

Zur gesellschaftlichen Positioniertheit und Legitimität der Angst

„Ich fürchte die Gefahr nur dort, wo ich sie fürchten will“.
Franz Kafka, *Der Prozess*

Einleitung

„Angst“ ist in aller Munde. Ob Medien, Politik oder Religion: Die Öffentlichkeit zeigt sich besorgt. Auch die (Sozial-)Wissenschaften scheinen den Angst-Topos mittlerweile für sich wiederzuentdecken. Sie reagieren auf den Bedarf nach Deutungsangeboten für die nicht selten als unverständlich – mitunter sogar als wahnhaft – bewerteten Ängsten spezifischer sozialer Gruppen. Dabei wird der Fokus in der Regel auf bestimmte Ängste gerichtet: Die Angst vor dem Islam, vor sozialem Abstieg, vor Terrorismus etc. Zwar finden sich auch vermehrt zeitdiagnostische Arbeiten, die mit Hinweisen auf die Allgegenwart der Angst in gewisser Weise die Erzählung der Risikogesellschaft fortschreiben (Furedi 2005; Bude 2014). Unbesehen des jeweiligen theoretischen und methodischen Zugriffs wird aber der wissenschaftliche Blick insgesamt vergleichsweise selten auf die Ängste gesellschaftlicher Eliten gerichtet. Dies gilt insbesondere für die Ängste derjenigen Eliten, die an der Erforschung von Ängsten und somit an der Gestaltung der Angstdiskurse konstitutiv beteiligt sind: den Ängsten der (Sozial-)Wissenschaftlerinnen. Indem die Ängste dieser Eliten unterbeleuchtet bleiben wird das Bild einer Gesellschaft gezeichnet, in welcher prekäre, angstgetriebene Milieus „vernünftigen“ Gruppen gegenüberstehen, zu denen sich akademische Kreise traditionell hinzurechnen. Die jüngere mediale Debatte zur Postfaktizität liefert ein anschauliches Beispiel: Fakten und Wahrheit auf der einen Seite werden mit unbegründeten Behauptungen und Unwahrheiten auf der anderen Seite kontrastiert. Der analytische Unterschied von Vernunft und Unvernunft, von wohlbegründeter Sorge und unergründbarer Angst wird im Zuge dessen zur gesellschaftspolitischen Frage der Identität überhöht und sozial hypostasiiert.

Dieser Umstand eines für spezifische soziale Gruppen nachgerade reservierten Begriffes der Angst¹ spiegelt sich in gewisser Weise im (sozial)wissenschaftlichen Feld wider, in welchem die Frage danach, wie der Angstkomplex über deskriptive Teilbefunde hinaus überhaupt sozialtheoretisch einzuholen wäre, kaum mehr gestellt wird. Dieser Beitrag geht demgegenüber davon aus, dass – jenseits einer tagesaktuellen, ‚öffentlichen‘ Soziologie – Ängsten grundsätzlich ein zentraler theoriearchitektonischer Stellenwert beigemessen werden muss. Während Ängste in der Regel in psychologischen, wenn nicht psychopathologischen Kategorien verhandelt werden, geraten sie dann – wie beispielsweise auch ‚Interessen‘ – als reguläre Erscheinungsformen und Bestimmungsgründe des Sozialen in den Blick (vgl. Schmitz et al 2017). Ebenso wie sich die Soziologie immer schon mit der Frage danach beschäftigt, wie die Herausbildung und Verfolgung von Interessen zur (Re-)Produktion von Gesellschaft und ihrer Herrschaftsverhältnisse beiträgt, kann Gleiches sodann auch für die Angst unternommen werden. Ängste können so als Bestandteil der *conditio humana* aller Akteure aufgefasst und, daran anknüpfend: im Sinne gesellschaftlicher *Angstverhältnisse* betrachtet werden. Diese Überlegung motiviert eine Reihe genuin soziologischer Fragestellungen: Welche materialen und kulturellen Korrelate der Angst lassen sich identifizieren? Inwieweit sind Ängste als Gegenstände sozialer (Definitions-)Kämpfe zu deuten? Welche Ängste werden als legitim und welche demgegenüber als illegitim konstruiert? Und schließlich: Welche Rolle kommt dabei jenen Gruppen zu, die üblicherweise nicht im Fokus der Aufmerksamkeit stehen: den die Angst beforschenden (Sozial-)Wissenschaftlerinnen?

Wir greifen zum Zweck unserer Untersuchung auf ein relationales Verständnis der Angst zurück: Zunächst greifen wir Chantal Mouffes Beobachtungen zur Delegitimierung von Leidenschaften durch einen kosmopolitisch dominierten Diskurs auf. Diesen Befund betten wir mit Norbert Elias‘ und Pierre Bourdieus Theorieinstrumentarium sozial- und gesellschaftstheoretisch ein. Für eine soziologische Konzeption von Angst scheint dieses Forschungsprogramm insbesondere deshalb angemessen, da hier emotions-, herrschafts- und gesellschaftssoziologische Elemente zusammengedacht werden. Der Umstand, dass in dieser relationalen Tradition die sozialwissenschaftliche Beobachtung als konstitutives Moment des zu analysierenden Phänomens verstanden wird, motiviert dazu, die kulturellen und wissenschaftlichen Eliten in der soziologischen Verhandlung der Angst und ihrer Verhältnisse ins Zentrum unserer nachfolgenden Überlegungen zu rücken.

1 Auf eine Definition des Begriffs sei hier zunächst bewusst verzichtet: Es ist eines der Ziele der folgenden Ausführungen, die zumeist essentialistischen Definitionen der Angst um eine genuin soziologische Deutung zu ergänzen.

Von der kosmopolitischen Illusion zur kosmopolitischen Angst

Chantal Mouffe (2007) diagnostiziert im Kontext ihrer Kritik der „kosmopolitischen Illusion“, dass der Bereich der Leidenschaften insgesamt eine erhebliche Delegitimierung erfahren habe. Unter der intellektuellen Ägide des „dritten Weges“ (Giddens 2013; Beck et al. 1996) seien Leidenschaften im von kosmopolitischen Eliten dominierten politischen Diskurs zugunsten eines exklusiv liberalen, rationalistischen Politikverständnisses zunehmend ausgeschlossen worden. Als Ausdruck einer *kosmopolitischen Illusion* würden progressive Milieus Leidenschaften und Ängste im öffentlichen Diskurs als unpolitisch und unvernünftig abwerten und diese so aus dem Bereich dessen verdrängen, was in der parlamentarischen Demokratie als bearbeitungswürdig gilt. Insbesondere der kollektive Charakter der Leidenschaften werde dabei aus der Politik herausgehalten: Der liberale Rationalismus begehe „den Fehler, die durch kollektive Identifikationen mobilisierte affektive Dimension zu ignorieren und der Vorstellung anzuhängen, diese vermeintlich archaischen Leidenschaften müssten mit dem Stärkerwerden des Individualismus und dem Fortschritt der Rationalität verschwinden“ (Mouffe 2007: 11). Im neoliberalen Diskurs werde der Umgang mit Affekten an das einzelne Subjekt geknüpft und auf diese Weise psychologisiert, mitunter auch pathologisiert. Infolgedessen stelle der politische und kulturelle Mainstream keine legitimen Deutungsmöglichkeiten mehr für die kollektive Artikulation von Leidenschaften und Ängsten bereit; insbesondere ihr politischer Gehalt werde dabei negiert.

