides im Kontext der Marxschen These des Menschen als gegenständliches Gattungswesen. Das Verweigern und Verkümmern der Anerkennung der Bedürfnisse der anderen nicht im Prozess der Vergegenständlichung, verkürzend und deprivierend – Verdinglichung und Entfremdung des Menschen zu Figurationen wie jene der KonsumentInnen können angeführt werden. Der alltägliche Konformismus als Spukgespenst einer bürgerlichen Attitüde der Individualisierung erweist sich dabei als Derivat dieser. Neid wird weiter als „implizite Selbstverachtung“ (ebd.) bezeichnet und verweist dabei auf die fehlende *strukturelle*

Möglichkeit der Teilhabe und Vergegenständlichung, eben am Mehrsein, wie es Paris formuliert: „Deshalb ist der Neid zuallererst ein Leiden am eignen Mangel, ein schmerzhaftes Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit und des Abgeschnittenseins von elementaren Lebenschancen, das der Neider aggressiv gegen den Beneideten wendet. (...) Der Telos des Neides ist nicht der Ausgleich des Habens, sondern die Egalität des Nichthabens“ (ebd.). Das Wissen um diesen Mangel muss jedoch vorhanden sein, es muss eine implizite Wissensbasis, einen Deutungshorizont darüber geben, um den Mangel als einen am Subjekt – an der eigenen Person – zu verarbeiten. Es bedarf Wissensdispositive, die als produktive Felder Wissen und Erkenntnis im Alltag transzendieren und naturalisieren, die den Menschen nutzbar machen und ihn so *zurichten* (vgl. Seier 2001: 92ff). Im Alltag kreist dieses Neid-Wissen im Nahfeld, um auch dort zu gedeihen. So sind es nicht die „großen, unüberwindlichen Abstände, etwa die Kluft zwischen Arm und Reich oder Masse und Elite, sondern eher kleine Abstände, die sich jedoch möglicherweise vergrößern“ (Paris 2006: 1049) welche identifiziert werden können. Das Gewicht der Näheverhältnisse gilt es, nicht zu verkennen: die Prämisse der Vergleichbarkeit in Gestalt von Leistungsethiken, wie wir sie im vorigen Beitrag zu veranschaulichen versucht haben, kann in einer kapitalistischen Logik argumentiert werden, und dabei durchaus ein feudales Prinzip als ein Geboren-Sein gegen ein Geworden-Sein aufzeigen. Das diese Prinzipien im Alltag aber gerade nicht getrennt werden, erleben wir an essentialistischen Vorstellungen wie die Zugehörigkeit zu Gruppen auf der Grundlage von ethischen Kategorien, aber auch in der universalistischen Vorstellung einer bürgerlichen Gleichheit, die zwar formal Menschen als BürgerInnen als Gleiche bewerten soll, jedoch dieser formalen Gleichheit eine wirkungsmächtige Differenz abnötigen muss, woraus sich diese erst herauszukristallisieren vermag. Die Doxa der Universalität des Geldes als Mittel des Tausches kann hier als weiteres Beispiel angeführt werden, worin sich aber jeglicher Zug eines menschlichen Wesens verkennen lässt – der dargelegten Argumentation Simmels folgend. Paris verweist in seinem Beitrag weiter auf die Bedeutung von Individualität – in ihrer extremsten Formierung als Atomisierung – für den Vergleich. Es sind „konkrete andere“ (ebd.), die als Messlatte und Indikatoren den Vergleich implizieren. Der Vergleich mit Abstraktionen von Gruppen wie „die da oben“, mag Teil dieses Komplexes sein, ist für Paris aber nicht grundlegend neiderfüllend. Die Projektion auf spezielle Milieus oder andere – beispielhaft angeführte – Gruppen geht mit einem Verlust von Konturen und Dichtheit einher; die Vorzeichen ändern sich, Neid mündet in Wut, Hass und Ressentiments, wie bei Neckel bereits angeführt: „Wird der Neid vom Nahfeld getrennt und auf Gruppen oder Klassen von Menschen übertragen, so ändert sich sein Charakter grundlegend: Er vermengt sich nun mit den gängigen Zuschreibungen und Vorurteilen, mit denen die Mitglieder der verhassten Gruppierungen belegt werden, und hört damit auf, bloßer Neid zu sein. Der Besitz, den man den anderen neidet, ist

als empirischer und phantastischer Besitz lediglich *ein* Element des komplexen Feindbildes der stigmatisierten Sie-Gruppe, das im Zusammenspiel mit anderen, gleichzeitig vorgenommenen Wertvergleichen seine zerstörerische Kraft entfaltet“ (S. 1050; H.i.O.). Neid als ein kollektives Phänomen zu denken, welches kollektive Deutungsmuster bereitwillig schafft, ist nach Paris zu weit gegriffen, da jene Modellierung des Mehrsein sich nur im Naheverhältnis als Neid zu artikulieren vermag. Begriffliche Vehikel für kollektive geteilte Ressentiments wie „Sozialneid“ als eine „Neidbewegung zu interpretieren, wäre nicht nur verharmlosend, sondern auch unangemessen. Kurzum: Neid ist in der Regel zentriert auf Individuen; wo er in Stigmatisierungen und Aggressionen gegen größere Gruppen einmündet, verwandelt er sich tendenziell in Hass und Ressentiment“ (ebd.). Ein weiteres Argument, welches Paris für die These eines notwendigen Naheverhältnisses vorbringt, ist die mangelnde Legitimität, da Neid nicht auf moralisch akzeptierte Normen referieren kann; anders als Empörung und Verachtung (vgl. S. 1051). Mit Verwendung des Begriffes der Atomisierung für Gesellschaftsarrangements, die Individualisierungsformen hervorbringen, die ein Nebeneinander der Menschen statt ein Miteinander zentrieren, deutet Paris dennoch auf die Möglichkeit des Gebrauchs von Neid für den Aufruf von vielen hin.

In Rückbindung an Simmel und seine Ausführungen zur soziologischen Bedeutung der Sinne, kulminierenden im Antlitz als eine Topographie der Vergesellschaftung, verweist auch der Beitrag von Paris im weiteren Verlauf auf Kommunikationsmodi des Neides. Es sind hier vor allem die Raffinessen des Geheimen und des Geheimnisses, dass, wie bei Simmel dargestellt (1992d), eine eigene Welt erst zulässt: „Geheimnis und individualistische Besonderung sind so entschiedene Korrelativa, dass die Vergesellschaftung jenem gegenüber zwei entgegengesetzte Rollen spielen kann“ (S. 433), was sich am Wissen zu markieren vermag, denn hier „ist das Geheimnis soziologischer Selbstzweck, es handelt sich um Erkenntnisse, die nicht in die Menge dringen sollen; die Wissenden bilden eine Gemeinschaft, um sich gegenseitig die Geheimhaltung zu garantieren“ und um „psychologischen Halt“ (ebd.) zu finden. Die Relevanz des Geheimnisses in der „geheimen Gesellschaft“, die ihren Ausdruck in der Ambivalenz zwischen Autonomie und Anarchie findet, wird auch durch die Bildung von Ritualen offenkundig, anhand derer Simmel die soziologische Relevanz charakterisiert: „auch hier bewirkt die ihnen eigene Unpräjudiziertheit durch historische Organisation, ihr Aufbau von einer selbstgelegten Basis aus, eine außerordentliche Freiheit und Reichtum der Formung. Es gibt vielleicht keinen äußeren Zug, der die geheime Gesellschaft so entschieden und im typischen Unterschiede gegen die offene Gesellschaft charakterisiert, als die Wertung der Gebräuch, Formeln, Riten (...)“ (S. 436). Ambivalenz<sup>29</sup> wird schließlich hier deutlich:

---

29 Simmel verweist zu Recht auf den Brief bzw. den schriftlichen Verkehr als ebenso ambivalente Form menschlicher Kommunikation, denn so besitzt das „Geschriebene eine objektive Existenz, die auf jede Garantie des Geheimbleibens verzichtet“ (Simmel 1992g: 428) – vgl. die kulturelle Tätigkeit des Tagebuch-Schreibens als

„Das Wesen der geheimen Gesellschaft als solcher ist Autonomie. Aber es ist eine solche, die sich der Anarchie nähert, das Heraustreten aus dem Bindungsrayon der Allgemeinheit hat für die geheime Gesellschaft leicht Wurzellosigkeit, einen Mangel an festem Lebensgefühl und normierenden Rückhalten zur Folge. Dieses Manko ist es nun, dem die Bestimmtheit und Detailliertheit ihres Rituals zu Hilfe kommt“ (S. 438f).<sup>30</sup> Das Antlitz nimmt eine besondere Schnittstelle in einer Neidkommunikation ein. Wenn wir Neid als tabuisierte, jedoch treibende Gefühlslage verstehen, die sich unser bemächtigen kann, aber nicht auf einen anerkannten Wertekanon referiert, so findet die Formung dieser Gefühlslage ihren Ausdruck in der Maskerade, denn die „Diskriminierung des Neides ist die Diskriminierung der Neider. Diese müssen, um nicht stigmatisiert zu werden, ihren Neid sorgsam vor den anderen verbergen und verstecken. (...) Er ist in der Regel maskiert und in kleinen, unkontrollierten Regungen von Gestik und Mimik ablesbar. Und auch diese Neidexpressionen werden nach Möglichkeit abgeschirmt und vermieden“ (Paris 2006: 1051). Selbstzensur kann die Folge sein, um die Maske nicht abnehmen zu müssen und das (semantisch grün- oder gelb) neidgefärbte Antlitz preis zu geben. Diese Maskerade neidischer Performativität, die beinahe im Lesen des Antlitzes zu einer Camouflage zwingt und gar den Verdacht beim Neidenden selbst entstehen lassen, sein Verhalten könnte nicht nur durch die Umgebung enttarnt werden, sondern durch ihn selbst, scheint Züge eines paradoxen Anthropomorphismus zu tragen: die Maske, die vom Menschen getragen immer etwas menschliches in sich trägt, wird in dieser Konstellation zur Objektivation einer gedachten Anti-Vergesellschaftungsform. Anhand des Beitrages von Paris präzisiert, bedeutet es das noch heftigere bohren nach innen, wenn die „Blockade des Ausagierens“ (ebd.) dem Neide eine metaphysische, ja geradezu fatalistische Dimension auferlegt; einen Handlungsimperativ des Nicht-Handelns. Das „bohren“ zeugt erneut von der leiblichen Dimension und damit der vergesellschafteten Verbundenheit des Gefühls mit gesellschaftlichen Formationen. Kontingenz sind die Ausdrucksweisen, die bereits in der Verbform angelegt sind: „Anders als bei anderen Leidenschaften, etwa Liebe und Hass, bezeichnet die Verbform hier nicht ein Zugleich von Fühlen und Tun: 'Lieben' kann beides, Fühlen *und* Handeln, bedeuten, und auch im 'hassen' ist immer schon ein praktischer Vernichtungsimpuls präsent; 'neiden' hingegen ist *nur* ein Fühlen und lässt das Tun, das sich daran anschließen kann, weitgehend unbestimmt“ (ebd.; H.i.O.). Die These erscheint an

---

Instrument der Biographisierung oder auch der Beichte.

30 Betrachtet mensch die mediale Inszenierung anhand der Neid-Vorwürfe mancher Personenkreise gegenüber den „Neidern“, wäre mensch fast versucht dies als Ritual zu deuten, um die Tendenz einer „geheimen Gesellschaft“ im Simmelschen Sinn zu kompensieren: im Ritual des Neidvorwurfs zum Zweck des „normierenden Rückhalts“ um so eine „Lebenstotalität zu schaffen; um ihren [der geheimen Gesellschaft; Anm. HB] Zweckinhalt, den sie scharf betont, baut sie deshalb ein Formelwesen, wie einen Körper um die Seele, und stellt beides gleichmäßig unter den Schutz des Geheimnisses, weil es erst so ein harmonisches Ganzes wird, in dem ein Teil den anderen stützt“ (Simmel 1992d: 437).

dieser Stelle als paradox, werden doch viele Handlungen mit dem Topos des Neidens in Verbindung gebracht und speisen ihre Energie zu einem nicht unerheblichen Teil aus der Eruption einer Gefühlslage, die die gesellschaftlichen Fäden so schnell zum Zerreißen zwingt, wie sie auch geknüpft werden können. Paris befindet den Neid schlicht als „zu feige, um der Abneigung gegen den anderen substantielle Taten folgen zu lassen“ (S. 1052) und vermerkt den Verlauf der Sedimentierung des Neides in dem Gemisch und der Verbundenheit mit anderen Gefühlen wie Hass und Ressentiment. So ist der Neid stets mit anderen Gefühl wirkend und gewinnt so an Kraft und Ausdruck im Neidenden als *anstiftender* Impuls; Impuls derart, da Paris dem Neid weiter die Askriptionen der Leidenschaften als reflexives, kalkulierendes und kontinuierliches Vorgehen – Kant folgend – nicht zuerkennt. Neid lebt sich demnach in „fremder Gestalt“ aus, indem er sich „mit anderen aggressiven Gefühlen und dem Register benachbarter Leidenschaften wie Hass und Ressentiment vermischt und mit ihnen verbündet (...)“ (ebd.).

