

Soziologien des Lebens: Überschreitung - Differenzierung - Kritik

Delitz, Heike (Ed.); Nungesser, Frithjof (Ed.); Seyfert, Robert (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Delitz, H., Nungesser, F., & Seyfert, R. (Hrsg.). (2018). *Soziologien des Lebens: Überschreitung - Differenzierung - Kritik* (Sozialtheorie). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839445587>

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>

Heike Delitz,
Frithjof Nungesser,
Robert Seyfert (Hg.)

SOZIOLOGIEN DES LEBENS

Überschreitung
Differenzierung
Kritik

[transcript] sozialtheorie

Heike Delitz, Frithjof Nungesser, Robert Seyfert (Hg.)
Soziologien des Lebens

Sozialtheorie

HEIKE DELITZ, FRITHJOF NUNGESSER, ROBERT SEYFERT (HG.)

Soziologien des Lebens

Überschreitung - Differenzierung - Kritik

[transcript]

Die frei zugängliche digitale Publikation wurde ermöglicht mit Mitteln des BMBF-Projektes OGeSoMo der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen. In diesem Projekt wird Open Access für geistes- und sozialwissenschaftliche Monografien gefördert und untersucht. Informationen und Ergebnisse finden Sie unter <https://www.uni-due.de/ogesomo>.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Delitz, Heike; Nungesser, Frithjof; Seyfert, Robert (Hg.)**,

Kapitel: jeweiliger Autor/Autorin

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrekturat: Philipp Hartmann, Leipzig

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4558-3

PDF-ISBN 978-3-8394-4558-7

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Soziologien des Lebens

Einführung | 7

Heike Delitz, Frithjof Nungesser, Robert Seyfert

I ÜBERSCHREITUNG

Lebenssoziologie

Georg Simmel im Informationszeitalter | 35

Scott Lash

Élan vital | 65

Michel Maffesoli

Rausch, Fest und Ekstase

Zur Lebenssoziologie von Georges Bataille und Michel Maffesoli | 91

Markus Schroer

Leben und Form der Gesellschaft

Zur Lebenssoziologie von Georg Simmel | 113

Thomas Kron und Pascal Berger

Von der Modernisierung zur Ökologisierung

Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway | 137

Andreas Folkers und Katharina Hoppe

II DIFFERENZIERUNG

Plessners *vital turn*

Ekstasik der »exzentrischen Positionalität« | 167

Joachim Fischer

»Des Menschen Tage sind wie Gras«

Ein Dissens über Wachstum in der Philosophischen Anthropologie | 199

Wolfgang Eßbach

Lebendige Zeichen

Anmerkungen zur pragmatistischen Hermeneutik | 219

Dmitri N. Shalin

Life in action

Zur pragmatistischen Konzeptualisierung des (menschlichen) Lebens und ihrer empirischen Haltbarkeit | 259

Frithjof Nungesser

III KRITIK

Nach dem Vitalismus

Canguilhems lebenssoziologische »Reserve« | 301

Thomas Ebke

Für einen kritischen Vitalismus | 325

Frédéric Worms

Das soziale Werden und die Fabulationen der Gesellschaft

Umriss einer bergsonianischen Soziologie | 341

Heike Delitz

Lebenssoziologie – eine intensive Wissenschaft | 373

Robert Seyfert

Autorinnen und Autoren | 409

Soziologien des Lebens

Einführung

Heike Delitz, Frithjof Nungesser, Robert Seyfert

1. WAS IST EINE »SOZIOLOGIE DES LEBENS«?

In den gegenwärtigen soziologischen Theoriediskussionen stellt der Begriff des Lebens ein vielversprechendes Konzept dar, das auf instruktive Weise verschiedene Theorietraditionen zu verbinden erlaubt und der soziologischen Theorie zugleich neue Denkmöglichkeiten eröffnet: Für eine lebenssoziologische Denkweise ist das Leben Subjekt und ebenso Objekt des Sozialen – Subjekt und Objekt von Gesellschaft. Diese lebenstheoretische Kernidee findet sich in ganz unterschiedlichen Ansätzen. Es gibt Ansätze, die das Leben spezifisch als menschliches Leben fokussieren oder in vergleichender Perspektive nach den Charakteristika des menschlichen Lebens fragen – so z.B. die Philosophische Anthropologie und der Pragmatismus, die das menschliche Leben aber nicht teleologisch als Gipfel des Lebens verstehen, sondern es vielmehr als eine heterogene Form unter vielen anderen Formen des Lebens erschließen, die alle *in* das Leben eingepasst sind. Hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zu solchen Ansätzen, die, an die Lebensphilosophie und die Phänomenologie anschließend, die Vorstellung des Lebens vorwiegend auf die leibliche bzw. innere »Erfahrung« von Menschen beziehen. Und es finden sich Ansätze, die das Leben als abstrakten Begriff verwenden, der sich nicht allein oder bevorzugt auf den Menschen bezieht. Leben wird dann als eine Art Prinzip verstanden, das eine analoge Bedeutung zum Prinzip der Arbeit in der Tradition von Hegel und Marx hat. Hier gibt es verschiedene Anschlüsse an vitalistisches Denken, wie z.B. im aktuellen neomaterialistischen Denken, in dem die Vorstellung einer *vis vitalis* in die anorganische und artifizielle Wirklichkeit transferiert wird. Es finden sich auch Bezüge zu neo- bzw. postvitalistischen Ansätzen, die die Idee einer individuierenden Lebenskraft überwinden wollen und Leben dagegen als ein vorgängiges bzw. hintergründiges Geschehen verstehen, das sich gerade nicht auf die Aktivitäten individueller Akteure bezieht, sondern vielmehr auf den sozialen und umwelthaften Hintergrund. Ein solches Denken

schließt dann eher an die Prozessontologien an, wie sie von Whitehead und von Simondon entwickelt worden sind. Gelegentlich ergänzt der Begriff des Lebens andere Abstraktionsbegriffe, wie z.B. den Gesellschafts- oder den Systembegriff, und beansprucht damit auch eine Überwindung eines gewissen Soziologismus und Kulturalismus. Schließlich ist auf Ansätze hinzuweisen, bei denen der Lebensbegriff als Kritik und Hoffnung verstanden wird: In allen Ansätzen, die an Bataille anschließen, aktuell aber auch in manchen Zweigen der Affektstudien, ist Leben Widerstand, Kritik und Subversion. Es steht dort gerade nicht außerhalb der Gesellschaft, der Kultur und des Sozialen (wie noch bei Nietzsche), sondern ist vielmehr deren verfehmter, verdrängter, beständig ausgeschlossener Teil, der sich trotz allem auf vielfältige Weise immer wieder bemerkbar macht.

Der vorliegende Band stellt nun den Versuch dar, lebenssoziologisches Denken bzw. Soziologien des Lebens systematisch zu versammeln und in ihrer Vielstimmigkeit sichtbar zu machen – die Vielfalt in der Einheit. Verschiedene lebenstheoretische Ansätze haben je in ihrer Sprache, Zeit, Disziplin, in ihrem wissenschaftlichen Kontext Denkressourcen bereitgestellt, um in der soziologischen Theorie das Leben im doppelten Sinn zu denken, also Soziologien des Lebens zu entfalten, in denen das ›des‹ doppelt gemeint ist: Das Leben ist sowohl Objekt von Gesellschaft und Soziologie (*genitivus obiectivus*) als auch Subjekt beider (*genitivus subjectivus*).¹

Soziologien des Lebens in diesem Sinne beziehen sich dann auf solche soziologische Denkweisen, die das (menschliche und nichtmenschliche) Leben zwar immer auch, aber nie allein als Produkt oder als Disziplinierungsziel von Gesellschaft oder von Wissens- und Machtverhältnissen verstehen. Dagegen wäre die Durkheim-Schule beispielsweise eine Soziologie, in der das Leben vor allem als Objekt von Gesellschaft auftritt. Dafür stünde etwa Marcel Mauss' Untersuchung der »Techniken des Körpers« (Mauss 1989). Ebenso wäre an Norbert Elias' Rekonstruktion der Zivilisierung des körperlichen Verhaltens und der Affekte zu denken. Und ähnlich verhält es sich mit jenen soziologischen Konzepten und Forschungen, die sich unter dem Titel einer *Soziologie des Körpers* versammeln (vgl. Gugutzer 2015). Hier soll zwar der Körper nicht nur als »Objekt von Subjektivierung«, sondern auch als »Subjekt« gedacht wer-

1 | Im Kontext der Philosophie, genauer der Erkenntnistheorie, hat Thomas Ebke das Projekt eines »lebendigen Wissens des Lebens« ganz ähnlich formuliert – seinerseits im Rückgriff auf Plessner und Canguilhem. Ebke wirft die Frage auf, »inwiefern die Subjekte, die von der und um die lebendige Struktur der Dinge wissen, ihrerseits [an] dieser Struktur [...] partizipieren«. Es geht um den »doppelten Genitiv«: Das Wissen des Lebens ist eines, »dem sich die Lebendigkeit von Objekten erschließt (*genitivus obiectivus*)«, und zugleich ist dieses Wissen »von lebendigen Subjekten ausgeübtes Wissen (*genitivus subjectivus*)« (Ebke 2012: 22).

den (etwa als Subjekt eines eigenen Wissens). Aber er taucht tendenziell dann doch als gestaltloses »Rohmaterial«, als »Substrat« auf (Alkemeyer 2016: 478). Auch in poststrukturalistischen Analytiken der Biopolitik, der Gouvernamentalität und des Rassismus ist Leben vornehmlich *Objekt* von Gesellschaft (vgl. z.B. Bröckling/Krasmann/Lemke 2007, Niewöhner/Kehr/Vailly 2011, Muhle/Thiele 2011).

Die genannten Perspektiven haben ihre Berechtigung und sind ohne Frage dringlich. Zugleich sind sie zu ergänzen durch Soziologien des Lebens, die das Leben als *Subjekt* der gesellschaftlichen Tatsachen, der Politiken, der Disziplinen mitführen: Einmal mehr wäre eine allein auf das Leben als Objekt oder Material gesellschaftlicher Praxen und Diskurse konzentrierte Perspektive eine letztlich cartesianische. In ihr gehörten Wissen und Leben dualistisch getrennt bleibenden Bereichen an. (Zu korrigieren sind umso mehr natürlich all jene soziologischen Perspektiven, die Leben und Körperlichkeit *gar nicht* mitdenken, wie die Enthaltung systemtheoretischer Soziologie von Fragen des Körperlichen und der Affekte, oder Versuche, das gesellschaftliche Leben als Folge ausschließlich »rationaler« Kalküle zu »erklären«.) Man kann das Folgende auch als ein Plädoyer dafür verstehen, den Kontakt mit den Lebenswissenschaften wieder aufzunehmen, ohne die eigene soziologische Perspektive aufzugeben. So geht es dem lebenssoziologischen Denken weder darum, Leben allein als Objekt der Kultur noch nun allein als Objekt der Natur zu verstehen (wie in der Soziobiologie).² Das Feld der Soziologien des Lebens umfasst, noch einmal anders formuliert, jene Theorieperspektiven und Vokabulare, die Leben und Denken (Leben und Wissen, oder Leben und Konzept) einander nicht dualistisch gegenüberstellen, sondern ein »Wissen des Lebens« (Seyfert 2006) formulieren. Auch soziologisches Wissen ist eine Praxis des Lebens, das sich umgekehrt nur Gehör verschafft und denkbar macht, indem es sich diskursiviert. Letztlich macht sich das Leben selbst zum Objekt oder Inhalt des Denkens.

2. WAS IST DAS LEBENSSOZIOLOGISCHE DENKEN NICHT?

Lebenssoziologische Ansätze, wie sie in diesem Band sichtbar werden, nähren sich ausdrücklich *nicht* von der Annahme einer substantiell gefassten, metaphysischen »Lebenskraft«, welche der Vernunft, dem Intellekt oder dem Wissen entgegengesetzt wird. Sie sind nicht unter das Etikett eines substantialistischen oder metaphysischen Vitalismus zu klemmen. Vielmehr geht es ihnen

2 | Vgl. hier etwa das Themenheft *Evolution of Society* der *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 2009 (<http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/364/1533/3127>); und kritisch Fischer 2005.

um das (soziologische) *Denken* des Lebens. Der habituelle Verdacht gegenüber jeder Lebenstheorie, es handele sich dabei um Substanzmetaphysik, Irrationalismus, Antiwissenschaft oder auch Antimoderne hatte historische Gründe, war aber auch immer wieder Teil einer (oft erfolgreichen) disziplinstrategischen Vorgehensweise, bestimmte Wissenschaftsverständnisse auszuschließen.³ Schon in den 1950er Jahren bemerkte Georges Canguilhem, dass es seit über hundert Jahren genüge, eine »Theorie als vitalistisch zu bezeichnen, um sie zu entwerten« (Canguilhem 2009c: 283). Wenn heute noch in Teilen der Sozialwissenschaften das Vitale, Körperliche und Affektive ausgeklammert wird, so ist dies aus einer lebenssoziologischen Sicht eine erstaunlich reduktionistische Auffassung, die auf solche zurückliegenden Kontroversen verweist. Zugleich ist gerade im Denken der Körper vieles in Bewegung gekommen; es gibt eine neue ›Lebendigkeit‹ der Debatte im Zusammenhang vor allem mit dem *affective turn*, der Wiedereinführung der Emotionen und der Affekte, des Körpers und seiner Materialität in soziologische und sozialwissenschaftliche Diskurse. Eine lebenssoziologische Denkweise zielt dabei nun darauf, möglichst *alle* Formen und Aspekte des sozialen oder gesellschaftlichen Lebens zu denken (entlang der oben sichtbar gemachten Perspektive, die den Menschen als Subjekt-Objekt von Natur und von Kultur mitführt). Gegenstand wären etwa die je konkreten und vielzähligen Kollektive vitaler Wesen, die als Makroakteure verstanden werden könnten (evtl. ähnlich wie Maurice Hauriou Institutionen: Hauriou 1965, Seyfert 2007), oder die postsozialen Beziehungen, die als Interaktionszusammenhänge und Identifikationsmodi von Menschen und Nichtmenschen verstanden werden können (vgl. Knorr Cetina 2007, Descola 2011, Lash in diesem Band). Hier ginge es dem lebenssoziologischen Denken neben der Berücksichtigung menschlichen Lebens gerade auch um die Vermeidung des anthropologischen Egoismus oder Anthropozentrismus. Davon hat sich etwa auch William James distanziert. Dieser vertritt die Annahme eines

»Kollektivismus persönlicher Leben (der jeden Grad an Verwicklung annehmen und übermenschlich oder inframenschlich genauso wie menschlich sein kann), die sich auf verschiedene Weise erkennen, die verschiedene Strebungen und Impulse haben, die sich wirklich entwickeln und verändern – durch Versuch und Irrtum und durch ihre Interaktion und kumulativen Leistungen, welche die Welt hervorbringen« (James 1920: 444; unsere Übersetzung).