Das damit verbundene emotionale Repräsentationsproblem wird etwa zur Erklärung des europäischen Rechtspopulismus herangezogen: Wenn der leidenschaftliche Kampf zwischen links und rechts als unvernünftig gilt und stattdessen parteiübergreifend die vernünftige Politik der Mitte als Erfolgsmodell firmiert, öffne dies Tür und Tor für AfD, Pegida und Konsorten, die mit ihrer Rhetorik in die entstandene „populistische Lücke“ (vgl. Flecker/Kirschenhofer 2007) stießen. Mouffe verweist so auf die unintendierten, dysfunktionalen Handlungsfolgen der (kosmo-)politischen, progressiven Eliten: Aus einem idealistischen, vernunftbasierten politischen Projekt liberaler Politik, in dem das bessere Argument gewinnen soll, wird ein zunehmend exklusiver Diskurs, der spezifische Gegenpositionen als unpolitisch (de)klassifiziert, sie als unvernünftig diskreditiert, mitunter psycho(patho)logisch auflädt und schließlich insgesamt delegitimiert.

Mouffe kritisiert in ihrer Untersuchung nun zwar den kosmopolitischen Rationalismus, folgt dabei jedoch der impliziten Selbstbeschreibung kosmopolitischer Milieus als wesentlich vernunftorientiert. Dem kann nicht nur entgegen gehalten werden, dass auch kosmopolitische, politische und akademische Eliten über die für ihre Lebenswirklichkeit typischen Leidenschaften und Ängste zu

beschreiben sind. Diese sind vielmehr auch geeignet, deren akademische und gesellschaftliche Praxis in mannigfaltiger Weise anzuleiten. Gleichwohl sehen sich diese Eliten traditionell seltener mit dem Vorwurf konfrontiert, dass ihre Positionen und Dispositionen überhaupt mit Unvernunft oder gar Ängsten zusammen hängen würden. Die stratifikatorische Dimension von Leidenschaften, Affekten und Ängsten (Castel/Dörre 2009; Mau et al. 2012; Schmitz et al. 2017) erweist sich somit als verbunden mit jener der Legitimität: Es ist Mouffe zwar beizupflichten, dass kulturelle Eliten an der Delegitimation von Leidenschaften und Ängsten mitwirken. Dabei muss jedoch betont werden, dass Emotionen und Affekte nicht unterschiedslos davon affiziert sind. Es handelt sich vielmehr um spezifische Leidenschaften spezifischer Milieus, die aus dem Bereich des Politischen und der Vernunft herausdefiniert und abgewertet werden. Demgegenüber werden traditionell akademische (und heute verstärkt kosmopolitische) Milieus unter generellen Rationalitätsverdacht gestellt, so dass deren Leidenschaften und Ängste vom Vorzug profitieren, im Zusammenhang einer allgemeinen (und zu verallgemeinernden) Kultur der Vernunft verhandelt zu werden.

Angstverhältnisse als Herrschaftsverhältnisse

Ängste im weiteren Sinn können als wesentliche Momente politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen gedeutet werden – ein Umstand, der sie für herrschaftssoziologische Untersuchungen hochgradig relevant erscheinen lässt. Insofern nämlich Ängste, Sorgen, Phobien etc. konstitutiv in die Strukturierung der Subjekte eingelagert und in spezifischer Weise für Milieus charakteristisch sind, lassen sie sich nicht nur als Strukturmoment einer allgemeinen Angstkultur (oder voneinander isolierter milieuspezifischer Angstkulturen) auffassen. Vielmehr kann Angst eine mitunter funktionale Rolle für die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse zukommen. In diese Richtung argumentiert etwa Michel Foucault (1976) mit seinen Überlegungen zur Disziplinierung des modernen Subjekts, woran Teile der jüngeren Neoliberalismuskritik anschließen, wenn sie Angst als zentralen Teil des neoliberalen Selbst begreifen (vgl. Wrenn 2014). Vor diesem Hintergrund wird so beispielsweise die aus der Neoliberalisierung des Sozialstaats resultierende Aktivierungspolitik (Butterwegge et al. 2008, Lessenich 2008) dafür kritisiert, dass sie „dem Menschen biographische Sicherheit“ raube (Ludwig-Mayerhofer 2017: 105), seine zeitliche Orientierung (Sennett 1998) auflöse und eine tiefgreifende „unternehmerische Entsicherung des Individuums“ (Bröckling 2002: 21) bewirke. Sigrid Betzelt und Ingo Bode (2017) verweisen anhand der Arbeitsmarkt- und Alterssicherungsreformen auf den potentiell legitimatorischen Effekt von Ängsten. Eine politisch

hervorgehobene „Angst-Mobilisierung“ ziele auf eine individualisierende Aktivierungsagenda ab, auf welche die adressierten Subjekte in Ermangelung kollektiver und konstruktiver Konzepte letztlich mit Konformismus und Lethargie reagierten. Betzelt und Bode zeigen so, dass die Hartz-IV-Reformen sowohl Ängste mobilisieren – bei den zu flexibilisierenden ArbeitnehmerInnen und Erwerbslosen – als auch mit Ängsten legitimiert werden, etwa mit dem drohenden Verlust der deutschen Wirtschaftskraft; am Beispiel der Regulierung von Arbeits- und Beschäftigungsverhältnissen machen sie auf die „relationale Komponente im Prozess der Angstmobilisierung“ (2017: 1999) aufmerksam.

In sehr grundlegender Weise erkannte Norbert Elias in Ängsten Mechanismen der Übertragung von sozialen Machtverhältnissen in psychische Funktionen (Elias 1969a). Mit der von ihm im *Prozess der Zivilisation* beschriebenen „Monopolisierung der körperlichen Gewalttat als einer Art von Knotenpunkt für eine Fülle von gesellschaftlichen Verflechtungen“ habe sich „die ganze Prägnanzapparatur des Individuums, die Wirkungsweise der gesellschaftlichen Forderungen und Verbote, die den sozialen Habitus in dem Einzelnen herausmodellieren, und vor allem auch die Art der Ängste, die im Leben des Individuums eine Rolle spielen, entscheidend“ geändert (Elias 1969a: 82). Aus figurativ-theoretischer Sicht bilden diese Ängste einen der „Verbindungswege – einen der wichtigsten – über den hin sich die Struktur der Gesellschaft auf die individuellen psychischen Funktionen“ überträgt (Elias 1969a: 456). Elias beschrieb – in ähnlicher Weise wie später auch Foucault – den modernen, zivilisierten Habitus gerade als Produkt der Transformation von Fremdzwängen in Selbstzwänge. Im Prozess der Zivilisation formierte sich ein Habitus der Langzeitorientierung und Selbstkontrolle, der als funktionales Äquivalent für unmittelbare Formen der Machtausübung operierte. Soziale Strukturen bzw. Figurationen erlangen ihre relative Stabilität dieser Deutung zufolge nicht zuletzt aufgrund einer gelungenen Inkorporation von Sorgen und Ängsten in die Habitus der Agenten.

Elias ging davon aus, dass die figurativ induzierte „Angstspannung“ schichtspezifisch sei (1969a: 456f.; 459f.) – wie er es anhand der Ängste gesellschaftlicher Eliten in seinen frühen Schriften zur Verhöflichung des Adels diskutierte. Die spezifischen Ängste des Adels führte er auf die Internalisierung von Machtverhältnissen (1969b) und Verschiebungen gesellschaftlicher Machtdifferentiale zurück, so etwa auf ein erstarkendes Bürgertum, das eine zunehmende Bedrohung für den Adel darstellte:

Die Ängste, die sich auf Grund dieser sozialen Spannungen in den Menschen der höfischen Oberschicht produzieren, sinken zum Teil [...] in die unbewußteren Zonen des Seelenhaushalts ab und steigen von dort aus nur in verwandelter Form, in spezifischen Automatismen der Selbststeuerung wieder zutage. [...] Der ständige Auftrieb von unten und die [...] die er oben erzeugt, ist [...] eine der stärksten

Triebkräfte jener spezifischen, zivilisatorischen Verfeinerung, die die Menschen dieser Oberschicht aus anderen heraushebt und die ihnen schließlich zur zweiten Natur wird (Elias 1969b: 425).

