

4. SOZIALE KRÄNKUNG: ZUM SOZIALEN CHARAKTER AVERSIVER GEFÜHLE

Zwar gestalten in der Spätmoderne viele Menschen ihr Leben mehr denn je gemäß der Idee der Selbstverwirklichung, doch die Bedingungen, auf deren Grundlage sie ihr Leben in Übereinstimmung mit ihren Wünschen bringen möchten, entgleiten ihnen. Hinter dem Anspruch der Selbstwirksamkeit verbirgt sich eine schleichende Ahnung der Ohnmacht. Ob man die Potenziale, die man in sich wahrnimmt, in der Realität entfalten kann, ist ungewiss. Und selbst wenn man seine Lebensführung nach seinen innersten Neigungen modelliert, genügt man ihnen nie. Im Moment der Fülle erfahren sich viele als mangelhaft. Dies ist jedoch weder einer überzogenen Anspruchshaltung noch einer gesteigerten Sensibilität geschuldet.¹ Die spätmoderne Vergesellschaftung konfrontiert Individuen vielmehr mit unlösbaren Dilemmata: Milieuübergreifend verallgemeinern sich die Freiheitsgrade, gleichzeitig sind viele im Alltag mit Schranken konfrontiert. Die Institutionenabhängigkeit, die durch das Anwachsen der Risiken zugenommen hat, führt zu Frustrationen, die den Nährboden einer Kränkung des spätmodernen Selbst bilden.

Als klassische Figur der Kränkung gilt in der Kulturgeschichte der schöne Narziss, der alle Liebesbekundungen barsch abweist.² Ein beiläufiger Blick auf die Oberfläche einer Quelle, an der er seinen Durst löschen will, setzt ein unstillbares Begehren frei. Er verliebt sich in das Spiegelbild, das er gebrochen im Wasser erblickt. Das Verhängnis nimmt seinen Lauf und kumu-

liert in der plötzlichen Erkenntnis: »Iste ego sum!«, »Dieser da bin ich«, wie Ovid in den *Metamorphosen* schreibt.³ Anders als die pathologische Deutung des Narzissmus im Anschluss an Freud suggeriert, führt die Entdeckung, dass er selbst der so sehr geliebte andere ist, beim mythologischen Narziss nicht zu einer grandiosen Selbstüberhöhung, sondern zum Tod.⁴ Die Erkenntnis der spiegelbildhaften Selbstbezüglichkeit führt das Scheitern der Beziehung vor Augen. Die Liebe muss unerfüllt bleiben. Der Mythos transportiert also die tiefe Verletzlichkeit, die mit einer erhöhten Selbstaufmerksamkeit einhergeht.

Die Fort- und Umschreibungen, die der Narziss-Mythos erfahren hat, machen ihn zum Medium einer Selbsterfahrung, die tief in unserer *condition humaine* verborgen zu liegen scheint und die ab der Neuzeit bearbeitet wird.⁵ Das unglückselige Dilemma, zugleich der eine *und* der andere zu sein, macht die Doppelstruktur von Begehren und Versagen erzählbar. Das Selbst bildet sich in einer unmöglichen Beziehung aus, die nach Identität strebt, sich aber gleichzeitig das begehrte Objekt nicht einverleiben kann. Gerade die Selbstbezüglichkeit, die jede Bindung leugnet, führt die Angewiesenheit auf ein Gegenüber vor Augen: »Es ist geradezu die Abhängigkeit vom Anderen, die im Narzißmus verborgen wird und sich gleichzeitig auf eigentümliche Weise enthüllt«, so der Psychoanalytiker Martin Altmeyer.⁶ Das Selbstverhältnis verweist bereits im antiken Mythos auf eine anerkennende Instanz. Als Narziss' Tränen die Wasseroberfläche trüben und die Umrisse seines Spiegelbildes unscharf werden, steigert er sich in eine rasende Verzweiflung: »Wohin fliehst du? Bleib und laß mich, du Grausamer, in meiner Liebe nicht allein!«⁷ Die Selbstbeziehung erweist sich als objektivlos und wird schließlich zum Generator negativer, ja destruktiver Emotionen, die in der Selbstauslöschung münden. Kurzfristige Erfüllung erfährt Narziss nur in der flüchtigen Illusion des eigenen Spiegelbildes, also in dem Moment, den er später als Wahn entlarven wird.

Narziss ist zu einem Mythos der modernen Kultur geworden, die sich über ihn erklären will: »Er erschafft und verkörpert den Zeitgeist«, fasst die Altertumswissenschaftlerin Almut-Barbara Renger zusammen.⁸ Als anschlussfähig an gesellschaftliche Befindlichkeiten erweist der Narzissmus sich meist dann, wenn er in pathologisierende Deutungen der Kultur des Selbst eingebettet wird: Selbstsucht, Beziehungsunfähigkeit, Isolation, Erfolgs- und Konkurrenzstreben, Konsumorientierung, mediale Selbstreferenz oder Angst und Scham vor dem Scheitern – der von der antiken Vorlage losgelöste selbstliebende Narzisst steht dann für die negativen Begleiterscheinungen der Individualisierung.⁹ Während die Figur als diagnostisches Instrument auf die semantische Vereindeutigung disparater kultureller Phänomene drängt, möchten wir an die ambige Doppelstruktur des Narziss erinnern, der sowohl für die Verheißung wie für den Fluch der individuellen Freisetzung steht. Was der Mythos verständlich macht, ist das »narzißtische Interesse des Subjekts an der Freiheit«,¹⁰ das in der Demonstration seiner Ungebundenheit schmerzliche Abhängigkeiten leugnen kann.

Konturen sozialer Kränkung

Auf die Frage, warum vielen Menschen der individuelle Verzicht so schwer falle, obwohl er in einem gesellschaftlichen Ernstfall wie einer Pandemie doch geboten sei, antwortete der Philosoph Peter Sloterdijk in einem Interview im Jahr 2021:

Das Verlangen nach sofortigen Gratifikationen, am besten auch kostenfrei, ist so heftig geworden, dass man die Wiedereinführung einer vernünftigen Zurückhaltung schon fast als konterrevolutionäre Überforderung wahrnimmt. Jede Wiederbelastung löst zuerst Wut und Erbitterung aus.¹¹

Die Tugend der Genügsamkeit, jene asketische Bereitschaft, den eigenen Genuss hinauszuzögern, die Max Weber noch als

wesentliches Merkmal einer vom Geist des Protestantismus geprägten modernen Individualität deutete, scheint aus Sicht des Philosophen dem Gebot ostentativer Verausgabung gewichen zu sein. Man möchte alles, und zwar sofort. Diese kulturelle Entwicklung, die das Selbst deformiere, zeitige destruktive soziale Folgen: Der Hedonismus gehe mit einer gesteigerten Erregbarkeit einher, die bei Enttäuschung destruktive Energien freisetze. Das Begehren wird zu einer Selbstbeziehung, die anomisch wirkt: Ist die soziale Welt bloß ein Spiegel der eigenen Gefühlsregungen, richtet sich die Wut gegen sie, wenn sie diese Identifikation enttäuscht.

Bereits 1979 formulierte der Soziologe Christopher Lasch eine ähnliche Diagnose. »Die moderne Konsumgüterwerbung und der hohe Lebensstandard«, schreibt er in seinem Erfolgsbuch *The Culture of Narcissism* (deutsch: *Das Zeitalter des Narzißmus*),

haben die sofortige Bedürfnisbefriedigung sanktioniert und entheben das Es der Notwendigkeit, sich für seine Wünsche zu entschuldigen oder ihr grandioses Ausmaß verschleiern zu müssen. Eben diese Konsumgüterwerbung aber hat auch Versagen und Verzicht unerträglich gemacht.¹²

Lasch schreibt dies kurz nach dem Zenit der industriellen Moderne, die mit ihren standardisierten Massenwaren und gesteigerten Wohlstandschancen neue Bedürfnisse weckte. Auch er diagnostiziert eine Fixierung auf die eigenen Wünsche, die sich nicht auf den Konsum beschränke. In Selbsterfahrungsseminaren, Yoga-Retreats oder Aerobic-Kursen versuchte damals eine ganze Generation, sich selbst zu finden. Autoritäre Härte oder starre Hierarchien verschwanden aus der Lebensrealität vieler – nicht aber die Herrschaft. Die trat nun subtiler auf, etwa in Gestalt von Pädagogen, Therapeuten oder einer abstrakten Bürokratie. Das Nebeneinander von Enthemmung und gesteigerter Sozialkontrolle mache Menschen, so die berühmt gewordene Diagnose Laschs, anfällig für narzisstische Pathologien.

Auch wenn Jahrzehnte zwischen den beiden Beschreibungen liegen, gehen sie von einem ähnlichen Bezugspunkt aus: Die soziale Welt wird zu einem Spiegel des Selbst, das keine Zurückweisung toleriert. Und sowohl Lasch als auch Sloterdijk kommen zu dem Schluss, dass dies Kränkungen hervorruft, die über den Zustand der Gesellschaft nichts Gutes sagen. Kehrt der Narzissmus heute als gesellschaftliches Phänomen ein weiteres Mal zurück? Oder war er nie weg, sondern ist nur wieder stärker sichtbar geworden? Ist er der Grund, weshalb so viele Menschen in einer globalen Pandemie mit unzähligen Todesopfern nicht bereit sind, sich in ihrem Handeln zurückzunehmen? Sind sie *bloße Egoisten*? Ist das die Erklärung für die Proteste und bisweilen frivolen Regelverstöße? Dies wäre ein einfacher Schluss, aber eben einer, der es sich zu einfach macht.

Untersuchungen, die Psychopathologien als Folgeprobleme gesellschaftlicher Strukturen betrachten, verschieben die Blickrichtung: Das seelische Leiden verrät uns aus dieser Perspektive etwas über soziale Konturen. Neu ist diese Form der Zeitdiagnose nicht, sie hat eine lange Tradition: Um 1900 beobachtete man etwa eine wachsende Zahl von Neurasthenie-Fällen, die man mit der Beschleunigung einer modernisierten Gesellschaft in Verbindung brachte. Die Menschen waren rastlos, gereizt und gleichzeitig permanent erschöpft. Solche Diagnosen sind womöglich deshalb bis heute ungebrochen populär, weil seelische Erkrankungen das Unbehagen an einer Kultur drastisch anschaulich machen. Wir leben dann in einer depressiven, einer erschöpften, ermüdeten, einer nervösen oder einer egoistischen Gesellschaft. Zugleich sind solche Diagnosen aber problematisch, da sie soziale Zustände in solche der Normalität und solche ihrer pathologischen Beschädigung separieren. Oft wohnt ihnen eine Nostalgie nach vermeintlich besseren Zeiten inne, in denen wir beispielsweise noch nicht Knechte unserer Smartphones waren. Viele pathologisierende Beschreibungen atmen daher den abgestandenen Geist kulturkonservativer Verfallser-

zählungen. Trotz der Mängel möchten wir an ihren Grundgedanken anknüpfen und in diesem Kapitel das Innenleben von Individuen, ihre Leiden und Affekte, im Zusammenhang mit gesellschaftlichem Wandel interpretieren.

Ab dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts macht gerade die gesellschaftliche Betonung des *individuellen* Leids seinen *sozialen* Charakter kenntlich. Die gesteigerte Aufmerksamkeit für das Individuum und seine Gefühle, die sich in den siebziger Jahren in einer Psychowelle sowie der Popularisierung von New Age und Esoterik entlud, haben wir bereits beschrieben.¹³ Gesellschaften richten sich nun stärker an der Autonomie ihrer Mitglieder aus, traditionelle Bindungen verlieren an Bedeutung. Damit werden soziale Ungleichheiten jedoch nicht beseitigt, sie werden vielmehr in Individualrisiken »umdefiniert«, wie Ulrich Beck in *Risikogesellschaft* schreibt. Dies hat weitreichende Folgen:

In der Konsequenz schlagen gesellschaftliche Probleme unmittelbar um in psychische Dispositionen: in persönliches Ungenügen, Schuldgefühle, Ängste, Konflikte und Neurosen. Es entsteht – paradox genug – eine *neue Unmittelbarkeit* von Individuum und Gesellschaft, die Unmittelbarkeit von Krise und Krankheit in dem Sinne, daß gesellschaftliche Krisen *als* individuelle erscheinen und nicht mehr oder nur noch sehr vermittelt in ihrer Gesellschaftlichkeit wahrgenommen werden.¹⁴

Aus dem Befund, dass mit der Individualisierung nicht die Distanz des Individuums zur Gesellschaft wächst, sondern ganz im Gegenteil die Gesellschaft in das Selbst verlagert wird, lässt sich das neue Bedürfnis nach seelischer Selbstbeobachtung erklären, in dem die gesellschaftlichen Wurzeln des eigenen Leids ausgeblendet werden. Dieser Wandel im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft macht es indes erforderlich, dem individuellen Unbehagen bei der soziologischen Beobachtung von

Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Gerade in diesem Kontext wird das seelische Leiden, wie der französische Soziologe Alain Ehrenberg in *Das Unbehagen in der Gesellschaft* festhält, zu einer »Ausdrucksform [...] von Konflikten, von Spannungen oder von Dilemmata eines Soziallebens, das sich an der Autonomie orientiert«. ¹⁵

Wenn wir im Folgenden die spätmoderne Subjektivität als *kränkungsanfällig* und *kränkungsaffin* beschreiben, dann erfolgt dies unter der Prämisse, dass im Individuum die sozialen Konflikte auf eine gebrochene Art und Weise aufgehoben sind. Es geht uns nicht um eine Verfallsgeschichte, sondern um die Übersetzung gesellschaftlicher Spannungen in innere Kampfplätze. ¹⁶

Phänomenologie aversiver Gefühle

Was eine Kränkung konkret hervorruft, ist von Individuum zu Individuum verschieden, ebenso, in welchem Ausmaß man sich verletzt fühlt. ¹⁷ So unterschiedlich die Reaktionen auf entwertende Situationen sind, haben sie doch gemeinsam, dass ein externer Faktor eine negative emotionale Dynamik mit einem höchst eigenständigen und destruktiven Charakter auslöst. Was seine Ursache ursprünglich außerhalb des Selbst hatte, wird zu einem verselbstständigten System. Die Spuren des Sozialen werden gelöscht, das Individuum selbst erscheint als Generator unglücklicher innerer Zustände. Dies eint Kränkung und Narzissmus: Beide gründen auf einer gescheiterten Verknüpfung, die ausgelöscht werden muss, um eine tiefe Verzweiflung zu verdrängen. Stattdessen besiedeln aversive Affekte nun neue Objektwelten, in denen das durchlebt wird, was doch eigentlich verleugnet werden soll: das tiefe Gefühl der Abhängigkeit. Ein genauer Blick auf solche Gefühlskonstellationen der Ablehnung offenbart die verborgenen sozialen Strukturen, durch

die sie in Gang gesetzt werden. Georg Simmel bezeichnete Gefühle als »sozial«, da sie in Beziehungen entstehen und Individuen (in unserem Fall negativ) aneinander binden.¹⁸ Gerade in der demonstrativen Geste der Loslösung sind soziale Strukturen und Interaktionen anwesend.

