

### Auf dem Weg zu einer Soziologie der Weltbeziehung: Karl Marx, Max Weber und Georg Simmel auf den Spuren der Resonanz

Rosa, Hartmut

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rosa, H. (2016). Auf dem Weg zu einer Soziologie der Weltbeziehung: Karl Marx, Max Weber und Georg Simmel auf den Spuren der Resonanz. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82446-2>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Hartmut Rosa | Essay | 25.02.2016

## Auf dem Weg zu einer Soziologie der Weltbeziehung

### Karl Marx, Max Weber und Georg Simmel auf den Spuren der Resonanz

*Unter dem pointierten Titel Resonanz legt Hartmut Rosa nun eine Soziologie der Weltbeziehung vor. Sein jüngstes Werk, eine gut 800 Seiten starke Monographie, erscheint in diesen Tagen beim Berliner Suhrkamp Verlag. Rosas Programm könnte ambitionierter nicht sein. Er greift nach einer normativen „Soziologie des guten Lebens“ aus, die zugleich beansprucht, empirisch fundiert zu sein, ohne anthropologische Essentialismen ins Spiel zu bringen. Selbstverständlich kann kein Vorabdruck einen Einblick in das weite Spektrum der Themen vermitteln, die Rosas epische Darstellung bearbeitet. So haben wir uns entschieden, einen Abschnitt aus dem 3. Teil des Buches zu veröffentlichen, in dem Rosa sein Ansinnen, die Kritische Theorie fortzuschreiben, in ein Verhältnis zur Geschichte der Soziologie setzt. Dem Autor und seinem Verlag danken wir für die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung des Passus.*

Leiten Schopenhauer, Kierkegaard und Nietzsche die Resonanzlosigkeit des Weltverhältnisses entweder aus den ontologischen oder den anthropologischen Existenzbedingungen des Menschen oder aber aus kultur- und ideengeschichtlichen Entwicklungen ab, welche die metaphysischen Grundlagen der Moderne erodiert haben, so beginnt mit Karl Marx die Soziologie der Weltbeziehung im eigentlichen Sinne. Nimmt man etwa die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*<sup>1</sup> (auch Pariser Manuskripte genannt) als Grundlage, so lässt sich durchaus feststellen, dass die Resonanzlosigkeit der Weltbeziehungen einen Ausgangspunkt auch für Marx' Denken darstellt, der letztlich selbst noch die Analysen in *Das Kapital* motiviert.<sup>2</sup> Marx ist aber der Erste, der die Qualität der Weltbeziehungen aus den vorherrschenden sozialen Bedingungen und gesellschaftlichen Verhältnissen ableitet und mithin jene Beziehungen konsequent historisiert, soziologisiert und gleichsam materialisiert. Sofern es zutrifft, dass Soziologie als Reaktion auf die Erfahrung von Modernisierungsprozessen entsteht, beginnt mit Marx' Beschreibung dieser Erfahrung als Prozess der Entfremdung (in den frühen Schriften) und sodann als Prozess der schleichenden, unbemerkten Ersetzung lebendiger, resonanter Beziehungen zwischen Menschen durch mechanische, stumme Beziehungen von Dingen (im Kapital) eine kardinale Gründungslinie der Soziologie, welche über Durkheims Furcht vor »anomischen« Beziehungen, Simmels Beobachtung einer teilnahmslosen »Blasiertheit« der Subjekte gegenüber den Dingen und einer latenten

»Aversion« in den Sozialbeziehungen sowie Webers Diagnose einer »entzauberten Welt«, die zu einem »stahlharten Gehäuse« geworden sei, bis zu den Verdinglichungs-, Entfremdungs und Kolonialisierungsdiagnosen der Kritischen Theorie im 20. Jahrhundert führt. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, geht es dabei stets um die Identifikation der sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Bedingungen, welche die Weltbeziehung stumm werden lassen – was freilich, wie wir sehen werden, impliziert, dass ein anderes Weltverhältnis möglich ist.

Schon in den »Pariser Manuskripten« diagnostiziert Marx eine fundamentale Störung in der Beziehung des modernen Menschen zur Welt, als deren Kern er die Arbeitsbeziehungen identifiziert. Ganz anders als etwa John Locke und dessen Nachfolger stellt Marx Arbeit aber nicht deshalb in den Mittelpunkt seiner Überlegungen, weil er den Erwerb, den Besitz oder die Legitimation von Eigentum begründen oder kritisieren will.<sup>3</sup> Arbeit ist ihm nicht in erster Linie Mittel der Weltreichweitenvergrößerung, sondern die tätige, aktive Auseinandersetzung mit der Natur ist für ihn der Schlüssel zu jeglichem Verständnis des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses überhaupt. Wie kaum ein Zweiter hat Marx ein Gespür für die Selbstwirksamkeitsdimension in Resonanzbeziehungen; und just hier macht Marx die Pathologien der modernen Arbeits- und Weltbeziehungen dingfest. »Falsche«, das heißt entfremdete, »äußerliche« Arbeitsverhältnisse sind nach seiner Diagnose der Grund für das Scheitern der Anverwandlung von Welt. Den Privatbesitz an Produktionsmitteln – den Kapitalismus – identifiziert er dabei nicht einfach als Ursache der Weltbeziehungsstörung, sondern ebenso als dessen Ergebnis und Konsequenz:

[D]urch die entfremdete, entäußerte Arbeit erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben [...]. Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit, des äußerlichenVerhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst. Das Privateigentum ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der entäußerten Arbeit, d. i. des entäußerten Menschen, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, des entfremdeten Menschen.<sup>4</sup>