Während Elias den Zusammenhang zwischen der affektuellen Selbststeuerung der Oberschicht und ihrer Angst vor aufstrebenden Schichten ins Zentrum seines Interesses rückte, richtet sich der Blick der aktuellen Forschung vornehmlich auf die Ängste der Unterschichten beziehungsweise exkludierter Milieus. Seltener wird demgegenüber die Frage gestellt, wie sich soziale Machtverhältnisse der Spätmoderne nicht nur in verschiedenen Ängsten prekärer oder von Prekarisierung bedrohter Milieus niederschlagen, sondern darüber hinaus auch in den Ängsten der gesellschaftlichen Eliten. Eine Ausnahme stellt die Arbeit von Koppetsch (2017) dar, in der unter Rückgriff auf das Theorieinstrumentarium von Norbert Elias und Pierre Bourdieu das Phänomen des Rechtspopulismus betrachtet wird. Unter dem Titel „Aufstand der Etablierten“ zeigt sie, dass Ängste nicht nur als Ausdruck von Beherrschung und Unterdrückung verstanden werden können, sondern auch als aktive Momente von Herrschaftsansprüchen vonseiten konservativer deutscher Eliten, die ihre Etablierten-Vorrechte bedroht sehen. Koppetsch analysiert, wie neurechte Ideologien sich der liberalen Orthodoxie entgegenstellen, da sie deren Modernisierungsagenda (vgl. Frazers „progressiven Neoliberalismus“, 2017) als eine der Hauptursachen für die kulturellen Geltungsverluste der konservativen Teile der Mittelschicht ausmachen: Ein „Gefühl der Entfremdung von herrschenden Normen und Strukturen“ erzeuge eine Stimmung der kulturellen Bedrohung und Entwertung der persönlichen Lebensleistung. Diejenigen, die noch den Leistungskriterien der Industriegesellschaft folgen – und entsprechend enttäuscht werden – sehen sich verdrängt von liberalen Milieus, die den heutigen Anforderungen des „flexiblen Menschen“ (Sennett 1998) genügen. Das „rechtskonservative Wissensregime als Teil eines symbolischen Klassenkampfes“ hält der liberalen Flexibilisierung nationale Zugehörigkeit und kollektive Verklärung der Vergangenheit entgegen (Koppetsch 2017); (neu)rechte Zukunftsängste vor „Überfremdung“, „Genderismus“ u.v.m. lassen sich in Auseinandersetzung mit einer „liberalen Orthodoxie“ (ibid.) verstehen, die den Konservativen den Rang der Leistungselite abgelaufen hat.

In diesem Kontext eines kulturellen und materiellen Klassenkampfes können nun aber auch die von Mouffe diskutierten Kosmopoliten und deren Leidenschaft verortet und vor dem Hintergrund symbolischer Herrschaftsverhältnisse gedeutet werden. Während Bourdieu Mechanismen der symbolischen Herrschaft vor allem mit Bezug auf positiv konnotierte Präferenzen aufzeigte, d.h. am Zusammenhang zwischen sozialstrukturell verteilten Interessen an kulturellen Gütern und Lebensstilpraktiken, können entsprechende Studien in theo-

riekonsistenter Weise auch den Komplex der Angst – als negativ konnotierte Abneigungen – für die Untersuchung sozialer Ungleichheit fruchtbar machen (vgl. Schmitz et al 2017). Zur Analyse der Unterscheidung zwischen legitimer Hochkultur und illegitimer Unkultur tritt so die Unterscheidung zwischen legitimen und illegitimen Ängsten. In der Analyse von Schmitz et al. (2017) etwa wurde gezeigt, dass es den kulturellen Eliten Norwegens gelingt, ihre eigenen Ängste als legitim durchzusetzen (etwa bezüglich ihrer weitgehend exklusiven Sorgen um die Umwelt) und dabei gleichzeitig die spezifischen Ängste der beherrschten Milieus zu delegitimieren. Derartige sozio-kulturelle Einbettungsverhältnisse der Angst zeigte Elias bereits am gesellschaftlichen Zusammenhang höfischer Ängste auf:

Sie [die Ängste, A.S; V.G] kommen in den stark affektgeladenen Abwehrgesten zum Vorschein, mit denen die höfischen Menschen allem begegnen, was „bürgerlich riecht“. Sie sind mit dafür verantwortlich, daß die höfische Aristokratie so viel empfindlicher für Unterschichtgebärden ist, als der Kriegeradel des Mittelalters, daß sie alles „Vulgäre“ mit betonter Strenge aus ihrem Lebenskreise fernhält. Und diese ständig schwehlende, soziale Angst bildet schließlich auch einen der mächtigsten Antriebe für die starke Kontrolle, die jeder Angehörige dieser höfischen Oberschicht auf sich selbst und auf das Verhalten der anderen Menschen seines Kreises ausübt; sie äußert sich in der angespannten Aufmerksamkeit, mit der die Menschen der höfisch-aristokratischen „Society“ alles überwachen und alles durchfeilen, was sie von anderen, niedriger stehenden Menschen unterscheidet; nicht nur die äußeren Abzeichen ihres Ranges, sondern auch ihre Sprache, ihre Bewegungen, ihre gesellschaftlichen Vergnügungen und Verkehrsformen (Elias 1969b: 425).

Diese figurationstheoretische Analyse richtet – wie für relationale Theorien kennzeichnend – ein besonderes Augenmerk auf die kulturellen Aspekte gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen. Auch Bourdieu (1982) *Feine Unterschiede* enden nicht etwa im Nachweis von Lebensstilrelationen, sondern liefern eine Analyse der damit verbundenen politischen Konflikthaftigkeit des Sozialraums. Ähnlich betont Mouffe mit Blick auf politische Identität: „Jede Identität ist relational und erfordert zwangsläufig die Bestätigung einer Differenz, d.h. die Wahrnehmung von etwas anderem, dass sein Außerhalb konstituiert“ (Mouffe 2007: 24). Individuelle und kollektive Identitäten und damit letztlich auch die jeweilig darin wirksamen Ängste konzipiert sie über „Wir-Sie-Relationen“ (in Anschluss an Carl Schmitt’s Begriff des Freund-Feind-Schemas und Jacques Derrida’s Begriff der „Différance“).

Innerhalb Bourdieus Theorie der symbolischen Herrschaft werden diese aufeinander bezogenen Sinn- und Machtverhältnisse als Mechanismen des Zusammenhangs von Verkennung und Anerkennung der Grundlagen kultureller Hierarchien gefasst: die Legitimität von Sprachweisen, Weltlichten, kulturellen Praktiken und Interessen. In Weberianischer Tradition meint Legitimität hierbei

nicht etwa ein normatives Urteil über die objektive Richtigkeitsrationalität oder Statthaftigkeit eines Geschmacks, sondern einzig die gesellschaftliche Geltung eines „Prestiges der Vorbildlichkeit oder Verbindlichkeit“ (Weber 1972[1922]: 16). Eine Pointe der Bourdieuschen Lebensstilanalyse ist gerade, dass sie die scheinbar persönlichen Geschmäcker als aktive Momente symbolischer Herrschaftsrelationen verstehbar machte und an die gesellschaftliche Legitimierung von Ungleichheit zurückzubinden vermochte. Auf diese Weise konnte Bourdieu zwar nicht das „Wesen“ etwa des Golfsports oder des Museumsbesuchs bestimmen, sehr wohl aber die damit verbundenen kognitiv-symbolischen Momente innerhalb sozialer Herrschaftsbeziehungen: Die „praktische Anerkennung“ symbolischer Herrschaftsverhältnisse nehme häufig „die Form einer „körperlichen Empfindung an (Scham, Schüchternheit, Ängstlichkeit, Schuldgefühl)“ (Bourdieu 2001: 217). Analog zu den Mechanismen der Lebensstil-basierten Praxis lassen sich nun auch Ängste deuten – nämlich im Zusammenhang mit Praktiken der Distinktion, die aus vielfach vorbewussten, affektbesetzten Orientierungen entspringen.