Ein erstes und recht verworrenes Affektbündel, das mit demütigenden Erfahrungen in Verbindung steht, ist die *Scham*. Sie ist ein schwer zu ertragender Zustand der peinlichen Verlegenheit oder auch scheuen Befangenheit. Wir alle kennen sie. Bloßstellungen brennen sich tief in unser Gedächtnis ein. Erinnert man sich an ein peinliches Erlebnis, würde man am liebsten gleich noch einmal im Boden versinken. Ganz offensichtlich ist hier, dass man sich von einer übergeordneten Instanz beobachtet fühlt und ihr Blick Aspekte des Selbst enthüllt, die eigentlich verborgen werden sollen.¹⁹ Simmel war einer der Ersten, die Scham als ein soziales Gefühl dachten, das aus einer »Repräsentation der *sozialen Gruppe* in uns selbst« resultiert.²⁰ Im Zentrum der schambehafteten Verlegenheit stehe zwar die eigene Subjektivität, die man als defizitär wahrnimmt, aber der Mangel werde erst im Abgleich mit einer verinnerlichten Instanz sichtbar. Das sich schämende Individuum erkennt sich im Gewahrwerden seiner Andersheit als mangelhaft, es fühlt sich in seiner Integrität verletztbar. Der mahnende Blick ist deshalb so wirkmächtig, weil man genau weiß, dass man sich nicht korrekt verhalten hat. Darin liegt die enorme Macht dieses Gefühlszustandes: Im Schämen ordnet man sich dem verurteilenden Blick der negativen Klassifizierung unter – und zwar indem man diesen auf sich selbst anwendet. Dadurch wird in der Scham die Trennung vom mächtigen Objekt aufgehoben.

Prozesse, die Individuen verstärkt in ihrer Eigenverantwortlichkeit adressieren, erweitern nun, wie Sighard Neckel in seiner aufschlussreichen Studie *Status und Scham* diagnostiziert, die Räume der sozialen Scham: »Mit der ›Individualisierung‹ der kulturell geprägten Persönlichkeitsmuster, der sozialen La-

gen und der subjektiven Wahrnehmungsformen wachsen [...] potentiell auch die Möglichkeiten sozialer Scham.«²¹ Statusdefizite werden als persönliches Versagen wahrnehmbar, indem sie auf individuelle Entscheidungen zurückgeführt werden: »Der einzelne ist gezwungen, ein persönliches Defizit sich selbst erklären zu müssen, da kollektive Deutungsmuster sozialer Ungleichheit an Aussagegewert verlieren.«²² Die individualistische Kultur hat zu einer Zunahme von Schuldgefühlen geführt. Eng verbunden mit der Scham ist also die Schuld, die im Akt des Schämens zwar abgewehrt werden soll, aber gerade dadurch präsent bleibt.²³ Je unerträglicher das Gefühl der Beschämung, desto größer die Tendenz, diesem Zustand durch »projektive Identifizierung« zu entkommen: Die Quelle der eigenen Bloßstellung wird nun auf Schwachstellen hin seziert und selbst gedemütigt.²⁴ Es handelt sich gewissermaßen um eine Vergeltungsmaßnahme des Individuums, eine destruktive Dynamik kommt in Gang. In einer unserer Studien haben wir mit Personen gesprochen, die lange Jahre progressiv eingestellt waren, nach Entwertungserfahrungen wie Altersarmut oder Arbeitsplatzverlust aber fremdenfeindliche Positionen entwickelt haben (siehe Kapitel 8). Ihre Scham – gegenüber der Familie, dem sozialen Umfeld, aber auch gegenüber sich selbst – wehren sie ab, indem sie andere entwerten.

Was der sich Schämende indes meist nicht auszusprechen wagt, wird im *Groll* ganz offen artikuliert. Auch dieses Gefühl des verärgerten Unmuts wird außerhalb des eigenen Selbst verortet. Der Grollende blickt, so der Psychoanalytiker Heinz Weiß, »in vorwurfsvoller Weise *von unten nach oben*«; er identifiziert ein Unrecht und verlangt nach Wiedergutmachung.²⁵ Die innere Verletzung wird auch im Grollen projektiv auf ein Gegenüber übertragen, dem die Schuld daran zugeschrieben wird. Darum wohnt dem Grollen eine Tendenz zur Spaltung zwischen Opfer und Täter inne. Während der anklagende Blick das Gegenüber mit der Handlungsmacht ausstattet, zu verlet-

zen und Schaden zuzufügen, konstituiert man sich selbst als leidendes Objekt. Im Grollen entpuppt sich ein zutiefst unheilvoller Zustand der Welt, der nicht anders artikuliert werden kann – und nach Gerechtigkeit verlangt.²⁶ Bezeichnend für den Groll ist nämlich, dass man diesen unerträglichen Opferstatus nicht länger hinnehmen, sondern durch die Mobilisierung feindseliger Affekte umkehren möchte. Das erfahrene Leid soll die Dichotomie von Opfer und Täter durchbrechen. Die Verärgerung treibt dazu an, die Handlungs- und Deutungsmacht über das kränkende Szenario zurückzugewinnen: Nun sind es die Täter, die sich in Erklärungsnot befinden.

Als Erregungszustand unterzieht das Grollen Situationen einer moralischen Bewertung, um in ihnen bestehen zu können: Das murrende Artikulieren der eigenen Ohnmacht verurteilt den Verursacher und kehrt die asymmetrische Beziehung um. Die Opferrhetorik ist oft mit »Sinnbezügen« durchsetzt, die »das Geschehen in ein übergeordnetes Bedeutungssystem« einordnen, um das erfahrene Unrecht post festum mit Relevanz zu versehen.²⁷ Der emotionalen Struktur des Grollens wohnt oft etwas Selbstbezügliches inne: »Die Betroffenen demonstrieren ihre Einzigartigkeit nicht durch äußerliche Grandiosität, sondern durch die Ungeheuerlichkeit ihres Verwundetseins«, beobachtete der Psychotherapeut Reinhard Haller in Gesprächen mit seinen Patient:innen.²⁸ Der Groll wird hier als ein affektives Instrument der Selbstsetzung verständlich, das jedoch einen entscheidenden Makel aufweist: Es hat nur innerhalb der Beziehungsdynamik von Opfer und Täter Bestand. So liegt die Tragik des Grollens darin, dass ein Ausgleich zwar ersehnt, gleichzeitig aber am eigenen Leid festgehalten, eine Versöhnung also nur zum Schein angestrebt wird.²⁹ Aus diesem Umstand erklärt sich wohl auch der expansive Charakter des Gefühls, das die Betroffenen stets aufs Neue in die Bedrängnis bringt, sich grollend einer unrechtmäßigen Übermacht zu erwehren. So intervenieren vereinzelte Intellektuelle immer wieder mit streit-

baren Äußerungen (gern gegen Gendersternchen, Transgender oder People of Colour) in öffentlichen Debatten, immer wieder ernten sie Kritik, immer wieder fühlen sie sich in ihrer Meinungsfreiheit eingeschränkt (siehe Kapitel 7). Das Streben nach Verallgemeinerung wird dabei oftmals von einer polarisierenden Zuspitzung begleitet, in der die moralischen Rollen klar verteilt sind.

Ein amorpher und zutiefst beunruhigender Gefühlszustand wird so klarer greifbar. Verarbeitet wird hier die wahrgenommene Ohnmacht, aus der sich der Grollende herauszuwinden versucht, indem er durch die Identifizierung eines Schuldigen diesen sogleich kontrolliert.³⁰ Deutlich wird an dieser Stelle, warum dem Grollen strukturell eine Skepsis gegenüber Ambiguitäten innewohnt, greifen diese doch die Eindeutigkeit der Schuldzuweisung und damit die eigene Selbstbehauptung an. In seiner Steigerungslogik kann das Grollen wahnhafte Züge annehmen, im Extremfall zu einer »Vorstufe des paranoiden Hasses« anwachsen.³¹ Die Welt wird dann durch das polare Raster des Grolls gelesen, sie ist gespalten in Mächtige und Ohnmächtige. Gegen dieses Unrecht richtet sich die Wut, die Empörung kanalisiert sich im Protest. Solche Gefühle aktivieren zum politischen Handeln – allerdings auch aus einem autoritären Impuls heraus.³²

Gerade der *Zorn* wurde in jüngster Zeit politisch gedeutet.³³ Der »Wutbürger«, der fälschlicherweise mit dem Zorn gleichgesetzt wird, wurde zum Sinnbild eines neuen Politikstils: Er »buht, schreit, hasst«. ³⁴ Wo die Rhetorik des Populismus eine Spaltung zwischen moralisch integrem Volk und korrumpierter Elite unterstellt, entlädt sich der Zorn aus der Gewissheit heraus, auf der richtigen Seite zu stehen.³⁵ Anders als die Wut, die etwas Eruptives und Ungesteuertes hat, ist der Zorn auf ein Objekt gerichtet, das geschädigt werden soll (dies kann im Selbsthass auch das eigene Ich sein). Im Zürnenden wirkt der alttestamentarische Gotteszorn nach, der strafend in das irdi-

sche Geschehen eingreift. Während der Groll murrend nach oben blickt, kehrt sich im Zorn die Blickrichtung um.³⁶ Dies teilt er mit der Verachtung, bei der man sein Gegenüber herablassend verurteilt.³⁷ Aus diesem Grund wohnt dem Zorn strukturell Gewalt inne, und zwar im Sinne der von dem Soziologen Heinrich Popitz formulierten »Aktionsmacht«, die andere schädigen und verletzen möchte.³⁸

Der Psychoanalytiker Heinz Kohut verortet den Zorn am äußeren Ende eines Spektrums narzisstischer Wut, über die ein fragmentiertes Selbst sich gegen erlittene Verletzungen zu behaupten sucht.³⁹ Mit seiner destruktiven Energie kann der Zorn als Reparationsversuch eines beschädigten Selbst gedeutet werden, dessen Souveränität umso stärker hervorgehoben werden muss, je tiefer die Kränkung sitzt. Wir haben mit Männern gesprochen, die einst ein privilegiertes Leben vor sich hatten, heute aber ein relativ trostloses Dasein fristen. Sie entwickeln Rachefantasien gegenüber den Eliten, schwadronieren von Amokläufen und Arbeitslagern.

Peter Sloterdijk hat in seinem Buch *Zorn und Zeit* (2006) den Versuch unternommen, diesen Affekt mit Verweis auf die antike *Thymos*-Idee zu einer positiven Lebenskraft aufzuwerten. Er sei ein kultureller Ausweis von »Siegerkulturen«, die ihr »Souveränitätsgefühl« über eine aggressive Abwehr ihrer Gegner konstituieren.⁴⁰ In der Engführung von Zorn, Stolz und Souveränität wird ein narzisstisches Überlegenheitspathos offen ausgesprochen und in einer universalen Zivilisationsgeschichte situiert: Ungezügelter Gefühle, die in der Moderne tabuisiert wurden, seien historisch Ausdruck starker Kulturen gewesen. Sloterdijks philosophische Verteidigung des Zorns wird unfreiwillig als zivilisatorische Kränkungsgeschichte lesbar, wenn er den politischen Islam »aus dem Vitalitätsüberschuß einer unaufhaltsamen anschwellenden Riesenwelle von arbeitslosen und sozial hoffnungslosen männlichen Jugendlichen« erklärt.⁴¹ Hier liegt es nahe, Sloterdijks Abhandlung als kulturellen Aus-

druck einer vor allem *männlichen* Kränkung zu deuten, die auf ein unterlegenes und als minderwertig konstruiertes Feindbild übertragen wird.

Ähnlich wie der Zorn und der Groll zeichnet sich schließlich das *Ressentiment* durch seinen grundlegend reaktiven Charakter aus. Es bedarf einer äußerlichen Verletzung, die ein brodelndes, von Neid und Rachsucht durchsetztes Gefühl der Ablehnung auslöst. Der Philosoph Friedrich Nietzsche bezeichnete das Ressentiment in der *Genealogie der Moral* (1887) als eine eigentümliche Handlungsform, er sah darin eine Aktion, die »von Grund auf Reaktion« sei.⁴² Die schwelenden aggressiven Energien würden nicht ausagiert, der Impuls zum Gegenschlag sei gehemmt, die erlittene Kränkung wuchere im Emotionshaushalt fort. Das Ressentiment, so Nietzsche weiter, sei ein Gefühl derjenigen, »denen die eigentliche Reaktion [...] versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten«.⁴³ Gerade diese erzwungene Tatenlosigkeit beschreibt Nietzsche nun, darwinistisch gefärbt, als Eigenart der Schwachen im Gegensatz zu den Starken und Siegreichen.⁴⁴ Durch das mit ihm verbundene Ohnmachtsgefühl entwickle das Ressentiment eine Eigendynamik. Die Rache *kann* nicht ausgeführt werden, eine Triebabfuhr bleibt verwehrt. Daher wird dieser negative Gefühlszustand immer wieder aufs Neue aufgerufen.