Es handelt sich bei Lebenssoziologien nicht um phänomenologische Soziologien des ›inneren‹ Lebens. Vielmehr geht es um Konzepte, die den Cartesia-

3 | Vgl. zur Entwertung des Vitalismus und seiner Rehabilitierung in den Lebenswissenschaften Muhle/Voss 2017.

nismus, die Trennung von außen und innen zugunsten einer Immanenzontologie zu durchbrechen suchen. Auch wird das Leben selbstredend nicht mit dem Alltagsleben identifiziert. Stattdessen zeichnen sich lebenssoziologische Konzepte durch *relationale* Definitionen des Lebens aus. Die je spezifischen Lebensformen definieren sich durch ihr Verhältnis zur Umwelt, oder spinozistisch formuliert: Sie definieren sich durch all das, was sie affizieren und wovon sie affiziert werden (was sie tun können, und was sie erleiden). Es geht auch nicht um ›Lebensformen‹ im Sinne Wittgensteins (das heißt genuin menschliche Praxen, die zudem grundlegend sprachzentriert gedacht werden, auch wenn es um Begriffe für Tätigkeiten geht). Das Leben ist in den lebenssoziologischen Konzeptionen weder eine ›Black Box‹ (Borsò 2014, Muhle/Voss 2017), noch ist alles ›Leben‹. Schließlich handelt es sich bei den folgenden Beiträgen auch nicht um Vorstellungen ›guten‹ Lebens, auch wenn sie teils mit normativen Positionierungen verbunden sind (vgl. zu – sehr verschiedenen – normativen Konzepten und Forderungen etwa Traue 2008, Rosa 2016, Fassin 2017).

3. EINBETTUNG IN HISTORISCHE UND GEGENWÄRTIGE DEBATTEN

Die lebenssoziologischen Perspektiven versuchen je in ihrem wissenschaftlichen Kontext und in ihrer Zeit – und auf durchaus unterschiedliche Weise – Alternativen zu einer als zu wenig ›lebendig‹ wahrgenommenen Konzeption des Sozialen zu formulieren. Zum einen gibt es dabei wiederholt deutliche Bezüge zur historischen Lebensphilosophie (Seyfert 2008), wobei diese sich weniger auf eine Hermeneutik des Lebens beziehen (wie in der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys). Zentral ist zum anderen der Bezug zu den Lebenswissenschaften, der diese allerdings nicht kritiklos als unanzweifelbare Autorität in Fragen des Lebens versteht. Vielmehr folgen lebenssoziologische Ansätze den jeweiligen lebenswissenschaftlichen Referenzdisziplinen (je nach Ansatz ist dies die Biologie, Zoologie, Psychologie, Physiologie, Medizin) zugleich kritisch und produktiv. *Kritisch* sind sie, indem sie sich gegen deren oftmals zu identifizierende Reduktionismen wenden – also etwa gegen die Reduktion des (menschlichen) Lebens auf eine evolutionäre Absicht der Natur, auf Gesetze der Psyche, auf seine physiologisch bestimmte Automatenhaftigkeit oder auf statistisch errechnete Normalgrößen. *Produktiv* sind sie, wenn sie diese Verständnisse des Lebens nicht als Irrtümer abtun, sondern als Aspekte der Selbstauffassung dieses (menschlichen) Lebens verstehen. Zu diesen müssen andere Aspekte – insbesondere soziale und kulturelle – hinzutreten. (Menschliches) Leben erscheint dann als Vielfalt nicht aufeinander rückführbarer Modi, materieller ebenso wie imaginärer und diskursiver.

Angetrieben durch einen derart antireduktionistischen Impuls haben die zunächst oft in der Philosophie lokalisierten Konzepte selbst Sozial- und Ge-

sellschaftstheorien hervorgebracht. Das gilt etwa für Plessner und Gehlen, die selbst Gesellschaftstheorien entfalteten und tief in die deutsche Soziologiegeschichte hineinwirkten (Fischer 2006 und in diesem Band). Auch Bergson hat selbst eine Theorie der Gesellschaft vorgelegt – ein ›soziologisches Buch‹ (Bergson 1992, vgl. Delitz in diesem Band). Bei anderen Autoren ist die Theoriesystematik uneindeutig. Das gilt für Georg Simmel, bei dem umstritten ist, wann er genau zum Lebenssoziologen geworden ist und inwieweit. Während manche Interpretationen von einer späten lebensphilosophischen bzw. lebenssoziologischen Wende Simmels ausgehen (Lichtblau 2017: Kap. II), erkennen andere Autoren typische »Elemente eines Vitalismus« im Gesamtwerk (Lash in diesem Band: 54) bzw. identifizieren dort sogar eine systematische Lebenssoziologie (Kron/Berger in diesem Band). Die bergsonsche Philosophie hat ihrerseits namentlich französische soziologische Theorien informiert: diejenigen von Castoriadis, Deleuze, Guattari, Simondon und in gewisser Weise auch von Lévi-Strauss (vgl. v.a. Lévi-Strauss 1965: 121-128, und zu diesen untergründigen Rezeptionen des bergsonschen Denkens Delitz 2015: Kap. III). Das lebenssoziologische Denken von Georges Bataille wiederum wurde nicht nur von der Durkheim-Schule geprägt, sondern ging selbst in die soziologische Theoriebildung in Frankreich ein (Moebius 2006, Schroer in diesem Band). Der Pragmatismus nahm seinen Ausgang zunächst von philosophischen und psychologischen Fragen, wurde bei Dewey und Mead zu einer Sozialtheorie und beeinflusste die soziologische Entwicklung vielfältig (Joas 1992, Nungesser/Pettenkofer 2018). Auch untereinander gab und gibt es viele Berührungen und Einflüsse: Gehlens Handlungstheorie etwa wäre ohne Dewey und Mead eine andere (z.B. Rehberg 1985). Dennoch haben sich die Lebenssoziologien oft voneinander abgegrenzt. Scheler verstand den Pragmatismus zwar zunächst als »originell«, betonte schlussendlich aber seine »Irrtümer« (Scheler 1960: 41, 27). Bergson wurde zwar von James (1977: 101ff.) euphorisch, von Dewey (2008) und Mead (1907) aber reserviert aufgenommen. Gerade Bergsons Rezeption verlief – auch in Frankreich selbst – sehr einseitig, insofern er vor allem als Wissenschafts- und Modernekritiker gelesen wurde (vgl. zur Rezeption dieses ersten »Weltphilosophen« Fabiani 2010 und Bianco 2015).

Solche Abgrenzungen und strategischen Lektüren begünstigten zwei für den Diskurs folgenreiche Entwicklungen: Sie verdeckten die Nähe und erschwerten mögliche Konvergenzen der Konzepte; und sie nährten selbst den seither stereotypen Verdacht einer Antiwissenschaft, des Irrationalismus oder/und des Reduktionismus. Das hat – wie Canguilhem schon früh bemerkte – eine differenzierte Wahrnehmung lebenssoziologischer Konzepte lange blockiert. Dies gilt vor allem für den Begriff des Vitalismus. Auch in der deutschsprachigen Soziologie etablierte sich ein permanenter Verdacht gegenüber lebenstheoretischen Ansätzen. »Noch heute löst die bloße Erwähnung des Begriffs ›Lebensphilosophie‹ Assoziationen eines totalen Verzichts auf kriti-

sche Reflexion« aus, schreibt Peter (1996: 7), wodurch »Möglichkeiten für den gegenwärtigen [...] sozialwissenschaftlichen Diskurs verdeckt« würden. Das hat selbstredend historische Gründe, die bekannt sind – die Verzauberung der deutschen Intellektuellen durch das ›Leben‹, durch die es zum »erlösenden Wort« wird (Plessner 1975: 3). Tatsächlich wurden Konzepte des Lebens hierzulande wie anderswo zur Gewaltlegitimation herangezogen und gingen vielfältig in rassistische oder autoritäre Politiken ein (zu den tiefliegenden politik- und kulturhistorischen Gründen siehe Plessner 1974). Diese Gefahr zeigte sich schon bei den klassischen Autoren: Bei Simmel und Scheler etwa kommt es zu einer nationalistisch aufgeladenen Verklärung des Krieges (Joas/Knöbl 2008: 184ff.); bei Bataille findet sich eine intensive Begeisterung für Geheimbünde und politische Massen (Moebius 2006: 239ff.); und der demokratische Grundimpuls des Pragmatismus wurde bei vielen seiner europäischen Rezipienten unter einem »Konglomerat aus antidemokratischem Affekt, Suche nach einem neuen Heroismus und Begeisterung für die vermeintlich schöpferische Kraft des Krieges« (Vogt 2002: 142) verschüttet.

Andererseits sind die beständige Wiederholung des Gefährlichen und Abgründigen im Lebensbegriff und die Verweise auf problematische Äußerungen lebenstheoretischer Protagonisten auch Ausdruck einer antivitalistischen Theoriepolitik, die die Lebensphilosophie und Lebenssoziologie und deren Kritiken an der Aufklärung, an der Vernunftideologie oder an einem radikalen Rationalismus sofort mit Irrationalismus, Rassismus oder Nationalsozialismus in Zusammenhang bringt. Wer diese Kritik am Vitalismus äußert, darf freilich von der umgekehrten Kritik nicht schweigen:

»Wenn es äußerst gefährlich ist zu sagen, dass die Vernunft der Feind ist, der beseitigt werden muss, dann ist es genauso gefährlich zu sagen, dass jede kritische Infragestellung dieser Rationalität Gefahr läuft uns in die Irrationalität zu schicken. Man darf nicht vergessen, [...] dass der Rassismus auf der Grundlage des großspurigen Rationalismus des Sozialdarwinismus formuliert worden ist, und dass dieser zu einem der nachhaltigsten und mächtigsten Bestandteile des Nazismus geworden ist« (Foucault in Rabinow 1984: 249, unsere Übersetzung).

Angesichts der Reduktionismen des soziologischen Diskurses (was den Körper, das Leben, die Affekte, die Passivitäten oder das Werden betrifft) scheint es an der Zeit, zu einer kritischen, differenzierten und produktiven Diskussion lebenssoziologischer Perspektiven zu kommen. In der Tat ließe sich der Reduktionismus-Vorwurf umkehren: Es geht dem lebenssoziologischen Denken um alles andere als um Antirationalismus oder Vernunftkritik, sondern um eine Rekonstruktion von Rationalität, um einen »*Kritischen Vitalismus*« (Worms in diesem Band). Lebenssoziologische Ansätze reduzieren nichts, sondern wollen das Leben und damit das Soziale in seiner *ganzen Komplexität*

denken. Das ist natürlich nur ansatzweise und nur in gegenseitiger Korrektur und Ergänzung möglich.

Dabei können wir an vielfältige internationale Debatten anschließen. »Die gegenwärtige Soziologie wird zunehmend vitalistisch«, schreibt Scott Lash in diesem Band (38). Es gibt im angloamerikanischen Kontext in der Tat eine rege geführte Diskussion, für welche die in den Band aufgenommenen Beiträge von Shalin und Lash exemplarisch stehen. Fraser, Kember und Lury verweisen unter dem Titel *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism* (2006) auf die Prozessualität und Relationalität, als die hier »vitalistische« Konzepte definiert werden. Für Greco liegt die »Vitalität des Vitalismus« (2005, vgl. dt. 2017) in der normativen Dimension – in der Kritik humantechnologischer Selbstmissverständnisse im Anschluss an Canguilhem. Zudem wird auf Isabelle Stengers' Begriff der ›Komplexität‹ als vitalistisches Konzept verwiesen, das im Denken von Gesellschaft in der Tat vielfältige Anknüpfungen bietet (Prigogine/Stengers 1980). Scott Lash, der auch im englischen Original auf den deutschen Begriff der *Lebenssoziologie* zurückgreift (neben dem des *Vitalismus*, Lash 2006 und in diesem Band), verweist dabei auf Autoren wie Gabriel Tarde, Henri Bergson und Georg Simmel, die derzeit eine Renaissance erfahren; auf Michel Foucault und Antonio Negri – und vor allem auf die Resonanz von Gilles Deleuze und Félix Guattari, die insofern einen zentralen Knoten bilden, als sie klassische Autoren produktiv aufgenommen haben (Spinoza, Nietzsche, Bergson) und ihrerseits zu Klassikern geworden sind, die in zahlreiche andere Positionen eingingen. So, wie eine spezifische, nämlich machttheoretische Interpretation von Nietzsche erst über den Poststrukturalismus in die deutschsprachige soziologische Theorie kommen konnte (Seyfert 2018), so kommt vielleicht auch das (neo-)vitalistische Denken eher über die internationale Diskussion in die deutschsprachige Diskussion hinein (aus der französischen und englischsprachigen Debatte). So schließen in diesem Band beispielsweise Follers und Hoppe nicht nur an Lashes Idee einer Politik der Ströme an, sondern versammeln auch kontrastiv die lebenssoziologischen Elemente im Werk von Deleuze/Guattari und Haraway.

4. EIN SPEKTRUM LEBENSZOLOGISCHER PERSPEKTIVEN: ÜBERSCHREITUNG, DIFFERENZIERUNG, KRITIK

Um das lebenssoziologische Feld ansatzweise zu ordnen, unterscheiden wir in diesem Band drei differente Perspektiven oder Vokabulare des Lebens: die Perspektive der *Überschreitung des Lebens durch sich selbst*, die der *Differenzierung*

des Lebens und die der *Kritik im Namen des Lebens* und einer Methodologie.⁴ Die soziologische Perspektive der *Überschreitung* fokussiert auf jene Aspekte, in denen sich das Leben selbst transzendiert, in denen es die sozialen Formationen, die es erfunden hat, selbst sprengt. Darunter lassen sich etwa die Dynamiken des »Mehr-Lebens« und des »Mehr-als-Lebens« fassen, von denen Georg Simmel spricht (Simmel 1999). Im französischen Kontext wird man an das »Verfemte« denken, das im Anschluss an Georges Bataille in Soziologien thematisch wird, die sich den Phänomenen der Ekstase, des Tabus, des Todes und des Tragischen widmen. Hierfür steht nicht zuletzt die Schule um Michel Maffesoli. Die Perspektive der *Differenzierung* richtet ihr Interesse weniger auf Momente, in denen sich das Leben im Sozialen »überschreitet«, als vielmehr auf Unterschiede, die sich innerhalb des Lebendigen finden. Dafür stehen die Überlegungen der Philosophischen Anthropologie zu den Spezifika des Menschen im Leben und ebenso die des Pragmatismus, hier im Blick auf die Grade von Handlungsfähigkeit und Selbstreflexivität oder auf unterschiedliche Formen des sozialen Zusammenspiels. Einer lebenssoziologischen *Kritik* schließlich geht es nicht um eine normative Position oder um eine Kritik des Denkens des Lebens im Sinne einer ideologiekritischen Zurückweisung, die hinter jedweder Erwähnung von »Leben« eine reduktionistische und rassistische Konzeption vermutet. Vielmehr versammeln wir unter diesem Begriff solche Beiträge, die eine wissenskritische Perspektive im Namen des Lebendigen entfalten: einen *kritischen Vitalismus* als Kritik an einseitigen Reduktionen des Lebens (auch in Form der soziologischen Disziplinierung) und einen kritischen Vitalismus im Sinne einer bestimmten methodischen Reflexion.