Ohne einen geteilten Wertekonsens wird eine routinierte Kommunikation, denkbar in der Formung des Stehgreifgesprächs, des Plauderns oder Schilderns in Situationen, die eben durch deren Regelmäßigkeit ein sicheres Terrain im Alltag bieten, als Hindernis empfunden. Wie bereits erwähnt, wird Neid umgangssprachlich mit den Semantiken des bohrens, fressens, wurmen, etc. versinnbildlicht und verleiblicht. Er wird greifbar, tastbar und beschreibbar: lokalisierbar. Eine Form, in welcher Neid als möglicher Dominator von Sinnangeboten aufzutreten vermag, ist die Konstellation der Dyade, die Austausch ermöglicht. Es sind nach Paris gestische Übereinkünfte und Spontankoalitionen, die ein Gemeinsames Moment erzeugen können. Auch hier finden wir eine Verbindung zur Simmels Soziologie der Sinne, genauer zum Ohr (welches von ihm als das egoistischste aller Sinnesorgane bezeichnet wird), da es nur nimmt, und nicht gibt, wie oben rezitiert wurde. So auch in der Situation der Dyade: „Man nimmt den anderen beiseite und flüstert ihm die neueste Neidbotschaft zu ('Haben Sie schon gehört ...'). Thomas von Aquin nennt als einen der fünf Sprößlinge des Neides (die anderen sind Schadenfreude, Missgunst, Ehrabschneidung und Hass) die 'Ohrenbläserei'“ (ebd.). Das Camouflagieren oder Maskieren wird auch hier einmal mehr deutlich: das Aussprechen als ein Akt des Dingwerdens in der Aufnahme dieses durch den anderen, kann als Tausch verstanden werden, wenn der Charakter des Tausches und seine Begründung in der temporären Achse liegen; die Konstruktion einer Wir-Gruppe durch die rituelle Deklassierung einer Sie-Gruppe kann – mangels geteiltem Wertekonsens – nur über Umwege erfolgen. Zu riskant erscheint der Verlust der Maske, zu wichtig der Verlauf der Maskerade selbst. So ist laut Paris die notwendige Übereinstimmung einer Wir-Gruppe im Feldes des Neides eine „Verschworenheit, bei der sie auch untereinander stets misstrauisch bleiben. Selbst wo sie sich gegenseitig bejahen und bestätigen, ist ihr Zusammenhalt eigentümlich brüchig und restringiert, können sie sich anders als

die genussvoll und hemmungslos Klatschenden nicht selber moralisch erhöhen und aufwerten“ (S. 1053). Die bereits sooft zitierte soziologische Relevanz des Geheimnisses, ist auch hier präsent. Seinen Wert erhält es gerade durch seinen Nicht-Wert; die ständige Diskrepanz zwischen Gemeinschaft und Solitär äußert sich nach Paris mit dem Risiko des Neidverdachtes, das wie ein Damokles-Schwert über den Neidenden hängt, denn der Neidverdacht kann gemeinschaftlichen Konsens zum Erliegen bringen, ihn unmittelbar auflösen – eben den Faden schnell zerreißen: „Der Neid darf nicht an die Oberfläche gelangen, er agiert stets unter der Prämisse, möglichst nicht dingfest gemacht werden zu können. Deshalb äußert er sich nur selten im direkten sprachlichen Austausch und beschränkt sich im Normalfall auf den scheelen Blick, der in früheren Gesellschaften so gefürchtet wurde und dessen diabolische Kraft mit magischen Praktiken bekämpft werden musste“ (ebd.). Auf den Scheelblick, kommen wir auch im weiteren Verlauf der Arbeit zu sprechen. Neidkommunikation kann als eine autonomielose Kommunikation bezeichnet werden, da es ihr an Konsens mangelt. Dennoch ist es gerade diese mangelnde Autonomie, die dem *Phänomen* des Neides eine eigenwillige soziologische Färbung gibt und es im Gefilde kapitalistischer Logiken abbildet. Neidkommunikation lässt einer kommunikativen Paradoxie freien Lauf: das intendierte In-Austausch-treten ohne jedoch am eigentlichen Austausch beteiligt zu sein. Der Scheelblick kann hier als programmatisch bezeichnet werden: er blickt von einer Zwischenwelt in die andere, es spiegelt jene Wahrnehmung wider, die Goffman als „Facework“ (vgl. Goffman 1982: 15ff) bezeichnet und damit die Notwendigkeit eines bestehenden und prä-formierten Sinnkorpus. Die Paradoxie des Scheelblicks liegt in der Zwischenweltlichkeit, die etwas befremdendes mimit, und ihre repulsive Kraft im weder-noch findet; ähnlich der Figuration des Fremden im Simmelschen Verständnis (vgl. Simmel 1992h), aber immer im Nahverhältnis zu anderen und damit im Vergleichen verhaftet. Dieses Dazwischenliegen bedeutet keine Erwartungssicherheit für den anderen in der Kommunikation. Den eigentlichen paradoxen Charakter erhält der Scheelblick durch seine obsoletere Position in einem als gegeben angenommenen Wertekonsens – selbst einem Konsens kapitalistischer Provenienz, wo der Primat der Leistung als Verteilungsmotor Gültigkeit verlangt – der sich aber in Erosion befindet, mit neuerlichem Verweis auf den Beitrag Neckels. Mit dem Dazwischenliegen der Neidkommunikation kann auch das Vermischen des Neides mit anderen Gefühlen verwiesen werden – die hier konstatierte Paradoxie kann in der Notwendigkeit der Transformation weiter begründet werden. Widersprüche treten aber immer erst mit der Kontrastierung einer Idealität der Normalität einher; und so kann Neid als Lenker und Richter von anderen, ähnlich grundierten Gefühlslagen begriffen werden, was die Rolle des Dazwischenseins aber nicht delegitimiert, sondern sie als Mittler und Transmissionsriemen für das Ressentiment festigt. Jedoch: Neid individualisiert und stiftet keine Formen der Kollektivität, wie dies Hass oder

Resentiments vermögen. Daher erscheint es mir als Schwierigkeit, Neid unter die Klassifikation einer Soziologie zu subsumieren, die als Emotionssoziologie verortet werden kann. Denn zu schreiben, zu forschen und Ergebnisse zu produzieren, bedeutet immer auch Teilhabe und Intervention an der Gesellschaft selbst, in welcher die Forschenden Positionen einnehmen und inne haben (das akademische Feld, wie es Bourdieu bezeichnet; vgl. Bourdieu 1992). Neid als *asynchrone Synchronisation* zu betrachten liegt auch dann nahe, wenn wir den Beitrag von Paris wieder ins Zentrum rücken. Es wurde bereits nachgezeichnet, dass Neid als Ingredienz begriffen werden kann, da ihm fehlende Normen keine Legitimation zumuten. Dahingehend unterstreicht Paris die transformative Gestalt des Neides, der in benachbarte Emotionen und Zustände von Affekten einmündet, um „destruktive Gefühle und Leidenschaften wie Hass und Ressentiment zu transformieren, weil er auf diese Weise seine Handlungshemmung überwinden und sich gleichzeitig ein gutes Gewissen verschaffen kann“ (Paris 2006: 1054). Das Ressentiment als destruktiver Verbund, grundiert mit Neid, akzeleriert durch Hass, „amalgamiert somit verschiedene, auch separat auftretende Gefühle, die freilich alle in die gleiche Richtung weisen“ (ebd.) und sich zum „unversöhnlichen Hass“ (ebd.) steigern lassen. Hass gilt für Paris als Leidenschaft, also einem stark kohärenten Gefühl, indem „alle ethischen Restriktionen und Vorbehalte abgestreift [wurden], (...) weil er sich in jeder Hinsicht moralisch überlegen und legitimiert fühlt. Gleichzeitig ist der Zerstörungswunsch totalisiert, es gibt keinen (...) dosierten Hass“ (ebd.). Hass und Ressentiment werden weiter als ideale Stifter für ein Wir-Gefühl begriffen, da deren Wider als Formungsgrundlage eine Universalität erreichen, die dem Neid grundlegend fehlt. Stigmatisierung gilt in diesem Gespann als kein moralisches Hindernis der Vergemeinschaftung gegen eine Sie-Gruppe; ein neuer Gruppenethos des Wider ist – unterfüttert mit dem Neid als Steigbügelhalter – auf Pauschalisierungen, beispielhaft nachgezeichnet anhand der „Schlechtesten der Anderen“, flux geschaffen und schöpft daraus Gruppencharisma: „Wo Hassende sich begegnen, stacheln sie sich an und befeuern sich gegenseitig. Der Hass des einen spiegelt sich im Hass des anderen, beide verstärken sich wechselseitig und konstituieren auf diese Weise eine Gemeinschaft der Hassenden“ (ebd.). Erneut wird die Frage nach Legitimation ins Treffen geführt: „Als ansteckende Gefühle und Vehikel der Vergemeinschaftung können Hass und Ressentiment nur deshalb funktionieren, weil sie sich selber hochgradig legitimiert glauben. Im Gegensatz zum Neid referieren sie auf kollektiv beschworene Werte und Heilsvorstellungen und setzten sich in der Schmähung der anderen aufs hohe Ross der Moralität“ wobei Hass und Ressentiment selbst als illegitime Gefühle auftreten können und erst „im Medium ihrer selbstbespiegelnden Tiraden und Kreisgespräche eine die herrschenden Werte grundsätzlich umwertende Moral, ein von außen unangreifbares Überlegenheitsbewusstsein zu verschaffen“ vermögen, um auf diesem Weg schließlich „Stigma in

Charisma“ (S. 1055) zu wandeln. Es sind diese Merkmale auch die Differenzierung zum Neid: während Neid den Vergleich sucht, ja geradezu von ihm zehrt und gedeiht, sind Hass und Ressentiment von Bezügen des Vergleichs zu anderen frei; oder besser: kehren den Vergleich mit anderen als Legitimation der eigenen, gewählten Überlegenheit um. Statt einem Nachahmen im Neid, gilt Aversion als Telos.

Paris betitelt in seinem Beitrag weiter den Neidvorwurf als eine Mechanik, derer zu entziehen sich äußerst schwierig gestalten kann. Nicht das Stigma der Neidenden lastet schwer, bereits der Vorwurf führt zu einem Verstummen vielleicht berechtigter Vorwürfe und Kritik. Das Argument „ihr seid ja nur neidisch“ öffnet nach Paris eine geradezu magische soziale Wirkungssphäre, deren Sog alles vereinnahmt. Der Vorwurf zieht Isolation und Atomisierung nach sich, da der Neidende als Solitär seine gesellschaftliche Position bezieht und perpetuiert – wie bereits im Beitrag von Paris exemplifiziert wurde. Dem erwächst gleichsam eine politische Position, wenn von „Sozialneid“, „Neidgesellschaft“, etc. im politischen Diskurs die Rede ist (vgl. Neckel 2008). Die erhofften Resultate solcher Pauschalisierungen sind Unterminierung und Isolation: „Weil der Neid seinen Träger sozial isoliert und auf sich selber zurückwirft, ist der Neidvorwurf ein äußerst effektives Mittel, bestehende Gemeinschaften zu unterminieren, ihre Kohärenz zu schwächen und die Akteure auseinanderzutreiben. Gleichzeitig ist er durchaus dazu in der Lage, diejenigen, die ihn gegen andere mobilisieren, wirksam zu vergemeinschaften und kollektive Verbundenheit herzustellen: Der Nichtgemeinschaft der Neider entspricht die Gemeinschaft der Neidbezügter (...). Um ihr Selbstbild als Aristokratie, als Herrschaft der Besten zu verteidigen, disqualifizieren sie jene, von denen sie sich delegitimiert und herausgefordert fühlen“ (Paris 2006: 1056). Bereits im Vorwurf des Neides selbst liegt sein protektives Gehalt dem scheinbar Beneideten begründet: während beim Vorwurf von Hass und Ressentiments eine defensive Haltung die Möglichkeit des Wehrhaften öffnet, quasi einen Rahmen der Argumentation spannt, entfällt dies laut Paris beim Neidvorwurf völlig; er bezeichnet dies in Rückbezug auf den Vorwurf von Hass und Ressentiment als „symmetrische Reziprozität“ (ebd.), welche beim Neidvorwurf völlig entfällt: „Einen anderen des Neides zu bezichtigen, bringt den, der dies tut, keineswegs selber in Neidverdacht. Er stellt sich im Gegenteil eher als Beneideter hin, dem jener die Früchte seiner Arbeit und Anstrengungen missgönnt“, denn mensch ist bei diesem linear-formierten Vorgehen „selbst aus dem Schneider, weil der Neid, den man anprangert, ja immer der Neid der anderen ist“ (ebd.).

Paris differenziert in seinem Beitrag schließlich den Begriff der Neidgesellschaft und rekurriert auf Thesen, welche den Verlust und die Desintegration des Leistungsbegriffs als handlungsleitende Kraft und normativen Kompass thematisieren, aber auch die Frage, ob Neid doch abnimmt und verwischt wird. Er verweist auf den Begriff „Tribalismus“ (S. 1059) und meint damit die

schwindende Macht des Vergleichs im Prozess der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Teilsystemen, in der Pluralisierung von Lebensentwürfen, und so die Aufspaltung der Gesellschaft in eine schier unübersehbare Zahl von Gruppen, Szenen und Milieus. Die Frage lautet, ob mit dem Fehlen von Anknüpfungspunkten letztlich sichtbare Details entzogen werden, die aber für den Vergleich essentiell sind, ob ohne homogene Werte und Maßstäbe, was als erstrebenswert gilt, Neid nicht seine Grundlage zu verlieren droht (vgl. ebd.)?