Ähnlich wie beim Groll soll auch im Ressentiment die Identifizierung eines Auslösers von der eigenen Ohnmacht entlasten: Der Ursprung des Leidens liegt außerhalb des Selbst, es hat einen Anfang und kann – so die stillschweigende Hoffnung – dadurch auch ein Ende finden. Doch anders als der Groll, der gegen Ungerechtigkeiten rebelliert, ist das Ressentiment ein verallgemeinertes Gefühl der Missgunst, das keinen konkreten Gegner hat. Entscheidend ist weniger, wer oder was als Initiator ausgemacht wird, sondern dass eine Beziehung zu einem schädigenden Objekt hergestellt werden kann, um den uneingelösten Racheimpuls adressieren zu können. Der

Philosoph und Soziologe Max Scheler kommt in seiner Abhandlung *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* aus dem Jahr 1912 ähnlich wie Nietzsche zu dem Ergebnis, aus der Verdrängung des Gegenangriffs entstünden »unbestimmte Objektkreise«, das Ressentiment bleibe in seiner unermüdlichen Suche nach Kausalität letztlich eigentümlich gegenstandslos.⁴⁵ Die Kränkung wird auf ein unbeteiligtes Gegenüber übertragen, das Ressentiment erzeugt die emotional wirkmächtige Täuschung, es gäbe eine Art Täter, der es bewusst verursacht hat. Diese Tendenz zur Projektion kann in eine unerschöpfliche Paranoia übergehen, in der die Welt durch eine Schablone der Kränkung wahrgenommen wird. Der Philosoph Thomas Bedorf hat das Ressentiment in der Gefühlswelt des Populismus genauer verortet. Er führt Horkheimer und Adorno an, die diesem Affekt eine Tendenz zu »stereotypen Schemata« attestieren, die im Antisemitismus offen ausgetragen würden: »Dem Ich, das im sinnleeren Abgrund seiner selbst versinkt, werden die Gegenstände zu Allegorien des Verderbens, in denen der Sinn seines eigenen Sturzes beschlossen liegt.«⁴⁶ Entscheidend ist, dass jene Allegorien des eigenen Unheils, von denen die beiden Autoren sprechen, zwar fluide sind, gleichzeitig aber dem »Imperativ der Konkretion« gehorchen, indem sie Schuld personalisieren.⁴⁷ Dies macht das Ressentiment anfällig für autoritäre Denkmuster. Auch wir sind in unseren Gesprächen langlebigen antisemitischen Vorurteilen begegnet, Verschwörungstheorien über »Bilderberger«, die Rothschilds oder George Soros (siehe Kapitel 7 und 8).

Anders als Nietzsche dachte Scheler das Ressentiment aber vorwiegend als modernes Zeitgefühl. In der vormodernen Ständegesellschaft herrschte starre Statushierarchie, was Fragen nach der sozialen Wertigkeit des Einzelnen obsolet machte: Ein Untergebener, so Scheler, empfinde keine Rachegefühle, wenn er von seinem Herrn gescholten werde. Voraussetzung des Ressentiments sei die »*Gleichstellung* des Verletzten mit

dem Verletzer«.⁴⁸ Anfällig für Ressentiment sind demnach Gesellschaften, die Gleichberechtigung zwar öffentlich und rechtlich anerkennen, faktisch jedoch eine große Ungleichheitsverteilung von Macht, Bildung und Besitz aufweisen: In denen »jeder das ›Recht‹ hat, sich mit jedem zu vergleichen und sich doch ›faktisch nicht vergleichen kann‹.«.⁴⁹

Aus Schelers Pointe, die uns im folgenden Abschnitt noch beschäftigen wird, lassen sich zwei Erkenntnisse zur emotionalen Struktur des Ressentiments ableiten: Erstens hebt der relationale Vergleich die Asymmetrie des Blickes auf, er kann von unten nach oben wie von oben nach unten gerichtet sein oder auf Augenhöhe erfolgen. Zweitens dechiffriert Scheler aversive Gefühlslagen als eine Qualität des Sozialen. Das Ressentiment ist in seiner Ausdrucksform zwar singulär, verarbeitet aber soziale Dilemmata und Spannungen.

Wir haben uns hier nur mit einem Ausschnitt aus dem Spektrum der Gefühle beschäftigt, die mit erlittenen Verletzungen in Verbindung gebracht werden. Wir haben in Kapitel 2 bereits gesehen, dass Autor:innen, die sich der neueren Kritischen Theorie zurechnen lassen (wie etwa Axel Honneth, Alain Ehrenberg, Thomas Fuchs, Sighard Neckel, Hartmut Rosa oder Greta Wagner), den Zwang zur individuellen Selbstverwirklichung hervorheben, der die Einzelnen strukturell überfordert. Statt sich frei entfalten zu können, erfahren sie sich in den allgegenwärtigen Wettbewerbsbeziehungen als ohnmächtig. Sie werden depressiv, erschöpft, passiv, erleiden Burnouts oder trimmen sich mit pharmakologischen Substanzen. Unter bestimmten Bedingungen kann die Ohnmacht jedoch zu einem aggressiven Aufbegehren führen. In den letzten Jahren standen dabei vermehrt aversive Gefühle im Fokus, die eines gemeinsam haben: Sie sind konfrontativ gegen ein Objekt gerichtet. Emotionen wie Zorn, Groll und Ressentiment werden sozial eher missbilligt, wirken destruktiv, aktivieren Menschen aber

zum Handeln. Wir deuten diese Gefühle als Reaktionen auf andauernde Enttäuschungen, die das Individuum nicht mehr verarbeiten kann, da die ihm kulturell an die Hand gegebenen Werkzeuge genau jene Frustrationen erzeugen, die sie verhindern sollen.

Ausweitung der Kränkungszone

Wir begeben uns nun auf die Suche nach den sozialen Dilemmata, die in Individuen aversive Emotionen auslösen *können*, aber keinesfalls *müssen*.⁵⁰ Es sind Symptome einer regressiven Modernisierung, im Zuge derer der gesellschaftliche Fortschritt nichtintendierte negative Folgen für die Individuen zeitigt. Die von uns skizzierte widersprüchliche Dynamik der Individualisierung kann aversive Affekte und deviante Reaktionsformen hervorrufen, wenn sie das Individuum vor unlösbare Widersprüche stellt. In spätmodernen Gesellschaften gewinnen drei Aspekte wieder an Aktualität, die bereits während sozialer Umbrüche in modernen Gesellschaften zu beobachten waren: *erstens* die Paradoxie egalitärer Normen, *zweitens* Aspirationsdefizite und *drittens* anomische Normgefüge. Diese bilden auch den sozialen Nährboden für den libertären Autoritarismus.

Eine *erste* Triebkraft für Frustrationen und Enttäuschungen lässt sich in den Paradoxien der Gleichheit in modernen Gesellschaften ausmachen. Tocqueville registrierte auf seiner Amerika-Reise »gegenläufige Tendenzen«.⁵¹ Er verfolgte das soziale Miteinander in der jungen Demokratie, in der er fast ein Jahr lebte, mit leidenschaftlichem Interesse, stellte dabei jedoch fest, dass es gerade die von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte Norm der politischen Gleichheit war, die das demokratische Ideal gefährdete. Die partielle Nivellierung von Statuspositionen tilgte keineswegs die realen Ungleichheiten. Diese bestanden beharrlich fort, wenn auch mit einem Unterschied: Soziale

Differenzen gelten in modernen Gesellschaften als legitim, da »gemäß dem Paradigma der Gleichheit [...] im Prinzip jedem Menschen alle gesellschaftlichen Lebensbereiche und Positionen« offenstehen, so der Soziologe Hans-Peter Müller.⁵²

Eine verzwickte Situation. Allerdings weniger für die demokratische Gesellschaft an sich als vielmehr für ihre Mitglieder, denen das Ideal der Gleichheit wie ein unerfülltes Versprechen vorkommen musste: »So wie Gleichheit ubiquitär zu werden scheint, so geht es auch dem Arsenal der Enttäuschung.«⁵³ Je allgemeingültiger die egalitäre Norm, desto weiter schweift auch der vergleichende Blick, der nun nicht mehr an enge soziale Kreise gebunden ist. Dass der Blick dabei Verschiedenheiten feststellen muss, liegt auf der Hand. »Es gibt in der Tat eine männliche und berechtigte Leidenschaft für die Gleichheit; alle wollen gleich stark und geachtet sein«, beobachtet Tocqueville:

Diese Leidenschaft erhebt wohl die Niedrigen zum Range der Höheren; aber wir finden im menschlichen Herzen auch einen verderbten Gleichheitstrieb, der bewirkt, daß die Schwachen die Starken zu sich herunterziehen wollen und daß die Menschen die Gleichheit in der Knechtschaft der Ungleichheit in der Freiheit vorziehen.⁵⁴

In egalitären Gesellschaften wird ein Vergleichsmodus implementiert, der alle mit allen vergleicht. Gerade das Ideal der Chancengleichheit ist es folglich, das angesichts der wahrgenommenen Differenzen negative Emotionen freisetzt. Der Grollende möchte affektiv das normative Versprechen der Gleichheit realisieren, das in der sozialen Realität ein Verwirklichungsdefizit aufweist.⁵⁵ Offen ausbrechen können die aversiven Gefühle indes nicht, da das egalitäre Ideal unterstellt, die beobachteten Differenzen seien auf der Grundlage gleicher Ressourcenausstattung und Zugangschancen entstanden. So schwelt das Gefühl im Inneren weiter, solange die Norm unendliche Frustrationsimpulse kreiert.

Tocqueville analysiert weitere Effekte, die durch das Ideal

der Gleichheit ausgelöst werden und es auszuhöhlen drohen. Er registriert, dass gerade die wachsende Gleichheit nicht nur zum Vergleichen anregt, sondern auch für Minimalunterschiede sensibilisiert:

Der Haß der Menschen gegen das Privileg wird umso größer, je seltener und unbedeutender die Privilegien werden, so daß man zu sagen versucht ist: die demokratischen Leidenschaften entbrennen in den Zeiten besonders heftig, in denen sie am wenigsten Nahrung finden.⁵⁶

Verschwinden die großen Differenzen, treten die kleinen umso deutlicher hervor: »Mehr Gleichheit schärft das Ungleichheitsbewußtsein.«⁵⁷ Dieser sensible Wahrnehmungsmodus führt zu einer Verletzung des eigenen Normempfindens. Das Resultat sind auch hier ständige Enttäuschungen, die nicht etwa die Geltungskraft der Norm abschwächen, sondern im Gegenteil den Drang nach Angleichung, die egalitäre Leidenschaft, wie Tocqueville schreibt, befeuern. Dass in der Gegenwart vermeintliche Nebensächlichkeiten wie gendersensible Sprachkonventionen eingefordert werden, hat sicher auch mit einer gesteigerten gesellschaftlichen Wahrnehmung von Ungleichheiten zu tun.

Doch der Unmut, den soziale Angleichungen nach sich ziehen können, muss nicht zwangsläufig aus einer gesteigerten Sensibilität für Differenzen resultieren, sondern kann durchaus auf einem realen Machtverlust gründen. Die Herausbildung neuer Normen führt dazu, dass ehemals akzeptierte Handlungen sanktioniert werden. Dem Sklavenhalter ist es nicht länger gestattet, Menschen als sein Eigentum zu behandeln, Eltern dürfen ihre Kinder nicht mehr körperlich züchtigen, Männer Frauen nicht mehr sexuell belästigen. Die fortschreitende Egalisierung begrenzt privilegierte Statusgruppen in ihrem Handeln und schränkt die gesellschaftliche Macht ein, die sie einst monopolisiert hatten. Norbert Elias definierte Macht als einen Ausdruck »für die besondere Reichweite des individuellen Ent-

scheidungsspielraums, die sich mit bestimmten gesellschaftlichen Positionen verbindet«. ⁵⁸ Dieser Spielraum, andere Menschen zu beeinflussen, sie gar zu kontrollieren oder Gewalt gegen sie auszuüben, verkleinert sich nicht nur, das Handeln statushöherer Personen ist außerdem auf die Akzeptanz anderer angewiesen. Die Gesellschaft als solche ist nun mächtiger als sie. Der Mächtige muss sein Handeln hinsichtlich möglicher Normverletzungen neu justieren. Dies erlebt er als einen schmerzlichen Einschnitt. Sein Zorn richtet sich gegen jene Gruppen, die jetzt an der zuvor von ihm monopolisierten Macht partizipieren, also gegen all jene, über deren Schicksal er nicht länger ohne Weiteres (mit) entscheiden kann. Machtkonflikte resultieren aus einem Normenwandel, der für die Akzeptanz der Sozialordnung weitreichende Folgen hat, da er die Figuration von Etablierten und Außenseitern verändert, so Elias (siehe Kapitel 3 und 6). ⁵⁹ Denn gerade die Machtverluste »im Verhältnis zu aufsteigenden Außenseitergruppen« lösen »nicht nur aus wirtschaftlichen Gründen einen erbitterten Widerstand, ein oft kaum mehr realitätsgerechtes Verlangen nach Restauration der alten Ordnung aus«, die betroffenen Gruppen fühlen sich auch »in ihrem eigenen Selbstwert erniedrigt«. ⁶⁰ Also stigmatisieren die Etablierten die vormaligen Außenseiter. Vor diesem Hintergrund hatte Nietzsche nicht ganz recht mit der Annahme, das Ressentiment stelle allein einen Affekt der Schwachen dar. Auch den Starken wird in modernen Gesellschaften die Möglichkeit vorenthalten, auf die erlittene Einschränkung ihrer sozialen Macht zu reagieren. Sie müssen nun ebenfalls ihre Entrüstung klein halten, denn nicht nur ihre Handlungen drohen sanktioniert zu werden, sondern auch die emotionale Reaktion auf die Sanktionierung. Aus diesem Grund bezeichnete Scheler das Ressentiment als eine Erscheinung des »absteigenden Lebens«. ⁶¹