Es wären selbstverständlich weitere Leitperspektiven benennbar. So ließe sich die strukturelle Anthropologie als jene Soziologie verstehen, in der immer wieder die Verhältnisse von Natur und Kultur vergleichend analysiert werden und in der daher Identifikationen mit differenten Formen von nichtmenschlichem Leben zentral sind (Descola 2011). Oder es würden die politischen Fixierungen des Lebens thematisch, die bei und mit Michel Foucault (1987) untersucht werden – mit dem charakteristischen Zusatz indes, dass es sich dabei um Formierungen *des Lebens selbst* handelt, das sich ihnen untergründig immer auch zu widersetzen sucht.⁵ So könnte man sagen, dass Foucaults Werk nach

4 | In einer früheren Fassung der hier vorliegenden Überlegungen haben wir von »Aktivität«, »Exzentrizität« und »Intensität« gesprochen (Delitz/Nungesser/Seyfert 2016), im Blick auf Pragmatismus, Philosophische Anthropologie, Bergsonismus. Im vorliegenden Band haben weitere Ansätze Berücksichtigung gefunden.

5 | Gilles Deleuze (1987: 100) hat im Werk Foucaults drei tiefsitzende Lebenstheorien gesehen: Neben dem Nietzscheanismus einen Bichatismus (das Leben als Widerstand gegen den Tod) und einen Spinozismus (es habe noch niemand herausgefunden, was der Körper allein vermag).

Möglichkeiten sucht, anders zu leben, anders zu werden. Entsprechend beschreibt Foucault einmal als sein »Hauptziel« weniger die Frage, was wir sind, sondern vielmehr die Ablehnung dieser: Das »Problem«, vor das er sich gestellt sieht, sei weniger der »Versuch, das Individuum vom Staat [...] zu befreien«, als »uns selbst« und damit das vielfältige Potentiale beinhaltende menschliche Leben »vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung zu befreien« (Foucault 2005: 249). Gerade von dieser Seite aus gibt es selbstverständlich zahlreiche Ansätze einer Gesellschaftsanalyse, die neben den Formen der Gouvernamentalität (der heutigen Biopolitik) etwa gegenwärtige Arbeitsverhältnisse unter dem Begriff des »vitalen Normalismus« untersuchen: als zunehmende Selbstoptimierung des Lebens im Subjekt (Gertenbach/Mönkeberg 2016). Diese und weitere lebenssoziologische Konzepte sind in ihren Differenzen nicht zuletzt in Hinblick auf ihre möglichen Anwendungen interessant – in der Frage, welche Analysen der Gegenwartsgesellschaften daraus folgen, welche Aspekte aktueller sozialer Beziehungen und Subjektformierungen als zentral erscheinen: Interessiert mit und nach Foucault die gegenwärtige Gestalt der Biomacht (wie bei Hardt/Negri 2000), interessieren die »neuen Stämme« subkultureller Kollektive (wie bei Maffesoli 1988a), die Re- und Deterritorialisierungen kapitalistischer Menschen- und Warenströme (mit Deleuze/Guattari 2002) oder das Leben der Institutionen (Seyfert 2011)? Oder ganz anderes?

4.1 Überschreitung (des Lebens durch sich selbst)

Bei Überschreitung oder Transzendenz wird man zuerst an Friedrich Nietzsche denken. Spuren seiner Lebenskonzeption sind in differenten Soziologien zu finden, etwa bei Robert Hertz, dann im *Collège de Sociologie* um Georges Bataille und Michel Leiris (vgl. Moebius 2006, Moebius/Papilloud 2007 und den Beitrag von Schroer in diesem Band), auch bei Gilles Deleuze/Félix Guattari und Michel Foucault; oder bei Michel Maffesoli. Gerade Maffesoli hat im französischen Kontext eine soziologische Forschung initiiert, welche den »sozialen Vitalismus« (Maffesoli 1988b: 2), das Leben des Sozialen ernst nimmt: »Es gilt anzuerkennen«, so Maffesoli (1987: 467), dass das Soziale vital ist, dass es einen »Vitalismus« birgt, der »regelmäßig in den sozialen Strukturierungen« spürbar wird – und der sich daher auch in den Diskursen, in »den intellektuellen Konstruktionen« zur Sprache bringt. Für viele Autoren sind neben Nietzsche vor allem Durkheim und Simmel entscheidend. Durkheims späte Religionssoziologie mit ihrem Konzept der kollektiven Effervescenz (Durkheim 1994) wird zuweilen als genuin lebenstheoretische Arbeit betrachtet (vgl. Delitz 2015: 66-72). Georg Simmel spricht mit Nietzsche und Schopenhauer von folgender Doppelung: »Das Leben ist Mehr-Leben und Mehr-als-Leben« (Simmel 1999: 234); es ist eine »Bewegung«, die »etwas« anderes (das Nicht-

Leben) permanent »in sich hineinzieht«; und es ist ständige »Neuerzeugung«. Es transzendiert sich auch selbst, insofern der Tod dem Leben inhärent ist, und in ihm das Leben »über sich selbst« hinausschreitet (ebd.: 21, vgl. Peter 1996 und die Beiträge von Lash, Schroer und Kron/Berger in diesem Band). Die Lebenssoziologie interessiert sich im Zusammenhang dieser Transzendenz des Lebens für »eine eher dunkle und eine eher helle Seite« des Lebens (Schroer in diesem Band: 108). Während es vielen soziologischen Ansätzen (oft in der Nachfolge Foucaults) vorrangig um Fragen der Steuerung, Kontrolle, Disziplinierung, des Managements und der Planung des (menschlichen) Lebens geht, widmet sich die lebenssoziologische Forschung hier – unter dem Begriff der *Überschreitung* – gerade solchen Phänomenen, die sich diesen Zugriffen beständig entziehen. Die dominante Soziologie hat ihren blinden Fleck gerade dort, wo die diagnostizierte Optimierung und Maximierung scheitert. Solche Fluchtbewegungen finden sich dann auch dort, wo die Soziologie nur selten forschend hinschaut: in »Rausch, Ekstase, Gewalt, Trance, Lust, Begierden, das Animalische und Orgiastische« (Schroer in diesem Band: 92).

Entgegen der Gesellschaftsanalyse der Moderne, wie sie bei klassischen soziologischen Autoren wie Max Weber, aber auch Norbert Elias formuliert wird, geht eine Lebenssoziologie nicht von einer langfristig zunehmenden Rationalisierung und Affektdisziplinierung aus. Eher erkennt sie die Pluralität und Mannigfaltigkeit des sozialen Lebens an, in der auch heute noch transrationale, zweckfreie und verschwenderische Momente ihre Wirkmächtigkeit und damit ihre soziologische Relevanz haben. In diesem Zusammenhang muss auch erwähnt werden, dass ein lebenssoziologisches Denken gerade keine evolutionistischen, mechanistischen Annahmen macht – das Leben kennt nicht nur eine Richtung und ist nicht vorbestimmt. Auch in Nachfolge Foucaults ließen sich lebenssoziologische Forschungen vorstellen, die sich für Formen der *Überschreitung des Lebens durch sich selbst* interessieren. Solche Forschungen würden weniger die Biopolitiken thematisieren als vielmehr entgegengesetzte Praktiken, die man unter dem Begriff des ›Eros‹ sammeln könnte: Steht ›Bios‹ für die Macht von Subjektivierungsformen, des politischen Managements, der Kontrolle, Disziplinierung und Optimierung des Lebens, dann steht ›Eros‹ für die Subversionen der disziplinierenden und optimierenden Macht. In Prozessen der Ent-Subjektivierung wird, wie Foucault selbst (2005: 54) einmal sagte, das »Äußerste an Intensität« hervorgerufen. Und auch die Momente der intensiven Transgression des Selbst – etwa im Drogenrausch (auf dessen gesellschaftliche Bedeutung erneut Maffesoli (v.a. 1986) hingewiesen hat) – gehören genauso zum gesellschaftlichen Leben wie das sogenannte ›Alltagsleben‹.

4.2 Differenzierung (des Lebens)

Eine anders akzentuierte Leitperspektive findet sich in soziologischen Theorien, die von einer unterscheidenden Komparatistik der organischen Lebensformen ausgehen, um soziales und sozietales Leben, dessen Mechanismen und Interaktionsformen, dessen Artifizialität und Normierung verständlich zu machen. Hier geht es ebenso um strukturelle Gemeinsamkeiten jeder Form des Lebendigen wie um die konstitutiven Unterschiede innerhalb des Lebens. Dies lässt sich in zwei Richtungen entfalten: in einer gleichsam *ontologischen, divergente* Lebensformen unterscheidenden Richtung wie bei Plessner und insgesamt der deutschen Philosophischen Anthropologie (siehe die Beiträge von Eßbach und Fischer in diesem Band); ebenso gibt es eine solche, die Divergenzen oder »Spaltungen« des Lebens betonende Perspektive bei Henri Bergson (2013). Die andere Möglichkeit ist eine stärker *evolutionäre* Betrachtung, bei der durch eine Analyse der Differenzen zwischen Lebensformen die Eigenheiten menschlicher Sozialität und Handlungsfähigkeit herausgearbeitet und dadurch auch ein besseres Verständnis der Gegenwart möglich werden soll. Dies ist die Lösung des amerikanischen Pragmatismus.

In der Perspektive der Philosophischen Anthropologie hat Helmuth Plessner ein Denken eingefordert, das sich seiner eigenen Vitalität bewusst ist. Soziale Phänomene sind solche des Lebens. Das heißt nicht, sie auf etwas (Natur) zu reduzieren. Philosophische Anthropologie ist vielmehr das Projekt, das menschliche Leben aus »einer Perspektive« zu sehen (Plessner 1975: 32): nämlich gleichermaßen als *Subjekt und Objekt der Natur* und als *Subjekt und Objekt der Kultur*. Eine solche Perspektive ist außerordentlich komplex und methodologisch voraussetzungsreich. Sie privilegiert auf der einen Seite eine *Historische* Anthropologie, die das Wesen des Menschen nicht feststellt. Dieses Leben ist »unergründlich« (Plessner 1981: 161 u.ö.). Und es ist andererseits immer »auch Körper«, es hat eine eigene organische Struktur, die Plessner »exzentrische Positionalität« nennt.

»So als das Andere seiner selbst *auch* er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen, mit Maß und Gewicht zu messen« (ebd. 225).

Gesellschaft und Leben stehen in einer »Undverbindung und Auchverbindung«: Keines »von beiden ist das Frühere« (ebd.). Das menschliche Lebewesen ist den Gesetzen des Organischen ebenso unterworfen wie Tiere, aber auch (oft vergessen) Pflanzen (worauf Eßbach in seinem Beitrag insistiert). Zugleich ist menschliches Leben historisch, kulturell geprägt. »Exzentrische Positionalität« definiert den Menschen dabei weder durch ein substantielles Innen noch

ein konstitutionelles Außen. Plessners Konzept beinhaltet eine Alternative, die *zwischen* die klassische Vorstellung des zentralisierten, autonomen Menschen einerseits und des dezentralisierten, dekonstruierten Subjekts andererseits tritt. Exzentrische Positionalität ist differentiell gedacht: Die *Stufen des Organischen* benennen strukturelle und nicht hierarchische Differenzen. So definiert Plessner jede Lebensform über deren ›Grenze‹ zur Umwelt und zudem differentiell, in Relation zu anderen Lebensformen: Menschliches Leben heißt wie bei allen Lebensformen Aufrechterhaltung der Körpergrenze zur Umwelt. Zugleich führt die exzentrische Lagerung zu Unergründlichkeit, vermittelter Unmittelbarkeit, Variabilität. ›Unergründlich‹ ist Leben nicht führbar, es muss sich kulturell fixieren, in Kollektiven schließen. Neben Plessner ließe sich natürlich ebenso Gehlen erwähnen, bei dem statt Exzentrizität das ›nichtfestgestellte Tier‹ steht (1993: 3f.), das sich ein *Bild* von sich machen muss. Institutionen sind soziale Formen, *in denen sich* der Mensch zum Mensch macht. Bei Plessner wie Gehlen wird das ›Wesen des Menschen‹ also mit anderen Worten gerade nicht fixiert (wie der stereotype Vorwurf lautet⁶). Vielmehr wird in der Philosophischen Anthropologie immer auch eine Historische Anthropologie entfaltet. Dass das Leben im Menschen eine Existenzform annimmt, in der es mit sich selbst experimentiert, sich artifiziell fixiert, sich ein je wirksames Bild von sich macht: Dies gilt neben den biotechnischen, psychologischen oder medizinischen Aktivitäten ebenso für politische und wissenschaftliche Aktivitäten. Philosophische Anthropologie interessiert sich für Selbstbestimmungen menschlichen Lebens und deren politische Folgen. Zugleich geht es eben nicht allein um das historische Leben, sondern um Organisches. Insofern entgeht der Ansatz dem Anthropozentrismus einer jeden nur Historischen Anthropologie:

»Es wird vermieden [...] die Vorrangstellung des Menschen in der Welt, als ob der Mensch letzten Endes das Zentrum wäre [...]. Es ist so, daß wir im Lebensbegriff eine ursprüngliche Gemeinsamkeit auch mit Außermenschlichem [...] herausheben; denn nicht nur ich, die anderen Menschen sind belebt, sondern auch die Tiere und die Pflanzen leben« (Plessner 2002: 89).