Nimmt man diese Passage ernst, dann legt sie den Gedanken nahe, dass das kapitalistische Wirtschaftssystem selbst die Folge eines falschen oder problematischen Weltverhältnisses ist. Ich habe in meinen Überlegungen zur Arbeit als Resonanzsphäre bereits darzustellen versucht, inwiefern und auf welche Weise die tätige Auseinandersetzung, das *Abarbeiten*

an einem materiellen oder ideellen Gegenstand eine essentielle Resonanzbeziehung zwischen Subjekt und Welt stiftet oder stiften kann und wie dabei Selbstwirksamkeits- und Unverfügbarkeitserfahrungen zusammenspielen. Indem Arbeit in der kapitalistischen Moderne zur Lohnarbeit und zum Mittel der Profitsteigerung wird, verliert sie nach Marx diese resonanzstiftende Qualität auf allen Beziehungsebenen. Weil die Arbeitenden den essentiell wichtigen *Arbeitsprozess* ebenso wie die *Produktionsziele* nicht kontrollieren, gestalten oder bestimmen, ja oft nicht einmal überblicken können – selbst dort, wo dies scheinbar der Fall ist, dominieren letztlich die Effizienz- und Konkurrenzerfordernisse –, weil ihnen die Ergebnisse beziehungsweise die Produkte der Arbeit nicht gehören, bleiben ihnen die im und durch den Arbeitszusammenhang geschaffenen Beziehungen zum Produkt, zur Arbeit als solcher, zu den Mitmenschen, zur Natur und zu sich selbst äußerlich und unverbunden. Sie erfahren »Entfremdung« in allen diesen Beziehungsdimensionen, so dass ihnen die Dinge schließlich fremd und sogar feindlich gegenüberzustehen scheinen, während sie sich selbst als in den Produktionsprozess eingebundene Maschinen erfahren. Die Arbeiter sind gezwungen, sich selbst, ihr »Wesen« zu einem Mittel und Instrument ihrer Existenz zu machen:

Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, d. h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört.<sup>5</sup>

Auf diese Weise aber, so ergibt sich in resonanztheoretischer Perspektive aus Marx' Überlegungen, misslingt die Anverwandlung von Weltausschnitten durch Arbeit und damit die Anverwandlung von Welt überhaupt. Die Aneignung der Natur bleibt eine stumme, äußerliche Aneignung, so dass, wie Marx explizit konstatiert, »die Aneignung als Entfremdung erscheint«.<sup>6</sup> Zentral für die Frage, ob und wie die Anverwandlung von Welt

gelingen kann, sind für Marx somit die sozialen Verhältnisse, insbesondere natürlich die Produktionsverhältnisse. Tatsächlich hängen, so betont schon der frühe Marx, *alle* Weltverhältnisse des Menschen, selbst die basalsten Formen der Weltbeziehung, von der kollektiv gestalteten sozialen Wirklichkeit ab:

Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben. Die Aneignung der *menschlichen* Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit*.<sup>7</sup>

Genau dadurch aber, so möchte ich hinzufügen, wird die Analyse von Weltbeziehungen zur Soziologie.

Wenngleich Marx den Entfremdungsbegriff später aufgibt und schon im *Kommunistischen Manifest* gar als »philosophischen Unsinn« diskreditiert,<sup>8</sup> hält er unvermindert an der Überzeugung fest, dass die kapitalistische Moderne eine Pathologie der Weltbeziehungen erzeuge. Im Kapital erscheint diese – insbesondere in seiner berühmten Analyse des Fetischcharakters der Ware im ersten Band – als eine *Verkehrung* von Subjekt und Objekt sowie als eine *Verdinglichung* sozialer Beziehungen: Die Beziehungen zwischen Menschen (als Produzenten) erscheinen als stumme Verhältnisse von Dingen,<sup>9</sup> während die Bewegung des Kapitals – seine Selbstverwertung – zum eigentlichen Subjekt der historischen Entwicklung wird. Als lebendig und wertvoll erscheinen nicht die Menschen, nicht ihr Arbeits- und Gestaltungsvermögen, sondern die *Waren* – ausgerechnet jene Dinge also, welche aus kapitalistischen Produktionsprozessen als gleichsam »tote« Produkte hervorgehen. Das von ihnen ausgehende Resonanzversprechen ist eine Täuschung, während die in ihnen angelegte wirkliche Resonanzpotenz – als gesellschaftliches, über Arbeit vermitteltes Antwortverhältnis – unsichtbar bleibt. Da Waren den Konsumenten als fremde, von ihnen unabhängige Dinge gegenüberreten, fehlt den Menschen in der Beziehung zu diesen ebenjene Selbstwirksamkeitserfahrung, welche einerseits Resonanzbedingung und andererseits elementarer Bestandteil eines gelingenden Arbeitsverhältnisses ist.

Dieser Gedanke gewinnt in der Folge insbesondere für die Kritische Theorie eine zentrale Bedeutung, und zwar im Begriff der *Verdinglichung*, der den Prozess beschreiben soll, in dem lebendige Beziehungen des Menschen zu den Mitmenschen, zur Natur, aber auch zum

eigenen Körper und zu sich selbst, in stumme, instrumentelle Beziehungen transformiert werden.<sup>10</sup> Dieser Prozess steht im Mittelpunkt von Georg Lukács' einflussreichem Band *Geschichte und Klassenbewußtsein*.<sup>11</sup> Hier vollzieht Lukács insbesondere in dem zentralen Aufsatz »Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats« mit Marx (und Weber) selbst jene soziologisierende Wende, auf die es mir hier ankommt: Er identifiziert die Ursache für die Resonanzlosigkeit – die »transzendente Obdachlosigkeit« der bürgerlichen Welt – nicht mehr in einem kulturgeschichtlich-metaphysischen Verhängnis, sondern in den realen sozioökonomischen Verhältnissen; infolgedessen sucht er die Lösung, anders als in seiner früheren Schrift *Die Theorie des Romans*,<sup>12</sup> auch nicht mehr in Poesie und Literatur, sondern in einer Veränderung des Modus der Weltaneignung.

Das entscheidende Charakteristikum der Moderne erblickt Lukács in der Totalisierung der Logik und der Beziehungsform des Warentausches – des Warenfetischismus – auf »das ganze äußere wie innere Leben der Gesellschaft«, so dass die Warenform »die herrschende, alle Lebensäußerungen entscheidend beeinflussende Form« werde, welche »sämtliche subjektiven wie objektiven Erscheinungen der betreffenden Gesellschaften« durchziehe.<sup>13</sup> Die Ware werde daher zu einer »Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins«.<sup>14</sup>

Axel Honneth fragt im Anschluss daran, um was für eine Art von Problem es sich bei der durch die Warenform verursachten Verdinglichung denn eigentlich handle, »um einen epistemischen Kategorienfehler, um eine moralisch verwerfliche Handlung oder um eine im ganzen verzerrte Form von Praxis«.<sup>15</sup> Tatsächlich aber scheinen mir alle diese Vorschläge das, was mit dem Begriff der Verdinglichung gemeint ist, zu verfehlen. Verdinglichung beschreibt, auch und gerade in der Analyse Lukács', eine fehlerhafte oder gestörte Form der Beziehung oder des In-Beziehung-Tretens von Subjekt und Welt. Nur deshalb kann Lukács sowohl *Ding-Bezüge* (das heißt die Wahrnehmung von Gegenständen als abstrakte, tauschbare Wertträger) als auch *soziale Beziehungen* (in denen Menschen zu Handelobjekten oder reinen Konkurrenten werden) und schließlich Selbst-Verhältnisse (das heißt die Wahrnehmung des eigenen Körpers und der psychischen Dispositionen als ökonomische Ressourcen) unter diesen einen Begriff subsumieren. Nur weil das Konzept die Art der Bezugnahme auf Welt beschreibt, lässt sich überhaupt sinnvoll von der Verdinglichung von Dingen beziehungsweise Gegenständen reden. Wie ich dargelegt habe, sind materiale Resonanzbeziehungen durchaus möglich, so dass *verdinglichte* Dingbeziehungen im Unterschied dazu *stumme* Objektbeziehungen sind.