Scheler hat uns oben bereits den Hinweis auf einen zweiten Auslöser gegeben, der in modernen Gesellschaften für Frustra-



tionen sorgt. Es ist die ungelöste Spannung zwischen einem sittlich verankerten *Sollzustand* und seiner faktischen *Realisierung*, die schon dem Ideal der Gleichheit innewohnt und zu einem konstitutiven Merkmal modern-kapitalistischer Vergesellschaftung wird. Während Tocqueville den Ursprung dieser zerstörerischen Kraft noch in der allgemeinen Durchsetzung der Norm der Gleichheit verortete, ist sie bei Scheler in der modernen »*Struktur der Sozietät*« angelegt. Diese sei geprägt durch eine »*Differenz* [...] zwischen der politisch-verfassungsmäßigen oder der ›Sitte‹ entsprechenden Rechtsstellung und öffentlichen Geltung der Gruppen – und ihren *faktischen* Machtverhältnissen«. ⁶² Die negative Freisetzung macht zwar alle formal zu gleichen und freien Bürger:innen, allerdings nur, um einen kapitalistischen Warentausch zu verallgemeinern, der auf der realen Ungleichheit der Eigentumsstrukturen gründet. Was Marx noch als rechtliche Bedingung einer ökonomischen Struktur beschrieb, nimmt Scheler zum Ausgangspunkt seiner Analyse der Affektdynamik, die diese Konstellation hervorbringt und stützt. Seine Überlegungen setzen zwar bei inneren Zuständen an, sein eigentliches Vorhaben zielt jedoch darauf ab, das »*Konkurrenzsysteem*« als »Seele einer solchen Gesellschaft« zu beschreiben. ⁶³ Das moderne Ressentiment habe seinen Ursprung schließlich in der allgemeinen Durchsetzung des Wertevergleichs, einem relationalen Urteil also, in dem der Eigenwert im Abgleich mit anderen ausgebildet wird. Der Ackerbauer einer ständischen Gesellschaftsordnung wird sich nicht, so Scheler, mit einem Feudalherrn oder Ritter vergleichen, sondern mit reicheren Ackerbauern »innerhalb *seiner* Standessphäre«. ⁶⁴ Die sittlich-normative Gleichstellung der Lebensverhältnisse führt jedoch zu einem veränderten Vergleichsmodus: Alle vergleichen sich mit allen. Scheler führt dies anders als Tocqueville auf die ökonomische Konkurrenzsituation zurück. Die »innere *Grenzenlosigkeit* des Strebens«, die sich von sozialen Kreisen und Eigenwerten losgelöst hat, entlädt sich in einer ökonomischen

Fortschrittsdynamik, die ihr Motiv in der ungebrochenen Anhäufung von Kapital hat. Das innere Streben nach Wertakkumulation wird eine funktionale Bedingung der ökonomischen Kapitalakkumulation. Damit hat Scheler eine Entwicklung vorweggenommen, die in der Gegenwart durch Rankings und Bewertungen Statusgefälle produziert. Erinnern wir uns etwa an den von Marion Fourcade beobachteten Unmut, den ordinale Klassifikationssysteme hervorrufen, die zwar formal inklusiv wirken, aber indirekt traditionelle Grenzen und Ungleichheiten verstärken (siehe Kapitel 2).

Die beschleunigte Ökonomie des Vergleichs erzeugt eine Sozialordnung, die aversive Affekte begünstigt – gegen sich wie gegen andere. Émile Durkheim beobachtet in seiner Studie *Der Selbstmord* (1897), dass es in Phasen beschleunigter wirtschaftlicher Dynamik zu einer negativen »Entfesselung der Begierden« kommt, die mit einer Zunahme (auto)aggressiver Verhaltensweisen einhergeht.⁶⁵ Die Menschen werden nicht nur depressiv, lethargisch oder selbstmordgefährdet, sondern sich überdies untereinander Feind. Aus der Sicht Durkheims sind sie »Opfer ihrer überzogenen Aspirationen«,⁶⁶ ihres rastlosen und unerfüllbaren Begehrens: »Je mehr man also hat und je mehr man haben möchte, desto eher wird das, was man erreicht, die Bedürfnisse anstacheln und nicht befriedigen.«⁶⁷ Befriedigung ist nicht möglich, wenn man nicht etwas, sondern vor allem *mehr* haben möchte. In der ökonomischen Sphäre, in der die Akkumulation Gesetz ist, verhärten sich Anomie, Gewalt und Regellosigkeit zu einem »Dauerzustand«.⁶⁸ Ist die Welt, in der sich die Menschen bewegen, zutiefst unmoralisch, müssen sie sich diesen widrigen Umständen anpassen, um nicht unterzugehen. Die Wirtschaft bringt darum, so Durkheim, einen »exzessive[n] Individualismus«⁶⁹ hervor, der eine rein negative Freiheit affirmiert.⁷⁰ Egoistische und rücksichtslose Verhaltensweisen erwachsen auf dem Boden normativ ungeregelter Konkurrenzbeziehungen: »Egozentrisches Nutzenkalkül und

! der endlose narzißtische Wunsch nach psychischer Befriedigung«, erklärt Neckel dazu, »vereinigen sich in dem gemeinsamen Affekt, in moralischen Ansprüchen nur noch Hindernisse einer privaten Interessenverfolgung zu sehen – ein Monotheismus des eigenen Ich zwischen Geld und Gefühlen.«⁷¹

Kann die enorme Energie, die dem Aspirationsstreben innewohnt, nicht sinnvoll investiert werden, erzeugt sie zwangsläufig Frustrationen. Die Wut ist dabei nur eine emotionale Reaktionsweise, um nach einer kränkenden Situation die eigene Souveränität zu behaupten; die nicht aktiv ausgelebten negativen Gefühlsregungen sind eine andere. Die Scham, nicht den Ansprüchen zu genügen, führt zu tiefen Selbstzweifeln.

Insbesondere in einer sozialen Atmosphäre der Ungewissheit, in der Aufstiegshoffnungen von Statusblockaden konterkariert werden, ist das Streben des Einzelnen mit der eigenen Ohnmacht konfrontiert – und verwandelt sich in bittere Benachteiligungsgefühle. Wenn die eigene »Mehrwertigkeit«, wie Scheler das seelische Pendant zum ökonomischen Mehrwert nennt, nicht im Handeln realisiert werden kann, erreicht der Ohnmächtige sie durch die »illusionäre Herunterdrückung« seines Vergleichsobjekts.⁷² Statt sich zu schämen, wird mit dem Finger auf andere gezeigt. Das Machtgefälle, das Individuen mit ungleichen Chancen ausstattet, etabliert im Benachteiligten oder vom Abstieg Bedrohten eine illusionäre Werteordnung, in der das Versprechen eingelöst werden kann, dessen Erfüllung ihm die soziale Wirklichkeit vorenthält. Ganz nach dem Motto: Ich bin zwar der soziale Verlierer, aber der moralische Gewinner. Das Ressentiment bietet eine imaginäre Möglichkeit, soziale Dilemmata und Spannungen auszublenden. In der feindseligen Abwertung werden positive Eigenschaften des Vergleichsobjekts in negative umgedeutet: Die Erfolgreichen haben sich mit unersättlicher Gier bereichert, sich beim sozialen Aufstieg fragwürdiger Mittel bedient etc. Der Vergleichende stellt also sein eigenes, aus seiner Sicht wahres Rankingsystem

auf. Es ist erstaunlich, mit welcher Präzision Scheler hier eine normative Sezession beschreibt. Ähnliches werden wir auch im libertär-autoritären Unbehagen beobachten (siehe Kapitel 8). Scheler schrieb diese Gedanken aber auf dem Boden eines stabilen Normenhaushaltes nieder, der selbst noch in der Illusion des Ressentiments das »dunkle Bewußtsein« weckte, damit »in einer unechten Scheinwelt zu leben«.⁷³ Der sich selbst Täuschende ist sich im Verborgenen seiner Täuschung bewusst, weshalb sie auch nur in sehr begrenztem Umfang Abhilfe schafft. Geraten die Normen, die als unumstößliche Realität selbst noch zum bittersten Grimm vordringen, jedoch selbst ins Rutschen, fehlt der Selbsterkenntnis die reflexive Grundlage. Die Scheinwelt der eigenmächtig gesetzten Normen ver selbstständigt sich.

Wut, Ressentiment, Neid oder Groll sind also keinesfalls subjektive Seelenzustände, sondern ein soziales »Beziehungsgefüge«, das durch den »Vergleichs- und Relationszwang« der kapitalistischen Gesellschaft entzündet wird.⁷⁴ Entfalten sich die Bewertungsmechanismen in einer Atmosphäre der Ungewissheit, in der Gleichheitsansprüche an ungleiche Bedingungen ihrer Realisation gekoppelt sind, entstehen »Affektgesellschaften« der Ablehnung.⁷⁵ Diese kreieren neben vertikalen Hierarchien eine verhärtete Affektordnung, in der die Individuen sich negativ zueinander verhalten. Es ist darum nicht verwunderlich, dass aversive Emotionen in den letzten Jahren zum Ausgangspunkt kritischer Gesellschaftsdiagnosen wurden. Der indische Autor Pankaj Mishra beobachtet etwa »ein *Ressentiment* [...], das die Zivilgesellschaft vergiftet und [...] das gegenwärtig weltweit eine Wende hin zu Autoritarismus und gefährlichen Formen von Chauvinismus herbeiführt«.⁷⁶ Die Zunahme der negativen Emotionen begründet Mishra ganz im Geiste Schelers mit zwei parallelen Entwicklungen: Einerseits nehmen die Ungleichzeitigkeiten in einer globalen Welt zu, in der Men-

b)

schen mit ganz unterschiedlichen Vergangenheiten in ein und dieselbe Gegenwart versetzt werden und in der die ungleiche Verteilung von Macht und Reichtum neue, ungerechte Hierarchien hervorbringt; andererseits multiplizieren sich Vergleichsprozeden in digitalen Kommunikationsnetzwerken, die so zu Generatoren von Neid und Missgunst werden.⁷⁷ Nun ist für alle sichtbar, wer viel und wer wenig hat. Und zumindest Ersteres wird mitunter gern ostentativ zur Schau gestellt. Die real vorhandenen materiellen Differenzen, die trotz des weltweiten Versprechens wachsender Prosperität fortbestehen, und die subjektive Sensibilisierung für Unterschiede sind es, die für Mishra zu wiederkehrenden Erregungszyklen von Neid, Resentiment und Zorn führen – eine gesellschaftliche Situation, die auch eine Voraussetzung für einen libertären Autoritarismus ist, der das Versprechen einer autonomen Lebensführung angesichts wahrgenommener Schranken affirmativ einklagt.

Doch nicht etwa die sozioökonomische Ungleichheit an sich führt zu einer Kultur der Enttäuschung, sondern das bereits erwähnte moderne Spiel sozialer Selektion und Angleichung, in der sich zwei widerstrebende Ideale – Egalitarismus und Meritokratie – miteinander verbinden. Erfolg soll sich nun an der erbrachten Leistung orientieren, und dies hat verheerende Folgen für die Affektdynamik, wenn sich der individuelle Berufserfolg trotz erbrachter Leistung nicht einstellt oder aber die Menschen in ihrem Handeln gehemmt werden. Wir haben in Kapitel 2 gesehen, wie die Leistungsgerechtigkeit in der ökonomischen Realität ihre Geltung verliert und an ihre Stelle andere Verteilungsprinzipien – »Risiko, Erfolg und Vererbung«⁷⁸ – treten. Diesen Gedanken greift der US-amerikanische Philosoph Michael J. Sandel auf, wenn er in seiner Studie *Vom Ende des Gemeinwohls* nicht etwa die »Explosion von Ungleichheit« in der Gesellschaft als »Quelle der populistischen Wut« interpretiert, sondern den kollektiven »Glaube[n] an die Möglichkeit eines Aufstiegs«.⁷⁹ Der amerikanische Traum hat nicht

nur eine ungebrochen suggestive Kraft, er produziert auch Frustrationen, wenn der Tellerwäscher eben nicht ohne Weiteres Millionär werden kann. Das Missverhältnis zwischen kollektiver Imagination und individueller Realität schlägt um in eine »Tyrannei der Leistung«, die bei den Gewinnern Hochmut und Überheblichkeit, bei den Verlierern Scham und Enttäuschung auslöst.⁸⁰ Die einen blicken abwertend nach unten, die anderen neidend und grimmend nach oben. Um Missverständnissen vorzubeugen: Sandel beklagt hier keinesfalls eine überzogene Anspruchshaltung, sondern dass die Gesellschaft nicht hält, was sie verspricht. Ist aber die Sozialordnung über interdependente Gefühle der Abwertung gespalten, kann dies neue Formen des sozialen Aufbegehrens hervorrufen. Sandel beobachtet, dass populistische Proteste nicht vorrangig entlang sozialer Ungerechtigkeiten aufbrechen, sondern dass es sich um »Proteste gegen Demütigung« handelt,⁸¹ die den Selbstwert der Person betrifft. Diese tragen ein nervöses Moment der Radikalisierung in sich, das sich nicht zwangsläufig nach oben entladen muss – im Gegenteil. Es ist vielmehr zu beobachten, dass sich die Wut der Benachteiligten auf Vergleichsobjekte richtet, die in der sozialen Rangordnung unter ihnen stehen, auf Minderheiten, Außenseiter und Fremde.⁸² Die regressiven Rebellen beispielsweise mussten in ihrem Leben nicht selten Abstiegserfahrungen hinnehmen – obwohl sie alles richtig gemacht hatten (siehe Kapitel 8). Sie verfügten über gute Schulabschlüsse usw. Doch der Erfolg trat nicht ein. Statt das ungerechte System infrage zu stellen, richteten sie ihren Blick nun auf Geflüchtete, die sie als Eindringlinge in die deutschen Sozialsysteme betrachten. Die als fremd Wahrgenommenen sind in ihren Augen faul, während sie sich alles hart erarbeiten mussten. Die Wut einer Minderheit gegen eine andere sucht Unterlegenheitsgefühle zu verdrängen, indem man selbst abwertet, anstatt abgewertet zu werden. Auch der libertäre Autoritarismus ist kein Protest gegen die Normen der Leistungsgesellschaft, sondern eine ver-

dinglichte Identifikation mit ihnen, was zu einer projektiven Abwehr derjenigen führt, die diese Normen in den Augen der libertären Autoritären nicht einhalten. In einer Gesellschaft der Gewinner ist das Scheitern nicht erzählbar.