Im Pragmatismus von Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey und George Herbert Mead wird das Konzept des (menschlichen) Lebens im Dialog mit den Lebenswissenschaften des 19. Jahrhunderts, insbesondere der darwinschen Evolutionstheorie entfaltet (vgl. Nungesser 2017). In Darwins Theorie erkennen die Pragmatisten zum einen die Möglichkeit, die Geschichte nicht als determiniert und statisch, sondern als kontingent und dynamisch

6 | Zur Ähnlichkeit und Konvergenz der Konzepte von Poststrukturalismus und Philosophischer Anthropologie siehe Seyfert 2012 und Delitz/Seyfert 2018.

zu konzipieren (vgl. Dewey 1998a). Zum anderen kommen sie auf diesem Wege zu einer evolutionären, aber dezidiert antireduktionistischen Perspektive auf die Vielfalt der Lebensformen, welche die »Reduktion des ›Höheren‹ auf das ›Niedrigere‹« ebenso vermeidet wie die Annahme diskontinuierlicher »Brüche« im Leben – etwa zwischen Körper und Geist oder Natur und Kultur (Dewey 2002: 38). Den Menschen begreifen die Pragmatisten entsprechend als Hervorbringung der kontingenten Naturgeschichte (›Objekt‹ des Lebens). Wie jede andere evolutionär hervorgebrachte Lebensform ist der Mensch für sie jedoch nicht nur historisches Resultat, sondern auch ein aktiv mit seiner spezifischen Umwelt interagierender Organismus (also auch ›Subjekt‹ des Lebens). Eine zentrale Frage, die sich in dieser Sichtweise dann stellt, ist, wie und warum es in der natürlichen Evolution zur Entwicklung *unterschiedlicher* Umgangsweisen mit der Umwelt kam (vgl. Dewey 1958: 253ff., ders. 2002: 38ff.).⁷

Im Hinblick auf den Menschen ist aus dieser Perspektive zu fragen, wieso der Zugang zur Umwelt im Laufe der Anthropogenese in zunehmendem Maße selbstreflexiv, gestaltend und kulturell wurde. Die Antwort finden die Pragmatisten nicht in abstrakten historischen Gesetzmäßigkeiten, sondern durch die Analyse der konkreten Herausforderungen, denen sich Organismen im Lebensvollzug gegenüber sehen – sowohl in ihrer dinglichen als auch und gerade in ihrer sozio-kulturellen Umwelt. *Jedes* Leben wird dabei als »soziales« gedacht: Nur im Kontext gemeinsamer Aktivität erlangt ein jedes lebendige Individuum Handlungsfähigkeit. *Humanspezifisch* ist nun die Möglichkeit, durch Perspektivenübernahme Selbstbewusstsein zu erreichen, Problemsituationen symbolisch zu analysieren und soziale Prozesse reflexiv zu reorganisieren (vgl. Mead 1980). Die Kontingenz der Geschichte wird für die Pragmatisten in diesem Zusammenhang zur normativen Ressource: Entgegen sozialdarwinistischen Positionen ermöglicht sie nämlich die Formulierung von Konzepten des reflexiven Wandels von Institutionen, der demokratischen Formung von Gesellschaft und der sozialen Kreativität (auch in Abgrenzung zu Bergson, Mead 1907: 383f.). Mit der Entstehung menschlichen Lebens kam es mithin zu einer folgenreichen Wendung: Durch die Einbindung sozialer Perspektiven und Wissensgehalte wurde Erfahrung selbstreflexiv; das Leben als Subjekt entdeckte sich selbst als Objekt; Wissenschaft entstand als neuartige Aktivität des Lebens und als neue Art der Problembearbeitung.

Leben ist aus pragmatistischer Sicht praktische, körperliche und kommunikative Auseinandersetzung mit der Umwelt – es ist »*life in action*« (Dewey

7 | Die pragmatistische Konzeption der Organismus-Umwelt-Interaktion weist durch ihre Betonung der Handlungsgrundierung der Umweltwahrnehmung sowohl deutliche Nähe zur ›Systembiologie‹ Jakob von Uexkülls auf (die v.a. für Plessner ein zentraler Einfluss war) als auch zu aktuellen Debatten zum verkörperten Charakter der Wahrnehmung (dazu Nungesser in diesem Band).

1998c: 20). Konstitutiv für menschliche Erfahrung ist dabei nicht nur das aktive Handeln, sondern auch das passive Erleiden (Dewey 1998b: 58). Die Umwelt ist nicht nur Gegenstand der Kontrolle, sondern auch Quelle von Kontingenzen und Widerständen, die überhaupt erst zu affektiven und reflexiven Prozessen Anlass geben. Eine rationalistische und intellektualistische Fehldeutung des Handelns wird dadurch vermieden, ohne umgekehrt in eine reflexions skeptische Theorie zu verfallen. Zentral sind aus pragmatistischer Warte der situierte Charakter des Handelns und das Zusammenspiel von Gewohnheit, Reflexivität und Kreativität, wobei gerade die Konzeptualisierung von Kreativität vielfältige Vergleichsmöglichkeiten zu lebenstheoretischen Positionen eröffnet (vgl. Joas 2002, Kap. 2). Der Pragmatismus ist darüber hinaus von Interesse, wenn es darum geht, die Expressivität des menschlichen Lebens zu analysieren. Die Aufmerksamkeit für die Verflechtungen von Körperlichkeit, Handeln und Kommunikation bewahrt den Pragmatismus vor einer sprachzentrierten Sichtweise und ermöglicht eine erhöhte Sensibilität für die Verschränkungen und Spannungen zwischen verschiedenen Zeichenformen (etwa zwischen verbaler und nonverbaler Kommunikation). Dmitri Shalin (in diesem Band) macht diese Überlegungen im Hinblick auf die Hermeneutik und Biographieforschung fruchtbar. Lebenssoziologisch interessant ist der Pragmatismus schließlich auch, weil er von Beginn an zwischen geistes-, sozial- und lebenswissenschaftlichen Perspektiven vermittelt hat. In den letzten Jahren wurde dieses transdisziplinäre Potential wiederentdeckt. So wurde der Pragmatismus zur wichtigen Inspirations- und Korrekturressource in Diskussionen zur verkörperten Kognition (z.B. Jung 2009, Fingerhut/Hufendiek/Wild 2013: 32ff.), zum Verhältnis von Sozialtheorie und Neurowissenschaft (z.B. Madzia 2013, Shalin 2017) oder zur Evolution humanspezifischer Sozialität (Nungesser 2012, 2016 und sein Beitrag in diesem Band).

4.3 Kritik (im Namen des Lebens)

Kritik in einer lebenssoziologischen Perspektive lässt sich in drei Richtungen verstehen: zum einen als ein Kritischer Vitalismus, wie ihn insbesondere Georges Canguilhem in Bezug auf Bergson entfaltet hat und wie er von Frédéric Worms (2013 und sein Beitrag in diesem Band) weitergeführt wird. Hier geht es insbesondere um eine Kritik an positivistischen Verständnissen und Disziplinierungen des Lebens *im Namen des Lebens*. Dem entsprechen zweitens methodologische oder erkenntniskritische Überlegungen: Wie lässt sich eine Rationalität entfalten, die das Leben nicht allein zum Objekt macht, es ausschließt und verfemt, sondern es als Subjekt des Sozialen und des Denkens anerkennt? Drittens hat dies methodische Konsequenzen. Dem kritischen Vitalismus folgt eine Kritik an bestimmten Methoden der Sozialforschung. Den theoriekonzeptionellen Rahmen für diese drei Aspekte von

Kritik bilden vor allem die von Spinoza, Bergson sowie Deleuze und Guattari entfaltenen Immanenz- und Prozessontologien. Ebenso zentral (und untrennbar mit einer solchen Prozesstheorie verbunden) ist die bergsonsche »Kritik negativer Begriffe« sowie seine Problematisierung der in ihnen implizierten identitätsphilosophischen Konzepte. Bergsons Philosophie – und damit auch die Philosophien und soziologischen Theorien von Canguilhem, Simondon, Deleuze/Guattari und anderen – geht zudem aus von einer Kritik an falschen Vermengungen, insbesondere von Wesens- und Gradunterschieden oder qualitativer und quantitativer Mannigfaltigkeiten (vgl. zu dieser »Methode« Bergsons Deleuze 1989, Delitz in diesem Band).

Ein neovitalistisches Denken operiert in dieser Linie weder mit Wesensdifferenzen noch mit Stufen des Lebens oder mit fixen Identitäten; wie erwähnt auch nicht mit einer substanziell gedachten »Lebenskraft«. Man könnte die Denkweise eher als »hydraulisch« verstehen, sofern sie sich jedenfalls nicht topologisch für räumliche Verteilungen, soziale Trennungen und Positionen interessiert, sondern für (veränderliche) Anordnungen von Strömen und für kollektive wie auch subjektive Werdensprozesse. Zudem werden Lebensformen als einander immanente *Intensitäten* konzipiert, als Übergänge oder Transformationen, als aufeinander aufbauende Formen von Individuation (Simondon 1964, 2007). Der Schlüsselbegriff Bergsons ist in diesem Zusammenhang *durée*: Leben »ist« unvorhersehbare, kontinuierliche Veränderung, permanentes und nicht umkehrbares *Anders-Werden*. Zugleich sichern Wiederholungen Konsistenzen der je spezifischen Lebensformen. Diese unterscheiden sich in differenten *Intensitäten* qualitativ von anderen Leben (etwa in der Intensität der Unbestimmtheit von Handeln). Zentral ist dabei ebenso eine Kritik an Kant und Newton wie an Darwin: Weder ist Zeit ein dem Raum gleichzusetzendes homogenes Medium, in dem Handlungen ablaufen; noch lassen sich Gesellschaften und andere Lebensformen evolutionistisch, vorherbestimmt verstehen. Betont wird stattdessen das permanente Werden von Kollektiv und Subjekt, im Blick auf Subjektivierungs- ebenso wie Desubjektivierungsprozesse (z.B. »Tier-Werden« und »Frau-Werden« bei Deleuze/Guattari; dazu auch Folkers/Hoppe in diesem Band).

Zum einen speist sich nun aus diesen Konzepten eine *Gesellschafts-* und eine *Wissenschaftskritik im Namen des Lebens*. Positivistische Konzeptionen von Wissenschaft nehmen das Leben allein als Objekt (als »Insekt«, wie Canguilhem sagt: vgl. Ebke und Delitz in diesem Band). Kritisiert wird aber auch jede evolutionistische Vorstellung, wie sie auch in der Soziologie eine lange Tradition hat, nämlich die ethnozentrische Vorstellung, andere Gesellschaften seien »vormodern« und entwickelten sich in eine vorhersehbare Richtung. Für beide Kritiken – am Positivismus und am Evolutionismus – spielt Bergson eine zentrale Rolle. Das gilt insbesondere für die Kritik negativer Begriffe (vgl. Delitz in diesem Band) und die dahinter stehende Kritik am identitätslogischen Denken,

der Trennung von Zuständen und Blöcken des Seins sowie die Vorstellung, Soziales ließen sich mittels Häufigkeitsanalyse adäquat darstellen. Aus Bergsons Denken folgt eine Korrektur des soziologischen Bezugsproblems ebenso wie eine Reformulierung der Erkenntnistheorie: Statt der Frage nach der Möglichkeit (sozialer) Ordnung anstelle von Unordnung ist das wirkliche Problem von Denken und Sozialem das reale Werden, permanente Veränderung.

Die Kritik eines bestimmten Wissenschaftsverständnisses und einer damit verknüpften Erkenntnistheorie *im Namen des Lebens* wurde insbesondere von Canguilhem formuliert. Von ihm stammt ebenso die positive Forderung, die Vitalität des Wissenschaftlers, die *Lebendigkeit* des Denkens anzuerkennen: Ein recht verstandener Vitalismus wäre die Anerkennung

»der Identität des Lebens mit sich selbst im menschlichen, sich seiner Lebendigkeit bewussten Lebewesen. Wir wollen also sagen, dass der Vitalismus einen permanenten Anspruch des Lebens im Lebendigen übersetzt, die Identität des dem Lebendigen immanenten Lebens mit sich selbst« (Canguilhem 2009b: 155).

Eine Wissenschaft des Lebens, und damit meint Canguilhem zum einen die medizinischen Disziplinen, muss dessen »Originalität« anerkennen (Canguilhem 2009c: 283f.), insbesondere dessen inhärente Normativität. Es unterliegt nicht ihm äußerlichen sozialen Normen, sondern die Normen sind solche des Lebens selbst. Insofern geht es hier um eine Wissenschafts- und Erkenntnis-kritik, insbesondere an jeglichen rationalistischen und damit reduktionistischen Perspektiven, die das Leben im Menschen verachten:

»Wir unsererseits denken, dass ein vernünftiger Rationalismus seine Grenzen anerkennen und die Bedingungen seiner Ausübung einbeziehen muss. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen dem Leben selbst entnehmen« (Canguilhem 2009a: 22).

Canguilhem hat zum anderen die sozial- und humanwissenschaftlichen Disziplinen im Blick – ein Blick, der für Foucault prägend war. Diese Kritik bezieht sich auf all jene soziologischen und psychologischen Erhebungen und deren Kriterien, in denen *pathologische* (anormale) von *normalen* Phänomene getrennt und an Häufigkeiten gemessen werden. Es sind als solche sichtbar zu machende Wissenspolitiken, in denen menschliches Leben einer Quantifizierung und Normalisierung unterliegt. Diese Kritik ist methodisch. Sie bezieht sich auf das Vorgehen vieler soziologischer Ansätze, die (unabhängig davon, ob am methodologischen Individualismus oder Kollektivismus orientiert) unter dem Begriff des *methodologischen Extensivismus* versammelt werden könnten (vgl. Seyfert in diesem Band). Gemeint sind damit all jene Methoden, mit deren Hilfe soziale Phänomene in erster Linie aus der Perspektive der Extension,

der räumlichen Anordnung und Ausdehnung avisiert werden. Dafür steht etwa eine jede Sozialstrukturanalyse: In ihr interessieren allein Häufigkeiten (von Ereignissen, Beziehungen, Sozialkontakten etc.), nicht Intensitäten. Ein derart *extensives* Vorgehen lässt sich neben der Valenzanalyse empirischer Sozialforschung auch in Bourdieus Korrelierung individueller Positionen mit der Verteilung von Ressourcen im sozialen Raum sehen. Eine Erschließung sozialer Beziehungen über Häufigkeiten übersetzt nun zeitliche Phänomene in räumliche Kategorien – und vermengt damit Grad- und Wesensunterschiede. Dagegen operieren lebenssoziologische Methoden mit einem *methodologischen Intensivismus*. Dabei geht es nicht so sehr um die phänomenologische Innenperspektive der Individuen, um die Frage, wie sie sich fühlen, wie sie das Leben erleben und erfahren. Es geht vielmehr um die methodische Wendung des Blickes: von Strukturen auf Übergänge, Veränderungen und Verschiebungen. Häufigkeit von Kontakten als solche ist kein Indikator für die Grade von Sozialität, bzw. sind diese nur dann lebenssoziologisch relevant, wenn sie die Beteiligten (die auch soziale Systeme sein können) in ein neues Werden versetzen. Eine solche Lebenssoziologie verfährt in diesem Sinne intensitätsanalytisch. Methodisch kann dies für Ansätze hilfreich sein, die selbst schon lebenssoziologisch bzw. vitalistisch imprägniert sind (wie z.B. die Akteur-Netzwerk-Theorie des Deleuzianers Bruno Latour). Statt einfach den Spuren der Netzwerke zu folgen und sie auf Karten zu verzeichnen, kommt es darauf an, die Intensitäten der Relationen und die Art der Beziehungen zu analysieren; und zu verstehen, inwieweit diese Relationen oder Netzwerke die Akteure einem Werden unterwerfen *und vice versa*. Diese Wechselseitigkeit lässt sich etwa durch eine Affektanalyse erfassen (Kwek/Seyfert 2018).