Verdinglichung beschreibt bei Lukács somit die gesamte Form der historisch realisierten

modernen Weltbeziehung, die Art und Weise, in der Menschen *in die Welt gestellt* sind. Die beziehungslose Beziehung, so lautet Lukács' Diagnose, ist ihnen zur »zweiten Natur« geworden:<sup>16</sup> Sie halten sie für die ontologisch vorgegebene Art menschlichen *In-der-Welt-Seins*, und dies erscheint als monströser Irrtum der ›Resonanzvergessenheit‹, wie sich in Modifikation der Honneth'-schen Deutung des Verdinglichungsphänomens als »Anerkennungsvergessenheit«<sup>17</sup> vielleicht sagen ließe.

Lukács lässt keinen Zweifel daran, dass diese Form der Weltbeziehung durch Resonanzlosigkeit gekennzeichnet ist. Das moderne Subjekt werde zum »einflußlosen Zuschauer dessen [...], was mit seinem eigenen Dasein, als isoliertem, in ein fremdes System eingefügtem Teilchen geschieht«. Zugleich zerrissen durch den Prozess der Verdinglichung »auch jene Bande, die die einzelnen Subjekte der Arbeit bei ›organischer Produktion‹ zu einer Gemeinschaft verbunden haben«. Die kapitalistische Weise der Produktion und Organisation mache aus ihnen »auch in dieser Hinsicht isoliert abstrakte Atome, die nicht mehr unmittelbar-organisch [...] zusammengehören, deren Zusammenhang vielmehr in stets wachsendem Maße ausschließlich von den abstrakten Gesetzmäßigkeiten des Mechanismus, dem sie eingefügt sind, vermittelt [ist]«. <sup>18</sup> Die Folge solcher versteinerten Verhältnisse aber sei die innere Teilnahmslosigkeit der Akteure gegenüber ihrem eigenen Leben ebenso wie gegenüber anderen Menschen. Lukács beschreibt das Durchschneiden aller affektiven oder organischen Bande zwischen Subjekt und Welt ein wenig irreführend mit dem Begriff der »Kontemplation«, der für ihn »eine Struktur des Bewußtseins« bezeichnet, »wo der Mensch formal frei sein Eingefügtsein in ein System wesensfremder Notwendigkeiten *betrachtet* und die formale ›Freiheit‹ dieser Kontemplation mit einer wirklichen Freiheit verwechselt«. <sup>19</sup> Indifferenz, Beziehungslosigkeit und Ohnmacht im Sinne fehlender Selbstwirksamkeitserfahrungen sind damit das Signum der von Lukács gezeichneten Gesellschaftsformation, sie sind aber auch die Definitionsmerkmale entfremdeter Weltbeziehungen, wie ich sie in diesem Buch verstehe. <sup>20</sup>

In seiner Analyse der Ursachen für diese voranschreitende Entwicklung umfassender Verdinglichung der Weltbeziehungen geht Lukács indessen deutlich über die ökonomische Theorie von Marx hinaus, indem er sie in engem und unmittelbarem Anschluss an Max Weber auch als Konsequenz des umfassenden historisch-kulturellen Prozesses der Rationalisierung und Bürokratisierung begreift. Die »rationelle Mechanisierung« der Arbeit und darüber hinaus aller gesellschaftlicher Prozesse rage »bis in die ›Seele‹ des Arbeiters hinein: selbst seine psychologischen Eigenschaften werden von seiner Gesamtpersönlichkeit abgetrennt, ihr gegenüber objektiviert, um in rationelle Spezialexemplare eingefügt und hier auf den kalkulatorischen Begriff gebracht werden zu

können.«.<sup>21</sup> Das zentrale Prinzip hierfür aber sei das der »auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung«. Das Berechnen- und Beherrschbarmachen der Welt ist aber just das Kernmerkmal des von Max Weber herausgearbeiteten »okzidental« Rationalisierungsprozesses,<sup>22</sup> der von überragender Bedeutung für die Weltbeziehung der Moderne insgesamt ist. Die Erfahrung, die Schiller in »Die Götter Griechenlands« poetisch zum Ausdruck gebracht hat, wird von Max Weber als Prozess der *Entzauberung* soziologisch zu fassen versucht. Entzauberung ist die beziehungsbezogene Komplementärseite eines rechtlichen und ökonomischen, kulturellen und politischen Vorgangs der Rationalisierung, welcher die Lebensform der Moderne im Ganzen durchdringt und die Welt berechenbar und beherrschbar, verstehbar, kalkulierbar und damit *verfügbar* zu machen versucht:

Machen wir uns [...] klar, was denn eigentlich diese intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik praktisch bedeutet. [...] Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnung beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.<sup>23</sup>

Webers Modernediagnose erfasst damit präzise die beiden zu Beginn dieses Kapitels herausgearbeiteten Seiten der modernen Weltbeziehung: Im Prozess der Rationalisierung, der für Weber die dynamische Ausweitung des wissenschaftlichen Wissens, der technischen Beherrschung, der Verrechtlichung, der planmäßigen Verwaltung, der ökonomischen Tätigkeit und der systematischen Optimierung des Alltagslebens beinhaltet, spiegelt sich exakt das wider, was ich mit dem Begriff der *Weltreichweitenvergrößerung* zu fassen versuche – während in seiner Konzeption der Entzauberung die damit inhärent verbundene Veränderung der *Weltbeziehungsqualität* zum Ausdruck kommt, die auch bei Weber alle Anzeichen eines Resonanzverlustes trägt. Nicht zufällig wird »Entzauberung« als *disenchantment* beziehungsweise *désenchantement* ins Englische und Französische übersetzt: Die Welt hört darin buchstäblich auf zu singen.