Wenn die Frage einer „Tribalisierung“ der Gesellschaft gestellt werden kann, dann muss dies auch für die Argumentation der Arbeit gelten. Wenn Pluralisierung wie Paris argumentiert als ein Differenzieren zu begreifen ist, verstehe ich dieses Argument als Datum des gesellschaftlichen Zerfalls: das Postulat, wie auch von Schulze in seinen Studien zur Erlebnisgesellschaft (Schulze 2000) aufgestellt, stellt die essentielle Frage, welche Soziologien fragen müssen, eben nicht: die *Machtfrage*. Ungeachtet des methodischen Vorgehens, ungeachtet der Folgen, die sich für Studien ergeben (auch den Nationalstaat als Container eines methodologischen Nationalismus begreifend, vgl. Wimmer/ Glick Schiller 2002) ist es notwendig zu fragen *wer* und *wer* befragt wurde. Die Pluralität der Lebensstile ist ein *Luxus*, welchen mensch sich erst zu leisten im Stande sein muss. Das bedeutet unter keinen Umständen eine argumentative Reduktion auf das Vorhandensein von materiellen Mitteln, sondern vielmehr auf den blinden Fleck der Chancen, der Opportunitäten, die mit Vermögensarten einhergehen. Dem Konzept der Pluralisierung wie es Schulze angedeutet hat in seiner Studie, kann Bourdieu (1987) entgegengehalten werden: Bourdieus Theorie über die Verteilungsmechanismen äußert sich in einem Interesse, welches „von vornherein auf das Verhältnis von Kultur, Herrschaft und sozialer Ungleichheit gerichtet [ist], denn Kultur ist das entscheidende Medium zur Reproduktion der Klassenstrukturen in heutigen Gesellschaften. (...) Nach seiner Auffassung lassen sich Differenzierungen und Schichtung von Lebensstilen nur verstehen, wenn man die sozialen Gebrauchsweisen von Kultur untersucht“ (Müller 1989: 339f). Auch Vester (2002) deutet dies in ähnlicher Richtung an, da beide auf die historische Gewachsenheit von Gesellschaften Bezug nehmen und damit *Vergesellschaftung* perspektivisch betrachten<sup>31</sup>. Mit diesem Verweis möchte ich auf die Notwendigkeit, ja auf die Bedingung verweisen um fortwährend und trotz alledem zu fragen: *Wer* spricht? Nicht nur als interviewte Person, sondern auch als forschende Person. Formung von Verhalten, Formung des Denkens, die als kosmopolitisch, weltoffen oder pluralistisch im wissenschaftlichen Feld als tugendhafte Züge moderner Gesellschaften bezeichnet werden, sollen nicht als konformistische und affirmative Vorzeichen desavouiert oder hypostasiert.

---

31 Diese Sichtweise – wenn ich schon den Begriff der Macht verwende – deckt sich mit einer Topographie, mit dem begrifflichen Werkzeug von Macht anhand Gramsci (vgl. Deppe 2003: 225ff, zitiert nach Bieling 2011: 89), oder Poulantzas (1978), die Staat nicht nur als Institution, sondern als Festigung, als Fixierung von Vergesellschaftung, als Verhältnisse von Kräften begreifen und damit eine genuin-soziologische Schnittstelle schaffen, wenn Vergesellschaftung – nach Simmel verstanden – als soziologisch gelten kann.

Eine Gruppe, die als kosmopolitisch gilt, Gesellschaften, die als kosmopolitisch bezeichnet werden können, müssen den Blick *riskieren* und Fragen stellen, nicht nur an der mechanischen Fixierung von Artefakten äußerlich werden, sondern die Forschenden selbst zur Reflexion der eigenen Position fordern. Von einer pluralistischen Gesellschaft zu sprechen, und nicht nach der Gewordenheit einer solchen zu fragen, welche Gruppen durch Institutionen wie Recht, Eigentum, Erbschaft, etc. in welcher Weise reproduktiv auf die Verflochtenheit von Gesellschaften wirken – stellt eine Wissenschaft diese Fragen nicht, muss sie sich mit dem Vorwurf eines Konformismus konfrontiert sehen. Verflochtenheit ist tatsächlich als solche zu verstehen: kein Nebeneinander, sondern Miteinander; kein artifizielles Tolerieren, sondern ein solidarisches Respektieren.

Diese Arbeit ist selbstredend dem Vorwurf des Konformismus ausgesetzt und kann es auch nicht anders sein. Verfasst von einer Person, die im wissenschaftlichen Feld durch ihr Tun selbst an Gesellschaft rückgebunden ist und unmittelbar an der Produktion genannter affirmativer Kategorien beteiligt – auch kritische Anmerkungen helfen wenig, sich der Kritik zu entziehen. Das Gewicht einer Reflexion *für* aber auch *über* die Argumentation dieser Arbeit liegt für mich in einer Metapher begründet, die ich als begriffliches Werkzeug verstehe. Wenn ich dieses verwende, so produziere ich mit diesem die Arbeit *in* einem Produktionszusammenhang, *mit* Präformationen, was aber Wissenschaftlichkeit auszeichnet.

Im weiteren Teil soll nun Bezug auf Haubl (2001) genommen werden, welcher an vielen Stellen bereits Erwähnung fand. Seine Deskription des Phänomens des Neides, seine Rekonstruktion geistesgeschichtlicher und psychoanalytischer Theoriestränge verdichtet Neid in seiner Veralltäglichung und blickt schärfer auf Prozesse, die hierfür so entscheidend sind und doch so unscheinbar wirken.

### **7.3 Bestimmungsmerkmale des Neides**

Der Beitrag von Haubl (2001) kann aus unterschiedlichen Gründen in dieser Arbeit eingeflochten werden. So sind es – wie bereits oben erwähnt – die geistesgeschichtlichen Rekonstruktionen, die seine Relevanz begründen. In den Beiträgen davor wurde Neid als fressende, negative, ja destruktive Ingredienz zur Genese des Amalgams von Hass und Ressentiment verdeutlicht. Haubls Leistung sind die Bestimmungsmerkmale und den daraus evozierenden Formen des Neides, wobei er vier Profile unterscheidet, die nicht nur (aus konsensmoralischer Perspektive) als destruktiv gelten. Wir kommen darauf zu sprechen und wollen durch und mit seinem Beitrag die soziologische Relevanz des Phänomens des Neides kontrastieren; dabei kann uns seine deskriptive Darstellungen von Neid weiter den Horizont über die Veralltäglichung von Neid öffnen.

So beginnt auch Haubl mit der Frage nach Gütern – nicht nur materieller Verfasstheit: „Es gibt nichts, was nicht beneidet wird. Tatsächlich aber sind nicht für alle Menschen dieselben Güter beneidenswert. Was jemand beneidet, lässt seine individuellen Werte erkennen“ (S. 13). Kollektive Güter sind für annähernd alle Menschen beneidenswert – was Haubl auf die Qualität von drei Gütern zu sprechen kommen lässt: Essen, Kinder und Gesundheit als jene Güter, die nicht nur für die individuelle Reproduktion, sondern für eine gesellschaftliche Reproduktion bedeutsam sind. Er nennt diese Güter im Kontext einer starken Naturabhängigkeit und verdeutlicht (oder unterstellt) so eine Linearität von (ökonomischer) Entwicklung, die diese Güter in den Hintergrund rückt, da Hunger und eine hohe Mortalitätsrate bei Kindern kein kollektives Bedrohungsszenario darzustellen scheint (vgl. ebd.). Das dies nicht für alle Gesellschaften gilt, muss nicht erwähnt werden. Der Verweis der (impliziten) Linearität wird äußerlich in einem Verständnis von Prosperität: „Die knappsten aller Güter in einer Wohlstandsgesellschaft aber sind Glück und Zufriedenheit. Andere glücklich und zufrieden zu sehen, ohne es selbst zu sein, stellt unseren Neid dann auch auf die härteste Probe“ (S. 14). Er unterstreicht weiter die Subjektivität des Neides, was als Bindeglied für die theoretische Anbindung an die Vorstellung des Menschen als gegenständliches Gattungswesen gelten kann – wir kommen später darauf zu sprechen. Diese Zitation ist redundant in ihrer Verknüpfung mit bereits Formuliertem dieser Arbeit, verdeutlicht jedoch das Spannungsverhältnis für die Veralltäglichung von *Neid*, nicht als Phänomen, sondern als Gefühl und Schnittstelle von Inter-Subjektivität und Trans-Kollektivität: „Obwohl Neidgefühle von objektiven Lebensbedingungen beeinflusst werden, sind sie doch grundsätzlich subjektiv. Den Neider kümmert nicht, ob ein Gut objektiv knapp ist. Wenn er es als knapp wahrnimmt, dann verhält er sich, als sei es knapp. Ihn kümmert auch nicht, wieviel mehr der Beneidete von einem Gut tatsächlich besitzt. In seiner Wahrnehmung ist jede Ungleichheit zu groß“ (ebd.). Die Wahrnehmung der Ungleichheit und die Bestimmung dieser in einer Metapher der Balance drängt den programmatischen Topos der Gleichheit oder Ungleichheit auf. Er verweist auf Tocqueville (1987) und dessen Gedanken zu egalitären Gesellschaften, welche letztlich Neid nicht minimieren, sondern gar zu fördern drohen: „So demokratisch die sozialen Verhältnisse und die politische Verfassung eines Volkes auch sein mögen, man kann damit rechnen, dass jeder Bürger in seiner Nähe stets einige Punkte finden wird, die ihn überragen, und man kann voraussehen, dass er seine Blicke hartnäckig einzig nach dieser Seite hin richten wird; ist alles so ziemlich eingeebnet, so wirken die geringsten Unterschiede kränkend. Deshalb wird der Wunsch nach Gleichheit um so unersättlicher, je größer die Gleichheit ist“ (Tocqueville 1987: 354, zitiert nach Haubl 2001: 15). Die von Tocqueville rezitierte Darstellung über das „Problem“ der Gleichheit, welche als unlösbares Problem interpretiert werden könnte, bedarf an dieser Stelle einer kurzen Reflexion. Haubl verbindet genannte Darstellung mit der

zunehmenden Vielfalt an Possibilität, das Lebens selbst zu gestalten – sei es im Vehikel politischer Partizipation – und einer von ihm postulierten Ernüchterung, „doch nie in einer perfekten Welt leben [zu können]. Und dazu gehört auch das Bewusstsein von der Unmöglichkeit, die Ungleichheit zwischen Menschen aus der Welt zu schaffen“ (Haubl 2001: 15). Erscheint es uns auch bedauerlich, in diesem Zwiespalt leben zu müssen (vor allem, wenn der Tisch reichlichst gedeckt ist), so blendet es die prädominanten Chiffren gesellschaftlicher Denkweisen darüber aus, was mit Gleichheit verbunden wird – als gesellschaftspolitisches Beispiel kann die Aktivität von Gewerkschaften genannt werden, die sich zwar für die Interessen der ArbeitnehmerInnen einsetzen, dabei aber andere Gruppen exkludieren – die Genusgruppe Frau als Beispiel – und Erwerbsarbeit in der Vermittlung eines normierten Arbeitsmarktes zentrieren; ebenso die Denkweise, was als Arbeit gelten kann und welche Kategorisierungen damit einhergehen, wenn jemand keine Arbeit *hat* und folglich einen Status der Abnormalität zugeschrieben bekommt (vgl. Resch/ Steinert 2009: 152ff; das Verbum, welches mit Arbeit hier in Verbundenheit steht – haben – weist auf entfremdete Arbeit hin; wir können sie doch nie besitzen). Die hier angeführte, wenn auch nur verkürzte Darstellung von Gleichheit oder Ungleichheit, bleibt in begrifflicher Dichotomie befangen; in einer Dichotomie, die für Neid zwar so charakteristisch zu sein scheint (Haben oder Nicht-Haben) und doch auf den Konflikt zwischen Haben und Sein-als-Haben hindeutet. Kategorien über Gleichheit im Spiegel von Neid mögen deren Präsenz in Haben und Nicht-Haben manifestieren; das Phänomen des Neides und dessen Veralltäglicung muss jedoch nach dem Kategoriepaar selbst fragen. Gleichheit bedeutet hier eine Nivellierung von Individuen – und hat doch selbst nichts mit Nivellierung oder individueller Gleichheit zu tun. Basis dieser Denkweise – so mein Befinden einer Ideenwelt, die ich hier zu ergründen versuche – ist eine Abstraktion von Subjektivität, die in Individualität zu übersetzten versucht wird. So ist es nicht die Anerkennung der Bedürfnisse der anderen, wie es Marx im Menschen als gegenständliches Gattungswesen fordert, sondern lediglich der Versuch einer Angleichung, eines Verschieben des Gleichheitsreglers, ohne daraus Individualität – Personen – in den Mittelpunkt des Tuns zu rücken. Die Anerkennung des anderen wäre auf Kategorien der Gleichheit nicht angewiesen, da die Bedürftigkeit der anderen im Zentrum steht – und damit Individualität erst zulässt. Ich betrachte es daher als problematisch, Gleichheit und Ungleichheit in Kategorien des Habens und Nicht-Habens zu denken, anstatt des Seins und Nicht-Seins; denn Sein würde in dieser Denkweise die Formung des Menschen als Ausdruck der Formung von Gesellschaft selbst begreifen. Dies lässt sich mit dem Verweis auf Anerkennung und Eigentum als privates Eigentum, der oben dargestellt wurde, versinnbildlichen. Die Gebundenheit des Menschen in soziale Verhältnisse und die Eingelassenheit dieser in den Menschen selbst als reziproke Reziprozität, sind in diesem Spannungsfeld verortet. Die Relation zwischen Subjekt – Objekt, mediiert im Tausch als

Drittes, als etwas, was eine epistemologische Trennung zu revidieren, aufzuheben versucht, wie wir mit Simmel verdeutlichen wollen, gibt über dieses Verständnis Zeugnis.