Einer solchen ›intensiven‹ Methodologie entspricht schließlich ein bestimmtes analytisches Interesse: Wenn sich Leben durch Werden definiert, so interessiert sich diese Soziologie dafür, welche Veränderungen sich im *sozialen* Leben je ankündigen; in welchen Momenten und auf welche Weise Gesellschaften andere werden. Der Wandel wird dabei weder als Ausdruck sozialer Gesetzmäßigkeiten verstanden noch als Wandel von einem Zustand zum nächsten. Es interessieren die unvorhersehbaren, erfinderischen Potentiale, Emergenzprozesse, Stiftungen neuer Kollektive. An dieser Stelle lässt sich die lebenssoziologische Methode sowohl von einer Phänomenologie des inneren Lebens als auch von einer Archäologie der historischen Veränderung von Subjektivierungsformen unterscheiden. Im Gegensatz sowohl zur Untersuchung von Lebensläufen und Lebensstilen, der Alltagserfahrung als auch historischer Subjektformen erschließt sich eine solche Lebenssoziologie jene Erfahrungen, in denen das Leben seiner Subjektivierung entrissen wird. In neueren Ansätzen wird diese Frage der Intensitäten und Transformationen etwa am Beispiel biologischer Körper sowie ihrer Verknüpfungen mit artifiziellen Systemen diskutiert (bei Donna Haraway 1995, siehe Folkers/Hoppe in diesem Band). Dabei

wird erneut auch an Deleuze/Guattari angeschlossen, nun an die Ausstattung noch der *anorganischen* Materie mit einem Werden, einem ›Leben‹, spezifischen energetischen Potentialen der Moleküle, die jede Individuation tragen. Hier liegt eine Differenz neovitalistischer und poststrukturalistischer Ansätze zur Philosophischen Anthropologie (vgl. Seyfert 2012) vor: Jene erschließen sich das *Zwischen*, aus denen sich die Intensitätsdifferenzen ergeben, nicht aus der Trennung von organischem/anorganischem Leben, sondern aus deren *Nebeneinander*, aus dem ständig neues (noch nicht kategorisiertes) Leben entsteht. In der Aufhebung der Trennung von organischer und anorganischer Materie entstehen neue Konzeptionen auch in der Frage, was eine Gesellschaft ›ist‹, aus welchen Elementen sie sich konstituiert. So können Deleuze und Guattari sagen (mit Simondon 1964, 2007, 2012), das Leben sei »um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist« (Deleuze/Guattari 2002: 697).

Wie erwähnt, ließen sich weitere Leitperspektiven nennen, etwa die der strukturalen Anthropologie, in denen es weniger um Überschreitung, Differenzierung oder Kritik ginge, sondern um Natur-Kultur-Verhältnisse und um Identifizierungen des menschlichen mit nichtmenschlichem Leben. Und es gibt Überschneidungen zwischen diesen drei erwähnten Perspektiven: Auch in der Philosophischen Anthropologie gibt es etwa Begriffe der Überschreitung: Stets »überrennt« das Leben seine Formen, heißt es bei Gehlen (2007: 100). Auch Plessner sieht das menschliche Leben als eines, das sich zu dem, was es ist, immer erst machen muss – dabei kommt es nie zur Ruhe, es muss immer neue Ausdrücke seiner selbst finden. Insofern mag unsere Dreiteilung nur heuristisch gültig sein. Sie bleibt an vielen Stellen nicht trennscharf und benennt eher unterschiedliche Aufmerksamkeitstendenzen. Gleichwohl spannt sie ein Spektrum lebenssoziologischen Denkens auf, das nun selbst ›lebendig‹ werden und sich selbst überschreiten kann.

LITERATUR

- Alkemeyer, Thomas (2016): »Verkörpernte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis«, in: *Soziologische Revue* 38(4): S. 470-502.
- Bergson, Henri (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- Bianco, Guisepppe (2015): *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophie*, Paris: Puf.
- Borsò, Vittoria (Hg.) (2014): *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld: transcript.

- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2007): *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Canguilhem, Georges (2009a [1952]): »Das Denken und das Lebendige. Einleitung«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag, S. 15-22.
- (2009b [1952]): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag, S. 149-181.
- (2009c [1952]): »Das Normale und das Pathologische«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag, S. 281-308.
- Deleuze, Gilles (1987): »Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete. Das Denken des Außen (Macht)«, in: Ders., *Foucault*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 99-130.
- (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2002 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Delitz, Heike/Nungesser, Frithjof/Seyfert, Robert (2016): »Was ist ›Lebenssoziologie‹? Das Leben als Subjekt und Objekt soziologischer Theorie«, in: Stephan Lessenich (Hg.), *Krisen der Routine – Routinen der Krise. Verhandlungen des 37. DGS-Kongresses in Trier* (http://publikationen.sociologie.de/index.php/kongressband_2014/search).
- Delitz, Heike/Seyfert, Robert (2018), »Introduction«, in: Helmuth Plessner, *Political Anthropology*, Evanston, Ill.: Northwestern UP, S. vii-xxv.
- Descola, Philippe (2011[2005]): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp.
- Dewey, John (1958 [1925/29]): *Experience and Nature*, New York: Dover Publications.
- (1998a [1909]): »The Influence of Darwin on Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 39-45.
- (1998b [1917]): »The Need for a Recovery of Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 46-70.
- (1998c [1930]): »From Absolutism to Experimentalism«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 14-21.
- (2002 [1938]): *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2008 [1920]): »Three Contemporary Philosophers: William James, Henri Bergson, Bertrand Russell«, in: Ders., *The Middle Works 1899-1924. Volume 12: 1920*. Hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press, S. 205-250.

- Durkheim, Emile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguillhems Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.
- Fabiani, Jean-Louis (2010): *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Fassin, Didier (2017): *Das Leben: Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin: Suhrkamp.
- Fingerhut, Jörg/Hufendiek, Rebekka/Wild, Markus (2013): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp, S. 9-102.
- Fischer, Joachim (2005): »Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus der Biologie und der Kultur-/Sozialwissenschaften«, in: Gerhard Gamm/Mathias Gutmann/Alexandra Manzei (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld: transcript, S. 159-182.
- (2006): »Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«, in: *Zeitschrift für Soziologie* Jg. 35 (5), S. 322-334.
- Foucault, Michel (1987): *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2005 [1980]): »Gespräch mit Ducio Trombadori«, in: Ders., *Schriften Band 4*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 51-119.
- Fraser, Miriam/Kemper, Sarah/Lury, Celia (2006): *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism. Special Issue: Theory, Culture & Society* 22 (1).
- Gehlen, Arnold (1993 [1940/50]): *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Ausgabe*, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2007 [1956]): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Gertenbach, Lars/Mönkeberg, Sarah (2016): »Lifelogging und vitaler Normalismus. Kultursoziologische Betrachtungen zur Neukonfiguration von Körper und Selbst«, in: Stefan Selke (Hg.), *Lifelogging. Digitale Selbstvermessung und Lebensprotokollierung zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel*, Wiesbaden: VS, S. 25-43.
- Greco, Monica (2005): »On the Vitality of Vitalism«, in: *Theory, Culture & Society* 22 (1), S. 15-27.
- (2017): »Zur Vitalität des Vitalismus«, in: Muhle/Voss, *Black Box Leben*, S. 39-58.

- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: transcript.
- Haraway, Donna (1995 [1991]): *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): *Empire – die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hauriou, Maurice (1965): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze*, Darmstadt: WBG.
- James, William (1920 [1903]): »Personal Idealism«, in: Ders., *Collected Essays And Reviews*, New York u.a.: Longman, Green and Co., 442-444.
- (1977 [1909]): *A Pluralistic Universe*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Joas, Hans (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002 [1992]): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jung, Matthias (2009): *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin: de Gruyter.
- Knorr Cetina, Karin (2007): »Postsoziale Beziehungen: Theorie der Gesellschaft in einem postsozialen Kontext«, in: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hg.): *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 267-300.
- Kwek, Dorothy H.B./Seyfert, Robert (2018): »Affect Matters: Strolling Through Heterological Ecologies«, in: *Public Culture* 30/1, S. 35-59.
- Lash, Scott (2006): »Life (Vitalism)«, in: *Theory, Culture & Society* 23 (2-3), S. 323-329.
- Lévi-Strauss, Claude (1965 [1962]): *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus (2017): *Zwischen Klassik und Moderne: Die Modernität der klassischen deutschen Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Madzia, Roman (2013): »Mead and self-embodiment: imitation, simulation, and the problem of taking the attitude of the other«, in: Frithjof Nungesser/Franz Ofner (Hg.), *Potentiale einer pragmatischen Sozialtheorie. Beiträge anlässlich des 150. Geburtstags von George Herbert Mead. SH 12 der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 195-213.
- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1987): »Das ästhetische Paradigma: Soziologie als Kunst«, in: *Soziale Welt* 38 (4), S. 460-470.
- (1988a): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Méridiens Klincksieck.

- (1988b): *Die Form stiftet die Einheit des Körpers. Schriften der Georg Simmel Gesellschaft* [Eigenverlag].
- Mauss, Marcel (1989 [1935]): »Techniken des Körpers«, in: Ders., *Soziologie und Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 199-209.
- Mead, George Herbert (1907): »Review of *L'Évolution Créatrice* by Henri Bergson«, in: *Psychological Bulletin* 4, S. 379-384.
- (1980[1925]): »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze. Band 1. Hg. v. Hans Joas*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 299-328.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz: UVK.
- Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007): »Einleitung in das Werk von Robert Hertz«, in: Robert Hertz, *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK, S. 15-64.
- Muhle, Maria/Thiele, Kathrin (Hg.) (2011): *Biopolitische Konstellationen*, Berlin: August Verlag.
- Muhle, Maria/Voss, Christine (Hg.) (2017): *Black Box Leben*, Berlin: August Verlag.
- Niewöhner, Jörg/Kehr, Janina/Vailly, Joëlle (Hg.) (2011): *Leben in Gesellschaft. Biomedizin – Politik – Sozialwissenschaften*, Bielefeld: transcript.
- Nungesser, Frithjof (2012): »Three Dimensions of the Sociality of Action. Some Reflections Based on the Cultural Psychology of Michael Tomasello and Sociological Pragmatism«, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* IV (1), S. 178-207.
- (2016): »Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality«, in: Hans Joas/Daniel R. Huebner (Hg.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago: University of Chicago Press, S. 252-275.
- (2017): »The Evolution of Pragmatism: On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality«, in: *European Journal of Sociology* 58 (2), S. 327-367.
- Nungesser, Frithjof/Pettenkofer, Andreas (2018): »Soziologie«, in: Michael Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: Metzler, S. 193-199.
- Peter, Lothar (1996): »Elan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel«, in: Carsten Klingemann et al. (Hg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994*, Opladen: Leske + Budrich, S. 7-59.
- Plessner, Helmuth (1974 [1935]): *Die verspätete Nation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.

- (1981 [1931]): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-233.
- (2002 [1931/32]): *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, Berlin: Akademie.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1980): *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München: Piper.
- Rabinow, Paul (1984): »Space, Knowledge, and Power« (Interview mit Michel Foucault), in: Ders., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, S. 239-256.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): »Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ›Philosophischen Anthropologie‹«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 60-92.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- Seyfert, Robert (2006): »Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 2, S. 193-215.
- (2007): »Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten. Formen der Vergesellschaftung aus lebenssoziologischer Perspektive«, in: Gunther Gebhard et al. (Hg.): ›Realität‹ der Klassengesellschaft – ›Klassengesellschaft‹ als Realität?, Münster: Monsenstein und Vannerdat, S. 321-344.
- (2008): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 4684-4694.
- (2011): *Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2012): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie, S. 65-80.
- (2018): »Streifzüge durch Tausend Milieus. Eine Archäologie poststrukturalistischen Denkens in der westdeutschen Soziologie bis 1989«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Soziologische Denkschulen. Zur Archäologie der bundesrepublikanischen Soziologie*, Wiesbaden: VS (i.E.).
- Shalin, Dmitri N. (2017): »Extended Mind and Embodied Social Psychology. Contemporary Perspectives«, in: *Society* 54 (3), S. 279-290.
- Simmel, Georg (1999 [1918]): »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel«, in: Ders., *Gesamtausgabe Band 16*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 209-425.

-
- Simondon, Gilbert (1964): *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: Puf.
- (2007 [1964/1989]): *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Aubier.
- (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich: diaphanes.
- Traue, Boris (2008): »Vitalismus und Wissenschaft: Sozialwissenschaften und Menschenführungspraktiken im Spannungsfeld zwischen der ›Un/Verfügbarkeit der inneren Natur‹ und der ›Autonomie des Lebens‹«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, S. 4842-4852.
- Vogt, Peter (2002): *Pragmatismus und Faschismus. Kreativität und Kontingenz in der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Worms, Frédéric (2013): *Über Leben*, Berlin: Merve.

I Überschreitung

Lebenssoziologie

Georg Simmel im Informationszeitalter¹

Scott Lash

Lebensphilosophie oder Vitalismus ist, so könnte man meinen, in sozialwissenschaftlichen und intellektuellen Diskursen wieder an der Tagesordnung. Das vielleicht erfolgreichste Buch der letzten Jahrzehnte – im Blick auf die kritische Rezeption und die Verkaufszahlen – ist jedenfalls Michael Hardts und Antonio Negris im Jahre 2000 erschienenes Werk *Empire* (2003). Negri ist ein *Lebensphilosoph*. Er ist ein Vitalist. Negri spricht sich für einen re-strukturierten, anti-Hegelianischen Marxismus aus, in dem das Leben die Arbeit als zentrale Kategorie ersetzt. Oder noch genauer, er versteht Arbeit *als* Leben. Negri versteht sowohl Arbeit als auch Leben als eine Bewegung oder als ein Fließen. Für ihn geht es im Klassenkampf nicht darum, dass die Arbeit dem Kapital entgegentritt, sondern, dass die Arbeit der Fabrik entkommt. Die Fabrik ist das Gefängnis. Und der Klassenkampf wird zu einem Fluchtversuch. Diese Fluchtbewegung aus der Fabrik wird als Fließen verstanden, als ein Werden, eine Bewegung: kurz, als Leben. Das ist die Theorie der *operaistischen* italienischen Linken. Sie wurde u.a. von der argentinischen Bewegung der Arbeitslosen angeeignet. Und es handelt sich ebenso um die Ideologie der Neuen Medienkunst, deren Vertreter, wie z.B. das Österreichische *Knowbotic Research Team* (Reck 2003: 369), ortsspezifische Interventionen in ganz Europa durchführen. Negri und der zeitgenössische Vitalismus (den man Neo-Vitalismus nennen kann) generell wurden stark von Gilles Deleuze und Félix Guattari beeinflusst. Deleuze ist ein Lebensphilosoph, zu dessen wichtigsten Einflüssen Spinoza, Nietzsche und Bergson gehören. Die Kategorie des Lebens wird bei Deleuze und Guattari (1977) als *Wunsch* gedacht, es ist Werden: Es ist eine beständige Deterritorialisierung. In diesem Ansatz steht der Wunsch der dominanten Sozialstruktur gegenüber, die gleichsam als *das Symbolische*

1 | Auf Englisch zuerst erschienen als: Lash, Scott (2005): »Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age«, in: *Theory, Culture & Society* 22(3), S. 1-23. Copyright © 2005 durch den Autor. Wiederabdruck mit Genehmigung von SAGE Publications, Ltd.

verstanden wird. Das Symbolische, wie es dem Werk Jacques Lacans entnommen ist, stellt in gewisser Weise Durkheims *Kollektivbewusstsein* dar, das dabei sozusagen auf den Freudschen Ödipuskomplex aufgepfropft wird. Auf diese Weise gegen die Familie und den Kapitalismus gerichtet, haben Deleuze und Guattari ihren *Anti-Ödipus* geschrieben. Sie schreiben für dessen Zerstörung. Für sie zerstört der Wunsch als das Strömen (*flows*) und Fließen (*flux*) des Lebens die Strukturen des Ödipus, der Tradition und der Tauschware. Politik bei Negri und bei Deleuze – vitalistische Politik – ist die Politik der Bewegung, der Fluchtlinie, der Deterritorialisierung. Es ist nicht Naomi Kleins Politik der Globalisierungsgegner, sondern eine Politik der extremen Globalisierung: Es handelt sich um eine Deterritorialisierung, die so weit geht, dass die neoliberale Warenform wegen ihrer eigenen Macht explodiert.