In diesem Sinne können dann auch Ängste hinsichtlich ihrer Legitimität und Legitimationseffekte einerseits sowie ihrer *Illegitimität und Delegitimationseffekte* andererseits betrachtet werden. Die sich ergebende Frage ist folglich jene nach den unterschiedlichen (Il-)Legitimitätsgraden der unterschiedlichen Ängste. Herrschaftssoziologisch kann so der Blick darauf gelenkt werden, welche Ängste erfolgreich legitime Geltung zu beanspruchen vermögen – etwa im Sinne einer objektiv begründbaren, womöglich gesamtgesellschaftlich konnotierten wohlbegründeten Sorge – und welche Ängste und Leidenschaften als irrationale Ängste oder gar Hysterie konstruiert werden. Der von Mouffe thematisierte Aspekt der kollektiven Identität kann dann im Kontext symbolischer Herrschaftsverhältnisse im Hinblick auf Legitimationsmechanismen reflektiert werden. Die in Klassifikationskämpfen erstrittene Deutungshoheit über gesellschaftlich anerkanntes Wissen (hier: des Wissens über Ängste) kann freilich wesentlich kulturellen und akademischen Eliten zugeschrieben werden (vgl. Bourdieu/Dölling 1991). Im Kontext der hier zugrunde gelegten, relationalen Zugriffsweise zum Zusammenhang von Angst und Herrschaft gerät eben jene gesellschaftliche Sphäre in den Blick, die sich traditionell damit betraut sieht, eine Beschreibung der Angst zu leisten: das akademische Feld und seine Milieus.

Angst und Angsteffekte des akademischen Feldes

Ängste im akademischen Feld

Bourdieu lässt sich in eine Reihe mit Autoren wie Michael Polanyi (1974) und Robert K. Merton (1995) stellen, die davon ausgehen, dass Ethos und Praxis der Wissenschaft emotional konfundiert sind und Leidenschaften und Ängsten insofern eine wesentliche Rolle bei der Produktion wissenschaftlicher Erkenntnis zukommt. Er sah sowohl in der Hoffnung als auch in der Furcht „die Voraussetzung für das bedingungslose Akzeptieren des Spiels“ innerhalb aller sozialen Felder (Bourdieu 2001: 306). Und ebenso wie vor ihm Merton das *Commitment* mit den institutionellen Normen der Wissenschaft einforderte, erachtete Bourdieu die Emotionalität, die sich bei der Herausbildung des akademischen Habitus einstellt, gar als eine Voraussetzung für wissenschaftliche Autonomie. Ohne die Inkorporierung genuin von an Wissenschaft orientierten Sorgen und Ängste würde autonome akademische Praxis schlicht nicht funktionieren. Diese konstitutive Rolle der Leidenschaften konstatiert Bourdieu gerade auch für das akademische Feld: „Unübersehbar“ [...] bewege „die Macht der Argumente“ wenig gegen „Wünsche, Bedürfnisse, Leidenschaften und vor allem gegen Dispositionen“ (Bourdieu 2001: 84). Wo aber finden diese ihren Grund?

Üblicherweise wird die Feldtheorie herangezogen, um endogene Phänomene in spezifischen sozialen Sphären zu analysieren. Insofern Ängste aber auch Effekte *außerhalb* ihrer üblicherweise zugeschriebenen Grenzen zeitigen – so etwa auf andere soziale Felder oder soziale Klassen – geraten sie dort als *exogene Feldeffekte* in den Blick (Schmitz et al. 2016). So sah Bourdieu (1997) die von ihm kritisierte Neoliberalisierung der Gesellschaft und die in deren Folge beobachtbaren Angstverhältnisse wesentlich durch den Machtgewinn des ökonomischen Feldes und den damit verbundenen Rückzug des staatlichen Feldes vermittelt. Auch das Feld der Medien und des Journalismus wurden in dieser Weise betrachtet und etwa für ihren legitimierenden Beitrag zur Prekarisierung und ihre Vermittlung von Angstinhalten kritisiert (Bourdieu 1998).

Dem Feld der (Sozial-)Wissenschaften schrieb Bourdieu demgegenüber zunächst das Potential zu, rationale Denkmittel zu erarbeiten, die sodann Politik und Gesellschaft zur Verfügung gestellt werden könnten – eine Überlegung, die er mit der Maxime der ‚Realpolitik der Vernunft‘ auf den Punkt brachte, worunter eine gesellschaftsdienliche Politik zu verstehen ist,

die soweit möglich, den im wissenschaftlichen Feld geltenden Regeln gehorcht [...] und die in der Lage ist, den letzten Stand der Wissenschaft in den öffentlichen Diskurs einzubringen (Bourdieu 2002: 396).

Für die Realisierung einer solchen Realpolitik (vgl. Bourdieu 1987) müssten jedoch einige notwendige Möglichkeitsbedingungen Beachtung finden. Bereits von Bourdieu, aber auch in jüngeren soziologischen Debatten, wurde der Bruch mit heteronomen, gesellschaftlichen Einflüssen aus Ökonomie, Politik, Recht etc. (vgl. Münch 2011; Baier/Schmitz 2012; Gengnagel et al. 2016; Münch 2017) verhandelt. Zwar eng damit verbunden, aber dennoch ungleich weniger zentral diskutiert ist die kritische Reflektion heteronomer Leidenschaften innerhalb der wissenschaftlichen Praxis. Die Bourdieusche Perspektive wird in der Regel allerdings eher dazu verwendet auf jene Emotionen hinzuweisen, die aus Sicht des akademischen Auto-Nomos dysfunktional sein mögen: heteronome, d.h. feldfremde Logiken und Emotionen.

Heteronome Einflüsse aus anderen sozialen Feldern manifestieren sich nicht nur in Gestalt der Angst universitärer PR-Abteilungen vor zu geringer medialer Aufmerksamkeit oder die Angst der Universitätsleitung vor ausbleibenden Drittmitteln und dem Versinken in der Mittelmäßigkeit. Münch (2017: 221) spricht von einer an der modernen Universität vorherrschenden „neoliberalen Misstrauenskultur, nach der die Welt voller Schurken ist, die es bis ins kleinste Detail zu durchleuchten und unter Kontrolle zu halten gilt“. Die „moralische Ökonomie“ des akademischen Feldes wird zunehmend von neoliberalen Reformen „erodiert“ (Holden 2015) und infolgedessen gleichsam zu einer Ökonomie der Angst transformiert. Espeland (2016) verweist etwa auf die außerordentliche Angstrelevanz, die Rankings heutigentags im akademischen Feld zukommt.