Als in Europa noch der Faschismus wütete, hat der Soziologe Robert K. Merton ganz ähnliche Phänomene untersucht. Er beschäftigte sich ab Ende der dreißiger Jahre mit sozialen Gruppen, die in die US-Gesellschaft nur mangelhaft integriert und im Extremfall kriminell waren. Er sah darin keinesfalls individuelle pathologische Entgleisungen, vielmehr stünden die Menschen unter einem derartigen sozialen Druck, dass ihnen kaum eine andere Wahl blieb, als sich unangepasst zu verhalten. Wir haben bereits gesehen, dass Merton eine übermäßige Fixierung auf den finanziellen Erfolg gerade bei denjenigen beobachtete, die im sozialen Wettbewerb benachteiligt waren. Sie griffen zu illegitimen Mitteln, um als erstrebenswert geltende Ziele zu erreichen. Auch für Merton war es in diesem Sinne nicht die Ungleichverteilung des Vermögens, die bei den Benachteiligten Devianz und Kriminalität förderte, sondern eine höchst widersprüchliche Konstellation, die durch einen »Konflikt zwischen den kulturellen Zielen und den verfügbaren institutionellen Mitteln« gekennzeichnet ist.⁸³ Er bezeichnete diesen »Zusammenbruch« der kulturellen Struktur als Anomie, da die Werte selbst Verhaltensweisen fördern, die ihnen zuwiderlaufen.⁸⁴ Man sieht in der »Superstarökonomie«⁸⁵ etwa nur den Erfolg, nicht die Leistung. Gerade der Star mit seiner Ambivalenz aus Nähe (er ist einer von uns) und Unerreichbarkeit (er ist ganz anders als wir) kann negative Emotionen oder nonkonforme Verhaltensweisen in Gang setzen. So miraculös der Erfolg des Stars, so dunkel sind die Wege zum eigenen Erfolg. Die Anomie im gesellschaftlichen Normbestand ist der dritte Auslöser von Frustrationen, die Reaktionsweisen hervorbringen, um dieser stressauslösenden Situation zu entkommen.

Doch warum kann ein intelligibles, also nicht unmittelbar sichtbares Regelsystem derart zwingende Macht über Individuen ausüben? Einen Hinweis liefert hier Heinrich Popitz, der soziale Verhaltensnormierungen als eine Einschränkung der Möglichkeiten betrachtet, wie man handeln kann oder sollte. Er definiert eine soziale Norm anhand von vier Eigenschaften: »Ein Verhalten, das wir als zukünftiges Verhalten erwarten können; ein Verhalten, das bestimmten Verhaltensregelmäßigkeiten entspricht; ein gesolltes [...] Verhalten, ein Verhalten, das mit Sanktionsrisiko bei Abweichungen verbunden ist.«⁸⁶ Soziale Normen garantieren zunächst ganz einfach, dass Menschen in wiederkehrenden Situationen auf eine bestimmte Art und Weise handeln. Die soziale Ordnung beruht letztlich auf einer »Abstraktionsleistung«, die Situationen vergleicht und typisiert.⁸⁷ Beispielsweise erleichtert es den Umgang mit anderen ungemein, wenn man weiß, dass man sich zur Begrüßung in vielen westlichen Ländern die Hände reicht – obwohl, mittlerweile ja nicht mehr so unbedingt. Eine Abweichung von der Verhaltenserwartung löst nicht nur Irritationen aus, die den Beteiligten die Fragilität des Sozialen vor Augen führt, sondern führt auch dazu, dass deviante Handlungen nicht gebilligt oder gar bestraft werden. In der Pandemie kam es zu dem verstörenden Phänomen, dass das ehemals gesollte Verhalten nun auf einmal missbilligt wurde. Die ausgestreckte Hand erntete meist skeptische Blicke (siehe Kapitel 7).

Merton hat aber vor allem deviante Handlungen beobachtet, die ihren Ursprung in der *Befolgung* sozialer Erwartungen haben. Die von ihm analysierten »Gangster« zum Beispiel stammten oftmals aus Einwandererfamilien, denen die legalen Mittel zum sozialen Aufstieg verwehrt waren. Sie konnten weder in qualifizierten Berufen arbeiten noch ihre Kinder ohne Weiteres auf angesehene Schulen schicken. Auch das Dasein als Tagelöhner führte nicht zu Reichtum und Erfolg. In ihren Augen war die Kriminalität der einzige Weg, sich einen herausgehobenen

sozialen Platz zu erobern.⁸⁸ Normen können somit paradoxerweise auch zur Erosion der Ordnung beitragen, wenn Teile der Gesellschaft strukturell von Ressourcen abgeschnitten sind, so dass ihnen ein konformes Verhalten verunmöglicht wird.

Eine anomische Konstellation kann entweder dann entstehen, wenn soziale Strukturen mit sozialen Normen kollidieren oder aber wenn sich Normen erneuern oder einander widersprechen. Im ersten Fall ist eine Person, wie von Merton beschrieben, Spannungen ausgesetzt, die aus der Differenz zwischen einer Norm und ihren subjektiven Realisationschancen erwachsen. Kinder aus Hartz-IV-Haushalten könnten hier wohl sehr viele niederschmetternde Erlebnisse schildern.⁸⁹ Der Druck lastet nicht auf der Gesellschaft insgesamt, sondern auf sozialen Gruppen, die über keine oder nur begrenzte Mittel zur Erfüllung normierter Erwartungen und Ansprüche verfügen. Erich Fromm ging sogar so weit zu behaupten, die »Selbstachtung« der Person hänge vom Erfolg ab (was zwangsläufig zu Spannungen führe).⁹⁰ Daneben kann aber auch die Pluralität der Normen Spannungen hervorrufen. Personen bewegen sich in verschiedenen sozialen Kreisen mit unterschiedlichen Werten, Verpflichtungen und Ansprüchen: Der »Einzelne ist stets [...] Mitglied *mehrerer* Gesellschaften«, so Popitz.⁹¹ Eine komplexe, ausdifferenzierte Gesellschaft, in der eine Person mehrere Rollen innehat, birgt darum immer die Anlage zum Normenkonflikt.⁹² Zwar wird der Punker im Businessanzug die Ausnahme bleiben, aber wir alle kennen Situationen, in denen wir nicht nur die Kleidung wechseln, sondern auch die Verhaltensweisen, das Sprechen, das Auftreten ändern. Wenn verschiedene Verpflichtungen oder Ansprüche kollidieren, muss das nicht zwangsläufig in einen anomischen Zustand münden. Widersprüchliche Adressierungen können Individuen jedoch in Situationen bringen, in denen die Erfüllung einer Norm mit der Verletzung einer anderen einhergeht. In der Spätmoderne, in der konträre Erwartungshaltungen zunehmen, in der tradierte

neben progressiven Normen fortbestehen, wird die widersprüchliche Anrufung zu einem Kernbestandteil der Subjekterzeugung, deren dilemmatische Grundstruktur nicht aufgelöst werden *kann*, sondern fortwährend bearbeitet werden muss (siehe Kapitel 2). Wir müssen zwar vierzig Stunden die Woche arbeiten, um irgendwie über die Runden zu kommen, gleichzeitig sollen wir unser Leben aber nach unseren Träumen gestalten – ansonsten machen wir wohl etwas falsch. Wir werden gleich sehen, dass nicht nur eine rebellische Devianz, sondern auch übertriebener Perfektionismus oder apathischer Rückzug mögliche Reaktionsweisen auf diese frustrierende Situation sein können.

Im Normenkonflikt wird das Individuum seiner Abhängigkeit gewahr, nicht nur Teil einer, sondern gleich mehrerer sozialer Einheiten zu sein. Solche Situationen nehmen zu, wenn sich Gesellschaften modernisieren, denn mit dem sozioökonomischen Wandel verändern sich auch die kollektiv geteilten Normen. Die auf Rationalisierung und Standardisierung beruhende Moderne war eine Gesellschaft der Disziplin, die ganz andere Verhaltenserwartungen an ihre Mitglieder richtete als die Spätmoderne, die sich selektiv allzu enger normativer Korsette entledigte. In Generationenkonflikten schlagen sich darum durchaus Auseinandersetzungen um Normen nieder, da ganz unterschiedliche Verhaltensstandards als verpflichtend wahrgenommen werden. Neben der Pluralisierung können *Ungleichzeitigkeiten* und *Veränderungen* von Normen zu Irritationen und Blockaden im sozialen Gefüge führen. Der soziale Wandel enthält immer ein Moment der Verunsicherung, da das Verhalten der anderen an Erwartbarkeit verliert. Bis sich neue Regelmäßigkeiten durchgesetzt haben, wird es zu einem (bisweilen nichtintendierten) Nonkonformismus derjenigen kommen, die an den nun veralteten Normen festhalten. Eingeübte Verhaltensweisen sind träge, da es sich um verinnerlichte Strukturen handelt. Ihre sukzessive Ablösung geht darum nicht selten mit

einem rigiden Konservatismus in einzelnen Personenkreisen einher. Je mehr die Norm an Geltung einbüßt, desto stärker hält man an ihr fest. Die Abwehr gendersensibler Sprachkonventionen beispielsweise stellt einerseits eine Reaktion auf eine Verunsicherung der Handlungsroutrinen dar (man weiß nicht, was noch sagbar ist und was nicht), anderseits eine Weigerung, die neuen Erwartungen zu akzeptieren. Der gegenwärtige Konflikt um gendergerechte Sprache kann in diesem Sinne als ein Konflikt zwischen Fortschritt und Freiheit interpretiert werden. Gendersensible Konventionen zielen auf Inklusivität, sie werden aber von vormalis Etablierten als Einschränkung ihrer Freiheit wahrgenommen. Teilweise ist die Praxis der gleichberechtigten Sprache tatsächlich exkludierend; diejenigen, die die neuen Normen noch nicht verinnerlicht haben, werden gerügt und moralisch abgewertet. Als Reaktion darauf dominiert neben einer sachlichen Kritik eine ressentimentgeladene Abwehr gegen das Gendern, die Politikerin Sahra Wagenknecht wettet etwa gegen Ansprüche »immer kleinere[r] und immer skurrilere[r] Minderheiten« (siehe Kapitel 6).⁹³

Auf anomische Spannungen und Dilemmata reagieren Individuen unterschiedlich. Zwar nehmen Gefühle des Unmuts, der Enttäuschung oder Frustration bei allen zu, doch die entlastenden Verhaltensweisen variieren. Merton unterscheidet fünf Reaktionsformen, die hinsichtlich der Akzeptanz von Normen sowie der Mittel zu ihrer Erreichung variieren: Konformität, Innovation, Ritualismus, Rückzug und Rebellion. Während Personen, die sich konform verhalten, über ausreichende Ressourcen verfügen, um ein anerkanntes Ziel zu erreichen, müssen die übrigen eine Anpassungsleistung vollbringen. Im *Ritualismus* geben sie Ansprüche auf, weil sie wiederholt enttäuscht wurden, halten aber zwanghaft an den institutionellen Normen fest.⁹⁴ Personen reagieren hier auf demütigende Situationen mit schematischen Erklärungen, übertriebenem Perfektionismus oder rigiden Verhaltensmustern.⁹⁵ Der Druck einer beschleunigten

nigten, auf Fortschritt und Innovation beruhenden Gesellschaft produziert in Individuen das Gefühl, der unaufhaltsamen Steigerungslogik hinterherzuhinken.⁹⁶ Ihre Position ist nie gesichert, sie müssen ihre Leistungen permanent optimieren, da sie sich gleichsam auf »rutschenden Abhängen« bewegen:⁹⁷ Man muss fortwährend Makel beseitigen, ein neues Fitnessprogramm ausprobieren, sich noch in der Freizeit fortbilden usw. »Sich nicht verbessern zu wollen«, schreiben Edgar Cabanas und Eva Illouz, käme einem »Zeichen für einen psychischen Defekt« gleich.⁹⁸ Gerade die perfektionistische Modifikation des eigenen Selbst, die wir oben beschrieben haben, ist Ausdruck einer »Überkonformität«, die das drohende Scheitern durch Anpassung verhindern soll.⁹⁹

Im *Rückzug* indes reagieren Individuen auf persönliche Brüche, indem sie einst hoch bewertete Ansprüche *und* die mit ihnen verbundenen institutionalisierten Verhaltensweisen aufgeben.¹⁰⁰ In persönlichen Krisen ziehen sich Menschen häufig in ihre »innere Zitadelle« (Isaiah Berlin) zurück.¹⁰¹ Einige unserer Gesprächspartner:innen sind derart verbittert, dass sie ihre Wohnung nur noch in Ausnahmefällen verlassen (siehe Kapitel 8). Andere brechen mit ihrer Familie, ihrem Freundeskreis (siehe Kapitel 6 und 7). Depression, Zynismus oder Indifferenz müssen aber nicht zwangsläufig ein Symptom des sozialen Abstiegs sein, in ihnen kann sich auch eine »Wohlstandsanomie« zeigen, wie Merton mit Verweis auf Durkheim hervorhebt.¹⁰² Je stärker die Individuen selbst für ihre Statusarbeit verantwortlich sind, desto mehr werden sie an sich Unzulänglichkeiten wahrnehmen, selbst wenn sie aufsteigen. Die Depression macht »Schwierigkeiten sichtbar«, schreibt Ehrenberg, »die für die Einzelnen bei dem Versuch auftreten müssen, sich in einer Gesellschaft, die alles auf Eigeninitiative und Selbstverwirklichung setzt, selbst eine Struktur zu geben«.¹⁰³ Der Übergang zur Spätmoderne modernisiert zwar ein auf Disziplin und Pflichterfüllung ausgerichtetes Normensystem, hinterlässt aber auch ein

soziales Vakuum, das die Individuen in ihrer Handlungsfähigkeit blockiert.