Heute leben wir in einer globalen Informationsgesellschaft. Wir leben weniger in einem Zeitalter der materiellen und industriellen Produktion als vielmehr im Medien- und Kommunikationszeitalter, einem Zeitalter interaktiver Medien. Diese Neuen Medien setzen Nicht-Linearität voraus. Sie setzen nichtlineare, offene Systeme voraus. Solche offenen Systeme sind genau das Material des Vitalismus. Vitalismus muss dabei stets in Abgrenzung zum *Mechanismus* gedacht werden (Prigogine/Stengers 1984). Der Mechanismus ist newtonianisch: Er versteht Kausalität als etwas den Wesen, den Systemen äußerliches. Eine jede Ursache ist in diesem Sinne unidirektional, sie ist linear. Der externen Kausalität der Metaerzählungen wie z.B. dem Christentum, der fortschrittsgläubigen Geschichtsphilosophie oder dem orthodoxen Marxismus ist diese Logik der Linearität erneut eingeschrieben. Im Gegensatz zum Mechanismus ist der Vitalismus nichtlinear, er setzt keine äußerlichen Ursachen, sondern Selbstkausalität voraus – etwas, das Georg Simmel, genau wie sein Schüler Georg Lukács Aristoteles folgend, *Teleologie* genannt hat.² Dabei han-

2 | Ich denke nicht, dass Selbstkausalität (oder Selbstorganisation) und Teleologie dasselbe sind, allerdings glaube ich, dass es Ähnlichkeiten zwischen den beiden Ansätzen gibt, die man ernst nehmen muss. Ich denke nicht, dass Simmels vitalistischer Gebrauch von *Teleologie* mit der aristotelischen Vorstellung der letzten Ursache identisch ist, obwohl Simmel eine solche Idee von Teleologie beim Nachdenken über die vitalistische Selbstüberwindung als nützlich empfunden haben muss. Ich vermute, dass Lukács, der ausgehend von der Unterscheidung von Teleologie und Kausalität gedacht hat, ein weniger konsistenter Vitalist war als Simmel. Letztlich führe ich eine Art monadologische Leseweise von Simmels Vitalismus durch. Und Leibniz' Monaden führen uns weg von der newtonschen Kausalität und bringen uns dazu, wieder ernsthaft über die aristotelische substanzuelle Form nachzudenken. Was ich hier vorschlage ist, dass diese aristotelischen Vorstellungen uns helfen, über einen soziologischen Vitalismus und Kausalität nachzudenken; und in der Tat *in* einem soziologischen Vitalismus zu denken. Ich danke Joe Bleicher dafür, auf das obengenannte hingewiesen zu haben. Ich danke

delt es sich um selbst-produzierende und selbst-organisierende Systeme. Eine solche Selbstorganisation ist heute die *ordre du jour* in vielen Naturwissenschaften. Das zeigt sich im schnellen Wachstum der Komplexitätstheorie: In der Tat durchziehen Annahmen von Komplexität und von selbstorganisierenden Systemen die Biologie, Chemie und Physik. Das zeigt sich auch in der Renaissance der Kybernetik – und im neuen Interesse am Werk Norbert Wieners und Claude Shannons.³

Vitalismus ist, denke ich, ein ebenso ergiebiger Begriff, um das gegenwärtige Denken zu erklären, wie der Begriff der Lebensphilosophie. Vitalismus kann dabei also als deutlicher Gegenbegriff zum Mechanismus verstanden werden – wie Simmel in seinem Aufsatz zu *Henri Bergson* gezeigt hat (Simmel 2000b). Vitalismus besteht nun meiner Ansicht nach aus drei zentralen Dimensionen: Die erste ist Bewegung oder Fließen; der Vitalismus beinhaltet eine Metaphysik des *Werdens*, der Deterritorialisierung – dessen, was die Situationisten *dérive* genannt haben (Debord 1997) – oder der Fluchtlinien. Diese erste Dimension korrespondiert mit der Globalisierung. Das zweite Thema ist *Nichtlinearität* oder Selbstorganisation, die den gegenwärtigen Prozessen der Informationalisierung korrespondiert. Die dritte konstitutive Dimension ist der *Monismus*. Dieser Monismus steht im Kontrast zum Dualismus vieler gegenwärtiger Theorien. So gibt es zum Beispiel den fundamentalen Dualismus, wie in Jacques Derridas Idee der *différance*. Dieser ist in der Idee der *ontologischen Differenz* verwurzelt – dem Unterschied von Sein und Seiendem, den wir bei Heidegger und ebenso in der Phänomenologie finden. Der Vitalismus basiert demgegenüber nicht auf der Vorstellung einer ontologischen Differenz. Er basiert vielmehr auf einer Ontologie der Differenz. Hier gibt es keinen fundamentalen Dualismus von Sein und Seiendem. Stattdessen ist alles Sein Differenz. In den soziologischen Debatten gehört der Vitalismus keinem der beiden Lager – von Positivismus und Phänomenologie – an. Die mechanistischen Annahmen des Positivismus gehen von einem Subjekt-Objekt-Dualismus aus, in denen der soziologische Blick in der Lage scheint, soziale Strukturen ›objektiv‹ zu beobachten. Die Phänomenologie mit ihrem humanistischeren Subjekt vermeidet dagegen die Frage nach der Kausalität komplett. Im Gegensatz zu diesen beiden Positionen geht der Vitalismus nicht von einem essentiellen

Bleichers Wissen in den ausführlichen Kommentaren zur dritten Entwurfsfassung dieses Aufsatzes.

3 | Natürlich nutzen Wiener und die erste Generation der Kybernetiker Selbst-Kausalität (Hayles 1999: 103). Diese kann als eine Art Steuerung in Form von Rückkoppelungen verstanden werden, die das System beständig ins Gleichgewicht bringt. Vitalismus geht von Systemen aus, die aus dem Gleichgewicht sind. Vitalismus geht von einer Ontologie des Werdens aus. Wieners Selbstkausalität scheint eine Normativität der Stasis und insofern des Seins vorauszusetzen.

Unterschied zwischen Menschen und Nicht-Menschen aus. Für ihn gibt es nur graduelle Unterschiede, die solche der Fähigkeit der Selbstorganisation sind.

Wenn das vitalistische Fließen uns dabei hilft, Globalisierung ebenso besser zu verstehen, wie die Nichtlinearität der Informationalisierung, dann korrespondiert der Monismus mit der Aktualität von Netzwerken in der Netzwerkgesellschaft (Castells 2001), die sowohl global als auch informationell ist. Denn in der flachen Welt der Netzwerke wird der Dualismus der Institutionen, die uns die Gesetze geben, durch einen Monismus der Selbstgesetzgebung des gegenwärtigen reflexiven Subjekts der heutigen reflexiven Modernisierung ersetzt. Der alte Dualismus der traditionellen Institutionen wird in die Fläche verschoben, in die monistischen Akteurs-Netzwerke, deren Verbindungen und Anschlusspunkte sich über die Zeiten und Räume des Globus hinweg erstrecken. Die gegenwärtige Soziologie wird zunehmend vitalistisch. Dabei liegt der Fokus aber nicht so sehr auf der externen Kausalität der multivarianten Analyse, als vielmehr auf der Selbstkausalität, der Unsicherheit und den nicht-intendierten Folgen dieser Selbstkausalität. Drei der einflussreichsten soziologischen Theorien der vergangenen Jahrzehnte sind jedenfalls Bruno Latours Theorie flacher globaler Akteurs-Netzwerke (2008), Ulrich Becks Theorie der reflexiven Moderne mit deren eingebauter chronischer Unsicherheit (Beck/Giddens/Lash 1996), und Niklas Luhmanns Theorie selbstreproduzierender Systeme (Luhmann 1998). In all diesen Fällen finden sich Monismus, Selbstreproduktion und Werden – die drei Prinzipien des Vitalismus.

Die drei zentralsten vitalistischen (oder protovitalistischen) Philosophen sind dabei Spinoza, Nietzsche und Bergson. Spinoza war ein Monist, der von einem Pantheismus, einer immanenten Religiosität ausgegangen ist, in der (wie Simmel schreibt) das menschliche Subjekt in Gott aufgeht (Simmel 1995: 200). In Bergsons *Materie und Gedächtnis* organisieren sich Dinge inklusive anorganischer Dinge nicht nur selbst – zumindest implizit –; vielmehr sind sie selbst mit Wahrnehmungsfähigkeiten ausgestattet (vgl. Bergson 2015: 171ff.). Für Bergson hat *alle* Materie Gedächtnis. Tatsächlich ist Gedächtnis für ihn gleichbedeutend mit Leben. Und bei Friedrich Nietzsche findet sich eine Metaphysik, in der alles Seiende, alle Entitäten einen Willen zur Macht im Sinne einer Macht zur Selbstorganisation haben (Nietzsche 1966: 447-448). Bei Nietzsche findet sich kein Dualismus, keine ontologische Differenz von Sein und Seiendem, oder sogar von Sein und Werden. Für ihn gibt es kein Sein außer dem Seienden; und alles Sein ist Werden. Wir finden bei Nietzsche also einen vollständigen Monismus.

Der Vitalismus könnte mithin eine große Hilfe sein, um Globalisierung, Informationalisierung und Netzwerke zu verstehen.⁴ Er ist in der Tat das Mate-

4 | Ich habe hier leider nicht genug Raum, um den Zusammenhang zwischen Vitalismus und Globalisierung angemessen darzustellen. Mir ging es hier darum, andeutende Ver-

rial so vieler gegenwärtiger Sozial- und Kulturtheorien. Er hat seine Vorläufer in Spinoza, Bergson und Nietzsche. Wo bleibt nun Georg Simmel? Simmel war in seinem Spätwerk eindeutig ein Vitalist, wie zum Beispiel in *Lebensanschauung* (1999c). Er wurde in seiner ungewöhnlich produktiven, mittleren Phase (von 1900 bis 1908) vom Vitalismus beeinflusst (z.B. in *Schopenhauer und Nietzsche* 1995). Er hat bereits 1895, in seiner frühen Phase, eine Besprechung des Werkes von Nietzsche geschrieben (Simmel 1999d). Im Folgenden möchte ich insbesondere die Aktualität und Relevanz des Simmelschen Vitalismus betonen. Ich möchte den simmelschen Vitalismus zuerst in der Dimension der Natur und dann in der der Werte rekonstruieren. Die Kategorien der Natur und der Werte sind für Simmels *Lebenssoziologie* in der Tat zentral. Im Anschluss möchte ich mich der *sozialen* Dimension zuwenden. Ich möchte die Relevanz einer soziologischen Aneignung des simmelschen Vitalismus aufzeigen – eine Aneignung, die nicht unähnlich der Aneignung des Vitalismus von Bergson und Nietzsche durch Deleuze im Rahmen der Philosophie wäre (Deleuze 1989, 2002). Die Aufgabe besteht darin, den Vitalismus *soziologisch* zu machen. Maurizio Lazzarato hat das bereits in beeindruckender Weise für das Werk von Gabriel Tarde getan (Lazzarato 2002). Unsere Aufgabe besteht also in diesem Kapitel darin, ähnlich wie Lazzarato auf einige Strömungen eines weitestgehend vergessenen vitalistischen Erbes der klassischen *soziologischen* Theorie hinzuweisen. Es geht dabei darum, deren meta-theoretische und ergo philosophische Annahmen hervorzuheben. Und es geht ebenso darum, einige Hinweise für die Relevanz eines soziologischen Vitalismus in unserem Medien- und Kommunikationszeitalter zu geben.

FORMEN: VOM KOGNITIVEN APRIORI ZUM SOZIALEN APRIORI

In der *Lebensphilosophie* – so schreibt Simmel – war Nietzsche für die Moral, was Bergson für die *Natur* war (Simmel 2000b). Das ist ein außerordentlich bedeutender Gedanke. Zentral ist, dass Nietzsche eine sehr klare Vorstellung von der Bedeutung von *Interessen* in den Bereich der Moral einbringt. Nietzsche bricht mit der Vorstellung des desinteressierten Charakters des moralischen Imperativs in Kants zweiter Kritik, da ihm zufolge eine Moralvorstellung immer vom ›Willen zur Macht‹ abhängt. Wenn sich Kants zweite Kritik mit der Moral beschäftigt, dann beschäftigt sich seine erste Kritik mit der Natur. Die erste Kritik geht davon aus, dass Naturwissen in einem desinteressierten Beobachter begründet sei. Für Bergson ist die Beziehung eines Beobachters der Natur hingegen eine, die sehr wohl ihrerseits auf Interessen begründet ist.

bindungen herzustellen, um die Bedeutung der vitalistischen Soziologie Simmels für die Gegenwart zu unterstreichen.

Insofern basiert Kants Idee der Naturwissenschaft auf Objektivität, oder auf dem, was Francisco Varela die *Wahrheit der dritten Person* genannt hat; und im Gegensatz dazu basiert die Idee Bergsons auf Varelas *Wahrheit der ersten Person* (siehe dazu Rudrauf et al. 2003).

Bergson hat den Vitalismus in die *Naturphilosophie* gebracht. Auch Simmels Idee der Form basierte sehr stark auf Kants *Naturphilosophie*. Er spricht von Kants erster Kritik vor allem im Hinblick auf Kognitionen; noch systematischer aber interessieren ihn die kantschen Kategorien (der ersten Kritik) im Hinblick auf eine Philosophie der Natur. In diesem Zusammenhang ist Simmels früher Text zu Kants Monadologie (Simmel 2000a) zu erwähnen: *Über das Wesen der Natur bei Kant*. Simmel hat hier Kants Wende von der Monadologie zur Kritik als eine Bewegung von Leibniz zu Newton verstanden. In einem Text zu Bergson stellt Simmel einmal die Natur als ein Konzept dar, dass mit dem Beginn der Moderne in den Mittelpunkt rücke: Die ›Natur‹ sei für Renaissance und Aufklärung das, was ›Gott‹ für das Christentum war (Simmel 2000b: 53). Anfang des 19. Jahrhunderts habe dann ›Gesellschaft‹ diese Rolle übernommen – und Anfang des 20. Jahrhunderts das *Leben*. In allen diesen Fällen – im Übergang von ›Gott‹ zu ›Natur‹ zu ›Gesellschaft‹ zu ›Leben‹ – sieht Simmel den *Wert* als die hegemoniale Kategorie an. Und in allen diesen Fällen handele es sich dabei um eine *Form*.