Im Kontext des von Merton postulierten akademischen Ethos motiviert das Bedürfnis nach Anerkennung innerhalb der *scientific community* zum einen den Drang zu forschen und bestehendes Wissen zu erweitern und erzeugt zum anderen gleichzeitig die Notwendigkeit einer bescheidenen Selbstdarstellung: der wissenschaftliche Ethos verpflichtet dazu, die eigenen Erkenntnisfortschritte zumindest rhetorisch mit der gelungenen Vorarbeit der KollegInnen zu begründen. Ebenso besteht daher eine emotionale Verpflichtung, neues Wissen mit der *scientific community* zu teilen und stets darauf hinzuweisen, dass man es ihr verdankt – es gilt also, mit den verwendeten Erkenntnissen anderer und dem neu beigetragenen Eigenanteil transparent umzugehen, sowie diesen wiederum der Wissenschaft uneigennützig zur Verfügung zu stellen („Wissenskommunismus“). In Mertons Konzept ist dabei bereits ein Verhältnis angelegt, das wir auch in der Elias’schen Terminologie als „Angstspannung“ beschreiben können: So besteht einerseits die Angst, vor der *scientific community* als unkreativ oder gar PlagiatorIn dazustehen und die akademische Anerkennung verweigert zu bekommen. Andererseits hängt das wissenschaftliche Ansehen gerade davon ab, als originell zu gelten, das heißt möglichst bahnbrechenden empirischen oder intellektuellen Fortschritt präsentieren zu können. Mit diesem Bedürfnis

geht (in bestimmten Fachkulturen) systematisch die Angst einher, die erarbeiteten Hypothesen und Ergebnisse zu früh zu teilen, was die Originalität der eigenen Autorenschaft bedrohen kann. Die Angst vor dem Ansehensverlust resultiert aus einer Spannung zwischen Transparenz und Wissenskommunismus einerseits und Geheimhaltung und intellektuellem Urheberrecht andererseits, also zwischen Erkenntnis- und Erfolgsstreben (Münch 2016: 223). Diese Spannung ist nicht unwesentlich am Gefühlshaushalt des akademischen Habitus beteiligt – und es wäre problematisch, die produktive Komponente dieses emotionalen Verhältnisses nicht anzuerkennen: letztlich wirkt der Wunsch, möglichst viel Wissen in die scientific community einzubringen, gepaart mit einem hohen Anspruch an die Respektabilität der eigenen Beiträge – nicht zuletzt aus Furcht vor einem ‚Verriss‘ –, als intrinsisches Mittel der akademischen Qualitätssicherung.

Schon Merton erwähnt allerdings eine aus seiner Sicht dysfunktionale Verschiebung der Balance zwischen kollegialer Transparenz und strategischer Geheimhaltung, wenn er vor einer „entrepreneurial science“ (1988: 623) warnt, in der das Risiko, keine Förderung mehr zu erhalten, ein Übergewicht gewinnt gegenüber dem abstrakteren Risiko des Prestigeverlusts vor der scientific community. Der von Merton 1988 prognostizierte „major change in the institutional and cognitive workings of science“ (ebd.) ist inzwischen längst Gegenstand wissenschaftssoziologischer Untersuchungen, die das Aufkommen unternehmerischer Ängste in der akademischen Praxis thematisieren (Lam 2010; Müller 2014).

Ängste im akademischen Feld rühren zum anderen auch von milieuspezifischen Dispositionen her, die – ohne von der Logik des akademischen Feldes gebrochen zu werden – mitunter recht unmittelbar ihre Wirkung auf die Praxis im akademischen Feld zu zeitigen vermögen. Die politische Psychologie zeigt, dass insbesondere auch linksorientierte akademische Milieus ihre politischen Praktiken von emotionalen Stimmungslagen und kollektiven Stimmungen abhängig machen (van Prooijen et al. 2015; Pliskin et al. 2014). In diesem Zusammenhang sind etwa jüngere Phänomene an amerikanischen Universitäten zu deuten, die den Schutz vor emotionalen Verletzungen in Gestalt von „emotional safe spaces“ oder „trigger warnings“ institutionalisieren (vgl. Jarvie 2016). Zur damit gleichzeitig vielfach beanspruchten, mit einem Universalitätsanspruch verknüpften Rationalität gesellt sich so in jüngerer Zeit eine zunehmende Legitimation expliziter emotionaler Befindlichkeiten: Während Chantal Mouffe die diskursiv dargestellte Leidenschaftslosigkeit liberaler Milieus konstatiert, beobachteten wir in der akademischen Lebenswelt aktuell eine zunehmende Legitimität *spezifischer* Leidenschaften und Ängste. Nash (2003: 515f.) hinterfragt eine enge Verknüpfung von kosmopolitischer Orientierung und Vernunft und zeigt am Beispiel humanitärer Interventionen, dass es weniger das Vernunft-

prinzip als vielmehr sentimentaler „popular cosmopolitanism“ sei, der das Gefühl erzeugt, dass sich eine solche Intervention ‚richtig anfühlt‘.

Zwar finden sich auch akademischen Kontexten eine durchaus relevante Anzahl von Personen, die über hohes kulturelles Kapital, nicht aber über eine kosmopolitische Orientierung verfügen (vgl. Schmitz et al. 2018). Koppetsch (2017) sieht in ihnen „Menschen, die einst als gesellschaftlich privilegierte ‚Majorität‘ galten und die unter dem Einfluss des progressiven Neoliberalismus an Hegemonie eingebüßt haben“. Die Artikulation ihrer Ängste aber wirkt in akademischen Kreisen besonders unangemessen – sie genießen dort ein besonders hohes Maß an Illegitimität. Das zeigt sich umso mehr und expliziter dort, wo es um Kultur- und Wissensproduktion geht – also um Felder, die von einer „liberalen Orthodoxie“ (ibid.) dominiert werden, wozu nicht zuletzt die Sozial- und Geisteswissenschaften gehören. In ihnen erscheinen nicht-kosmopolitische Einstellungen als Häresie. So argumentiert Bourdieu am Beispiel völkischer Diskurse, dass „die meisten Diskurse, die im Namen oder zugunsten des ‚Volkes‘ gehalten“ werden oder gehalten wurden von „Produzenten stammen“, „die innerhalb des Produktionsfeldes beherrschte Positionen einnehmen“ (Bourdieu 2013: 115f.).²

Als Bedingung der Möglichkeit einer Realpolitik der Vernunft gilt es angesichts der analytisch unterscheidbaren (i) feldendogenen, (ii) feldexogenen und (iii) milieuspezifischen Ängste, sich im Projekt einer relationalen Soziologie der Angst nicht mehr auf die Untersuchung der Ängste von sozial, materiell oder kulturell exkludierten Milieus zu beschränken oder die historischen Transformationen der Gesellschaft als eine bloße Verallgemeinerung der Angst zu deuten: vielmehr müssen die Ängste des akademischen Feldes und seiner Milieus in ihrer Strukturierungskraft erkannt und auf ihre möglichen Konsequenzen hin befragt werden.

Angsteffekte des akademischen Feldes

Angst kann als relevante Größe gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen aufgefasst werden, worauf bereits Lepenies (1989: 56) aufmerksam machte: „Politische und ideologische Gegnerschaft zeigt sich heute am unversöhnlichsten und schärfsten dort, wo man dem anderen vorwirft, Angst entweder herbeizureden oder zu verharmlosen“. Insofern eine soziologische Rekonstruktion ge-

2 Koppetsch (ibid.) spricht beispielsweise von der „Figur des männlichen Akademikers [...], der in jungen Jahren die in universitären Milieus vorherrschenden linkliberalen Haltungen geteilt hatte und im Zuge biografischen Scheiterns nach einer Scheidungs- oder Berufskrise eine radikale Abkehr von diesem Milieu, gewissermaßen eine Konversion ins rechte Lager, vorgenommen hat“.

sellschaftlicher Ängste nicht ihrerseits der kosmopolitischen Illusion anheimfallen möchte („Angst haben die Abgehängten und Ewiggestrigen“), muss die produktive Rolle *kosmopolitischer Ängste* für die Erzeugung akademischen Wissens reflektiert werden und dabei nicht zuletzt für das Wissen über Ängste.