Es ist die *Welthaltung* und *Welterfahrung*, die sich im Prozess der Modernisierung transformiert, mithin also das, was Weber unter den Begriff des »Ethos« zu bringen versucht und in seiner Analyse der *protestantischen Ethik* so eindrucksvoll analysiert.

Während Weber in Übereinstimmung mit Marx und Lukács keinen Zweifel daran lässt, dass der kapitalistische Betrieb auf gleichsam »mechanischen Grundlagen« der Standardisierung, Optimierung, Industrialisierung und Bürokratisierung operiert,<sup>24</sup> erblickt er die eigentliche Transformation der Moderne nicht so sehr in ihrer Produktionsweise als vielmehr in der Herausbildung eines neuen Ethos, das sich über die Wirtschaftsweise hinaus auf die individuellen und kollektiven Formen des Denkens und Forschens, des Regierens und Richtens, des Feierns und Trauerns und überhaupt auf die Gesamtheit der praktischen Lebensvollzüge erstreckt.

Eine wesentliche kulturelle Wurzel für die weitgehend resonanzfreie Form der Weltbeziehung identifizierte Weber bekanntlich im »Geist« des Protestantismus und insbesondere in seinen puritanischen Ausprägungen. Diese waren in ihren asketischen, leib- und genussfeindlichen, gemeinschaftsskeptischen und individualisierenden Aspekten geradewegs auf die Ersetzung von Resonanzbeziehungen durch stumme Weltbeziehungen hin angelegt. Indem der Protestantismus einerseits alle *magischen Aufladungen* oder Resonanzqualitäten von Orten (Kirchen, Kapellen, Wallfahrtsorten), Dingen (Reliquien, Kreuzen, Weihwasser, Hostien etc.) oder Personen (Pfarrer) sowohl in seinen Dogmen als auch in den rituellen Praktiken ablehnte und Gottes Wirken als *eingreifendes* Wirken vollständig aus der Welt verbannte, während er andererseits zugleich aus allen Beziehungen zu Dingen, Menschen und Orten die affektiven und emotionalen Qualitäten auszutreiben suchte, stiftete er eine »nüchterne« Form der Weltbeziehung, für die Stummheit geradezu zu einem Qualitätsmerkmal wurde:

Nur der asketische Protestantismus machte der Magie, der Außerweltlichkeit der Heilssuche und der intellektualistischen kontemplativen »Erleuchtung« als deren höchster Form wirklich den Garaus, nur er schuf die religiösen Motive, gerade in der Bemühung im innerweltlichen »Beruf« – und zwar im Gegensatz zu der streng traditionalistischen Berufskonzeption des Hinduismus: in methodisch rationalisierter Berufserfüllung – das Heil zu suchen. Für die asiatische volkstümliche Religiosität jeder Art blieb dagegen die Welt ein großer Zaubergarten, die Verehrung oder Bannung der »Geister« oder ritualistische, idolatrische, sakramentale Heilssuche der Weg, sich in ihr, für das Diesseits und Jenseits, praktisch zu orientieren und zu sichern.<sup>25</sup>

Dem protestantischen Gläubigen verharrt »die Welt in ihrer kreatürlichen Entwertetheit«; eine Resonanzbeziehung zu ihr erscheint gleichsam als Sündenfall.<sup>26</sup> Deshalb ist ihm jede Art von Genuss ebenso verpönt wie »jeder Überschwang des Gefühls« und jedes noch so kleine, außerplanmäßige Nachgeben gegenüber leiblichen Regungen, Bedürfnissen oder

Lüsten:

Der ›innerweltliche Asket‹ ist ein Rationalist sowohl in dem Sinn rationaler Systematisierung seiner eigenen persönlichen Lebensführung wie in dem Sinne der Ablehnung alles ethisch Irrationalen, sei es Künstlerischen, sei es persönlich Gefühlsmäßigen, innerhalb der Welt und ihrer Ordnungen. Stets bleibt das spezifische Ziel vor allem: ›wache‹ methodische Beherrschung der eigenen Lebensführung.<sup>27</sup>

Daraus ergibt sich gleichsam naturwüchsig eine repulsive Form der Weltbeziehung, deren Besonderheit darin besteht, dass die Repulsion und Resonanzfeindlichkeit gar nicht von der Welt ausgeht, sondern vom *Subjekt*: »Der weltablehnende Asket hat mindestens die negative innere Beziehung unausgesetzten Kampfes zur Welt«,<sup>28</sup> eines Kampfes freilich, der insbesondere ein Kampf gegen vielfältige *Resonanzverlockungen* ist.

Dies führt zu einer unerhörten inneren Vereinsamung der Individuen, aber es lässt auch die Beziehungen des kollektiven Lebens gleichsam erfrieren: Die Askese, bemerkt Weber an anderem Ort, »legte sich [...] wie Reif auf das Leben«. <sup>29</sup> Nicht zufällig erinnert dies an Engels' und Marx' Feststellung im *Kommunistischen Manifest*, die Bourgeoisie habe »die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmuth in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt«. <sup>30</sup> Denn die so bestimmte Weltbeziehung generalisiert sich nach Weber insbesondere über das Vehikel des Kapitalismus, dessen wahlverwandtes Korrelat sie bildet, zur modernen Weltbeziehung per se; sie findet im Zuge der Ersetzung affektiver (aber auch traditionalistischer) Handlungsmotivationen durch (zweck-)rationale Kalkulationen in den Institutionen des Rechts, der Wissenschaft, der Politik und der bürokratischen Verwaltung sowie in der Ablösung gemeinschaftlicher durch gesellschaftliche Formen der Kollektivierung ihren »objektiven« Niederschlag. In allen Institutionen vermischt sich die Idee der Effizienzsteigerung und Kontrolle (und damit der Reichweitenvergrößerung) mit einer Ersetzung affektiver und/oder emotionaler Bezugsformen und Handlungsreaktionen durch planmäßige Berechnung.