Gehen wir weiter im Beitrag von Haubl, so formuliert er einige Bestimmungsmerkmale von Neid, die sich weitgehend als Spiegel individual-psychologischer Bewältigungs- oder Ausdrucksformen lesen lassen. Gleichwohl finden wir Anknüpfungspunkte und Reibflächen für Thesen, die bereits Eingang in die Arbeit gefunden haben. Haubl gibt eine weitere Definition für Neid: „Psychologisch lässt sich Neid in dreifacher Hinsicht beschreiben. Zunächst ist Neid ein Gefühl, oft ein leidenschaftliches. Dann kann Neid ein Motiv sein. Motive sind Beweggründe für Handlungen. (...) Gefühle können Motive sein. Sie sind es dann, wenn sie als Beweggrund einer Handlung angeführt werden (...). Schließlich kann Neid eine Persönlichkeitseigenschaft sein. Dann ist er zu einem dauerhaften Motiv geworden. Die betreffende Person neigt dazu, Neid zu fühlen und neidisch zu handeln“ (Haubl 2001: 18). Weiter: „Dass überhaupt solche Unterschiede vorkommen, deutet auf die Komplexität hin, mit der wir rechnen müssen. Deshalb tun wir wohl gut daran, 'Neid' als Oberbegriff für eine bestimmte psychosoziale Dynamik zu gebrauchen, die verschieden ausgeprägt sein kann“ (S. 21). Haubl befindet jedoch die Feindseligkeit der anderen, aber auch sich selbst gegenüber, als das hauptsächliche Bestimmungsmerkmal des Neides (vgl. ebd.). Anhand unterschiedlicher Episoden und dem Verweis auf Untersuchungen zweier Sozialpsychologen (vgl. Silver/ Sabini 1978, deren Artikel mit dem einprägsamen Satz beginnt „Envy is a traditional concern of social science“), welche in einem experimentellen Setting einer bestimmten Anzahl von ProbandInnen einen Film vorzeigten, um anhand austauschbarer Sequenzen eine Bestimmung von Neid zu ermöglichen, filtert Haubl schließlich Merkmale, die unterschiedliche Konstellationen betrachten, jedoch zum Neid als Komplex einen Grundriss bereitstellen sollen. Wir rekurren hier weiter auf die Darstellung Haubls, um die Konturen von Prozessen der Veralltäglicung zu veranschaulichen. Merkmale, die Neid zugesprochen oder mit dem Phänomen in Verbindung gebracht werden sind folgend: „Neid liegt vor, wenn jemand ... (1) *feindselig* darauf reagiert, dass ein anderer ein Gut besitzt, das er selbst begehrt; (2) darüber *verärgert oder wütend* ist, dass ein anderer das begehrte Gut besitzt, und deshalb feindselig darauf reagiert; (3) feindselig darauf reagiert, dass ein anderer ein Gut besitzt, das er selbst begehrt. Und auf das er *nicht verzichten* kann oder will; (4) feindselig darauf reagiert, dass ein anderer ein Gut besitzt, das er selbst begehrt, sich aber *nicht aneignen* kann; (5) feindselig darauf reagiert, *weil* ein anderer das begehrte Gut besitzt; (6) feindselig darauf reagiert, dass ein anderer das begehrte Gut besitzt. Auch wenn ihm aus der Situation, es selbst nicht zu besitzen, *kein direkter Nachteil*, sowie aus der Situation, es selbst zu besitzen, *kein direkter Vorteil* in der Beziehung entsteht; (7) vorgibt, den anderen, der das begehrte Gut besitzt, wegen dieses Besitzes zu bewundern, tatsächlich seine *Bewunderung* aber *heuchelt*; (8)

feindselig darauf reagiert, dass ein anderer das begehrte Gut besitzt, obwohl der dieses Gut *rechtmäßig* besitzt“ (Haubl 2001: 18ff; H.i.O.). Bevor wir auf die sich daraus evozierenden Erscheinungsformen oder besser: Bewältigungsformen des feindseligen Gefühls des Neides nach Haubl Bezug nehmen, ist die nähere Betrachtung einiger der Bestimmungsformen lohnenswert. Die Merkmale eins bis fünf in der Aufzählung werden anhand unterschiedlicher Konstellationen in der Logik des Habens und Nicht-Habens reproduziert. Entscheidend ist dabei jedoch das Feststellen von Feindseligkeit in genannter Binarität, welche sich nicht immer unmittelbar an das *Besitzen* zu klammert, sondern als *Begehren* ausreichend ist, um eine solche Gefühlslage im Neid zu kanalisieren. Der Anspruch Haubls, aber auch sein Bemühen, begnügt sich selbstredend nicht mit einer Aufzählung – es geht ihm um die Vermittlung erster Eindrücke und schließlich um Vorlagen einer Performance des Neides in diesen Vermittlungskontexten. Die symbolische Leistung der Binarität von Haben und Nicht-Haben wird lediglich durch das Begehren erweitert, was uns zu Simmels Philosophie des Geldes und dort bei der In-Wert-Setzung des Begehrens anhand der Objektivation katapultiert. Dabei wird die Relation zwischen den Subjekten bei Neid-Merkmalen von Haubl ins Zentrum gerückt, später peripherisiert zugunsten der Objekte selbst. Auch hier erscheint mir der Verweis auf Simmel als unumgänglich, um damit nicht nur die Binarität eines Habens und Nicht-Habens zu überwinden (also zu soziologisieren), sondern auch die Relation zwischen Subjekt-Objekt in Variationen im Medium des Tausches zu re-definieren.

Das sechste Merkmal, welches gerade nach Vorteil und Nachteil fragt und schließlich die Perspektive der Indifferenz in den Mittelpunkt rückt, gibt weiter Hinweis auf die Leistungen der Abstraktion, welche den Subjekten in der Betrachtung anderer notwendig und eigen ist. Die Abstraktionsleistung einer Indifferenz von Haben und Nicht-Haben wird von Haubl als Ausdruck eines Empfinden von Ungleichheit begriffen: „Damit wird das Gut nicht um des Gutes willen begehrt, sondern vorrangig wegen der Ungleichheit, die sein Besitz herstellt. Deshalb braucht das Gut dann auch nicht unbedingt nützlich sein (...)“ (S. 21). Veblen bietet hierfür die Begrifflichkeit des „stellvertretenden Konsums von Gütern“ (Veblen 2011: 79) an, womit die „müßigen Klasse“ (ebd.) nicht nur ihr Prestige darzustellen versucht, sondern auch sich Dignität zu erschaffen. So dient nicht nur die Anzahl der Untergebenen, sondern besonders deren Einkleidung als Indikator für die Stellung innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie. Doch auch hier deuten sich Veränderungen an, hin zu einer kapitalistischen Produktionsweise nach Prinzipien der Gewinnmaximierung: „In der späteren kulturellen Entwicklung verschwindet allmählich der Gebrauch, ein müßiges Korps von uniformierten, Waffen tragenden Vasallen zu unterhalten. Der stellvertretende Konsum von Gefolgsleuten, die das Zeichen ihres Gönners oder Meisters tragen, beschränken sich allmählich auf eine Schar von livrierten Dienern. Deshalb wird die Livree mehr und mehr zum Symbol der

Knechtschaft, oder genauer gesagt der Servilität“ (S. 89). Auch finden wir hier Verweise auf das Phänomen des Neides in Bezug zu Tätigkeiten, die Prestige andeuten: „Die archaische Differenzierung zwischen vornehm und gemeinen Klassen beruht auf der neidvollen Unterscheidung zwischen ehrenwerten und niedrigen Tätigkeiten“ (S. 99), was Veblen dazu veranlasst, im begrifflichen Korrelat der „Vorspiegelungen“ zu sprechen „wie dies zum Beispiel bei den 'gesellschaftlichen Verpflichtungen', den quasi-künstlerischen oder quasi-gelehrten Werken, der Pflege und Ausschmückung des Heimes, den Nähkränzchen und Kleidermoden, beim Kartenspielen, Segeln, Golf und anderen Sportarten der Fall ist“ (S. 101). Gehen wir zum siebten Merkmalspunkt nach Haubl über. Er verweist auf jenen Aspekt der Veralltäglichen des Neides, welchen wir bei Paris mit dem Begriff der Neid-Kommunikation zu fassen versucht haben. Es ist also die Kommunikationsform der Maskierung, der „Ohrenbläseerei“, der Dyade, vor allem aber der Blick, der als geheuchelte Bewunderung sich auch bei Haubl wiederfindet. Schließlich wird im achten Punkt der Werte- und Normenkonsens über Leistung, Gerechtigkeit und Legitimität erwähnt. Diese Verweise wurde an anderer Stelle eingeflochten, unterstreichen aber die Verquickung von Neid im Alltag mit Forderungen nach der Zivilisierung im Modus von Leistungsimperativen. Haubl resümiert in Semantiken hoher sozialer Frequenz: „Wenn man von einer sozialen Norm der Fairness ausgeht, dann gilt die ebenso für den Erfolglosen. Ihm wird abverlangt, den Erfolg des anderen anzuerkennen – und zwar wie es bereits die alltägliche Redewendung besagt: 'neidlos anzuerkennen'. Er soll auf Feindseligkeiten verzichten. Diese soziale Norm gilt aber freilich nur dann, wenn der Erfolgreiche seinen Erfolg auch verdient hat. Wenn es also mit 'rechten Dingen' zugegangen ist“ (Haubl 2001: 24). Haubl entwickelt aus genannten Bestimmungsmerkmalen eine Form von Typologie, die als Kondensierung betrachtet werden kann, um die Komplexität von Neid zu reduzieren. Haubl bezeichnet sie selbst als „Formen der psychosozialen Bewältigung“ (S. 27), die Neid lediglich abkürzend bezeichnen, da Neid orthodox durch die Feindseligkeit einer anderen Person gegenüber bestimmt ist, die das begehrte Gut (rechtmäßig) besitzt. Es handelt sich also stets um „feindselig-schädigenden Neid“ (vgl. ebd.).

Zurück zu den Neidformen (vgl. ebd.): als *depressiv-lähmenden* Neid bezeichnet Haubl die Konstellation, in welcher die neidende Person anerkennt, dass eine andere Person ein Gut zurecht besitzt, sich selbst unfähig betrachtet, das Gut zu erlangen und daher einer Norm folgt, die Feindseligkeit verbietet oder zumindest delegitimiert. Wut richtet sich gegen die Neidende. *Ehrgeizig-stimulierender* Neid liegt dann vor, wenn aus Bewunderung die Chance gesehen wird, ähnliches zu erreichen. Unter Übereinstimmung mit bestehenden Normen wird Wut in Anstrengung transformiert. Haubl nennt den Begriff des Nacheifers oder Wetteifers, den Paris nicht mit Neid im Gleichklang nennt. Während Haubl Neid eine Homogenität unterstellt und als Gefühl eigene

Autonomie zuerkennt, steht die Amalgam-Wirkung bei Paris im Zentrum. Als Neidform nennt Haubl weiter den *empört-rechtenden* Neid: die neidende Person nimmt das Banner der Gerechtigkeit zur Hand und schwingt es – im Vertrauen auf geltende gesellschaftlichen Normen – gegen Ungerechtigkeiten in der Güterverteilung. Schließlich werden *Abstandsneid*, also die Fokussierung auf Distinktion und das Gefühl des Neides, wenn jemand den Abstand zu verkleinern vermag und *Selbstneid* als Neidformen identifiziert; *Selbstneid* als das Vermögen, „mich um das, was ich einmal war, oder um das, was aus mir hätte werden können [zu beneiden]. Die Feindseligkeit besteht dann darin, dass ich mich (...) selbst nicht mag, weil meine körperliche Kraft und geistige Frische, auf die ich in meiner Jugend stolz gewesen bin, mit zunehmendem Alter nachlassen. Oft wird solcher Selbstneid aber eben auf die Beziehung zu anderen Menschen verschoben“ (S. 28;).

Haubl präzisiert in unterschiedlichen Teilen des hier angeführten Werkes die Verbindung von Neid im Gemisch mit Zynismus, Rivalität, Rache, Mitleidlosigkeit, bis hin zu Bereichen wie Neid am Arbeitsplatz, Kaufsucht, Neid zwischen Geschwister, Generationen, etc. Auch Neid in einer christlichen Tradition wird unterstrichen, welcher sich erst als Kategorie für gerechtes Handeln im Vehikel der Beichte zu formen begann (vgl. 36ff) und eine grobe Unterscheidung zum Neid der Götter in der Antike darstellt, die stets „insoweit menschliche Züge behalten, als sie fehlbar bleiben, [während] der christliche Gott für das absolut Gute [steht]“ (S. 40). Besonders interessant für die Arbeit erscheint mir der Beitrag zu den Ausdrucksformen des Neides, da wir hier den Konnex zu Simmels Soziologie der Sinne spannen können – oder auf die bereits erwähnten Interaktionsrituale, erörtert bei Goffman (1982, 1994).