Aus feldtheoretischer Sicht liegt der Schluss nahe, dass die im akademischen Habitus inkorporierten Ängste in der wissenschaftlichen Praxis vielfach handlungsleitend wirken. So vermag Angst bereits konstitutiv in den Entdeckungs-, Begründungs- und Verwendungszusammenhang einzuwirken. Spätestens im Zeitalter des akademischen Kapitalismus muss gefragt werden, wie ‚originell‘ eine drittmittelabhängige Forschungspraxis sein kann, die sich mehr an der Sorge vor dem Unverständnis des Reviewers als an wissenschaftlichen Erträgen orientiert; oder auch, ob Risikoaversion nicht zur Normalwissenschaft führt. Der französische Psychoanalytiker und vergleichende Ethnologe George Devereux (1967) argumentiert in grundlegender Weise, dass in der wissenschaftlichen Arbeit und ihren Methoden selbst Ängste angelegt sind, durch diese unbewusst bearbeitet werden und dabei vielfach Forschungspraktiken anleiten. Nicht zufällig folgen sowohl Devereux als auch Bourdieu in ihren wissenschaftstheoretischen Prinzipien der Epistemologie Gaston Bachelards und dessen Postulat des reflektierten „epistemischen Bruchs“, zu welchem Zweck beide Autoren insbesondere auch psychoanalytische Überlegungen anstellen: „Both insist on the need for a reflexive perspective, on the necessity to uncover basic mechanisms of denial, defence and projection, and both wish to make such an analysis fruitful for epistemological purposes“ (Heilbron 1999: 303).

So mag beispielsweise bereits die soziologische (Re-)Konstruktion von Ängsten wesentlich von eigenen Ängsten mit affiziert sein. Eine Implikation dieser Überlegung wäre, dass bereits eine jede Definition von Angst *auch* berücksichtigen müsste, dass es nicht zuletzt Legitimitätshierarchien sind, die im Diskurs über Kategorien und Zuschreibungen von individueller Angst, wohlbe-gründeter Sorge, situativer Hysterie oder hoffnungsloser Pathologie mitentscheiden.

Die zunehmend beobachtbaren Blasen der Selbstähnlichkeit (Bude 2016: 24), in die sich kosmopolitische Milieus – auch und gerade in den Universitäten – heute zurückziehen, stellen nicht nur Blasen der ideologischen Anschlussfähigkeit dar, sondern auch der emotionalen und affektuellen (und nicht selten: habituellen) Konvergenz. Auf die politische Strukturationskraft, die der Angst infolgedessen zukommen kann, verwies Beck im Kontext seiner Diagnose zur Risikogesellschaft:

Die Bewegung, die mit der Risikogesellschaft in Gang gesetzt wird, kommt [...] in der Aussage zum Ausdruck: Ich habe Angst! [...] Der Typus der Risikogesellschaft markiert in diesem Sinne eine gesellschaftliche Epoche, in der die Solidarität aus Angst entsteht und zu einer politischen Kraft wird (1986: 66).

Die über spezifische Ängste wesentlich mitstrukturierten Blasen der Selbstähnlichkeit und Solidarität scheinen jedoch geeignet, zur Verschleierung des doxischen (d.h. als natürlich und selbstverständlich wahrgenommenen) Charakters der jeweils eigenen Weltsicht beizutragen. Eine kosmopolitische Illusion wäre dann nicht mehr nur dahingehend zu konstatieren, dass kosmopolitische Milieus die Relevanz der Leidenschaften im Allgemeinen unterbewerten würden, sondern insbesondere bereits insofern, als dass sie verkennen, wie fundamental die eigenen Leidenschaften ihre akademische wie auch gesellschaftliche Praxis mitbestimmen.

Aber selbst im Grenzfall einer – wie auch immer zu bestimmenden – tatsächlich vernunftorientierten Intervention können die Effekte des akademischen Feldes kaum auf ihre gesamtgesellschaftlich funktionalen Aspekte hin verkürzt werden. Bourdieu kritisierte die „scholastische Vernunft“, also die Praxis, die eigene Haltung und somit implizit die eigenen Lebens- und Existenzbedingungen als Maßstab an Andere anzulegen, dabei aber die ungleichen Zugangsbedingungen zur Herausbildung einer szientistischen Weltsicht auszublenden (Bourdieu 2001; vgl. Schmitz et al. 2017). Er sah in der solchermaßen vom akademischen Feld repräsentierten Vernunft ein Instrument symbolischer Herrschaft, das Verallgemeinerungsprofite aufseiten (definitions-)mächtiger Akteure bereitstellt – allerdings um den Preis verheerender individueller und mithin gesellschaftlicher Folgen:

Die Opfer einer so mächtigen Form der Herrschaft, die sich auf ein so universelles Prinzip von Herrschaft und Legitimation wie die (vom Bildungssystem übermittelte) Rationalität berufen kann, erleiden eine tiefe Beeinträchtigung ihres Selbstbildes. Und über diesen Umweg kann sich eine oft übersehene oder unverstandene Beziehung zwischen neoliberaler Politik und gewissen faschistoiden Formen der Revolte derjenigen entwickeln, die sich vom Zugang zur Intelligenz und Moderne ausgeschlossen fühlen und im Nationalismus Zuflucht suchen (Bourdieu/Ehalt 2007: 394).

Niklas Luhmann (2004: 238) wies im Rahmen der Debatte um ökologische Risiken auf den Umstand hin, dass „Versuche, die komplizierte Struktur von Risiko- und Sicherheitsproblemen unter wissenschaftlicher Verantwortung aufzuklären“ der Angst eher „neue Nahrung und Argumente“ liefern als sie zu beseitigen. Angst ist also nicht notwendig durch Vernunftmittel zu kontrollieren; sie mag durch vernünftige Entkräftungsversuche mitunter sogar verschärft werden, insbesondere dann, wenn der akademische Hintergrund dieser Versuche nicht allen Verängstigten gleichermaßen zugänglich ist. Noch weiter ging Wolf Lepenies (1988: 56ff.), der in historischer Rekonstruktion argumentiert, dass die – ursprünglich zur Einhegung und Minderung der Angst angetretene – Wissenschaft diese Angst fortschreibend befeure: die Vertrauenskrise der Wissenschaft

sei nicht nur in ihrer abnehmenden Problemlösefähigkeit zu sehen, sondern vor allem auch im Verdacht, die „Zauberlehrlinge der Moderne“ hätten diese Probleme wesentlich selbst hervorgebracht; man denke nur an die Rede vom Zeitalter der Postfaktizität, dessen Konturen erst vor der Kontrastfolie vermeintlich faktischerer Vergangenheiten hervortreten.

Eine sozialwissenschaftliche Analyse, die wie von Bourdieu eingefordert den „letzten Stand der Wissenschaft in den öffentlichen Diskurs“ einbringt und den im wissenschaftlichen Feld zu einem Zeitpunkt faktisch „geltenden Regeln“ folgt, läuft insofern immer auch Gefahr, eine *Realpolitik der Unvernunft* zu begünstigen. Dies gilt insbesondere dann, wenn sie sich auf die Rückspiegelung sozial gültiger Legitimitätshierarchien beschränkt; allerdings auch schon wenn sie die allgemeine Geltung von Vernunft einfordert, ohne damit die Forderung zu verbinden, dass auch die Zugangsbedingungen zur Vernunft in gleicher Weise gegeben sein müssen.