Auf keinem sozialen Feld tritt dies offensichtlicher zutage als in den Verfahrensformen der Bürokratie, die Weber als Inbegriff moderner Effizienz und Verlässlichkeit betrachtet, die im Verlauf des 20. Jahrhunderts aber auch zum Inbegriff der Resonanzlosigkeit geworden sind.<sup>31</sup> Im Zusammenspiel kapitalistischer Ökonomie und bürokratischer Verwaltung entsteht für Weber der »ungeheure Kosmos« und das »stahlharte Gehäuse« einer vollkommen resonanzlosen Welt, in der selbst das (intellektuelle) *Versprechen* einer

vertikalen Resonanzachse, welche den protestantischen Gläubigen *kognitiv* in Gestalt seines Glaubens an eine transzendente Macht und *affektiv*, wie ich gezeigt habe, vor allem in den Kirchenliedern noch beseelte, nach und nach verschwand. Es lohnt sich, Webers apokalyptisch anmutende Warnung vor einer solchen Resonanzkatastrophe der »mechanisierten Versteinerung« noch einmal ausführlich zu zitieren:

Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiß es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr. Auch die rosige Stimmung ihrer lachenden Erbin: der Aufklärung, scheint endgültig im Verbleichen und als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte geht der Gedanke der ›Berufspflicht‹ in unserm Leben um. [...] Auf dem Gebiet seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines religiös-ethischen Sinnes entkleidete Erwerbsstreben heute dazu, sich mit rein agonalen Leidenschaften zu assoziieren, die ihm nicht selten geradezu den Charakter des Sports aufprägen. Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die ›letzten Menschen‹ dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: ›Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.‹<sup>32</sup>

Webers Hinweis auf die Möglichkeit einer ›Wiederbelebung‹ der Welt(beziehung) durch alte oder neue »Propheten« macht indessen deutlich, dass es in seinem Denken durchaus Vorstellungen einer *anderen Form* der Weltbeziehung gibt, nicht nur im historischen Vergleich und im Blick auf ›verzauberte‹ Welten, sondern auch in der Moderne. Aus meiner Sicht kann kein Zweifel daran bestehen, dass der schillernde und für Weber so zentrale Begriff des *Charisma* ein Resonanzbegriff ist. Charisma stiftet Resonanzbeziehungen entlang aller drei Dimensionen: Das Auftreten eines charismatischen Führers wie Christus vermag es, *vertikale* Resonanzachsen in Schwingung zu versetzen, es stiftet aber zugleich *horizontale* Resonanzachsen und damit neue und vibrierende Gemeinschaftsbeziehungen zwischen den Anhängern und darüber hinaus und vielleicht vor allem *diagonale* Resonanzachsen insofern, als es Begeisterung und Feuer für eine (politische oder religiöse oder ästhetische) *Sache* zu wecken vermag.

Daher kann es nicht überraschen, dass Weber Charisma und Bürokratie geradezu als antipodische Kräfte behandelte. Nicht zufällig weist er darauf hin, dass das persische Wort *maga* dem Sinn nach das meine, was der Terminus *Charisma* bezeichne, zugleich aber auch die Wurzel des Begriffs *Magie* bilde:<sup>33</sup> Charisma ist für Weber gleichsam die wiederverzaubernde Macht, und als solche ist sie ebenso revolutionär wie spezifisch *unverfügbar*:

Die charismatische Herrschaft ist, als das Außeralltägliche, sowohl der rationalen, insbesondere der bürokratischen, als der traditionellen [...] schroff entgegengesetzt. Beide sind spezifische Alltagsformen der Herrschaft, – die (genuin) charismatische ist spezifisch das Gegenteil. Die bürokratische Herrschaft ist spezifisch rational im Sinn der Bindung an diskursiv analysierbare Regeln, die charismatische spezifisch irrational im Sinne der Regelfremdheit. [...] [L]egitim ist sie nur soweit und solange, als das persönliche Charisma kraft Bewährung ›gilt‹, das heißt: Anerkennung findet und ›brauchbar‹ ist der Vertrauensmann, Jünger, Gefolge nur auf die Dauer seiner charismatischen Bewährtheit.<sup>34</sup>

In seinem überaus schillernden und widersprüchlichen Begriff der *Aura* hat Walter Benjamin ein begrifflich ganz ähnlich gelagertes Resonanzkonzept angedeutet. Wie Charisma bezeichnet auch *Aura* etwas prinzipiell Unverfügbares, das sich, anders als die »Spur«, dem direkten, berechnenden, feststellenden Zugriff entzieht und daher immer in einer geheimnisvollen »Ferne« bleibt: »Die *Aura* ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der *Aura* bemächtigt sie sich unser.«<sup>35</sup> Nicht zufällig modelliert Benjamin die Erfahrung der *Aura* nach dem Modell des Vollzugs eines aktiven Blickwechsels,<sup>36</sup> wobei er die ›Anrufung‹ des Subjekts betont: *Etwas spricht uns an*, wodurch die Welterfahrung lebendig wird. Anders als das Weber'sche Charisma, das in erster Linie, aber keineswegs ausschließlich den Menschen zukommt, schreibt Benjamin die *Aura* vorwiegend den Dingen, den Kunstwerken und Naturgegenständen, zu. Selbst wenn man gegen die Behauptung, *Aura* und Charisma meinten ähnliche Beziehungsformen, einwenden könnte, dass das Charisma in Webers Auffassung nur *außergewöhnlichen* Menschen oder Dingen zukommt, während Benjamin die *Aura* prinzipiell *allen* Dingen zuschreibt, relativiert sich diese Differenz doch dadurch, dass die *Erfahrung* der *Aura* gegenüber der Alltagserfahrung ein Ausnahmemodus der Wahrnehmung oder Beziehung bleibt<sup>37</sup> – ein Beziehungsmodus freilich, der im Zeitalter der technisch-mechanischen Reproduktion von Dingen, Kunstwerken und Beziehungen zu verkümmern droht.

Benjamins Werk insgesamt lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass auch für ihn die Beziehung zu Menschen und Dingen und zur kollektiven ebenso wie zur je eigenen biographischen Geschichte durch wachsende innere Beziehungslosigkeit geprägt und gefährdet ist. Bleiben Begegnungen resonanzlos, können sie nicht im Sinne lebendiger Erfahrungen anverwandelt werden. Das Leben wird dann *erlebnisreich*, aber *erfahrungsarm*; wir vermögen uns an vergangene Episoden unseres eigenen Lebens nur noch mittels Souvenirs oder Fotos zu erinnern: Biographische Resonanz – die *sprechende* Erinnerung an einen Aufenthalt in Rom zum Beispiel – stellt sich nur noch mit Hilfe äußerer Reizschutzdurchbrecher in Form von Artefakten ein, wobei in der hyperakzelerierten Spätmoderne des 21. Jahrhunderts die Resonanzkraft selbst der Andenken und Fotos erschöpft zu sein scheint.<sup>38</sup>