Zu *Innovation* kommt es laut Merton hingegen, »wenn sich der Einzelne die kulturelle Betonung des Ziels zu eigen macht, ohne die institutionellen Normen, die die Mittel und Wege zur Erreichung dieses Ziels bestimmen, gleichermaßen zu verinnerlichen«. ¹⁰⁴ Der Leidensdruck, der durch das Missverhältnis zwischen Ansprüchen und Realisationschancen ausgelöst wird, kann im Extremfall in die nihilistische Einstellung münden, sich überhaupt keiner bindenden Norm mehr verpflichtet zu fühlen. In Mertons Untersuchungen waren es vor allem kriminelle Personengruppen, die illegitime Instrumente anwendeten, um die ihnen vorenthaltenen kulturellen Ziele zu verwirklichen. Schon der von ihm gewählte Begriff der Innovation verweist gleichwohl auf das Moment der Neuschöpfung, das der destruktiven Subversion institutioneller Normen innewohnt. Innovator:innen kreieren neue Aktionsformen, die Routinen und Institutionen unterlaufen, da sie diesen ohnehin kaum noch vertrauen. Zweifel wird man hier vergebens suchen, Blockierungen und Hemmungen werden über eine selbstheroische Geste der Abweichung kompensiert. Dies gilt keineswegs nur für delinquente Milieus. Der Soziologe Richard Sennett beobachtet in *Der flexible Mensch*, dass die Ungewissheiten standardisierter Lebenswege und Karrieren eine innovative Bearbeitung der eigenen Unsicherheit honorieren: »Die wahren Sieger leiden nicht unter der Fragmentierung, sie regt sie vielmehr an, an vielen Fronten gleichzeitig zu arbeiten; das ist Teil der Energie, die den irreversiblen Wandel antreibt.« ¹⁰⁵ Erfolgsorientierte Charaktere, die sich flexibel an neue Situationen anpassen können, empfinden dabei bisweilen eine »rebellische Innovationsfreude«. ¹⁰⁶ Es sind die Bluffer und Hochstapler, die das Ideal der Authentizität über Bord werfen und ihre Identität über das Als-ob inszenieren. ¹⁰⁷ Wir lassen uns gern in die künstliche Instagram-Welt der Influencer entführen, mit ihren eina-

chen Erfolgstitips und dem ausgestellten Reichtum, von dem wir insgeheim wissen, dass er nicht selten nur für den Moment dieser einen Aufnahme arrangiert wurde.¹⁰⁸ Das dicke Auto ist nur geliehen, das pompöse Anwesen gehört einem Bekannten.

Der Konflikt zwischen kulturellen Werten und sozialstrukturellen Bedingungen kann schließlich aber auch Reaktionen provozieren, die auf die Entwicklung neuer Normen ausgerichtet sind. In der *Rebellion* werden weder die kulturellen Werte der Gesellschaft geteilt noch die anerkannten Verhaltensweisen, um diese zu realisieren.¹⁰⁹ Im Unterschied zum Ressentiment, das verdammt, was es doch eigentlich begehrt, ist die Rebellion radikal und verdammt das Begehren selbst.¹¹⁰ Die Gesellschaft wird nun als Hemmnis für die Befriedigung der eigenen Ansprüche wahrgenommen. Rebellen tendieren zur Sezession, sie schließen sich in eigenen Organisationsformen zusammen, denen sie über einen »neuen Mythos« Sinn verleihen.¹¹¹ Setzt die Gesellschaft Individuen unlösbaren Spannungen aus, umgehen sie diese, indem sie in neue Gemeinschaften fliehen. Wo Merton wohl noch die sozialistische Bewegung vor Augen hatte, begegnet uns die Rebellion heute in einer radikal rechten Ausprägung. In Kapitel 8 werden wir genauer auf autoritäre Reaktionsweisen eingehen, die durch innovative und rebellische Praktiken geprägt sind.¹¹² Die entsprechenden Personen möchten das System stürzen, verfügen dabei jedoch über keine Utopie einer anderen Gesellschaft. Vielmehr sehnen sie sich nach der Retrotopie einer Welt, in der alles wieder so ist, wie es vermeintlich einmal war.

Imaginäre Anwesenheit des Narzissmus

In den siebziger Jahren wurden soziologische Zeitdiagnosen populär, die den Fokus auf die emotionale Vergesellschaftung der Individuen legten. Eine starke Beschäftigung mit dem Ich

und der eigenen Gefühlswelt galt als Indiz für regressive kulturelle Trends. 1976 erschien im *New York*-Magazin Tom Wolfes Essay »The ›me‹ decade«, 1977 veröffentlichte Richard Sennett seine Schrift *The Fall of Public Man* (deutsch 1986 als *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*), 1979 folgte Christopher Laschs erwähntes Buch *The Culture of Narcissism*. Sie alle eint eine Ausgangsbeobachtung: Die gesellschaftliche Emanzipation, die in den Alternativmilieus um 1968 in Gang kam und die engen Zwänge traditioneller Institutionen sprengte, brachte keine aufgeklärteren Menschen hervor, sondern selbstzentrierte Individuen, die ohne geschichtliches Bewusstsein nur noch für den Augenblick leben, dabei dem Phantasma grenzenloser Befriedigung folgen, sich affektgesteuert verhalten, keine Rückschläge verkraften und gleichzeitig große Angst haben vor Krankheit und Tod. Kurzum: Der pathologische Narzissmus wurde zu einer sozialen Chiffre verallgemeinert, die angeblich eine Epochenschwelle markierte. Ihren enormen Erfolg verdankten diese zunächst im angelsächsischen Raum zirkulierenden Diagnosen wohl dem Umstand, dass sie eine kulturkonservative Position in der Sprache einer radikalen und psychoanalytisch inspirierten Gesellschaftskritik formulierten – und so an ein milieuübergreifendes Unbehagen anknüpfen konnten.

Es sei nicht die moderne Industriegesellschaft an sich, schreibt Lasch in seinem Vorwort, die pathologische Charakterstrukturen begünstige, sondern mehr eine

Kultur des vom Konkurrenzdenken geprägten Individualismus, die in ihrem Niedergang die Logik des Individualismus ins Extrem eines Krieges aller gegen alle getrieben und das Streben nach Glück in die Sackgasse einer narzißtischen Selbstbeschäftigung abgedrängt hat.¹¹³

Lasch hat hier Menschen vor Augen, die eine liberale Sexualmoral verteidigen, traditionelle Loyalitäten mit Skepsis betrachten, ein großes Bedürfnis nach der Anerkennung ihrer Einzigartigkeit haben und ihre Mitmenschen als Rivalen betrachten, die

dem Wettbewerb in betrieblichen Zusammenhängen jedoch mit Misstrauen begegnen und sich stattdessen für Teamarbeit einsetzen.¹¹⁴ Moderne, aufgeklärte Menschen also, die nach Selbstverwirklichung streben, aber eine innere Leere, Einsamkeit oder mangelnde Authentizität verspüren. Den Grund für das seelische Leiden sieht Lasch in einer Verschiebung der gesellschaftlichen Kontrolle, die »kriegsähnliche Bedingungen« hervorgebracht habe.¹¹⁵ Die Erosion vertikaler Autoritäten wie Staat, Kirche und insbesondere der bürgerlichen Familie als unmittelbarer Sozialisationsinstanz bringe neue Kontrollformen hervor, die nun der abstrakten Autorität von Erfolg und Bewunderung gehorchten.¹¹⁶ Der Kampf gegen Hierarchien und paternalistische Vaterfiguren sei also letztlich verfehlt gewesen. Indem sie die moralischen Barrieren der traditionellen Institutionen entfernt habe, habe die Emanzipationsbewegung die Schleusen geöffnet für eine Verallgemeinerung der Konkurrenz.¹¹⁷ Der unerbittliche Wettbewerb wirke nun bis in das Individuum hinein – eine These, die uns oben bereits bei Beck begegnet ist – und produziere in ihm Gefühle der Leere und Abhängigkeit.¹¹⁸

Den Blick nach innen zu wenden sei eine äußerst wirkmächtige Strategie der Abhängigkeitsleugnung, hatte Sennett bereits einige Jahre vor Lasch erkannt. Er kritisierte den Antiautoritarismus der Achtundsechziger und das Bedürfnis nach emotionaler Selbstbeschäftigung; nicht ohne Grund trägt sein Buch den Untertitel *Tyrannie der Intimität*.¹¹⁹ Für Sennett strukturiert ein verändertes Verhältnis des Ichs zur Welt, das nun beim eigenen Gefühls- und Erfahrungshaushalt ansetzt, die menschlichen Beziehungen grundlegend neu. In der Öffentlichkeit sei es bis ins 19. Jahrhundert gerade die Abwesenheit der Gefühle gewesen, die die Erfahrung von Fremdheit ermöglicht habe. In modernen Zivilisationen würden soziale Beziehungen unter der Prämisse der Distanz geknüpft. Im Theater, im Kaffeehaus oder beim Sonntagsspaziergang im Park begegnete man Men-

schen, deren Familie man nicht kannte und deren sozialen Stand man nur erraten konnte. Es waren Fremde, mit denen man gerade deshalb ins Gespräch kam, weil eine Etikette existierte, wie man dies anstellte, worüber man redete etc. Mit dem Einbruch der Intimität in den öffentlichen Raum würden solche Orte der Begegnung beschnitten. »Die Auslöschung der Grenze zwischen dem Selbst und dem Anderen bedeutet«, so Sennett, »daß dem Selbst nie etwas Neues, ›Anderes‹ begegnen kann.«¹²⁰ Das Ende der Zurückhaltung, das in den siebziger Jahren als progressive Forderung gegen starre Konventionen erhoben wurde, entfalte entgegengesetzte Folgen. Sennetts Schlussfolgerung: »Je näher die Menschen einander kommen, desto ungeselliger, schmerzhafter, destruktiver werden ihre Beziehungen zueinander.«¹²¹ Eine Kultur, die Realität nach dem Maßstab der Intimität strukturiere, mobilisiere den Narzißmus.¹²²

Wir haben bereits gesehen, dass diese Umwälzung von einer *normativen* Liberalisierung gekennzeichnet war. Diese Umwertung der Werte geschah jedoch noch auf dem Boden stabiler Institutionen, klassenübergreifender sozioökonomischer Sicherheit und gesteigerter Partizipationschancen für die unteren Klassen. Gerade dadurch konnten die neuen Werte ihr emanzipatorisches Potenzial entfalten. Die Alternativbewegungen rebellierten gegen ein erstarrtes moralisches Gehäuse, das von der Wirklichkeit überholt war (siehe Kapitel 2).¹²³ Doch die bald folgende ökonomische Liberalisierung verlieh der individuellen Freisetzung einen negativen Beiklang. Wohlfahrtsstaatliche Institutionen wurden brüchig, Ungleichheiten sichtbarer, Menschen waren stärker für sich selbst verantwortlich und einer größeren Konkurrenz ausgesetzt (siehe Kapitel 3). Damit zog sich die Gesellschaft aber, wie gesagt, nicht zurück, sondern sie weitete sich in den Innenraum der Individuen aus. Selbstverwirklichung wurde an sozioökonomische Eigenverantwortung gekoppelt und produzierte dadurch systematische Enttäuschungen. Auf der Grundlage dieser doppelten Liberalisierung for-

multierten Lasch und Sennett ihre aus heutiger Sicht konservative Gesellschaftskritik. Konservativ ist sie im Rückblick, weil die beiden US-Soziologen die dialektische Spannung der Liberalisierung nicht sahen: Gesellschaftliche Rückschritte gingen einher mit realen Fortschritten. Sie sahen nur die Regression, nicht den »emanzipatorischen Gehalt«. Doch gerade das Nebeneinander dieser beiden Momente führt zu einer Ausweitung der Kränkungszone.