Ohne eine Selbstreflexion, die die konstitutive Rolle der Ängste auch in der Wissenschaft adressiert, riskiert das akademische Feld womöglich so nicht nur zur Legitimation und Fortschreibung der bestehenden symbolischen Ordnung beizutragen, sondern darüber hinaus komplementär zum „essentialisierenden Kulturalismus“ des identitären Rechtspopulismus selbst als „hyper-kulturalisierendes Regime“ an der Antagonisierung der Gesellschaft mitzuwirken (vgl. Reckwitz 2016).

Resümee

Bei seiner Reflektion zum „Prozess“, in dem Kafka anhand der existentiell unsicheren Situation K.'s die Grundzüge moderner Existenzängste literarisch verhandelt, schreibt Bourdieu (2001: 306) nicht etwa nur einem allgemeinen, übermächtigen bürokratischen Feld Angstrelevanz zu, sondern er thematisiert die Rolle von Vertretern des Rechts, der Kunst, der Ökonomie etc. und damit der unterschiedlichen sozialen Felder für die innere Dynamik des K. und für den Fortgang eines albraumhaften Prozesses. Dieser literarische Modellfall mag als Veranschaulichung dafür dienen, dass es auch heute keineswegs nur „neoliberale“, „völkische“ oder „kosmopolitische“ Diskurse und Praktiken sind, denen Angstrelevanz zukommt. Vielmehr sind es multiple Diskurs- und Praxiseffekte der verschiedenen sozialen Felder (und über verschiedene gesellschaftliche Felder hinweg), die an der Formation ängstlicher Subjekte und angstbasierter sozialer Verhältnisse beteiligt sind.

Während Forschungsbemühungen zu den Ängsten prekärer Milieus, der abstiegsbedrohten Mittelklasse und konservativer Schichten seit einiger Zeit Konjunktur haben, bleibt die konstitutive Rolle, die dem (sozial-)wissenschaft-

lichen Feld und hochkulturellen Milieus für Angstdiskurse zukommt, jedoch eigentümlich unterbelichtet. Heinz Bude (2014: 10) fordert in seiner zeitdiagnostischen Arbeit, dass „eine Soziologie, die ihre Gesellschaft verstehen“ wolle, „heute die Gesellschaft der Angst in den Blick nehmen“ müsse. Diesem Postulat ist nicht nur beizupflichten, es wäre sogar noch grundlegender dahingehend zu wenden, dass eine jede Soziologie auch die *Angstrelationen*, die eine Gesellschaft jeweils kennzeichnen, reflektieren muss und dabei weder von den Ängsten der Wissensproduzenten noch von deren angstproduzierender Rolle schweigen darf.

Aus Sicht der hier aufgerufenen relationalen Tradition der Soziologie sind Ängste als Grundmerkmal der *conditio humana* und insofern immer schon sozialer Verhältnisse zu verstehen. Ängste durchziehen den gesamten Sozialraum – und ihre Prävalenz unterscheidet sich zwischen den sozialen Klassen. Fragt man nach der sozialräumlichen Position, so werden neben den Ängsten der Abgehängten und Prekären nicht nur die Ängste traditioneller und moderner Eliten zum selbstverständlichen Untersuchungsgegenstand, sondern insbesondere auch die mit diesen Ängsten verbundenen und durchgesetzten Legitimitätsansprüche. Wesentlicher Bestandteil der sozialen Legitimations- und Delegitimationsmaschinerie der Gegenwart sind hierbei letztlich kulturelle und nicht zuletzt akademische Eliten, die im Zuge einer doppelten „kosmopolitischen Illusion“ ein liberales Monopol auf Vernunft für sich behaupten, während sie andere Affekte und deren soziale Träger diskreditieren. Mouffes am Politikdiskurs geübte Kritik an einer liberalen Affektvergessenheit gilt es, wie der vorliegende Beitrag grundlagentheoretisch argumentiert hat, um eine reflexive Analyse jeder akademischen Beschreibung von Angst zu erweitern: Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Aufklärung spezifischer Ängste müssen sich in diesem Zusammenhang kultureller Produktion selbst verorten können. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen kann so die klassische Frage nach der konstitutiven Rolle von Ideologie in der Wissenschaft unter emotionssoziologischen Vorzeichen neu gestellt werden (vgl. Freeden 2013). Im Lichte einer analytisch dezentrierten, relationalen Konzeption von Angst müssten dann auch wissenschaftliche Interventionen in die Politik und Legitimationen der Politik nicht nur danach befragt werden, welche Ängste von akademisch legitimierten politischen Programmen mit hervorgebracht werden, sondern auch danach, welche spezifischen Ängste und Interessen der Forschenden als ‚beherrschten Herrschenden‘ mit diesen Interventionen und Legitimationen womöglich konstitutiv verbunden sind.

Das vielleicht einschlägigste Beispiel liefert die intellektuelle Legitimation des „dritten Weges“, die Anthony Giddens und Ulrich Beck mit ihren Interventionen bereitstellten. Es war womöglich nicht zuletzt ihre wohlbegründete Sorge vor einer *dysfunktionalen Rechts-Links-Spaltung* unserer Gesellschaft, die

eine Überwindung dieser Dichotomie motivierte und auf diese Weise die sozialpolitischen Transformationen der Gesellschaft im Zuge von New Labour und Agenda 2010 begleitete. Akademische Sorgen um die Gesellschaft wirkten insofern aber auch an der Legitimierung der sozialpolitischen Angstmobilisierung des (neuen) Prekariats mit.

Auch unter emanzipatorischen Gesichtspunkten erscheint eine zukünftige Bearbeitung des Angstkomplexes unter reflexiven Vorzeichen angezeigt: Untersucht man soziale Ungleichheit in gesellschaftspolitischer Absicht, so operiert man mit der utopischen Hoffnung auf eine glücklichere und angstfreiere Gesellschaft. Eine Perspektive, die dieses Programm nur paternalistisch für die Ängste der anderen konzipiert und die eigenen Ängste und deren mögliche Effekte dabei unreflektiert wirken lässt, kompromittiert indes jeden emanzipatorischen Anspruch bereits im Ansatz.

Literatur

- Baier, Christian; Schmitz, Andreas (2012): „Organisationen als Akteure in sozialen Feldern – Eine Modellierungsstrategie am Beispiel deutscher Hochschulen“. In *Feldanalyse als Forschungsprogramm – Der programmatische Kern*, hrsg. v. Bernhard, Stefan; Schmidt-Wellenburg, Christian, S. 191–220. Wiesbaden: VS.
- Beck, Ulrich 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott 1996. *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Betzelt, Sigrid; Bode, Ingo 2017. „Fatal funktional? Angstmobilisierung im liberalisierten Wohlfahrtskapitalismus“, in *Leviathan* 45, 2, S. 192–220.
- Bourdieu, Pierre 1982. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 1987. „Für eine Realpolitik der Vernunft“, in *Das Bildungswesen der Zukunft*, hrsg. v. Müller-Rolli, Sebastian, S. 229–234. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bourdieu, Pierre (Hrsg.) 1997. *Das Elend der Welt: Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*. Konstanz: UVK.
- Bourdieu, Pierre 1998. *On Television*, New York: The New Press.
- Bourdieu, Pierre 2001. *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 2002. „Für eine neue europäische Aufklärung“, in *Utopie kreativ* 139, S. 389–397.
- Bourdieu, Pierre 2013. *Schriften zur Politischen Ökonomie 2*. Berlin: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre; Dölling, Irene 1991. *Die Intellektuellen und die Macht*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Bourdieu, Pierre; Ehalt, Hubert C. 2007. *Für eine neue europäische Aufklärung*. Wien: Picus.