Das Andenken ist die säkularisierte Reliquie. Das Andenken ist das Komplement des »Erlebnisses«. In ihm hat die zunehmende Selbstentfremdung des Menschen, der seine Vergangenheit als tote Habe inventarisiert, sich niedergeschlagen. Die Allegorie hat im neunzehnten Jahrhundert die Umwelt geräumt, um sich in der Innenwelt anzusiedeln. Die Reliquie kommt von der Leiche, das Andenken von der abgestorbenen Erfahrung her, welche sich, euphemistisch, Erlebnis nennt.<sup>39</sup>

Die daraus resultierende Form resonanzloser Beziehungen zu Dingen ebenso wie zu widerfahrenden Ereignissen hat Georg Simmel in seinen Studien mit dem Begriff der »Blasiertheit« zu fassen versucht. Wie für Benjamin stellt auch für Simmel das beschleunigte und kontrastreiche Großstadtleben, das die Individuen zwingt, immer höhere Reizschutzwände gegen die schockartig andrängenden sensuellen Stimulationen zu errichten, den paradigmatischen Ort für die Herausbildung dieser Beziehungsform dar. Tatsächlich gilt Simmels Interesse in fast allen seinen Untersuchungen der Art und vor allem der Veränderung von Beziehungsformen und -qualitäten in sozialen Interaktionen, etwa dem Streit, der Konkurrenz, der Freundschaft oder dem Konflikt, aber auch im Verhältnis zu Artefakten (zu Kleidern und Möbeln, zu Arbeitsgeräten und Kunstgegenständen, zur Mode und zum Schmuck etc.), zu Naturdingen oder Landschaften und zu den eigenen Emotionen und Erfahrungen. Simmels Soziologie lässt sich daher mit Fug und Recht selbst schon als eine Soziologie der Weltbeziehungen deuten. Seine Analyse des nicht zuletzt durch die Etablierung der modernen Geldwirtschaft geprägten Modernisierungsprozesses betont einerseits die Vergrößerung der individuellen Reichweiten (etwa im Vergleich der sozialen Kreise, in welche kleinstädtisch-vormoderne und großstädtisch-moderne Individuen eingebettet sind), die durch den anonymisierten und formalisierten Geldverkehr, durch die Verlängerung der Interaktionsketten, durch die

Formalisierung und Bürokratisierung sozialer Beziehungen und die Lockerung sozioethischer Kontrollen, aber auch durch die Steigerung des Lebenstempos erzielt wird. Andererseits stellt auch Simmel eine Ersetzung »qualitativer«, sprechender Beziehungen durch »quantitative«, anonymisierte und abstrakt-formale Beziehungen zu Menschen und Dingen heraus. Seine Bestimmung der grundlegenden Veränderung von »Sinn und Stil des Lebens« in der Großstadt – welche ihm als Chiffre für die Moderne als solche dient – liest sich wie eine soziologische Begründung des von Kierkegaard oder Nietzsche beklagten Resonanzverlustes, wobei Simmels Blick vor allem auf die Änderung der Subjektqualitäten gerichtet ist:

Die Pünktlichkeit, Berechenbarkeit, Exaktheit, die die Komplikationen und Ausgedehntenheiten des großstädtischen Lebens ihm aufzwingen, steht nicht nur in engstem Zusammenhange mit ihrem geldwirtschaftlichen und ihrem intellektualistischen Charakter, sondern muß auch die Inhalte des Lebens färben und den Ausschluß jener irrationalen, instinktiven, souveränen Wesenszüge und Impulse begünstigen, die von sich aus die Lebensform bestimmen wollen, statt sie als eine allgemeine, schematisch präzierte von außen zu empfangen.<sup>40</sup>

Simmel gibt dann direkt im Anschluss eine geradezu neurowissenschaftlich anmutende Begründung für den resultierenden Resonanzverlust, den er mit dem Begriff der »Blasiertheit« belegt und als Verlust der Antwortfähigkeit der Nerven beschreibt. Für dieses Ermatten der neuronalen Responsivität gibt er zwei unterscheidbare, aber in der modernen Lebensform zusammengehörende Wurzeln an: Die Schnelligkeit des Lebens einerseits, welche zu einer *Intellektualisierung* der Weltbeziehung führe, da der Verstand rascher auf wechselnde Impulse reagieren könne als das Gefühlsleben, und die durch die Geldwirtschaft, dem »fürchterlichsten aller Nivellierer«, gestiftete Beziehungsform andererseits:<sup>41</sup>

Es giebt vielleicht keine seelische Erscheinung, die so unbedingt der Großstadt vorbehalten wäre, wie die Blasiertheit. Sie ist zunächst die Folge jener rasch wechselnden und in ihren Gegensätzen eng zusammengedrängten Nervenreize, aus denen uns auch die Steigerung der großstädtischen Intellektualität hervorzugehen schien. [...] Wie ein maßloses Genussleben blasiert macht, weil es die Nerven so lange zu ihren stärksten Reaktionen aufregt, bis sie schließlich überhaupt keine Reaktion mehr hergeben – so zwingen ihnen auch harmlosere Eindrücke durch die Raschheit und Gegensätzlichkeit ihres Wechsels so gewaltsame Antworten ab, reißen sie so brutal hin und her, daß sie ihre letzte Kraftreserve hergeben und, in dem gleichen Milieu verbleibend, keine Zeit haben, eine neue zu

sammeln. Die so entstehende Unfähigkeit, auf neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren, ist eben jene Blasiertheit, die eigentlich schon jedes Kind der Großstadt im Vergleich mit Kindern ruhigerer und abwechslungsloserer Milieus zeigt.

Mit dieser physiologischen Quelle der großstädtischen Blasiertheit vereinigt sich die andere, die in der Geldwirtschaft fließt. Das Wesen der Blasiertheit ist die Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge, nicht in dem Sinne, daß sie nicht wahrgenommen würden [...], sondern so, daß die Bedeutung und der Wert der Unterschiede der Dinge und damit der Dinge selbst als nichtig empfunden wird. Sie erscheinen dem Blasierten in einer gleichmäßig matten und grauen Tönung, keines wert, dem anderen vorgezogen zu werden.