Im Kapitel „Ausdrucksformen des Neides“ abstrahiert Haubl Gefühle als organische Prozesse, die im Körper „ablaufen“ und schließlich den Körper selbst als Medium des Ausdrucks wandeln und verändern (vgl. S. 58). In der Arbeit wurde auf Aspekte von Gefühlen als puren, organischen Ablauf (ähnlich eines Programms) und in Differenzierung dazu auf sozialkonstruktivistische Aspekte verwiesen – die hier zu elaborieren versuchte Perspektive kann nicht Bezug auf die konfligierenden Linien nehmen. Dennoch erscheint mir der Verweis als notwendig, weniger von Botenstoffen und Hirnteilen zu schreiben, als vielmehr die gesellschaftliche Relevanz von Gefühlen als mediierende Konzeption von Sozialität zu betrachten. Es erscheint mir daher auch schwierig eine Reflexion darüber anzustreben, welche das bereits hier gesagte zu Gefühlen und Emotionen auf eine soziologische Waagschale legt. Mein Plädoyer verbleibt gleichwohl bei einer Perspektive auf Wissensvorräte von Vergesellschaftung, welche Gefühle in welchem Modus und zu welchem Zeitpunkt gleich, als regelhaft verstehen und von anderen geteilt – ähnlich dem Beispiel der „feeling rules“ von Hochschild. Das Wissensformen um Definitionsgewalten *wirken* maßgebend.

Dieses Aufflammen einer Praxis der Diskussion über Gefühle und Emotionen bleibt an dieser Stelle wohl kaum aus, da Haubl die Ausdrucksformen des Neides mit historischen Verweisen auf die Idee der Lesbarkeit biographisch-konstruiertet „Tatsachen“ im Gesicht, und hier Verbindungen zum Antlitz bei Simmel herstellt. Ist die Lokalisierung des Neides im Körper interessant, ist sie gleichsam problematisch, wenn Tür und Tor für Biologismen geöffnet werden. Bei Veränderungen des Körpers, die in einer Kategorisierung an anatomischen Definitionen festgemacht werden und Gefühle als bewusste Entscheidung, aber auch als Reflex denken, muss Kritik geübt werden, um mögliche Scheinkausalitäten und Verkürzungen auf Ursache-Wirkungs-Ketten zu entkräften – der Körper des Menschen als Leib *wird und wurde* ein vergesellschafteter Körper. So sind Reaktionen – wollen wir diese zumindest subsumiert stehen lassen – immer schon *gesellschaftliche* Reaktionen, als *Formungen* des Menschen, die Inkorporation durch Handlungen und Reziprozität, die im Körper und seiner Äußerungen erst ihren Ausdruck finden und Schnittstellen darstellen. Aus dieser Perspektive soll nun versucht werden, den Blick und die Scheelsucht zu betrachten und deuten. Schließlich gilt uns der Alltag und die Veralltäglichung als Kompass und Karte für die Argumentation der Arbeit.

Für Haubl haben „Veränderungen an der Körperoberfläche, die mit Gefühlen einhergehen (können)“ (S. 59) eine kommunikative Funktion, die er in eine passive und aktive unterteilt. Passiv: „Sie werden in zwischenmenschlichen Begegnungen genutzt, um zu erschließen, was jemand gerade fühlt. Zum anderen aktiv: Jemand kann mit Hilfe von Körpersignalen, also kontrollierbaren körperlichen Veränderungen, ein bestimmtes Gefühl zum Ausdruck bringen“ (S. 59f). Hierbei versteckt sich auch eine weitere Leerstelle – jene zwischen „echten“ Gefühlen und der Interpretation dieser, wenn Gefühle auch maskiert und damit bewusst verfälscht dargestellt werden: „Oder aber es maskieren, was es anderen Menschen erschwert, dieses Gefühl zu erschließen“ (S. 60) Ein epistemologischer Komplex öffnet sich, was Gefühle *sind* und *werden* – vor allem dann, wenn Gefühle *vermittelt* werden müssen, um mit anderen in Verbindung treten zu können. Dennoch ist es nicht angebracht zu leugnen, dass der Körper vollständig dekonstruiert werden kann und als schließliche Interpretation von Sichtweisen einem puren Konstruktivismus dargeboten wird. Denken wir den Körper und denken *über* ihn, so besteht eine materielle Basis, die es zu reproduzieren gilt, wenn wir Essen, Schlafen und Trinken. Auch hier soll meine Argumentation nicht reduzierend verstanden werden, sondern als Versuch, ein dialektisches Verhältnis aufzuzeigen, angelehnt an Simmel im Tausch, der eine materielle Komponente nicht leugnet, ebensowenig die gesellschaftlich-evozierende Bewertung, sondern ein Drittes darin erblickt. Es ist die Formung des Menschen, die Vergesellschaftung und Veralltäglichung ausmacht und uns selbst erst die Werkzeuge einer Reflexion *über* den Körper in die Hänge legt. Denn eine solche Konfrontation ist erst möglich,

wenn der Körper als stabilisiert angenommen werden kann und der *Leib* daraus entsteht. Gefühle oder Dinge, die „uns unter die Haut gehen“ sind daher ohne Rückbezug auf den Leib als gesellschaftliche Formung nicht denkbar. Doch zurück zu Haubl. Er nennt weiter als „expressive Signalsysteme“ über die der „Homo sapiens“ verfügt „Körperhaltung, Stimme und vor allem Mimik“ (ebd.). Ich erwähne dies nur, um auf die semantischen Felder des Grün- oder Gelbwerdens vor Neid erneut aufmerksam zu machen. Haubl bietet an dieser Stelle Vorschläge an: „Neidische Menschen halten wir aber nicht nur für blass, sondern sagen auch, sie seien 'gelb vor Neid' oder 'grün vor Neid'. Diese Färbung erscheint als ein verschärfter Zustand. Der antiken Temperaturlehre zufolge zeigt nämlich die gelbe oder grüne Färbung ein Gallenleiden an. Denn die Galle gilt in dieser Lehre als organischer Sitz des Neides. Und roter Blutfarbstoff wird tatsächlich zu gelbem und grünem Gallenfarbstoff abgebaut. Neidisch wären demnach Menschen, denen die Galle 'überläuft'. Denn wird der Abfluss der Galle gestört, staut sie sich in das Blut zurück und scheint gelblich durch die Haut hindurch: Es ist eine Gelbsucht entstanden. Neidische Menschen leiden demnach an einer Vergiftung und sind deshalb, freilich nunmehr eher metaphorisch als medizinisch, auch für ihre Mitmenschen giftig“ (S. 61). Auch findet sich ein Verweis auf andere Mimiken und Gesten, die Haubl unter Neid firmieren lässt wie „spitzig“ oder „verbissen“ (ebd.) und meint damit das Zusammenpressen der Lippen und die daraus resultierenden dünnen Lippen meint, die symbolisch für das Nichtsagen stehen, als der Beneideten Anerkennung zu *schenken*. Dies leitet Haubl weiter zum Verweis auf die Physiognomik, die bei ihm als historischer Beleg der Angst vor dem Neide Erwähnung findet: „Der physiognomischen Lehrmeinung zufolge ist das gesamte Leben eines Menschen in seinen Gesichtszügen niedergeschrieben. Je öfter jemand ein bestimmtes Gefühl erlebt und mimisch zum Ausdruck gebracht hat, desto mehr wird sein Gesicht die Züge annehmen, die diesem Gefühl entsprechen“ (S. 62). Als richtungsweisende Arbeit nennt Haubl Lavater (1829). Physiognomik in dieser Denkweise zielt wohl auf Berechenbarkeit und Kalkulierbarkeit ab und verleitet, ja verklärt zu menschlichen Typisierungen. Hier liegt auch die elementar-wirkende Unterscheidung zu Simmel vor: während im Antlitz Simmel Vergesellschaftung – also Sozialität versinnbildlicht und so jeglichem Biologismus entbehrt – sichtbar wird, versucht die Physiognomik hier eine Typisierung auf der Grundlage von Pauschalisierungen; Pauschalisierungen, die Regelmäßigkeit mit Stereotypen wissenschaftlich zu legitimieren versucht, und den Nährboden für eine essentialistisch-grundierte Anthropologie ebnet. Ein weiteres Beispiel benennt Haubl mit Darwin (1877), der die Auffassung vertritt, dass „Ausdrucksbewegungen des Gesichtes angeboren sind. Ihm zufolge werden Gefühle im Gehirn erzeugt und über das Gesicht mitgeteilt“ (Haubl 2001: 62), aber bei Neid für Darwin die Skepsis überwiegt und so nicht zu den „Seelenzuständen“ gerechnet wird. Was für Darwin eindeutig zu sein scheint in Bezug auf Neid, ist das Auge und der

Blick als Ausdrucksmerkmal (vgl. S. 63). Interessant für die Arbeit sind weiter Haubls kulturhistorische Bezüge auf den Blick, und hier vorallem auf den Scheelblick oder schiefen Blick. „Die Assoziation von Neid und Blick hat eine lange Tradition. So ist das lateinische Wort für Neid 'invidia'. Es bedeutet die Einheit von Hinsehen und Beneiden“, und es ist weiter der „schielende Blick“, der dem Begriff der ‚Scheelsucht‘ zugrunde liegt, der im Mittelalter in Deutschland für Neid gebraucht worden ist. 'Scheel' bedeutet 'schief'. Und 'schief' ist sprachgeschichtlich mit 'schlimm' verwandt“ (S. 64f). Die Brisanz im schiefen Blick liegt für Haubl in seiner Ambivalenz: „Der schiefe Blick ist deshalb schlimm, weil er täuscht. Der Kopf weist eine andere Richtung als die Augen. Während es so aussieht, als wende man sich von dem beneideten Gut ab, soll dieses Manöver den beneideten Menschen doch lediglich beruhigen. Um so leichter fällt es dann, ihn zu belauern, um eine günstige Gelegenheit abzapfen, ihm zu schaden. Der schiefe Blick ist hinterhältig und gefährlich“ (S. 65). Erhöhung findet der schiefe Blick und die ihm zugeschriebene destruktive Kraft in der mythologischen Hypostasierung des „bösen Blicks“, mit dem Menschen unter Generalverdacht gestellt wurden, da die herrschaftliche Ordnung durch das zu genaue Hinsehen in Bedrohung geraten könnte (vgl. S. 67ff). Ohne weiter auf die genannten Beispiele christlich-religiöser Provenienz eingehen zu wollen, ist die Nennung des „Knigge“ als bürgerliches Konditionierungsinstrument (wir würden ihn wohl heute als „Ratgeberliteratur“ kategorisieren) und die dort angeführte despektierliche Passage gegenüber der Genusgruppe Frau, die sich nahtlos in Foucaults Beobachtungen der Hysterisierung (1977b) einfügen lässt, von besonderem „Wert“, um den eben angeführten Generalverdacht zu veranschaulichen: „Ein großes Ressort im weiblichen Charakter ist die Neugier. (...) Deswegen forschen die Schlimmern unter ihnen so gern nach fremden Geheimnissen und spähen die Handlungen ihrer Nachbarn aus, wenn auch nicht immer Bosheit, Neid oder Schadenfreude zugrunde liegen“ (Knigge 1977: 193f, zitiert nach Haubl 2001: 71).

## **8. Conclusio und abschließende Reflexion**

Eine Übersicht der Ergebnisse, wie es eine schließende Fassung wohl einfordern würde, soll an dieser Stelle nicht formuliert werden. Doch bevor wir darauf eingehen, möchte ich dennoch die konzeptionellen Bausteine der Arbeit aufgreifen, um so eine Rekapitulation in Ansätzen zuzulassen. Ausgangspunkt und Ziel der Arbeit darf mit der Phrase der Soziologisierung eines Affektes benannt werden; mit der Soziologisierung des Neides, einem Gefühl, dem wir im Alltag oft begegnen, jedoch als tabuisiertes Gefühl meist als Amalgam an die Oberfläche tritt. Soziologisieren bedeutet

hier eine begriffliche Dichotomie zwischen Affekten und Emotionen zu umschiffen, ihr zu entgehen, da die Gefahr der Präformation als eminent betrachtet werden muss, sich in diesem Gewirr aus Begriffen schnell verfangend. Die Trennschärfe dieser Begriffe ist begrenzt, da Gefühle hier ontologische Dimensionen umfassen, die oftmals mit moralischen Implikationen zu Reibungen führen. Es darf darauf verwiesen werden: wissenschaftliches Tun soll nicht glätten von Widersprüchen bedeuten. Inwieweit diese Forderung in der Arbeit selbst eingelöst werden konnte, muss die Leserschaft beurteilen. Um Neid zu Soziologisierung und weder von Affekten, noch von Emotionen oder Gefühlen als Ontologie Begriffe und Konzeptionen abzuleiten, sie quasi zu extrahieren, schien es mir sinnvoll, auf Theorienmodelle zurückzugreifen, die Neid als *Phänomen* zu konzipieren vermögen.