- Bröckling, Ulrich 2002. „Jeder könnte, aber nicht alle können. Konturen des unternehmerischen Selbst“, in *Mittelweg* 36, 11, 4, S. 6–26.
- Bude, Heinz 2014. *Gesellschaft der Angst*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bude, Heinz 2016. *Das Gefühl der Welt. Über die Macht von Stimmungen*. München: Carl Hanser.
- Butterwegge, Christoph; Lösch, Bettina; Ptak, Ralf 2008. *Kritik des Neoliberalismus*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS.
- Castel, Robert; Dörre, Klaus 2009. *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Devereux, George 1967. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. Vol. 3. The Hague: De Gruyter.
- Elias, Norbert 1969a. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2., um eine Einl. verm. Aufl. Bern: Francke.
- Elias, Norbert 1969b. *Die höfische Gesellschaft*. (Gesammelte Schriften Bd. 2). Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Espeland, Wendy 2016. „Reverse engineering and emotional attachments as mechanisms mediating the effects of quantification“. In *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* 41, 2, S. 280–304.
- Flecker, Jörg; Kirschenhofer, Sabine 2007. *Die populistische Lücke: Umbrüche in der Arbeitswelt und Aufstieg des Rechtspopulismus am Beispiel Österreichs*. Berlin: edition sigma.
- Foucault, Michel 1976. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fraser, Nancy 2017. „Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressive Neoliberalismus“, in *Blätter für deutsche und internationale Politik* 62, 2, S. 71–76.
- Freeden, Michael 2013. „Editorial: Emotions, ideology and politics“, in *Journal of Ideologies*, 18:1, 1-10.
- Furedi, Frank 2005. *Politics of Fear. Beyond Left and Right*. London: Cassell.
- Gengnagel, Vincent; Hirschfeld, Alexander 2016. „Die Herrschaft und „das Politische“: Machtanalyse zwischen Konsens und Konflikt“, in *Die andere Seite der Politik: Theorien kultureller Konstruktion des Politischen*, hrsg. v. Hofmann, Wilhelm; Martinsen, Renate, S. 85–109. Wiesbaden: Springer VS.
- Gengnagel, Vincent; Witte, Daniel; Schmitz, Andreas 2016. „Die zwei Gesichter der Autonomie: Wissenschaft im Feld der Macht“, in: *Macht in Wissenschaft und Gesellschaft. Diskurs- und feldanalytische Perspektiven*, hrsg. v. Hamann, Julian et al., S. 383–424. Wiesbaden: Springer VS.
- Giddens, Anthony 2013. *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. New York: John Wiley & Sons.
- Heilbron, Johan 1999. „Reflexivity and its consequences“, in *European Journal of Social Theory* 2, 3, S. 298–307.
- Holden, Kerry 2015. „Lamenting the golden age: Love, labour and loss in the collective memory of scientists“, in *Science as Culture* 24, 1, S. 24–45.

- Jarvie, Jenny 2016. „Warning: on Campus, a Fear of Words and Ideas“, in: *Why Academic Freedom Matters. A Response to Current Challenges*, hrsg. v. Hudson, Cheryl; Williams, Joanna, S. 182–199. London: Civitas.
- Koppetsch, Cornelia 2017. Aufstand der Etablierten?, in *Soziopolis*. <https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/aufstand-der-etablierten/> (Zugriff vom 11.5.2017).
- Lam, Alice 2010. „From ‘ivory tower traditionalists’ to ‘entrepreneurial scientists’? Academic scientists in fuzzy university-industry boundaries“, in *Social Studies of Science* 40, 2, S. 307–341.
- Lengfeld, Holger; Hirsche, Jochen 2009. „Die Angst der Mittelschicht vor dem sozialen Abstieg. Eine Längsschnittanalyse 1984–2007/Fear of falling in the German middle class. A longitudinal analysis, 1984–2007“, in *Zeitschrift für Soziologie*, 38, 5, S. 379–398.
- Lepenes, Wolf 1989: „Angst und Wissenschaft“, in *Gefährliche Wahlverwandtschaften. Essays zur Wissenschaftsgeschichte*, hrsg. v. Lepenes, Wolf, S. 39–60. Stuttgart.
- Lessenich, Stephan 2008. *Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Ludwig-Mayerhofer, Wolfgang 2017. „Arbeit und symbolische Gewalt im Zeitalter von Hartz IV‘ und aktivierendem Sozialstaat“, in *Symbolische Gewalt. Politik, Macht und Staat bei Pierre Bourdieu*, hrsg. v. Hirsch, Michael; Voigt, Rüdiger, S. 99–120. Baden-Baden: Nomos.
- Luhmann, Niklas 2004. *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, 4. Aufl. Wiesbaden: VS.
- Mau, Steffen; Mewes, Jan; Schöneck, Nadine M. 2012. „What determines subjective socio-economic insecurity? Context and class in comparative perspective“, in *Socio-Economic Review*, 10, 4, S. 655–682.
- Merton, Robert K. 1988. „The Matthew effect in science, II: Cumulative advantage and the symbolism of intellectual property“, in *Isis* 79, 4, S. 606–623.
- Merton, Robert K. 1995. *Soziologische Theorie und soziale Struktur*. Berlin: de Gruyter.
- Mouffe, Chantal 2007. *Über das Politische*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Müller, Ruth 2014. „Racing for what? Anticipation and acceleration in the work and career practices of academic life science postdocs“, in: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 15, 3.
- Münch, Richard 2011. *Akademischer Kapitalismus. Über die politische Ökonomie der Hochschulreform*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Münch, Richard 2017. „Die Macht der Zahlen in der Evaluation wissenschaftlicher Forschung“, in *Macht in Wissenschaft und Gesellschaft*, hrsg. v. Hamann, Julian; Maeße, Jens; Gengnagel, Vincent; Hirschfeld, Alexander, S. 215–227. Wiesbaden: Springer VS.
- Nash, Kate 2003. „Cosmopolitan political community: why does it feel so right?“, in *Constellations*, 10, 4, S. 506–518.
- Pliskin, Ruthie et al. 2014. „Are leftists more emotion-driven than rightists? The interactive influence of ideology and emotions on support for policies“, in *Personality and Social Psychology Bulletin*, 40, 12, S. 1681–1697.
- Polanyi, Michael 1974. *Scientific thought and social reality: Essays by Michael Polanyi*. New York: International Universities Press.

- Reckwitz, Andreas 2016. Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus, in *Soziopolis*. <https://soziopolis.de/daten/kalenderblaetter/beobachten/kultur/artikel/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus>
- Schmitz, Andreas; Flemmen, Magne; Rosenlund, Lennart 2017. „Social Class, Symbolic Domination and Angst. The Example of the Norwegian Social Space“, in *The Sociological Review* (Im Erscheinen):
- Schmitz, Andreas; Witte, Daniel; Gengnagel, Vincent 2016. „Pluralizing field analysis: Toward a relational understanding of the field of power“, in *Social Science Information*, 56, 1, S. 49–73.
- Schmitz, Andreas; Witte, Daniel; Schneickert, Christian (2018): „Im Westen Nichts Neues? Zur Kritik der postmigrantischen Vernunft“, in: *Der soziale Raum der postmigrantischen Gesellschaft. Postmigrantische Perspektiven*. Wiesbaden, hrsg. v. Tewes, Oliver; Garabet, Gül: Wiesbaden: Springer VS. (Im Erscheinen).
- Sennett, Richard 1998. *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin Verlag
- van Prooijen, Jan-Willem et al. 2015. „Fear among the extremes: How political ideology predicts negative emotions and outgroup derogation“, in *Personality and social psychology bulletin* 41, 4, S. 485–497.
- Weber, Max 1972[1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Wrenn, Mary V. 2014. „The social ontology of fear and neoliberalism“, in *Review of Social Economy*, 72, 3, S. 337–353.