Der Narzisst ist als Sozialfigur auch in der unmittelbaren Gegenwart anwesend, und dies, obwohl sich seine Präsenz in der breiten Bevölkerung nicht ohne Weiteres empirisch nachweisen lässt.¹²⁴ 2009 veröffentlichten die US-amerikanischen Psycholog:innen Jean M. Twenge und W. Keith Campbell ihr Buch *The Narcissism Epidemic*, das mit seinem alarmierenden Titel ähnlich wie Lasch knapp dreißig Jahre zuvor auch jenseits des Fachpublikums große Resonanz erfuhr.¹²⁵ Mit dem Unterschied, dass sie das überaus viel diskutierte Phänomen in der amerikanischen Alltagskultur empirisch nachweisen wollten. In ihren Studien ermittelten sie anhand des Narcissistic Personality Inventory (NPI) – eines Messinstruments, das die nicht-pathologischen und vorrangig grandiosen Ausprägungen des Narzissmus (wie Großspurigkeit, Dominanzstreben oder Bewunderungssucht) erfasst –, dass selbstbezügliche Persönlichkeitsdispositionen unter Studierenden zwischen 1979 und 2006 signifikant zugenommen hätten: Narzisstische Eigenschaften waren in der jüngsten Kohorte nun um 30 Prozent stärker verbreitet.¹²⁶

Interessant sind die Gründe, die von den Psycholog:innen mit dem Anstieg narzisstischer Persönlichkeitsdispositionen in Verbindung gebracht werden, denn sie wiederum unterscheiden sich nur wenig von der Diagnose Laschs. Ein entscheidender Faktor ist für Twenge und Campbell eine neue Erziehungskultur, die statt Leistung Selbstwert fördere: Kinder würden zu

viel gelobt und zu wenig gefordert.¹²⁷ Anerkennung und Bestätigung lasse sie zu kleinen Tyrannen werden – eine konservative Kritik, die auch heute noch auf große Resonanz stößt, und zwar gerade bei jenen Generationen, die ihre Kinder mit Härte und Disziplin großzogen. Das Starsystem der Massenmedien, das eine Veralltäglichsung des Außeralltäglichen, eine Verallgemeinerung von Berühmtheit und Erfolg verspricht, wird als zweiter Grund angeführt, der zu einer Zunahme exponierter Selbstdarstellungen führe.¹²⁸ Studien nennen etwa populäre Casting-Shows als Ursache einer selbstbezogenen Individuation; in anderen Sendungen für ein junges Publikum wurde eine Verschiebung von gemeinschaftsorientierten hin zu individualistischen, an individuellem Ruhm orientierten Werten festgestellt.¹²⁹ Auch eine Zunahme ichbezogener und antisozialer Wörter in Songtexten wurde beobachtet, so kämen etwa das englische Pronomen »I« (ich) und Ausdrücke für aggressive Gefühlszustände (»kill, hate, annoyed, damn, fuck«) häufiger vor.¹³⁰ Daran schließt sich der dritte Faktor an, den Twenge und Campbell für den Anstieg narzisstischer Eigenschaften nennen: die sozialen Netzwerke.¹³¹ Ob soziale Netzwerke wirklich narzisstische Eigenschaften verursachen, ist freilich umstritten; denkbar ist auch, dass Personen mit einer Tendenz zur grandiosen Selbstüberhöhung häufiger im Netz aktiv sind, was dann wiederum die entsprechenden Eigenschaften verstärkt.¹³² Als letzten Auslöser nennen die beiden die leichte Verfügbarkeit von Kreditkarten in den USA, was Statusimaginationen und einen prätentiosen Konsum befördere, in dem Selbsterhöhung und Realitätsleugnung ineinandergriffen.¹³³ Twenge und Campbell zeichnen ein stereotypes Bild einer ganzen Generation, man sieht die Karikatur regelrecht vor sich: Ein verwöhnter junger Mensch, der nur mit sich und seinen Selfies beschäftigt ist und seine Markenartikel auf Kredit finanziert, statt sie mit seinem hart erarbeiteten Lohn zu bezahlen.

Aber zeichnet das wirklich die Lebensrealität der Gegenwart

aus? Ist der Narzissmus ein kulturelles Phänomen individualistischer Gesellschaften? Dem widersprechen andere Studien, die sogar eine leichte Abnahme des Narzissmus feststellen konnten.¹³⁴ Entscheidend ist nicht nur, wie man Narzissmus definiert, sondern ob man ihn als eine konstante Eigenschaft einer Person oder als dynamisches Reaktionsmuster auf äußere Umstände betrachtet, das im Lebensverlauf variieren und in sozialen Schichten und kulturellen Milieus ungleich verteilt sein kann. Ein Blick auf andere Untersuchungen zeigt, dass die Gesellschaft gespalten ist in Kränkungszonen, die sich entlang der soziokulturellen Sozialisation, der politischen Einstellungen oder sozialen Klasse unterscheiden lassen.¹³⁵

In der Sozialfigur des Narzissten artikuliert sich mehr der Imaginationshaushalt einer verunsicherten Gesellschaft denn eine manifeste Zivilisationskrankheit; er macht schwer zu versprachlichende innere Zustände und damit eine schwelende Zeiterfahrung anschaulich.¹³⁶ Entsprechende Erklärungsversuche gewinnen an Plausibilität, wenn Normen an Geltungskraft einbüßen oder Ansprüche und subjektive Realisationsmöglichkeiten in Widerspruch geraten. Im Bild des Narzissten verdichten sich regressive Modernisierungen, die ihre normativen Versprechen nicht halten und Verletzungen produzieren. Es ist wohl gerade die ambivalente Gefühlswelt des Narzissmus zwischen Selbstüberhöhung, Kränkung und Ablehnung, die der normativen Unordnung eine fassbare Gestalt gibt.

dazu, die entscheidende Rolle des Staates als Akteur herunterzuspielen; vgl. hierzu die Kritik von Loïc Wacquant/Ulf Kadriztke, »Der neoliberale Leviathan. Eine historische Anthropologie des gegenwärtigen Gesellschaftsregimes«, in: *Prokla. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft* 42/169 (2012), S. 677-698.

- 119 Vgl. Richard H. Thaler et al., »Libertarian paternalism«, in: *American Economic Review* 93/2 (2003), S. 175-179.
- 120 Vgl. hierzu u. a. David Graeber, *Bürokratie. Die Utopie der Regeln*, Stuttgart 2016, S. 7-56; Giandomenico Majone, »Paradoxes of privatization and deregulation«, in: *Journal of European Public Policy* 1/1 (1994), S. 53-69.

4. Soziale Kränkung: Zum sozialen Charakter aversiver Gefühle

- 1 Vgl. Svenja Flaßpöhler, *Sensibel. Über moderne Empfindlichkeit und die Grenzen des Zumutbaren*, Stuttgart 2021.
- 2 Vgl. exemplarisch Ursula Orlowsky/Rebekka Orlowsky (Hg.), *Narziss und Narzissmus im Spiegel von Literatur, Bildender Kunst und Psychoanalyse. Vom Mythos zur leeren Selbstinszenierung*, München 1992.
- 3 Ovid, »Metamorphoses/Verwandlungen III 339-510«, in: Almut-Barbara Renger (Hg.), *Mythos Narziss. Texte von Ovid bis Jacques Lacan*, Leipzig 1999, S. 44-54, S. 50.
- 4 Vgl. zur Verschmelzung von Narziss und Narzissmus Ursula Orlowsky/Rebekka Orlowsky, »Einleitung: Intention und Aufbau des Buches«, in: dies. (Hg.), *Narziss und Narzissmus im Spiegel von Literatur, Bildender Kunst und Psychoanalyse. Vom Mythos zur leeren Selbstinszenierung*, Stuttgart 2002, S. 19-28, S. 19.
- 5 Almut-Barbara Renger, »Vorwort: Narcissus – »Selbsterkenntnis« und »Liebe als Passion«. Gedankengänge zu einem Mythos«, in: dies. (Hg.), *Narzissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace*, Stuttgart, Weimar 2002, S. 1-12, S. 6.
- 6 Auf das Moment der Anerkennung weist Martin Altmeyer hin; vgl. Altmeyer, »Narzissmus, Intersubjektivität und Anerkennung«, in: *Psyche* 54/2 (2000), S. 143-171, S. 143.
- 7 Ovid, »Metamorphoses/Verwandlungen III 339-510«, a. a. O., S. 51-53.

- 8 Almut-Barbara Renger, »Vorwort«, in: Renger (Hg.), *Mythos Narziss*, a. a. O., S. 14-21, S. 16.
- 9 Insbesondere in den siebziger Jahren wurde der Narzissmus zu einer inflationären Verfallsdiagnose, worauf wir später noch ausführlicher zu sprechen kommen.
- 10 Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, a. a. O., S. 290.
- 11 Peter Sloterdijk, »Warum treten zunehmend Leute aus der Wirklichkeit aus?«, in: ders., *Der Staat streift seine Samthandschuhe ab. Ausgewählte Gespräche und Beiträge 2020-2021*, Berlin 2021, S. 149-171, S. 169.
- 12 Christopher Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus*, Hamburg 1995 [1979], S. 46.
- 13 Vgl. zu New Age, Spiritualität und Zeitgefühl Sarasin, 1977, a. a. O., S. 190-200.
- 14 Beck, *Risikogesellschaft*, a. a. O., S. 158.
- 15 Alain Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin 2011, S. 23.
- 16 Axel Honneth definiert soziale Pathologien als gesellschaftliche Entwicklungen, »die zu einer nennenswerten Beeinträchtigung der rationalen Fähigkeiten der Gesellschaftsmitglieder führen, an maßgeblichen Formen der sozialen Kooperation teilzunehmen« (*Das Recht der Freiheit*, a. a. O., S. 157). Unser Vorhaben zielt dagegen eher darauf, die subjektiven Folgen dieser sozial bedingten Beeinträchtigung aufzuzeigen.
- 17 Vgl. Reinhard Haller, *Die Macht der Kränkung*, Salzburg 2015, S. 36.
- 18 Vgl. Georg Simmel, »Fragment über die Liebe (1921)«, *GSG 7: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, Bd. I, herausgegeben von Otthein Rammstedt et al., Frankfurt am Main 1995, S. 30.
- 19 Vgl. John Steiner, *Narzißtische Einbrüche. Sehen und Gesehenwerden. Scham und Verlegenheit pathologischer Persönlichkeitsstörungen*, Stuttgart 2006.
- 20 Georg Simmel, »Zur Psychologie der Scham« (1901), in: *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, herausgegeben von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main 1992, S. 140-150, S. 145.
- 21 Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt am Main/New York 1991, S. 99.
- 22 Sighard Neckel, »Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls (1993)«, in: ders., *Die Macht der Unterscheidung*, a. a. O., S. 92-109, S. 106.

- 23 Vgl. ausführlich Léon Wurmser, *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*, Berlin, Heidelberg 1990.
- 24 Heinz Weiß, »Groll, Scham und Zorn. Überlegungen zur Differenzierung narzißtischer Zustände«, in: *Psyche* 62/7 (2008), S. 866-886, S. 874. Weiß bringt die drei narzisstischen Gefühlszustände Groll, Scham und Zorn mit unterschiedlichen Blickrichtungen in Verbindung, welche die Art der verleugneten Beziehung genauer zu kennzeichnen vermögen. Unsere Analyse ist von seiner Sichtweise entscheidend geprägt.
- 25 Ebd., S. 867f.
- 26 Ebd., S. 868.
- 27 Rainer Paris, »Ohnmacht als Pression. Über Opferrhetorik«, in: *Merkur* 58/665-666 (2004), S. 914-923, S. 917-918. Der Macht- und Organisationssoziologe Rainer Paris nutzt diese Einsicht indes nicht selten, um Diskriminierungserfahrungen benachteiligter Gruppen zu relativieren. Er wurde mit seiner Kritik an queerfeministischen Positionen auch Autor des rechten Magazins *Tumult*, das wir in einem späteren Kapitel porträtieren.
- 28 Haller, *Die Macht der Kränkung*, a. a. O., S. 84.
- 29 Vgl. Weiß, »Groll, Scham und Zorn«, a. a. O., S. 868.
- 30 Sighard Neckel, »Eingesperrt: der Groll«, in: *Merkur* 75/864 (2021), S. 81-87, S. 84.
- 31 Ebd., S. 85; vgl. Michael Feldman, »Groll, die zugrundeliegende ödipale Konfiguration«, in: Ronald Britton et al. (Hg.), *Groll und Rache in der ödipalen Situation*, Tübingen 1997, S. 51-96.
- 32 Die Vertreter:innen der *Affect Studies* gehen sogar noch weiter und behaupten, dass Affekte (politische) Ereignisse kreieren; vgl. exemplarisch Kathleen Stewart, *Ordinary Affects*, Durham 2007; Janet Staiger et al. (Hg.), *Political Emotions*, New York 2010. Sie verstehen, wie Simon Strick betont, »›Gefühle‹ und ›Identitäten‹ als Provisorien, die einen unübersichtlichen Zusammenfall von Intensitäten, Wünschen, flüchtigen Eindrücken, Blockaden, Hemmungen und Atmosphären zu etwas zu verarbeiten suchen, das als sinnhafter Alltag verstehbar und damit emotional ›erlebt‹ werden kann (aber nicht muss)« (Simon Strick, *Rechte Gefühle. Affekte und Strategien des digitalen Faschismus*, Bielefeld 2021, S. 72).
- 33 Vgl. Pankaj Mishra, *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2017; Uffa Jensen, *Zornpolitik*, Berlin

2017; Cornelia Koppetsch, *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld 2019.