Hierbei rekurriere ich auf Denkweisen einer Simmelschen Soziologie und Marxschen Philosophie. Zwei dieser Aspekte dieser Denkweisen möchte ich hier anführen, um mein Bemühen zu verdeutlichen: Simmels Begrifflichkeit von Gesellschaft als *Vergesellschaftungen*, als Wechselverhältnis und Reziprozität, die nicht von einer grundlegenden Handlungskonstellation der Dyade als Triebfeder von Gesellschaften ausgeht, in welcher sich Individuen als solche begreifen, sondern immer schon einen Dritten integriert, wodurch Gesellschaften erst möglich werden. Die Wirkungsweise des Dritten als Person nimmt dabei eine Relevanz ein, wie es der Vierte oder jedes weitere Subjekt, nicht vermögen. Aufbauend auf diesen Gedanken erschien es mir möglich, das Phänomen des Neides als eine Formung bzw. Färbung von Gesellschaften zu denken und damit die je historische Rahmung zu artikulieren. Es wird eine Perspektive möglich, die Gefühle als Ausdruck *von* Gesellschaften und als Eindruck *über* Gesellschaften aufzurichten vermag. Dies stellt gleichsam Bücke und Kommunikation zu einer marxianischen Perspektive dar. Wird das Phänomen des Neides als ein Historisches, evozierend aus gesellschaftlichen Verhältnissen und Gewachsenheiten gedacht, kann als evaluativer Begriff jener des Menschen als gegenständliches Gattungswesen beschrieben werden. Der Mensch wird *und* ist vergesellschaftet, ohne Rückgriffe auf eine Lehre nach metaphysischen Normen und Institutionen, da der Verlauf der Vergesellschaftung nur durch sein Tun und Handeln verstanden wird. Normen und Institutionen werden demnach durch dieses Tun nicht antizipiert und im Nachhinein aktiviert, sondern bedürfen erst eines Wissens, welches zu einer dialektischen Konstellation führt – menschliche Handlung die formt und geformt wird. Das Einflechten der Marxschen Vorstellung des Menschen als gegenständliches Gattungswesen und der Notwendigkeit seiner Vergegenständlichung, kann als ein Reziprokes und Kommunizierendes gedacht werden, öffnet die Verbindung zu einer Simmelschen Soziologie und damit zur Soziologisierung des Neides als Phänomen: gerade die Negation der Vergegenständlichung des Menschen in Wechselwirkung zum Anderen (zum Dritten) in einer bestehenden

Gesellschaftsordnung – geformt nach dem Primat des Eigentums und daher der Kommunikation zwischen den Menschen als EigentümerInnen anstatt Wesen mit Bedürfnissen, die allen eigen sind – fördert einen Separatismus. Mit Separatismus soll hier Neid gedacht werden: Neid als Ausdruck einer gesellschaftlichen Formung, die mittels gewachsener Institutionen wie dem Privateigentum gesellschaftliche Reziprozität als Vergegenständlichung des menschlichen Wesens in dem so einhergehenden Vehikel wie Markt nicht zulässt. Greifbar wird dies dort, wo gesellschaftliche Sphären wie jene der Ökonomie vorwiegend nach Logiken der Konkurrenz und Kooperation organisiert werden, die mit Regeln und damit gesellschaftlicher Kohärenz und Erwartbarkeit nicht deckungsgleich sind. Hier leitet die Arbeit in ein Potenzial der soziologischen Diagnose über: wenn der Primat der Leistung als Motor gesellschaftlicher Teilhabe und letztlich auch physischen Überlebens ausgerufen wird, die Regeln dafür aber von wenigen für viele ausgehandelt werden, werden Erosionen gezeitigt, die ihren Ausdruck im Phänomen des Neides als Ingredienz für Missgunst und Ressentiments finden. Das Wechselverhältnis zwischen Anerkennung und Entfremdung als Topos des Phänomens des Neides wird schließlich in Näheverhältnissen von Individuen tragend. Es gilt daher, das Phänomen des Neides nicht nur als psychologisches Korrelat negativer Provenienz zwischen Individuen zu begreifen, sondern gleichwohl als Ausdruck einer gesellschaftlichen Formung, die aus einem je historischen – und damit bestimmbar – Gewordensein mit dem Prädikat bürgerlicher Gesellschaft einen fragmentierten Weg eröffnet, wie er für soziologische Theorienarbeit nur allzu oft betreten wird: further research needs to be conducted. Es sei damit gemeint: individuelle Geneseprozesse und vor allem – worauf und für wen jemand Neid verspürt oder empfindet, kann sich anhand empirischer Materialien konsequent erschließen. Auf Basis welcher methodologischen und folglich methodischen Zugängen gälte es, zu diskutieren; von Interesse erscheinen mir implizite Handlungsschemata und die Formung dieser im Rahmen von Deutungs- und Sinnhorizonten, um auf diese Weise den Komplex „Gesellschaft“ nuancierter nachzeichnen zu können: als geformtes Antlitz.

Soziologisierung als Phrase scheint sich bereits selbst zu disqualifizieren: wann können wir nicht im Spannungsfeld der Soziologie als Wissenschaft von einem Soziologisieren absehen? Auch die hier zur Verwendung erwählte Begrifflichkeit kratzt an der Oberfläche, wenn wir an Neid denken. Eine umfassende Definition und Begründung des Phänomens des Neides kann hier nicht angeboten werden. Neid als fragmentiertes und entwicklungs-offenes Konstrukt kann daher nicht als psychologischer Monolith gedacht werden, selbst wenn er durch quasi-biologisierende Sichtweisen als zur „Natur“ des Menschen vereinnahmt wird, wenn der Prozess der Vergesellschaftung auf eine Frage nach der Verteilung von begrenzten Ressourcen reduziert wird. Gesellschaftliche Arrangements werden verkürzt dargestellt und firmieren letztlich zu Unrecht unter dem Label der

„Neidgesellschaft“. Diese Verkürzungen als blinde Flecken erkenntlich zu machen, darf als Interesse und Motivation der Arbeit betrachtet werden. Dem soll durch den Rekurs auf Simmelsche und Marxsche Konzeptionen über Gesellschaften und Vergesellschaftung ein kritisches Element hinzugefügt werden, um Kontinuitäten in der Formung von Gesellschaften als Quasi-Kontinuitäten zu begreifen, und so der Fluidität von menschlichem Handeln und gesellschaftlichem Wandel einen Stellenwert zu zuerkennen – im Sinne eines Versuchs einer dialektischen Betrachtungsweise der Relation Gesellschaft – Individuum, die als Monokausalität nicht zu bestehen vermag.

Eine Theoriearbeit mit einer Conclusio zu beenden steht im Widerspruch mit der bruchhaften und komplexen Wirklichkeit, die für uns als Alltag dazu *geworden* ist – Theorien, gedacht als gesellschaftliche Intelligenz, sollen hier weitreichender sein als moralische. Es wäre beinahe letal, anhand der Formulierung einer Conclusio einen dezidiert krisenhaften Charakter von Theorien zum Erstarren zu bringen. Deshalb möchte ich auf sympathische, gar versöhnliche Weise den Kreis der Diskussion vorerst schließen in Anlehnung an eine andere (imposante) Conclusio:

„Wer eine Conclusio erwartet, den müssen wir enttäuschen. Conclusiones ziehen zu Recht den Verdacht auf sich, es münde ins Happy End. (...) Nach Becketts 'Warten auf Godot' tut die Soziologie gut daran, von jedwedem 'Wir sind auf einem guten Weg' abzusehen“ (Kröll 2014: 352).

## Anhang: Abstract

Die vorliegende Arbeit versucht ein Nachzeichnen des Phänomens des Neides – weniger um Neid als Emotion oder Affekt zu charakterisieren, sondern durch die begriffliche Fassung als Phänomen zu soziologisieren. Dabei wird auf unterschiedliche theoretische Strömungen rekurriert, um eine Begrifflichkeit von Handlung, Vergesellschaftung und die Position der Individuen innerhalb einer gesellschaftlichen Konstellation zu berücksichtigen, die fortwährend als Gewordenes und Werdendes verstanden werden soll. Durch diese theoretischen Implikationen soll Neid nicht als ahistorische, essentialistische Veranlagungen gedacht werden, sondern als Ausdruck einer je historischen Formung von Gesellschaft. Um dem Vorhaben gerecht zu werden, wurden Begrifflichkeiten und Konzeptionen über und von Gesellschaft(en) von Simmel und Marx als theoretische Basis in Betracht gezogen. So wurden die Begriffe der Vergesellschaftung, des Wechselverhältnisses von Individuen, des Tausches, sowie die Betrachtung der Subjekt-Objekt-Relation aus Simmelscher Sichtweise nutzbar gemacht, verbunden mit der Marxschen Konzeption des Menschen als gegenständliches Gattungswesen. Hier wird die zentrale Aussage formuliert: das Phänomen des Neides in seiner je historischen Verwobenheit evoziert dann Neid im Alltag, wenn dem Menschen – begriffen als gegenständliches Gattungswesen – die Opportunität zur Vergegenständlichung seines Wesens – im Marxschen Sinne – verhindert wird. Vergegenständlichung in diesem Rahmen bedeutet, sich als Individuum erst dann zu verstehen, wenn die je individuellen Bedürfnisse nicht als singulär und atomisiert begriffen werden, sondern als solche, die Anerkennung durch andere bzw. eines Dritten, bedürfen. Wird dem Menschen durch Institutionen – beispielsweise in Gestalt eines exkludierenden Eigentumsbegriffs – diese Möglichkeit genommen, wird ein Zustand der Entfremdung im Marxschen Sinne hervorgebracht. Das Phänomen des Neides wird als leiblicher Ausdruck dieser Reduktion des Menschen veralltäglicht.

Die Argumentation der Arbeit wird durch Beiträge gesellschaftsdiagnostischer Provenienz zugespitzt, um anhand der Literatur Formen des Neides aufzuzeigen. Damit wird die Brücke geschlagen zwischen dem theoretischen Fundament der Arbeit und einer diagnostischen Rezeption: Neid als Ingredienz für Hass, Missgunst und die gesellschaftliche Figuration des Ressentiments und Tendenzen von (politischer) Instrumentalisierung.

The thesis at hand tries to establish a perspective on the phenomenon of enviousness, however without grasping it in terms of emotion or affect. The work tries to embrace a wider understanding of enviousness in a sociological framework: envy performed and modulated through the historical shape of society. Using this approach, the perception of enviousness as emotion is transformed and transmitted: the conceptualization – elaborated on further in this paper – of action, order and change are understood as becoming and as a mutual flow of embodied action, without any fixation on biological or neural determinations provided by patterns. Due to this theoretical framework, Simmel and Marx are vital for the paper. According to ideas and concepts on how society can be understood as a society and how we are even able to think in terms of societies, these two authors provide the necessary theoretical argumentation which culminates in terms such as reciprocity (Wechselverhältnis), alternation (Tausch) and the relation of- or between subject-object. Furthermore, Marx provides an anthropological framework (gegenständliches Gattungswesen, an “objective species being”) to consider enviousness as genuinely social in the sense of marking other human beings as manufacturers of society. Society in this sense is a metaphorical fabric and enviousness is woven into this fabric and shapes our daily understanding of what enviousness is, and more importantly, what it is to be envious of someone or something. In this regard, enviousness reflects the disability or missed opportunity to accomplish the fulfillment of being human; being embodied in the recognition of other individuals as human beings with needs and demands. Another understanding for this state of individuality would be the Marxian concept of alienation. In the end, the paper gives reference to a more diagnostic approach by looking at contemporary combinations and figurations of hate, resentment and malevolence, where enviousness is considered an ingredient and plays part in many forms of (political) orchestration.

# Anhang: Lebenslauf

## Persönliche Daten

Name: Herbert Blabensteiner  
Geburtsort,- datum: Gmünd, am 24.12.1984

## Aus- und Weiterbildung

2012 – dato Masterstudium Soziologie (MA); Universität Wien  
2008 – 2012 Bachelorstudium Politikwissenschaft (BA); Universität Wien  
2008 – 2011 Bachelorstudium Soziologie (BA); Universität Wien  
2005 Reifeprüfung an der Bundeshandelsakademie Zwettl

# Literatur

- Adler, Max (1936): Das Rätsel der Gesellschaft. Zur Erkenntnis-kritischen Grundlegung der Gesellschaft. Wien: Saturn
- Adler, Max (1972): Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung. Studienausgabe. Wien/ München: Jungbrunnen
- Adler, Max (1981): Der Sozialismus und die Intellektuellen. In: Ders.: Ausgewählte Schriften. Herausgegeben von Alfred Pfabigan und Norbert Leser. Wien: ÖBV. S. 36 – 72
- Adorno, Theodor W. (1965): Henkel, Krug und frühere Erfahrungen. In: Unseld, Siegfried (Hrsg.): Ernst Bloch zu ehren. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Adorno, Theodor W. (1969): Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 113 – 150
- Adorno, Theodor W. (1969b): Glosse über Persönlichkeit. In: Ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 51 – 56
- Adorno, Theodor W. (2003a): Soziologie und empirische Forschung. In: Ders.: Soziologische Schriften I. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 196 – 216
- Adorno, Theodor W. (2003b): Einleitung zum „Positivismusstreit in der deutschen Soziologie“. In: Ders.: Soziologische Schriften I: Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 280 – 353
- Alexander, Jeffry C. (1982): Theoretical Logic in Sociology. Positivism, Presuppositions, and Current Controversies. Band 1. London/ Henley: Routledge & Kegan Paul
- Bauman, Zygmunt (1995): Eine soziologische Theorie der Postmoderne. In: Ders.: Ansichten der Postmoderne. Hamburg/ Berlin: Argument. S. 221 – 240
- Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bauman, Zygmunt (2009): Leben als Konsum. Hamburg: Hamburger Ed.
- Barbalet, Jack (1998): Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press
- Barbalet, Jack (2002): Introduction: Why Emotions are crucial. In: Ders. (Hrsg.): Emotions and Sociology. Oxford/Malden: Blackwell. S. 1 – 10
- Barbalet, Jack (2008): Pragmatism and Symbolic Interactionism. In: Turner, Bryan S. (Hrsg.): The New Blackwell Companion to Social Theory. Malden: Wiley-Blackwell. S. 199 – 217
- Bechara, Antoine/Damasio, Antonio (2005): The Somatic Marker Hypothesis: A Neural Theory of Economic Decision. In: Games and Economic Behavior (52). S. 336 – 372