Die Idee der Natur ist bei Kant (erinnern wir uns) die Aufklärung auf ihrem Höhepunkt: Die Aufklärung wird idealistisch, denn Natur wird nicht – wie im Materialismus – durch ihren Einfluss auf die Sinneseindrücke verstanden. Natur wird in erster Linie vielmehr über die Kategorien der Erkenntnis erschlossen. Simmel verstand daher *Gesellschaft* als etwas, das dem Modell der ›Natur‹ bei Kant entspricht: Für Kant sind die Kategorien der Erkenntnis und der Wahrnehmung *Formen*. Sie sind apriorische Formen, d.h., ohne sie ist ein Wissen über die Natur unmöglich. Sie sind die Basis für unser Wissen der Natur. Kant bricht derart mit der Monadologie und Metaphysik von Leibniz in Richtung eines newtonschen Atomismus: In der Monadologie ist die einfache Substanz *Differenz* (Lazzarato 2002); im Atomismus ist diese hingegen *Identität*. Im kantschen Atomismus ist die einfache Substanz als Identität erkennbar durch die Formen, die apriorischen Formen der Erkenntnis resp. Wahrnehmung. In Simmels frühem, noch spencerschem Positivismus verschiebt sich diese Frage. Es geht ihm eben nicht mehr darum, wie Natur ›möglich‹ ist, sondern darum, wie *Gesellschaft* ›möglich‹ ist (Simmel 1992a): Was sind die sozialen, apriorischen Formen? Welche *Formen* machen die ›Gesellschaft‹ möglich?⁵ Wir müssen uns an dieser Stelle immer erneut daran erinnern, dass

5 | Josef Bleicher legt überzeugend dar, dass solch ein Apriorismus inkompatibel mit einem Positivismus ist. Er zeigt weiterhin, dass Leben in Simmels Spätwerk ein quasi-ontologisches Apriori ist. Das kann für Simmel zutreffen. In meinem Buch *Another*

Kant recht verstanden nicht darüber spricht, wie Natur ›möglich‹ ist, sondern wie *Wissen* über die Natur möglich ist. Er ist darüber beunruhigt, dass die Natur(-ansicht) in Anarchie zerfallen könnte. In Simmels Frage geht es nun nicht mehr unmittelbar darum, wie ein *Wissen* über die Gesellschaft möglich ist – ihm geht es darum, wie *Gesellschaft* möglich ist. Wenn Kants Ausgangsfrage epistemologisch ist, dann ist Simmels Frage ontologisch. Allerdings entwickelt er im Anschluss daran eine eigene Epistemologie. Es sind die Formen, die Gesellschaft möglich machen. Diese Formen, die verhindern, dass die Gesellschaft zerfällt, werden nun genauer bestimmt als *Funktionen*. Die ersten Formen sind für Simmel – ebenso wie für den klassischen soziologischen Positivismus – *Funktionen*. Es handelt sich dabei nicht um Kategorien des Wissens oder der Wahrnehmung, sondern es handelt sich um Institutionen – wie die Familie, wirtschaftliche Institutionen, den Staat, kulturelle Institutionen, die Kirche, die Erziehung oder die Kunst. Diese Funktions-Formen sind jedoch, wie die kantischen Kategorien der Vernunft, abstrakt. Wie bei den Kategorien von Kant haben wir es mit ›Material‹ zu tun. Für Kant ist dieses Material die (atomistisch verstandene) Natur. Im Fall des soziologischen Positivismus handelt es sich um sozialisierte Menschen, die ihrerseits als Atome behandelt werden, austauschbare Atome. Verstand der wissenschaftliche Beobachter der Natur bei Kant die atomistische Materie durch kognitive-perzeptive Formen, so

Modernity, A Different Rationality habe ich bei Simmel eine positivistische, eine neukantianische und eine vitalistische Periode unterschieden (Lash 1999). Im vorliegenden Aufsatz geht es mir hauptsächlich darum, einige grundsätzliche Elemente für eine vitalistische Soziologie zur Verfügung zu stellen, statt eine Interpretation Simmels vorzulegen. Aus diesem Grund tendiere ich dazu, zwei Simmel zu unterscheiden – einen frühen Positivisten und einen späten Vitalisten. Allerdings glaube ich, dass es eine gewisse Konvergenz zwischen Positivismus und Neo-Kantianismus gibt. So ist es nicht untypisch, dass Interpreten auch Durkheim im Sinne eines Apriorismus lesen, im Sinne der Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft – und das als nicht inkonsistent mit Durkheims Positivismus verstehen. Es gibt, so scheint es, zwei Typen des soziologischen Positivismus, die mit mechanistischer und funktionalistischer (evolutionärer) Kausalität korrespondieren, die ich in Fußnote 7 diskutiere. Mechanistische Kausalität arbeitet nicht mit Aprioris, funktionale Kausalität tut das. Meiner Meinung nach operiert der interessanteste soziologische Positivismus – Spencer, der frühe Simmel, der frühe Durkheim, Parsons und vielleicht sogar der späte Marx – mit funktionaler Kausalität und einem bestimmten Apriorismus. In der Interpretation von Marx bei Paul Hirst sind die politischen und ideologischen Strukturen Bedingungen der Möglichkeit der Kapitalakkumulation. Allerdings muss der Vitalismus den Apriorismus vollständig überwinden. Wenn Simmel von Leben als einem ontologischen Apriori spricht, ist er kein ganzer Vitalist. Im Vitalismus ist das Leben generativ: Es ist keine Bedingung der Möglichkeit.

versteht der positivistische soziologische Beobachter die atomistische Gesellschaftsmaterie anhand institutioneller Formen.

Kausalität ist dabei – auf eine nicht unwichtige Weise – sowohl für Kant, als auch für die frühen soziologischen Positivisten zunächst etwas äußerliches. Allerdings gibt es in diesem Denken von Kausalität eine wichtige Modifikation, insofern hier die darwinsche Kausalität die newtonsche Kausalität ersetzt. Darwin und der soziologische Positivismus bringen uns – wegen dieser Annahme von Kausalität – tatsächlich nicht zu einem Vitalismus, sondern zu einer Art Neo-Mechanismus. Hatte die newtonsche Kausalität mit externen Kräften, die auf den Körper einwirken, zu tun, so wird in der darwinschen Kausalität diese Idee durch die einer externen Ursache von Systembedürfnissen ersetzt. Dabei handelt es sich ganz offensichtlich um eine andere Ordnung von Ursachen; diese ›funktionale‹ Kausalität ist Gegenstand einer umfanglichen Debatte gewesen (siehe dazu z.B. Cohen 1978).

Wichtig ist für uns an dieser Stelle, dass eine solche funktionale Kausalität keine vitalistische Selbst-Kausalität darstellt.⁶ Ab 1905 oder 1906 beginnt Simmel sich – wohl daher – in Richtung der Position eines *schöpferischen* Evolutionisten zu bewegen. Simmel erschließt sich die *Gesellschaft* und deren *Formen* zwar über seine gesamte Karriere hinweg ausgehend von einem solchen, darwinschen, neomechanistischen Modell.⁷ Auch ändert er seine Auffassung

6 | Talcott Parsons' späte Arbeiten sind von Norbert Wieners Kybernetik beeinflusst. Die natürliche Selektion Spencers wird durch die Feedbackschleifen von Wiener ersetzt. Selbstregulation tritt in den Mittelpunkt. Das ist Parsons' Bewegung hin zu einem komplexen Neo-Darwinismus, aber nicht zu einem Vitalismus. Tatsächlich sind Hayles Beschreibungen der Kybernetiker der ersten, zweiten und dritten Generation, und alle Annahmen von Hayles, neo-darwinistisch (Hayles 1999). All das muss aber von der singulären Bedeutung von Hayles' Werk nicht ablenken.

7 | Josef Bleicher zeigt in seinem aufschlussreichen Kommentar zu meinem Text ganz richtig, dass ich ungenügend zwischen funktionaler und vitalistischer Kausalität unterschieden habe. Ich bin kein Darwin-Experte, weswegen meine Punkte auf einer schematischen Ebene verbleiben. Dennoch möchte ich grundsätzlich zwischen (1) newtonscher Kausalität, (2) darwinscher oder funktionaler Kausalität und (3) vitalistischer Kausalität unterscheiden. Der Unterschied zwischen (2) und (3) entspricht dem Unterschied zwischen *Evolution* und *schöpferischer Evolution*. In der funktionalen Kausalität ist es die Systemumwelt, die die Eigenschaften des Systems auswählt. Dennoch muss das System diese Eigenschaften irgendwie hervorbringen. Also weist die funktionale (evolutionäre) Kausalität ein Element der Selbst-Hervorbringung auf, das der mechanischen Kausalität fehlt. Allerdings ist die funktionale Kausalität irgendwie grundlegend extensiv, wohingegen die vitalistische Kausalität intensiv ist. Weiterhin ist das, was in der funktionalen Kausalität verursacht wird, etwas wie eine Spezies, wohingegen es in der vitalistischen Kausalität das Individuum ist, das verursacht wird. Das heißt, das

über die Idee der ›Form‹ und der ›Gesellschaft‹ nie. Die Veränderung bezieht sich aber auf das, was er in seinem Frühwerk mehr oder weniger als ›objektive Tatsache‹ angesehen hatte, und was er im späteren Werk zunehmend als einen ›schädlichen Wert‹ ansehen wird: Für den Positivisten Simmel sind Formen das soziale Apriori (wie für Kant Formen das Apriori der Erkenntnis sind). Der späte Simmel, der sich in Richtung des Vitalismus bewegt, spricht nun immer weniger von einem Apriori. Ein Vitalismus ist ein Denken, das sich nicht in den Kategorien des Apriori bewegt. Simmel spricht nun also nicht mehr die kantsche Sprache der ›Bedingungen der Möglichkeit‹. In der Tat interessiert sich ein Vitalismus nicht für die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens, sondern er interessiert sich dafür, *wie* Menschen und Nichtmenschen wissen, wenn sie etwas wissen. Dieses Wissen ist stets mit Interessen und ›Macht‹ verbunden. Deswegen spricht der späte Simmel also weniger von einem Apriori, als vielmehr von Prozessen der *Objektivierung*. Für Simmel ist *Formung* nun immer *Objektivierung*. Formen, ob natürlich oder sozial, sind objektivierend. Sie werden durch einen Prozess der Objektivierung hervorgebracht. Und das Rohmaterial, aus dem sie hergestellt sind, ist das *Leben*: natürliches Leben und soziales Leben, noch bevor es zu Formen der Natur und der Gesellschaft wird. Objektivierung konstituiert das Objekt, konstituiert die Natur aus dem Fließen der Sinneswahrnehmung oder der Erscheinungen. Hier wird »die an sich zusammenhangslose Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke zu Einheiten geformt« (Simmel 1999a: 133). Dabei handelt es sich um einen Fluss »von kontinuierlich aneinander gesetzten Erscheinungen«, welche das erkennende Subjekt zu diskreten Einheiten formt. Noch vor den Objekten haben wir Materie oder »Weltstoff« (Simmel 1999c: 238). Oder: Die Materie ist die »unmittelbar vorliegende« wirkliche, gegebene Welt. Sie ist das »allein wirklich primäre Dasein« (Simmel 1999a: 67).⁸ So gesehen transformieren die desinteressiert objektivierenden Kategorien Kants die vitale Natur in eine mechanistische Natur.

Denken funktionaler Kausalität wird von entwickelten kapitalistischen Gesellschaften reden, wohingegen der Vitalismus von einer *spezifisch* entwickelten kapitalistischen Gesellschaft sprechen wird. Alle drei Typen der Kausalität sind wichtige Typen der soziologischen Kausalität. Möglicherweise sind sie sogar *die* drei Typen soziologischer Kausalität. Es geht an dieser Stelle über den Raum dieses Aufsatzes hinaus, diese Überlegungen weiter zu führen.

8 | Eine solche Vorstellung des Lebens scheint vielleicht genauso eine Frage der Unordnung wie die selbstorganisierender Systeme zu sein. In der Frage – Wie ist Gesellschaft möglich? –, die eine Neokantianische Überarbeitung des Positivismus ist, steckt die Angst vor der totalen Anarchie. Simmels Vitalismus war in dieser Hinsicht niemals so allumfassend wie der von Tarde oder sogar der Nietzsches. Er ist immer ein wenig humanistischer. Das Leben mit Simmel zu bejahen, das heißt sowohl, das Fließen wie auch selbstorganisierende Monaden zu erkennen. Der gegenwärtige Vitalismus scheint in der

In diesem Zusammenhang ist für Simmel interessant, dass das Leben für Henri Bergson nicht nur Materie, Materie im Fluss, oder kontinuierliche Bewegung ist. Es ist immer auch ›Bild‹ (*image*). Die Materie, die immer im Fluss ist, erscheint gleichwohl als ein Bild oder als *Erscheinung*. Simmels Interpretation ist dabei sicherlich organistischer und ›humanistischer‹ als diejenige von Bergson selbst; seine Kritik an Kant ist gleichwohl der Bergsons ähnlich. Für beide Denker gilt, dass wir als erkennende Subjekte die kontinuierlichen Materieerscheinungen in diskrete und austauschbare Einheiten verwandeln. Wir nennen sie *Objekte*, obwohl sie, wie Simmel sagt, von den Subjekten hervorgebracht werden. Das Subjekt erkennt sich dabei selbst als ein ganz besonderes Objekt, als eines, das mit der Macht der Vernunft gesegnet ist. Wenn wir instrumentell handeln, dann denken wir lediglich Objekte: Wir werden dabei hervorgebracht; wir sind Mechanismen; wir befinden uns im Reich der Notwendigkeit. Das ist die Grundlage der modernen Naturgesetze und insbesondere des Denkens von Hobbes, der Galileos Annahmen isolierter Atome, die in Spannung zueinanderstehen, auf die Menschen ausgeweitet hat – als solche, die sich in einem Kampf aller gegen alle befinden (vgl. dazu Strauss 1953). Das ist die Grundlage des menschlichen Wesens als austauschbares Atom. Es ist das, was Simmel und Nietzsche als die nivellierende Dimension der Demokratie und der Idee von Gesellschaft bezeichnet haben. In seinem Spätwerk zum *Konflikt der Kultur* (Simmel 1999b) und zu *Begriff und die Tragödie der Kultur* (Simmel 2001a) spricht er dagegen von der Form (z.B. in der Poesie) als etwas, das *nicht* objektivierend ist: Wir brauchen Form, um überhaupt Bedeutung und Wert zu haben. Insofern gibt es für Simmel eine objektivierende, und es gibt auch eine nicht-objektivierende *Formung*.