Diese Seelenstimmung ist der getreue subjektive Reflex der völlig durchgedrungenen Geldwirtschaft; indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch Unterschiede des Wieviel ausdrückt, indem das Geld, mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz, sich zum Generalnenner aller Werte aufwirft, wird es der fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus.<sup>42</sup>

Aber nicht nur die Beziehung zu den *Dingen* ändert sich nach Simmel im Verlauf des Modernisierungsprozesses, sondern ebenso und in der gleichen Richtung auch die Qualität der Sozialbeziehungen. Was sich im Bezug zu Ersteren als Blasiertheit äußert, manifestiert sich als eine »latente Aversion«, »Antipathie« und »Reserviertheit« gegenüber den Mitmenschen in der Sozialsphäre.<sup>43</sup> Simmel meint damit nichts anderes, als dass aufgrund der hohen Interaktionsdichte und sogar der physischen Begegnungsfrequenz im großstädtischen Raum die Subjekte geradezu gezwungen sind, von einem Modus dispositionaler Resonanz Abstand zu nehmen und die Haltung eines halb indifferenten, halb repulsiven Beziehungsmodus einzunehmen. Dieser manifestiert sich greifbar etwa in der Warteschlange vor der Supermarktkasse oder aber in der Art und Weise, wie Menschen sich in öffentlichen Verkehrsmitteln verteilen und begegnen. In einem städtischen Bus wird beispielsweise kaum ein Fahrgast den Sitz unmittelbar neben einem bereits besetzten Platz einnehmen, solange noch Doppelsitze frei sind. Tut er es doch, wird sein Sitznachbar erst recht auf Distanz zu gehen versuchen. Die Hauptsorge des modernen Großstadtmenschen sei es, so Simmel, zu verhindern, dass Fremde ihm zu nahe kommen. *Abstand halten* wird zu einem dispositionalen Grunderfordernis, das freilich mit der Gefahr der Vereinsamung und Isolation auch und gerade mitten unter den Menschenmassen der Metropolen einhergeht:

[W]enn ich mich nicht täusche, ist die Innenseite dieser äußeren Reserve nicht nur Gleichgültigkeit, sondern, häufiger als wir es uns zum Bewußtsein bringen, eine leise Aversion, eine gegenseitige Fremdheit und Abstoßung, die in dem Augenblick einer irgendwie veranlaßten nahen Berührung sogleich in Haß und Kampf ausschlagen würde.<sup>44</sup>

Auch hier wiederum gilt das Interesse Simmels in erster Linie den Folgen dieses Beziehungsmodus für die subjektive Resonanzfähigkeit, die er als durchaus ambivalent einschätzt. Einerseits, daran läßt er keinen Zweifel, eröffnen die großstädtisch-modernen Formen des Lebens erst die Spielräume und die Freiheit, subjektiv resonante Beziehungen zu Menschen und Dingen zu finden und zu etablieren, andererseits aber droht die Gefahr, dass »die Nerven ihre letzte Möglichkeit, sich mit den Inhalten und der Form des Großstadtlebens abzufinden, darin entdecken, daß sie sich der Reaktion auf sie versagen«; dies komme einer Selbsterhaltung »um den Preis, die ganze objektive Welt zu entwerten, was dann am Ende die eigene Persönlichkeit unvermeidlich in ein Gefühl gleicher Entwertung« hinabzieht, gleich.<sup>45</sup>

Auch bei Simmel lauert damit die *Resonanzkatastrophe* in den Beziehungsformen der Moderne. Interessanterweise liegt sie insbesondere im hohen Tempo des Austausches von Objektbeziehungen begründet, denn nicht zuletzt dieses stiftet für Simmel »zwischen dem Subjekt und seinen Geschöpfen eine immer wachsende Fremdheit«, welche nach und nach in die »Intimitäten des täglichen Lebens« hinunterreicht.<sup>46</sup> Was ich in diesem Buch als Prozess der wechselseitigen »Anverwandlung« von Subjekt und Objekt im Modus der Resonanzbeziehung zu beschreiben versuche, fasst Simmel unter den Begriff der »Assimilation« und diagnostiziert, dass dieser Vorgang tendenziell zum Erliegen kommt:

[D]er moderne Mensch ist von lauter so unpersönlichen Dingen umgeben, dass ihm die Vorstellung einer überhaupt anti-individuellen Lebensordnung immer näher kommen muss – freilich auch die Opposition dagegen. Die Kulturobjekte erwachsen immer mehr zu einer in sich zusammenhängenden Welt, die an immer weniger Punkten auf die subjektive Seele mit ihrem Wollen und Fühlen hinuntergreift. [...] Dinge und Menschen sind auseinandergetreten.<sup>47</sup>

*Vorabauszug aus: Hartmut Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016 (erscheint am 7.3.). Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung des Suhrkamp Verlags.*

## Endnoten

1. Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 (»Pariser Manuskripte«), in: Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband 1, Berlin 1968, S. 465-588.
2. Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1972.
3. Zum »Paradigmenwechsel der Neuzeit« hin zu einem arbeitsbasierten Eigentumsbegriff bei John Locke vgl. ausführlich Manfred Brocker, Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie, Darmstadt 1992; dazu auch Tilo Wesche, »Demokratie und ihr Eigentum. Von der Marktfreiheit zur Wirtschaftsdemokratie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 62 (2014), S. 443-486.
4. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, S. 519f.;vgl. auch ebd., S. 521.
5. Ebd., S. 514.
6. Ebd., S. 522.
7. Ebd., S. 539f.
8. Karl Marx, Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 4, Berlin 1971, S. 459-493, hier S. 486; vgl. Walter Kaufmann, »The Inevitability of Alienation«, Einführung zu: Richard Schacht, Alienation, London 1971, S. XV-LVIII, hier S. XVIII.
9. »[D]ie Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten betätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte. Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich

übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge. So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein andres Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen.« (Marx, Das Kapital, S. 86).