- Benjamin, Walter (1991): Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Band V-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Benjamin, Walter (1991b): Kapitalismus als Religion. In: Ders.: Fragmente. Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften. Band VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 100 – 103
- Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (2009): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main: Fischer
- Bieling, Hans-Jürgen (2011): „Integraler Staat“ und Globalisierung. In: Opratko, Benjamin/ Prausmüller, Oliver (Hrsg.): Gramsci global. Neogramscianische Perspektiven in der Internationalen Politischen Ökonomie. Hamburg: Argument. S. 87 – 105
- Bloch, Ernst (1985): Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bohnsack, Rudolf (2003): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen: Leske + Budrich
- Bohnsack, Ralf (2009): Dokumentarische Methode und praxeologische Wissenssoziologie. In: Schützeichel, Rainer (Hrsg.): Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. Konstanz: UVK. S. 180 – 190
- Boltanski, Luc/ Chiapello, Ève (2001): Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel. In: Berliner Journal für Soziologie. Heft 4. S. 459 – 477
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1992): Homo academicus. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (1993b): Der Soziologie auf dem Prüfstand. In: Ders.: Soziologische Fragen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 36 – 59
- Bourdieu, Pierre (1993c): Das Paradox des Soziologen. In: Ders.: Soziologische Fragen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 83 – 90
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre (2004): Science of science and reflexivity. Palo Alto, CA: Stanford University Press
- Bröckling, Ulrich (2000): Totale Mobilmachung. Menschenführung im Qualitäts- und Selbstmanagement. In: Ders./ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 131 – 167

- Bröckling, Ulrich (2004): Kreativität. In: Bröckling, Ulrich/ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas (Hrsg.): Glossar der Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 139 – 144
- Bröckling, Ulrich (2005): Projektwelten. Anatomie einer Vergesellschaftungsform. In: Leviathan. Heft 33. S. 364 – 383
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Brontë, Charlotte (1999): Jane Eyre. Ware, Hertfordshire: Wordsworth Edition
- Castel, Robert (2009): Die Wiederkehr der sozialen Unsicherheit. In: Ders./ Dörre, Klaus (Hrsg.): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt/ New York: Campus. S. 21 – 34
- Chitty, Andrew (2013): Menschliche Anerkennung und wahres Eigentum beim jungen Marx. In: Jaeggi, Rahel/ Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 48 – 68
- Cox, Robert W. (1983): Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method. In: Millennium. 12 (2). S. 167 – 175
- Cox, Robert W. (1987): Production, Power and World Order. Social Forces in the Making of History. New York: Columbia University Press
- Damasio, Antonio (1995): Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. München: List
- Darwin, Charles (1877): Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren. In: Ders.: Charles Darwins gesammelte Werke. Band 7. Stuttgart : Schweizerbart
- Defoe, Daniel (1975): Über Projektmacherei. Wiesbaden: Heymann (Neudruck der dt. Übersetzung des „Essay upon Projects“. Leipzig 1890)
- Demirović, Alex (2001): Die Herausforderung der Soziologiegeschichte für die Gesellschaftstheorie. In: Klingemann, Carsten/ Neumann, Michael/ Rehberg, Karl-Siegbert/ Srubar, Ilja/ Stölting, Erhard (Hrsg.): Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Opladen: Leske + Budrich. S. 91 – 104
- Deppe, Frank (2003): Politisches Denken zwischen den Weltkriegen. Hamburg: VSA
- Dörre, Klaus (2009a): Prekarität im Finanzmarkt-Kapitalismus. In: Castel, Robert/ Ders. (Hrsg.): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt/ New York: Campus. S. 35 – 64
- Dörre, Klaus (2009b): Die neue Landnahme. Dynamiken und Grenzen des Finanzmarktkapitalismus. In: Ders./ Lessenich, Stephan/ Rosa, Hartmut: Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 21 – 86
- Durkheim, Emil (1999): Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Durkheim, Emil (1999b): Der Selbstmord. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ehrenberg, Alain (2004): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/ New York: Campus
- Elias, Norbert (1991): Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Elias, Norbert/ Scotson, John L. (1993): Etablierte und Außenseiter. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlung der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Elias, Norbert (2004): Was ist Soziologie? Weinheim/München: Juventa
- Elster, Jon (1999): The Alchemies of the Mind. Cambridge: Cambridge University Press
- Esser, Hartmut (1993): Soziologie. Allgemeine Grundlagen. Frankfurt am Main/ New York: Campus
- Eßbach, Wolfgang (2001): Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie. In: Lösch, Andreas (Hrsg.): Technologien als Diskurse. Konstruktion von Wissen, Medien und Körpern. Heidelberg: Synchron. S. 123 – 136
- Flam, Helena (2002): Soziologie der Emotionen. Konstanz: UVK
- Flam, Helena (2002b): Corporate Emotions and Emotions in Corporations. In: Barbalet, Jack (Hrsg.): Emotions and Sociology. Oxford/Malden: Blackwell. S. 90 – 112
- Flecker, Jörg/ Krenn, Manfred (2003): Abstiegsängste, verletztes Gerechtigkeitsempfinden und Ohnmachtsgefühle – zur Wahrnehmung und Verarbeitung zunehmender Unsicherheit und Ungleichheit in der Arbeitswelt. In: Zilian, Hans Georg (Hrsg.): Insider und Outsider. München/ Mering: Rainer Hampp Verlag
- Foucault, Michel (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1977b): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2000): Die Gouvernementalität. In: Bröckling, Ulrich/ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas (Hrsg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 41 – 67
- Freud, Sigmund (1961): Totem und Tabu. Gesammelte Werke: Neunter Band. Frankfurt am Main: Fischer
- Frisby, David (2000): Georg Simmel in Wien. Texte und Kontexte aus dem Wien der Jahrhundertwende. Wien: WUV

- Fuchs, Peter (2004): Wer hat wozu und wieso überhaupt Gefühle? In: Soziale Systeme 10 (1). S. 89 – 110
- Gaskell, Elisabeth (2005): North and South. In: Ders.: The works of Elizabeth Gaskell 7. London: Pickering and Chatto
- Gerhards, Jürgen (1988): Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven. Weinheim/München: Juventa
- Gerhardt, Uta (2011): Die Formen der Vergesellschaftung und die soziologischen Aprioris. Das gesellschaftstheoretische Erkenntnisprogramm. Eine Argumentationsskizze. In: Tyrell, Hartmann/ Rammstedt, Otthein/ Meyer, Ingo (Hrsg.): Georg Simmels große „Soziologie“. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren. Bielefeld: transcript
- Giddens, Anthony (1995): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Gill, Stephan (2003): Power and Resistance in the New World Order. Houndmills: Palgrave
- Goertz, Gary/ Mahoney, James (2012): Concepts and measurement: Ontology and epistemology. In: Social Science Information. 51 (2). S. 205 – 216
- Goffman, Erving (1980): Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Goffman, Erving (1982): Interaction ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. New York: Pantheon
- Goffman, Erving (1994): Interaktionsrituale: Über Verhalten in direkter Kommunikation. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Goldie, Peter (2000): The Emotions. Oxford: Clarendon Press
- Gordon, Steven L. (1990): Social Structural Effects on Emotion. In: Kemper, Theodore D. (Hrsg.): Research Agendas in the Sociology of Emotions. Albany: State University of New York Press. S. 145 – 179
- Grams, Florian (2012): Die knorrigen Naturen eignen sich am besten für den Befreiungskampf. Kommunistische Debatten um den „neuen Menschen“. In: Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2012. Berlin: Aufbau-Verlag
- Gramsci, Antonio (2012): Gefängnishefte. Band 7. Hefte 12 bis 15. Hamburg: Argument
- Gugutzer, Robert (2004): Soziologie des Körpers. Bielefeld: transcript
- Gurwitsch, Aron (1929): Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich. In: Psychologische Forschung. Band 12. S. 19 – 381
- Gurwitsch, Aron (1974): Das Bewusstseinsfeld. Berlin/ New York: de Gruyter

- Harbsmeier, Martin/ Möckel, Sebastian (2009): Antine Gefühle im Wandel. Eine Einleitung. In: Dies. (Hrsg): Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 9 – 26
- Harré, Rom (1986): The social Construction of Emotion. Oxford: Blackwell
- Haubl, Rolf (2001): Neidisch sind immer nur die anderen: Über die Unfähigkeit, zufrieden zu sein. München: C.H. Beck
- Hegel, G.W.F. (1999): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft III. Die Philosophie des Geistes. Werke, Bd. 10. Herausgegeben von Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (2000): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke, Bd. 7. Herausgegeben von Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (2008): Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808 ff.). In: Ders.: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808 – 1817. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 9 – 70
- Hirschauer, Stefan (2001): Ethnographisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung. In: Zeitschrift für Soziologie 30 (6). S. 429 – 451
- Hirschauer, Stefan (2005): On Doing Being a Stranger: The Practical Constitution of Civil Inattention. In: Journal for the Theory of Social Behaviour. 35:1. S. 41 – 67
- Hirschman, Albert O. (1993): Entwicklung, Markt und Moral: abweichende Betrachtungen. Frankfurt am Main: Fischer
- Hochschild, Arlie R. (1983): The managed Heart. Berkeley: University of California Press
- Hoffmann-Riem, Christa (1980): Die Sozialforschung einer interpretativen Soziologie. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 32 (2). S. 339 – 371
- Horkheimer, Max (2009a): Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936 – 1941. Frankfurt am Main: Fischer. S. 162 – 216
- Horkheimer, Max (2009b): Nachtrag. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band 4: Schriften 1936 – 1941. Frankfurt am Main: Fischer. S. 217 – 225
- Horváth, Ödon von (2001): Der ewige Spießler. Gesammelte Werke. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ichheiser, Gustav (1930): Kritik des Erfolges. Eine soziologische Untersuchung. Leipzig: Hirschfeld
- Illouz, Eva (2007): Cold Intimacies. Cambridge: Polity Press
- James, William (1884): What is an Emotion? In: Mind 9 (43). S. 188 – 205

- Jay, Martin (1982): Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung. In: Bonß, Wolfgang/ Honneth, Axel (Hrsg.): Sozialforschung als Kritik. Zum wissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 67 – 86
- Joas, Hans (1989): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Joas, Hans (1992): Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Joas, Hans/ Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kant, Immanuel (1972): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In.: Ders.: Werke. Band 7: Der Streit der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin: de Gruyter
- Kemper, Theodore D. (1978): A Social Interactional Theory of Emotions. New York: Wiley
- Kleres, Jochen (2013): Jack M. Barbalet: Emotion, Social Theory, and Social Structure. In: Senge, Konstanze/Schützeichel, Rainer: Hauptwerke der Emotionssoziologie. Wiesbaden: Springer. S. 38 – 44
- Knigge, Adolph von (1977): Über den Umgang mit Menschen. Frankfurt am Main: Insel
- Koffka, Kurt (1963): Principles of Gestalt Psychology. New York: Harbinger
- Kracauer, Siegfried (1980): Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit. Frankfurt am Main: Insel
- Kröll, Friedhelm (2014): Soziologie. Im Labyrinth der Modelle. Eine Orientierung. Wien: new academic press
- Kroll, Thomas (2007): Kommunistische Intellektuelle in Westeuropa. Frankreich, Österreich, Italien und Großbritannien im Vergleich (1945-1956). Köln/ Weimar/ Wien: Böhlau
- Kuhn, Thomas S. (1976): Die Struktur wissenschaftlicher Revolution. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Landweer, Hilde (2004): Phänomenologie und Grenzen des Kognitivismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 25 (2). S. 467 – 486
- Lange, Carl G. (1922): The Emotions. In: Lange, Carl G./James, William (Hrsg.): The Emotions. New York: William & Wilkins. S. 33 – 90
- Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Lavater, Johann Kaspar (1829): Physiognomik: zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Wien: Sollinger

- Lazarus, Richard S. (1994): Universal Antecedents of Emotions. In: Ekman, Paul/Davidson, Richard J. (Hrsg.): The Nature of Emotion. Oxford: Oxford University Press. S. 162 – 171
- LeDoux, Joseph E. (1991): Emotion and the Limbic System Concept. In: Concepts in Neuroscience (2). S. 169 – 199
- LeDoux, Joseph E. (1994): Cognitive-Emotional Interactions in the Brain. In: Ekman, Paul/Davidson, Richard J. (Hrsg.): The Nature of Emotion. Oxford: Oxford University Press. S. 216 – 224
- LeDoux, Joseph E. (1995): In Search of an Emotional System in the Brain: Leaping from Fear to Emotion and Consciousness. In: Gazzaniga, Michael (Hrsg.): The Cognitive Neurosciences. Cambridge: MIT Press. S. 1049 – 1062
- Lefebvre, Henri (1977): Kritik des Alltagslebens. Kronberg: Athenäum
- Lewin, Kurt (1930/1931): Der Übergang von der aristotelischen zur galileischen Denkweise in Biologie und Psychologie. In: Erkenntnis. Band 1. S. 421 – 466
- Lindner, Burkhardt (2011): Allegorie. In: Opitz, Michael/ Wizisla, Erdmut (Hrsg.): Benjamins Begriffe. Erster Band. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 50 – 94
- Luhmann, Niklas (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Mackert, Jürgen (2006): Die Macht des Neoliberalismus und das Schicksal des Staates. Kritische Anmerkungen zu Pierre Bourdieus zeitdiagnostischen Eingriffen. In: Florian, Michael/ Hillebrandt, Frank (Hrsg.): Pierre Bourdieu: Neue Perspektiven für die Soziologie der Wirtschaft. Wiesbaden: VS. S. 197 – 220
- Mannheim, Karl (1964): Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgstrebens. Ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie. In: Mannheim, Karl: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolff. Berlin/Neuwied: Luchterhand. S. 625 – 687
- Mannheim, Karl (1980): Strukturen des Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Mannheim, Karl (1995): Ideologie und Utopie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Marcuse, Herbert (1982): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Darmstadt: Luchterhand
- Marcuse, Herbert (2011): Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 56 – 101
- Marx, Karl (1990): Auszüge aus Mills „Éléments d'économie politique“. In: Ders.: Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 40, Schriften und Briefe – November 1837 – August 1844. Berlin: Dietz. S. 445 – 463