- 34 Mit seinem 2010 erschienenen Essay »Der Wutbürger« gab der Journalist Dirk Kurbjuweit der neuen politischen Gestalt einen Namen: Dirk Kurbjuweit, »Der Wutbürger. Stuttgart 21 und die Sarrazin-Debatte. Warum die Deutschen so viel protestieren«, in: *Der Spiegel* (11. Oktober 2010), online verfügbar unter: <https://www.spiegel.de/spiegel/a-724587.html>).
- 35 Vgl. Jan-Werner Müller, *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin 2016, S. 42.
- 36 Weiß, »Groll, Scham und Zorn«, a. a. O., S. 878.
- 37 Vgl. Jensen, *Zornpolitik*, a. a. O., S. 79.
- 38 Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht. Autorität – Herrschaft – Gewalt – Technik*, Tübingen 1986, S. 68.
- 39 Heinz Kohut, »Überlegungen zum Narzißmus und zur narzißistischen Wut« (1971), in: ders., *Die Zukunft der Psychoanalyse. Aufsätze zu allgemeinen Themen und zur Psychologie des Selbst*, Frankfurt am Main 1975, S. 205–251.
- 40 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt am Main 2006, S. 39.
- 41 Ebd., S. 344; vgl. Jensen, *Zornpolitik*, a. a. O., S. 119–123.
- 42 Friedrich Nietzsche, *Genealogie der Moral* (1887), in: *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 5, München 1999, S. 245–412, S. 271.
- 43 Ebd., S. 270.
- 44 Vgl. zu Webers Rezeption der Sklavenmoral Nietzsches Hermann Kocyba, »Max Weber. Ressentiment und Rationalität – Zur Genealogie des modernen Menschen«, in: Eicke Brock/Jutta Georg (Hg.), »– ein Leser, wie ich ihn verdiene«. *Nietzsche-Lektüren in der deutschen Philosophie und Soziologie*, Stuttgart 2019, S. 293–317.
- 45 Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt am Main 1978 [1915], S. 7. Ähnlich beschreibt auch Nietzsche die Verelbstständigung des Leidens: »Die Leidenden [...] durchwühlen die Eingeweide ihrer Vergangenheit und Gegenwart nach dunklen fragwürdigen Geschichten, wo es ihnen freisteht, in einem quälerischen Verdachte zu schwelgen und am eigenen Gifte der Bosheit sich zu beerauschen« (Nietzsche, *Genealogie der Moral*, a. a. O., S. 375).
- 46 Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, a. a. O., S. 201.
- 47 Thomas Bedorf sieht in der Personalisierung ein Merkmal des Populis-

- mus; vgl. Thomas Bedorf, »Zur Rhetorik des politischen Ressentiments«, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 6/1 (2019), S. 239–256, S. 252.
- 48 Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, a. a. O., S. 8.
- 49 Ebd., S. 9.
- 50 Zwar liegt unser Fokus auf den sozialen Gründen von Kränkungen, dies bedeutet aber keineswegs, dass aversive Emotionen die typische oder einzige Reaktionsweise auf die Spannungen sind, die wir nun untersuchen werden. Sie sind lediglich bei denjenigen Individuen wahrscheinlicher, die solchen Spannungen in besonderem Maße ausgesetzt sind.
- 51 Axel Honneth et al., »Stichwort: Alex de Tocqueville und die Paradoxien der Gleichheit«, in: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 26/1 (2017), S. 71–74, S. 71.
- 52 Hans-Peter Müller, »Soziale Ungleichheit und Ressentiment«, in: *Merkur* 58/665–666 (2004), S. 885–894, S. 888.
- 53 Ebd., S. 889.
- 54 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, a. a. O., S. 44.
- 55 Vgl. zum Neid als demokratische Emotion Johannes Voelz, »Wendungen des Neids. Tocqueville und Emerson zum Paradox einer demokratischen Leidenschaft«, in: *Westend. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 26/1 (2017), S. 141–154.
- 56 Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, a. a. O., S. 314–315.
- 57 Müller, »Soziale Ungleichheit und Ressentiment«, a. a. O., S. 890.
- 58 Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, a. a. O., S. 80.
- 59 Vgl. Nachtwey, »Entzivilisierung«, a. a. O., S. 227.
- 60 Norbert Elias, *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1992, S. 243.
- 61 Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, a. a. O., S. 18.
- 62 Ebd., S. 9.
- 63 Ebd., S. 14.
- 64 Ebd.
- 65 Émile Durkheim, *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main 1983 [1897], S. 292.
- 66 Diesen Aspekt bringt Helmut Thome konzipiert auf den Punkt: Helmut Thome, »Zur Normalität von Anomie in funktional differenzierten Gesellschaften«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 45/4 (2016), S. 261–280, S. 263.

- 67 Durkheim, *Der Selbstmord*, a. a. O., S. 282.
- 68 Ebd., S. 290.
- 69 Ebd., S. 233.
- 70 Die Theorie der institutionellen Anomie bringt deviante Verhaltensweisen in ökonomischen Institutionen mit einer marktorientierten Mentalität in Verbindung; vgl. Steven F. Messner et al., »Institutional Anomy Theory. An evolving research program«, in: *Handbook on Crime and Deviance*, herausgegeben von Marvin D. Krohn et al., New York 2019, S. 161–177.
- 71 Neckel, »Identität als Ware«, a. a. O., S. 45.
- 72 Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, a. a. O., S. 15.
- 73 Ebd., S. 17.
- 74 Joseph Vogl, *Kapital und Ressentiment. Eine kurze Theorie der Gegenwart*, München 2021, S. 162f.
- 75 Vgl. Jan Slaby/Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*, London, New York 2019.
- 76 Mishra, *Zeitalter des Zorns*, a. a. O., S. 25.
- 77 Ebd., S. 24.
- 78 Sighard Neckel, »Blanker Neid, blinde Wut? Sozialstruktur und kollektive Gefühle« (1999), in: ders., *Die Macht der Unterscheidung*, a. a. O., S. 110–132, S. 119.
- 79 Michael J. Sandel, *Vom Ende des Gemeinwohls. Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratien zerreißt*, Frankfurt am Main 2020, S. 38.
- 80 Ebd., S. 40f.
- 81 Ebd., S. 43.
- 82 Vgl. auch Neckel, »Blanker Neid, blinde Wut?«, a. a. O., S. 129.
- 83 Robert K. Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, Berlin/Boston 1995 [1949], S. 160.
- 84 Ebd., S. 156.
- 85 Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*«, a. a. O. Zwar wird der Narzissmus oft mit dem Starkult in Verbindung gebracht, aber er ist ebenso ein Generator von Neid und Minderwertigkeitsgefühlen.
- 86 Heinrich Popitz, *Die normative Konstruktion der Gesellschaft*, Tübingen 1980, S. 10.
- 87 Heinrich Popitz, *Soziale Normen*, herausgegeben von Friedrich Pohlmann und Wolfgang Eßbach, Frankfurt am Main 2006, S. 65.
- 88 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O., S. 184.
- 89 Christian Baron schildert dies eindrücklich in seinem Roman *Ein Mann seiner Klasse* (Berlin 2020).

- 90 Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, a. a. O., S. 92.
- 91 Popitz, *Soziale Normen*, a. a. O., S. 68.
- 92 Ebd.
- 93 Vgl. Sahra Wagenknecht, *Die Selbstgerechten. Mein Gegenprogramm – für Gemeinsinn und Zusammenhalt*, Frankfurt am Main/New York 2021, S. 102.
- 94 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O., S. 176 f.
- 95 Vgl. Heinz Weiß/Heinrich Merkt, »Eine pathologische Organisation auf der Grundlage des Strebens nach Perfektion«, in: Vera King et al. (Hg.), *Lost in Perfection. Zur Optimierung von Gesellschaft und Psyche*, Berlin 2021, S. 225–238, S. 225.
- 96 Vgl. King et al. (Hg.), *Lost in Perfection*, a. a. O.,
- 97 Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung*, a. a. O., S. 190.
- 98 Cabanas/Illouz, *Das Glücksdiktat*, a. a. O., S. 161.
- 99 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O., S. 176. Die Anpassungsleistungen an soziale Normen können hingegen durchaus nonkonform sein, wie Greta Wagner in ihrer Studie über den Medikamentenkonsum zur kognitiven Leistungssteigerung eindrücklich dargestellt hat; vgl. Wagner, *Selbstoptimierung*, a. a. O.
- 100 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O., S. 179.
- 101 Berlin, »Zwei Freiheitsbegriffe« (1958), a. a. O., S. 219.
- 102 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O., S. 180.
- 103 Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2015, S. 55.
- 104 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O. S. 137.
- 105 Sennett, *Der flexible Mensch*, a. a. O., S. 79.
- 106 Lutz Eichler, *System und Selbst. Arbeit und Subjektivität im Zeitalter ihrer strategischen Anerkennung*, Bielefeld 2014, S. 301.
- 107 Vgl. Nicola Gess, *Halbwahrheiten. Zur Manipulation von Wirklichkeit*, Berlin 2021, S. 49–63; Sighard Neckel, »Bluffen, Täuschen und Verstellen. Bemerkungen zu einer Variante des Leistungsprinzips« (1987), in: ders., *Die Macht der Unterscheidung*, a. a. O., Frankfurt am Main 2000, S. 60–66.
- 108 Vgl. Nymoen/Schmitt, *Influencer*, a. a. O.
- 109 Merton, *Soziologische Theorie und soziale Struktur*, a. a. O., S. 150–151.
- 110 Ebd., S. 151.
- 111 Ebd.

- 112 Vgl. auch Maurits Heumann/Oliver Nachtwey, *Autoritarismus und Zivilgesellschaft*, IfS Working Paper Nr. 16, Frankfurt am Main 2021, S. 29-60.
- 113 Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus*, a. a. O., S. 14.
- 114 Ebd., S. 15.
- 115 Ebd., S. 53.
- 116 Vgl. ebd., S. 257f.
- 117 Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, a. a. O., S. 163.
- 118 Vgl. dazu Philip Cushman, »Why the self is empty. Toward a historically situated psychology«, in: *American Psychologist* 45/5 (1990), S. 599-611.
- 119 Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*, Frankfurt am Main 1986.
- 120 Ebd., S. 408.
- 121 Ebd., S. 425.
- 122 Ebd., S. 410.
- 123 Vgl. Koschorke, »Linksruck der Fakten«, a. a. O., S. 107-118.
- 124 Die Prävalenzrate, d. h. die Krankheitshäufigkeit, narzisstischer Persönlichkeitsstörungen in der Bevölkerung wird meist auf unter ein Prozent geschätzt; vgl. Kathrin Ritter/Claas-Hinrich Lammers, »Narzissmus – Persönlichkeitsvariable und Persönlichkeitsstörung«, in: *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie* 57/2 (2007), S. 53-60, S. 56; Aline Vater et al., »Narzisstische Persönlichkeitsstörung. Forschung, Diagnose und Psychotherapie«, in: *Psychotherapeut* 58 (2013), S. 599-615, S. 607; vgl. zum inflationären Gebrauch der Narzissmus-Diagnose in negativen Beschreibungen kultureller Entwicklungen Kristin Dombek, *Die Selbstsucht der anderen. Ein Essay über Narzissmus*, Berlin 2016; vgl. zur Aufwertung des Narzissmus zu einer anthropologischen Konstante Katharina Ohana, *Narzissen wie wir. Vom Streben nach Aufwertung – ein ehrlicher Blick auf uns Menschen*, Weinheim 2022.
- 125 Jean M. Twenge/W. Keith Campbell, *The Narcissism Epidemic. Living in the Age of Entitlement*, New York 2009.
- 126 Jean M. Twenge et al., »Egos inflating over time. A cross-temporal meta-analysis of the Narcissistic Personality Inventory«, in: *Journal of Personality* 76/4 (2008), S. 875-902.
- 127 Twenge/Campbell, *The Narcissism Epidemic*, a. a. O., S. 73-88.
- 128 Ebd., S. 89-106.
- 129 Yaida T. Uhls/Patricia M. Greenfield, »The rise of fame: An historical

- content analysis«, in: *Cyberpsychology. Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 5 (2011), o.S.
- 130 C. Nathan DeWall et al., »Tuning in to psychological change. Linguistic markers of psychological traits and emotions over time in popular U.S. song lyrics«, in: *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 5/3 (2011), S. 200-207.
- 131 Twenge/Campbell, *The Narcissism Epidemic*, a.a.O., S. 107-122.
- 132 Timo Gnambs/Markus Appel, »Narcissism and social networking behavior: A meta-analysis«, in: *Journal of Personality* 86/2 (2017), S. 200-212.
- 133 Twenge/Campbell, *The Narcissism Epidemic*, a.a.O., S. 123-140.
- 134 Ein Forscher:innenteam um Eunike Wetzel konnte bei US-amerikanischen Studierenden, im Gegensatz zu Twenge und Campbell, eine kontinuierliche Rückläufigkeit seit den neunziger Jahren feststellen. Insbesondere das Anspruchsdenken, d.h. das Gefühl der eigenen Höherwertigkeit, habe abgenommen; vgl. Eunike Wetzel et al., »The narcissism epidemic is dead; long live the narcissism epidemic«, in: *Psychological Science* 28/12 (2017), S. 1833-1847.
- 135 Vgl. Aline Vater et al., »Does a narcissism epidemic exist in modern western societies? Comparing narcissism and self-esteem in East and West Germany«, in: *PLOS ONE* 13/5 (2018), S. 1-16; Paul K. Piff, »Wealth and the inflated self. Class, entitlement, and narcissism«, in: *Personality and Social Psychology Bulletin* 40/1 (2013), S. 34-43; Peter K. Hatemi/Zoltán Fazekas, »Narcissism and political orientations«, in: *American Journal of Political Science* 62/4 (2018), S. 873-888; Virgil Zeigler-Hill et al., »Through the eyes of Narcissus. Competitive social worldviews mediate the associations with ideological attitudes«, in: *Self and Identity* 20/6 (2021), S. 811-840.
- 136 Vgl. zum Konzept der Sozialfigur Tobias Schlechtriemen/Sebastian J. Moser, »Sozialfiguren. Zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und soziologischer Diagnose«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 47/3 (2018), S. 164-180.