10. Zur Bestimmung des Verhältnisses von Verdinglichung und Entfremdung im Kontext der hier entwickelten Resonanztheorie vgl. oben, S. 307 und S. 397.
11. Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied 1968.
12. Georg Lukács, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin 1920.
13. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 97f.
14. Ebd., S. 99.
15. Axel Honneth, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt/M. 2005, S. 1, vgl. ebd., S. 24f.; dazu auch Rüdiger Dannemann, Das Prinzip Verdinglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács', Frankfurt/M. 1987.
16. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 99.
17. Honneth, Verdinglichung, S. 62-77.
18. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 102.
19. Ebd., S. 262.
20. Vgl. dazu auch Georg Lohmann, Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx, Frankfurt/M. 1991, Kap. V. Den rudimentären Entwurf einer anderen, resonanten Form der Weltbeziehung liefert Lukács in Die Theorie des Romans. Er findet sie vorgezeichnet in der Welt des antiken Griechenlands. Lukács arbeitet dabei im Begriff der Homogenität (oder der »Einstoffigkeit«) präzise die Resonanzbedingung der Verbundenheit eigenständiger Entitäten heraus. »Es ist eine

homogene Welt, und auch die Trennung von Mensch und Welt, von Ich und Du vermag ihre Einstoffigkeit nicht zu stören. Wie jedes andere Glied dieser Rhythmik, steht die Seele inmitten der Welt; die Grenze, die ihre Umrisse erschafft, ist im Wesen von den Konturen der Dinge nicht unterschieden: Sie zieht scharfe und sichere Linien, trennt aber doch nur relativ; trennt nur in Bezug auf und für ein in sich homogenes System des adäquaten Gleichgewichts. Denn nicht einsam steht der Mensch, als alleiniger Träger der Substantialität inmitten reflexiver Formungen: seine Beziehungen zu den anderen und die Gebilde, die daraus entstehen, sind geradezu substanzvoll, wie er selbst, ja wahrhafter von Substanz erfüllt, weil allgemeiner, ›philosophischer‹, der urbildlichen Heimat näher und verwandter: Liebe, Familie, Staat« (Georg Lukács, Die Theorie des Romans, S. 14).

21. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, S. 100f.
22. Vgl. dazu Wolfgang Schluchter, Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt/M. 1998.
23. Max Weber, »Wissenschaft als Beruf«, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winkelmann, Tübingen 1988, S. 582-613, hier S. 593.
24. Max Weber, Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, hg. von Johannes Winkelmann, Gütersloh 1991, S. 188.
25. Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen 1972, S. 378f.
26. Ebd., S. 329.
27. Ebd., S. 329f.
28. Ebd., S. 330.
29. Weber, Die protestantische Ethik, S. 177.
30. Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, S. 464f.

31. »Die rein bürokratische, also: die bürokratisch-monokratische aktenmäßige Verwaltung ist nach allen Erfahrungen die an Präzision, Stetigkeit, Disziplin, Straffheit und Verlässlichkeit, also: Berechenbarkeit für den Herrn wie für die Interessenten, Intensität und Extensität der Leistung, formal universeller Anwendbarkeit auf alle Aufgaben, rein technisch zum Höchstmaß der Leistung vervollkommenbare, in all diesen Bedeutungen: formal rationalste, Form der Herrschaftsausübung. Die Entwicklung ›moderner‹ Verbandsformen auf allen Gebieten (Staat, Kirche, Heer, Partei, Wirtschaftsbetrieb, Interessenverband, Verein, Stiftung und was immer es sei) ist schlechthin identisch mit Entwicklung und stetiger Zunahme der bürokratischen Verwaltung: ihre Entstehung ist z. B. die Keimzelle des modernen okzidentalen Staates. [...] [A]lle kontinuierliche Arbeit [erfolgt] durch Beamte in Bureaus [...]. Unser gesamtes Alltagsleben ist in diesen Rahmen eingespannt« (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 128).
32. Weber, *Die protestantische Ethik*, S.188f.
33. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 245.
34. Ebd., S. 141.
35. Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, 2 Bde., hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1983, Bd. 1, S. 560.
36. »Was an der Daguerreotypie als das Unmenschliche, man könnte sagen Tödliche mußte empfunden werden, war das übrigens anhaltende) Hereinblikken in den Apparat, da doch der Apparat das Bild des Menschen aufnimmt, ohne ihm dessen Blick zurückzugeben. Dem Blick wohnt aber die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird [...], da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu. [...] Die Erfahrung der Aura beruht also auf der Übertragung einer in der menschlichen Gesellschaft geläufigen Reaktionsform auf das Verhältnis des Unbelebten oder der Natur zum Menschen. Der Angesehene oder angesehen sich Glaubende schlägt den Blick auf. Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen beehren, den Blick aufzuschlagen« (Walter Benjamin, »Über einige Motive bei Baudelaire«, S. 605-653, hier S. 646f.). Für die entgegengesetzte Deutung, nach der die Aura der Dinge Resonanz gerade verhindert, weshalb sie beispielsweise im Zugriff der Kinder, Sammler oder Flaneure gerade zerstört werden muss, vgl. etwa Dorothee Kimmich, *Lebendige Dinge in der Moderne*, Konstanz 2011, S.

55-68, vor allem S. 64f. Für einen guten Überblick über die verwirrende Vielgestaltigkeit des Aura-Begriffs bei Benjamin siehe auch die Textsammlung: Walter Benjamin, *Aura und Reflexion. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie*, ausgewählt und mit einem Nachwort von Hartmut Böhme und Yvonne Ehrenspeck, Frankfurt/M. 2007.

37. »Was ist eigentlich Aura? Ein sonderbares Gespinst von Raum und Zeit: einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag« (Walter Benjamin, »Kleine Geschichte der Photographie«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, S. 368-387, hier S. 378).
38. Dazu ausführlich Rosa, *Beschleunigung*, S. 234-236.
39. Walter Benjamin, »Zentralpark«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, Bd. I, S. 681.
40. Georg Simmel, »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: Georg Simmel *Gesamtausgabe*, hg. von Otthein Rammstedt, Bd. 7: Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908, Bd. 1, hg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt, Frankfurt/M. 1995, S. 116-131, hier S. 120.
41. Ebd., S. 121f.
42. Ebd., S. 121f.
43. Ebd., S. 123f.
44. Ebd., S. 123.
45. Ebd., S. 122.
46. Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, in: Georg Simmel *Gesamtausgabe*, Bd. 6, hg. von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt/M. 1989, S. 637.
47. Ebd., S. 638f.

## **Hartmut Rosa**

Hartmut Rosa ist seit 2005 Professor für Allgemeine und Theoretische Soziologie an der

Friedrich-Schiller-Universität in Jena und seit 2013 zugleich Direktor des Max-Weber-Kollegs an der Universität Erfurt. Er leitet mehrere Forschungsprojekte, darunter die von der DFG-geförderte Kollegforschergruppe ‚Landnahme, Beschleunigung, Aktivierung, Dynamik und (De-) Stabilisierung moderner Wachstumsgesellschaften‘.

**Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Martin Bauer.**

**Artikel auf soziopolis.de:**

<https://www.sozopolis.de/auf-dem-weg-zu-einer-soziologie-der-weltbeziehung.html>