- Marx, Karl (1990b): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In.: Ders. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 40, Schriften und Briefe – November 1837 – August 1844. Berlin: Dietz. S. 465 – 588
- Marx, Karl (2009): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar von Michael Quante. Studienausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Mead, George H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Merleau-Ponty, Maurice (1976): Die Struktur des Verhaltens. Berlin/ New York: de Gruyter
- Merton, Robert K. (1995): Soziologische Theorie und soziale Struktur. Berlin/ New York: de Gruyter
- Müller, Hans-Peter (1986): Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzüge der Kulturosoziologie Pierre Bourdieus. In: Neidhardt, Friedhelm/ Lepsius, Rainer M./ Weiß, Johannes (Hrsg.): Kultur und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 27. S. 162 – 190
- Müller, Hans-Peter (1989): Lebensstile: Ein neues Paradigma der Differenzierungs- und Ungleichheitsforschung? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41. S. 53 – 71
- Neckel, Sighard (1993): Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existenziellen Gefühls. In: Fink-Eitel, Hinrich/Lohmann, Georg (Hrsg.): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 244 – 265
- Neckel, Sighard (2000): Neid – Ein Gefangenendilemma. In: Ders.: Die Macht der Unterscheidung. Essays zur Kulturosoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus. S. 73 – 81
- Neckel, Sighard (2000b): Blanker Neid, blinde Wut? Sozialstruktur und kollektive Gefühle. In: Ders.: Die Macht der Unterscheidung. Essays zur Kulturosoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main/New York: Campus. S. 110 – 131
- Neckel, Sighard (2001): „Leistung“ und „Erfolg“. Die symbolische Ordnung der Marktgesellschaft. In: Barlösius, Eva/Müller, Hans-Peter/Sigmund, Steffen (Hrsg.): Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland. Opladen: Leske + Budrich. S. 245 – 268
- Neckel, Sighard/ Dröge, Kai (2002): Die Verdienste und ihr Preis: Leistung in der Marktgesellschaft. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurt am Main/New York: Campus. S. 93 – 116
- Neckel, Sighard (2004): Erfolg. In: Bröckling, Ulrich/ Krasmann, Susanne/ Lemke, Thomas (Hrsg.): Glossar der Gegenwart. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 63 – 70

- Neckel, Sieghard (2005): Die Marktgesellschaft als kultureller Kapitalismus. Zum neuen Synkretismus von Ökonomie und Lebensform. In: Imhof, Kurt/ Eberle, Thomas S. (Hrsg.): Triumph und Elend des Neoliberalismus. Zürich: Seismo. S. 198 – 211
- Neckel, Sieghard (2008): Flucht nach vorn. Die Erfolgskultur der Marktgesellschaft. Frankfurt am Main/ New York: Campus
- Nicolini, Maria (2012): Das unterschätzte Vergnügen. Schreiben im Studium. Klagenfurt/ Wien; Celovec/ Dunaj: Drava
- Paris, Rainer (2006): Neid. Zur Politik eines Gefühls. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 11 (691). S. 1046 – 1060
- Plessner, Helmut (1964): *Conditio humana*. Pfullingen: Neske
- Ptak, Ralf (2008): Grundlagen des Neoliberalismus. In: Butterwegge, Christoph/ Lösch, Bettina/ Ders.: Kritik des Neoliberalismus. Wiesbaden: VS. S. 13 – 86
- Quante, Michael (2013): Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinsischen Wert menschlicher Dependenz. In: Jaeggi, Rahel/ Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 69 – 88
- Rapoport, Anatol/Chammah, Albert M. (1965): *Prisoner's dilemma : a study in conflict and cooperation*. Ann Arbor: University of Michigan Press
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Reckwitz, Andreas (2012): Affektive Räume. Eine praxeologische Perspektive. In: Mixa, Elisabeth/Vogl, Patrick (Hrsg.): *E-Motions. Transformationsprozesse in der Gegenwartskultur*. Wien/Berlin: Turia + Kant. S. 23 – 44
- Reichert, Jo (2006): Akteur Gehirn – oder das vermeintliche Ende des sinnhaft handelnden und kommunizierenden Subjekts. In: Ders./ Zaboura, Nadia: *Akteur Gehirn – oder das vermeintliche Ende des handelnden Subjekts. Eine Kontroverse*. Wiesbaden: VS. S. 7 – 15
- Reinprecht, Christoph (2006): *Nach der Gastarbeit. Prekäres Altern in der Einwanderungsgesellschaft*. Wien: Braumüller
- Reinprecht, Christoph (2014): Die österreichische Soziologie und der Nationalsozialismus. Aufbruch, Verdrängung und verletzte Identität. In: Christ, Michaela/ Suderland, Maja (Hrsg.): *Soziologie und Nationalsozialismus. Positionen, Debatten, Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 237 – 262
- Reisenzein, Rainer (2007): What is a Definition of Emotion? In: *Social Science Information* (46). S. 424 – 428
- Resch, Christine/ Steinert, Heinz (2009): *Kapitalismus: Porträt einer Produktionsweise*. Münster: Westfälisches Dampfboot

- Richter, Gerhard (2010): Can Anything be Rescued by Defending It? Benjamin with Adorno. In: differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 21-3. S. 34-52
- Rosa, Hartmut (2006): Wettbewerb als Interaktionsmodus. Kulturelle und sozialstrukturelle Konsequenzen der Konkurrenzgesellschaft. In: Leviathan. Heft 34. S. 82 – 104
- Rosenthal, Gabriele (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibung. Frankfurt am Main/ New York: Campus
- Rosenthal, Gabriele (2011): Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Weinheim/ München: Juventa
- Panksepp, Jaak (1998): Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions. Oxford: Oxford University Press
- Pearce, Lisa D. (2012): Mixed Methods Inquiry in Sociology. In: American Behavioral Scientist. 56 (6). S. 829 – 848
- Pippin, Robert (2008): Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes. In: Vieweg, Klaus/ Welsch, Wolfgang (Hrsg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 13 – 36
- Popper, Karl Raimund (2002): Logik der Forschung. Tübingen: Mohr Siebeck
- Poulantzas, Nicos (1978): Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie. Hamburg: VSA
- Schachter, Stanley/ Singer Jerome E. (1962): Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional State. In: Psychological Review (69). S. 379 – 399
- Schatzki, Theodore R. (1996): Social practices. A Wittgensteinian approach to human activity and the social. New York: Cambridge University Press
- Schatzki, Theodore R./ Knorr, Cetina/ Savigny, Eike von (Hrsg.) (2001): The practice turn in contemporary theory. London: Routledge
- Scherer, Klaus R. (1984): On the Nature and Function of Emotion: A component process approach. In: Scherer, Klaus/Ekman, Paul (Hrsg.): Approaches to Emotion. New York: Wiley. S. 293 – 318
- Schmitz, Hermann (1969): System der Philosophie. Band 3, Teil 2: Der Gefühlsraum. Bonn: Bouvier
- Schmitz, Hermann (1980): Neue Phänomenologie. Bonn: Bouvier
- Schnabel, Peter-Ernst (1974): Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Stuttgart: Fischer

- Schoeck, Helmut (1974): *Geschichte der Soziologie. Ursprung und Aufstieg der Wissenschaft von menschlichen Gesellschaft.* Freiburg: Herder
- Schoeck, Helmut (1987): *Der Neid und die Gesellschaft.* Frankfurt am Main/ Berlin: Ullstein
- Schroer, Markus (2008): *Individualisierung.* In: Baur, Nina/ Korte, Hermann/ Löw, Martina/ Schroer, Markus (Hrsg.): *Handbuch Soziologie.* Wiesbaden: VS Verlag. S. 139 – 162
- Schulze, Gerhard (2000): *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart.* Frankfurt am Main/ New York: Campus
- Schütz, Alfred (1993): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Schützeichel, Rainer (2006): *Emotionen und Sozialtheorie – eine Einleitung.* In: Ders. (Hrsg.): *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze.* Frankfurt am Main/ New York: Campus. S. 7 – 26
- Schützeichel, Rainer (2008): *Soziologische Emotionskonzepte und ihre Probleme.* ÖZS 33 (2). S. 82 – 96
- Schwab, Gustav (2001): *Sagen des klassischen Altertums.* Frankfurt am Main: Insel
- Seier, Andrea (2001): *Macht.* In: Kleiner, Marcus S. (Hrsg.): *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken.* Frankfurt am Main/ New York: Campus. S. 90 – 107
- Senge, Konstanze (2012): *Über die Bedeutung von Gefühlen bei Investitionsentscheidungen.* In: Schnabel, Annette/ Schützeichel, Rainer (Hrsg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne.* Wiesbaden: Springer VS. S. 425 – 444
- Senge, Konstanze (2013): *Die Wiederentdeckung der Gefühle. Zur Einleitung.* In: Dies./Schützeichel, Rainer: *Hauptwerke der Emotionssoziologie.* Wiesbaden: Springer. S. 11 – 32
- Shaver, Phillip/ Schwartz, Judith/Kirson, Donald/O'Connor, Cary (1987): *Emotion Knowledge: Further Exploration of a Prototype Approach.* In: *Journal of Personality and Social Psychology* (52). S. 1061 – 1086
- Silver, Maury/Sabini, John (1978): *The Perception of Envy.* In: *Social Psychology Quarterly* (41). S. 105 – 117
- Simmel, Georg (1922): *Die Religion.* Frankfurt
- Simmel, Georg (1989): *Philosophie des Geldes.* Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 6 Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Simmel, Georg (1992a): *Das Problem der Soziologie.* In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung.* Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 13 – 62

- Simmel, Georg (1992b): Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich? In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 42 – 61
- Simmel, Georg (1992c): Der Streit. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 284 – 382
- Simmel, Georg (1992d): Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 383 – 455
- Simmel, Georg (1992e): Exkurs über den Schmuck. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 414 – 421
- Simmel, Georg (1992f): Exkurs über Treue und Dankbarkeit. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 652 – 670
- Simmel, Georg (1992g): Exkurs über den schriftlichen Verkehr. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 429 – 433
- Simmel, Georg (1992h): Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über Form der Vergesellschaftung. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 764 – 771
- Simmel, Georg (1995): Soziologie der Konkurrenz. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen. 1901 – 1908. Band 1. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 221 – 246
- Simmel, Georg (1995b): Die Großstädte und das Geistesleben. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1901 – 1908. Band I. (Georg Simmel Gesamtausgabe Band 7). Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 116 – 131
- Simmel, Georg (1997): Soziologie der Sinne. In: Ders.: Aufsätze und Abhandlungen 1901 – 1908. Band 2. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Gesamtausgabe: Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 276 – 292
- Skinner, Burrhus F. (1953): Science and Human Behavior. New York: MacMillan
- Slaby, Jan (2008): Gefühl und Weltbezug. Münster: Mentis
- Soeffner, Hans-Georg (1989): Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung: Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Solomon, Robert C. (1993): The Passions. Emotions and the Meaning of Life. Indianapolis: Hackett

- Steinert, Heinz (2005): Neue Flexibilität, neue Normierungen: Der zuverlässige Mensch der Wissensgesellschaft. Wien: Picus
- Tocqueville, Alexis de (1987): Über die Demokratie in Amerika. Zürich : Manesse
- Veblen, Thorstein (2011): Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Frankfurt am Main: Fischer
- Vester, Michael (2002): Das relationale Paradigma und die politische Soziologie sozialer Klassen. In: Bittlingmayer, Uwe H./ Eickelpasch, Rolf/ Kastner, Jens/ Rademacher, Claudia (Hrsg.): Theorie als Kampf? Zur politischen Soziologie Pierre Bourdieus. Opladen: Leske+Budrich. S. 61 – 122
- Vendrell Ferran, Ingrid (2008): Die Emotionen. Berlin: Akademie
- Watson, John B. (1919): Psychology from the Standpoint of a Behaviorist. Philadelphia: Lippincott
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen: Mohr Siebeck
- Weber, Max (1988b): Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Tübingen: Mohr
- Wertheimer, Max (1922): Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt. In: Psychologische Forschung, 1. Berlin: Springer. S. 47 – 58
- Wertheimer, Max (1923): Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt II. In: Psychologische Forschung, 2. Berlin: Springer. S. 301 – 350
- Wilson, Thomas P. (1970): Normative und Interpretative Paradigmas in Sociology. In: Douglas, Jack D. (Hrsg.): Understanding Everyday Life. Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge. Chicago: Aldine. S. 57 – 79
- Wilson, Thomas P. (1973): Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Band 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek: Rowohlt. S. 54 – 79
- Wimmer, Andreas/ Glick Schiller, Nina (2002): Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. In: Global Networks 2, (4). S. 301 – 334
- Wood, Ellen M. (2002): The Origin of Capitalism – A longer View. London/New York: Verso