Simmels Essay zu Bergson dient vor allem dem systematischen Vergleich von Mechanismus und Vitalismus. Seine Folgerung besteht darin, dass die (moderne) Gesellschaft wesentlich ein Mechanismus ist. Simmel konzentriert sich dabei auf die *Temporalität*. Die Beobachtung ist, dass die kantische Zeit Teil eines transzendentalen Apparates ist, der Natur als Form hervorbringt. In diesem Sinne hat sie sehr wenig mit *gelebter* Temporalität zu tun. Demgegenüber spricht Simmel sich für die Temporalität als ›Fluss‹ im Sinne Bergsons aus. Die newtonsche, die mechanische Zeit ist reversible Zeit, wohingegen die vitalistische Zeit irreversibel ist. Zeit, die in diskrete und austauschbare Ein-

Tat diese beiden Pole aufzuweisen: In Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* wird Leben zum Beispiel primär als Fließen oder Wunsch verstanden. In Prigogines und Stengers *Order out of Chaos* (1984) wird Leben primär als selbstorganisierende Monade verstanden. Simmel hat, wie wir weiter unten noch sehen werden, auch ein starkes Konzept des Lebens als Form und nicht einfach nur Leben als Substanz. Tatsächlich gibt es hier zwei Arten der Form, eine monadologische und eine atomistische; jedoch spricht er viel mehr über die atomistische als über die monadologische.

heiten eingeteilt ist, ist reversibel, insofern als eine die andere ersetzen kann. Im Gegensatz zur diskontinuierlichen Zeit Newtons ist eine vitalistische Zeit immer *kontinuierlich*. Auch spielt Erinnerung in der newtonschen Zeit keine Rolle, und Zeit ist hier aus Atomen zusammengesetzt, die man entfernen und untereinander als Äquivalente austauschen kann. In der newtonschen Zeit, die dem Leben genau genommen nicht inhärent ist, sondern die sich außerhalb des Lebens befindet, gibt es auch keine Pfadabhängigkeit (Urry 2002). Es gibt keine Zukunft und keine Vergangenheit. *Gelebte* Zeit hingegen ist stets an Ziele angepasst, an intern hervorgebrachte Werte, und hängt von Erinnerungen an die Vergangenheit ab.

Diese Orientierung an der Vergangenheit und Zukunft im Bergson-Essay ähneln dem, was Heidegger später im Kapitel zum *In-Sein in Zeit und Sein* geschrieben hat (Heidegger 1986: 130ff.). So wie Heidegger wendet sich Simmel der Zeitlichkeit also vor allem im Zusammenhang des Todes zu (im Kapitel zu »Tod und Unsterblichkeit« in den *Lebensanschauungen*, Simmel 1999c: 297-345). Simmels Gegner sind hier das Christentum und, wie es scheint, Schopenhauer. Beide stehen für Willenslehren, die von einer Unzufriedenheit mit dem Mechanismus und dem Atomismus im Zeitalter der Abstraktion stammen. In diesem Zeitalter, so Simmel, sei das Christentum für die griechisch-römische Fragmentierung und abstrakte Differenzierung das, was Schopenhauer für den modernen Mechanismus war. Und doch, so Simmel, waren weder das Christentum noch das Werk Schopenhauers Lehren des *Werdens*. Deren Annahmen bestanden vielmehr in einer Zeitlosigkeit, in einem Denken nicht des Todes, sondern der Unsterblichkeit. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich darin, dass das Christentum ein Ziel und Bedeutung hatte, wohingegen Schopenhauers »Wille« keines von beiden habe. Für Simmel heißt hingegen Endlichkeit, dass wir Wesen (und Formen) mit *Grenzen* sind. Diese Grenzen sind räumlich, und, was noch wichtiger ist, sie sind zeitlich. Der Tod bestimmt die zeitliche Grenze, die uns als Formen bestimmt, am grundlegendsten. Ohne diese endliche Form gäbe es diesen Fluss, diese Selbst-Überwindung, diese Rastlosigkeit des Lebens schlicht nicht. Zeit und Tod tauchen beständig in uns auf. Darin besteht der Unterschied zur externen Zeitlichkeit des Christentums. Sowohl für Gott als auch für die (kantische) Natur gibt es in diesem Sinne eine externe Motivation des Individuums, und Zeitlosigkeit. Im Fall von Gott gibt es eine externe Teleologie, in Kants Natur gibt es eine externe Kausalität. Die Äquivalente in der klassischen Soziologie sind zum einen die orthodoxe Marxistische externe Teleologie, und zum anderen Durkheims externe Kausalität. Im Verhältnis dazu spricht sich der Simmelsche Vitalismus für das Selbst als eine selbstorganisierende Form aus, d.h. eine Form, die sich mit ihrem *eigenen* Fluss auseinandersetzt. Der Mensch umgeht also für ihn sowohl die externe Kausalität, als auch teleologische Metanarrative. Sowohl in der positivistischen Kausalität als auch in teleologischen Metanarrativen ist der

Mensch dagegen ein austauschbares Atom und ein Instrument. Und ebenso ist das menschliche Lebewesen auch in dem, was Simmel als die Normativität der *Gesellschaft* versteht, ein Atom; in dieser Normativität wird der Einzelne auf die Funktion der gesellschaftlichen Reproduktion reduziert.

WERT

Simmel war von Anfang an dagegen auch ein Moralist; er war ein Soziologe und ebenso auch ein Philosoph der Sitten. Sein erstes großes Buch war – mehr noch als *Über soziale Differenzierung* (1989c) – die *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1989f). Darin steckt der frühe, positivistische Simmel, für den sich Normen ausdifferenzieren und dann die Funktionalität der gesellschaftlichen Reproduktion annehmen.⁹ Für Simmel wie für Nietzsche setzt Moral Werte

9 | Josef Bleichers weist überzeugend darauf hin, dass es sich bei Simmels *Moralwissenschaft* tatsächlich viel eher um eine Wissenschaft als um eine Sittlichkeitslehre und Ethik handelt. Simmel, so Bleicher, nahm die Idee der Moralwissenschaft von Dilthey, der sie wiederum von J.S. Mill hatte. Für die Neu-Kantianer ist diese Moralwissenschaft zur Geistes- und Kulturwissenschaften geworden. Dilthey und Simmel, so erneut Bleicher, bewegen sich von solch einem Neu-Kantianismus weg, um den Schwerpunkt auf das *Leben* zu legen. Nach Bleicher gibt es also bereits in Simmels mittlerer Schaffensperiode einen *vitalistischen* Zug. Wir stimmen dem zu. Wie Bleicher gehen wir davon aus, dass Simmels lebenslange Beschäftigung mit Goethe vitalistisch geprägt ist. Dabei handelt es sich Bleicher zufolge um eine *hermeneutische* Lektüre des Lebens. Ich denke, dass das für Dilthey zutrifft. Es trifft indes weniger auf Simmel zu. Wenn Dilthey Hermeneutik und Phänomenologie eng verbindet, so möchten wir einen vitalistischen Ansatz entwickeln, der *im Gegensatz zur Phänomenologie* steht. In der Phänomenologie wirft der Blick des Subjekts oder die Einstellung des Subjekts Licht auf und in das Objekt. Im Vitalismus hat das Objekt hingegen bereits sein eigenes Licht. In Goethes Farbenlehre scheint das Objekt (im Gegensatz zum Objekt in der Perspektive der Renaissance) auch sein eigenes Licht zu besitzen. Der Vitalismus der Kultur- und Sozialtheorie, so scheint es mir, hat derart mit Normen des Lebens oder Werten zu tun, wobei er die Vorstellung des (menschlichen) Urteils überwindet. Er ist primär dabei keine Moral oder Ethik, sondern auch in dieser Hinsicht zutiefst anti-kantianisch: Werte und Normen im Vitalismus sind in deren Faktizität wichtig, statt als Teil eines ethischen oder moralischen Diskurses. Aufgrund der Pfadabhängigkeit des doppelt offenen (d.h. reflexiv und operativ offenen) vitalistischen Sozialsystems ist Faktizität von höchster Wichtigkeit, wenn es darum geht, praktische Interventionen im Sozialleben vorzunehmen. Diese Faktizität ist jedoch auf keine Weise identisch mit dem, was Durkheim soziale Tatsachen nennt. Durkheims Tatsachen sind in ein Subjekt-Objekt-Denken eingeschrieben und auf sie wird dann von einem Beobachter Licht geworfen. Vitalistische Tatsachen

voraus. Tatsächlich ist Simmel nun eher ein Theoretiker der *Werte* als einer der Form. Der frühe Positivismus von Simmel war evolutionär, genauso wie sein später Vitalismus. Er liest Nietzsche als einen Evolutionisten, als eine *Entwicklungslehre*. Für ihn erklärt sich der zentrale Unterschied zwischen Schopenhauer und Nietzsche darin, dass zwischen beiden Darwin kam (Simmel 1995: 179). Ein solcher positivistischer – also darwinistischer und spenceristischer – Evolutionismus thematisiert dann vor allem ›Ausdifferenzierung‹. Vitalistische oder schöpferische Evolution ist eine Frage dessen, was Simmel *Differenz* nennt. Simmel diskutiert in diesem Zusammenhang Nietzsches Individualismus als eine »Wertdifferenz« (Simmel 1995: 184). Darin wird die Differenz selbst (im oben beschriebenen Sinne, nicht als einer ontologischen Differenz, sondern als einer Ontologie der Differenz) zum Wert. Während also der klassische Evolutionismus eine zufällige Hervorbringung von Elementen – seien sie sozial oder natürlich – denkt, die dann reproduktiv-funktional für die Anpassung an neue entstehende und wechselnde Umwelten werden; und während er die Umwelt als externe Ursache für die Änderung der Strukturen oder der Formen oder der Moral nimmt; während der Evolutionismus mechanistisch – oder zumindest *heterotelisch* – denkt, ist der vitalistische Evolutionismus eine Konzeption von Selbsthervorbringung. Leben heißt hier Überwindung existierender Formen und Schöpfung neuer Formen durch das Leben. Und während für den klassischen Evolutionismus Werte als Bewertungskriterien der Funktionalität des Ganzen fungieren,¹⁰ besteht das Kriterium der Werte im schöpferischen Evolutionismus dagegen darin, ob sie den Menschen als Artenwesen auf ›höhere‹ Ebenen des Lebens bringen. Der letztgültige Wert besteht in der Quantität des Lebens im Menschen als Artenwesen (vgl. Simmel 1995: 402f.).

Differenz und Evolution sind also die Steigerungen des Lebens als einem Wert für sich. Weil Leben der wichtigste Wert ist, wird Evolution für Simmel eine Bewegung vom Leben zu »mehr-leben«. Der Wert und das Ziel des Lebens ist Mehr-Leben. Dabei handelt es sich um höhere Stufen der Fülle des Lebens und seiner Energien. Auf dem Spiel steht hier der Wert des Menschen als einer Form; und der Evolution als Formen, die sich vom *Menschen* zum (niemals erreichbaren) *Übermenschen* bewegen. Tatsächlich ist der *Übermensch* keine Form im klassischen Sinn, sondern stattdessen ein unerreichbarer Wert, den das menschliche Leben *sich selbst* gibt. Der *Übermensch* ist »Mehr-als-Leben«, schreibt Simmel (1999c: 229ff). Er ist ein Prozess des »Hinausgreifen über sich selbst«. Es ist *Selbst-Differenz* (Simmel 1995: 374-378; 1999c: 221ff).

sind bereits belebt: Sie enthalten ihr eigenes Licht. Sie sind weniger Objekte, als vielmehr Quasi-Objekte.

10 | Auf dem Spiel steht hier natürlich immer die reproduktive Funktionalität, weil im Evolutionismus – vielleicht auch im schöpferische Evolutionismus – niemals die somatischen Zellen im Zentrum stehen, sondern stattdessen Keimzellen.

Diese autopoietische Differenz steht in Kontrast zur hetero-poietischen Differenzierung. Wir dürfen den Einfluss des darwinschen Evolutionismus auch hier nicht unterschätzen: Erstens hat sich der Humanismus im Anschluss an den Darwinismus verändert. Zuvor war der Humanismus eine Angelegenheit allein menschlicher Werte und der Vernunft, die christliche Werte ersetzten. Jetzt wird der Humanismus im Hinblick des Menschen als eine Art an sich im Vergleich zu *anderen Tierarten* verstanden. Das stimmt für Marx genauso wie für Nietzsche. Erst im Anschluss an Darwin wird der Mensch also zu einem Artenwesen. Zweitens, während wir vorher die Vorstellung des *Gemeinwesens* hatten, das auf menschlichen Atomen beruht wie z.B. bei Hobbes, haben wir erst jetzt, nach Darwin, die Vorstellung der *Gesellschaft*. Die Heuristik ist dabei natürlich die des Organismus, mit seinen verteilten funktionalen Rollen. Nietzsches und Simmels Philosophien der Sittlichkeit zielen in diesem Zusammenhang auf *Gattungswerte* ab, die tatsächlich *Menschenwerte* sind. Werte setzen natürlich stets nicht nur ein *Sein*, sondern vor allem ein *Sollen* voraus. Und es ist nun das *Leben* selbst, das hier das internalisierte Sollen ist; dieses *Sollen* ist das »Mehr-als-Leben«. Leben trägt seine Weiterführung in sich selbst. Sein immanenter Imperativ ist, »Mehr-Leben zu sein«. Sittlichkeit ist daher dem Individuum immanent; sie findet sich nicht wie bei Kant (und Durkheim, R.S.) außerhalb des Individuums in seinem »Tun«. Sie findet sich vielmehr in seinem Sein selbst (vgl. Simmel 1995: 388f.).¹¹

Alle Tiere durchbrechen die *ewige Triade* von Begierden, Mitteln und Zwecken. Simmel spricht nun jedoch im Zusammenhang des Menschen vom *indirekten Tier*, insofern bei ihm die Ketten der Mittel zwischen Begierden und Zwecken immer länger werden. Als solche Ketten von Mitteln versteht er *die Technik* oder die Technologie. Für Simmel fangen derart alle Formen des Lebens mit Mitteln an.¹² Simmels Argument besteht darin, dass das, was als

11 | Das Argument, das ich hier zu machen versuche, besteht darin, dass die vitalistische Sittlichkeit/Ethik zugleich ontologischer und psychologischer ist als die kantsche Ethik. In Kants zweiter Kritik wird der moralische Imperativ als eine autonome und heteronome Gesetzgebung verstanden. Aber es ist immer noch eine Gesetzgebung und in diesem Sinne dem Individuum *äußerlich*. Es ist ein Apriorismus, die Bedingung der Möglichkeit für sittliches Handeln und in diesem Sinne ebenso *äußerlich*. Vitalismus hat für mich keinen Sinn, wenn er nicht von Kant und der Phänomenologie unterschieden wird. Wo Simmel kantianisch oder phänomenologisch vorgeht, ist er kein Vitalist.

12 | In *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* zeichnet Husserl die Lehre Euklids ausgehend von einer Logik der Mittel nach. In *Die Frage nach der Technik* spricht Heidegger im Zusammenhang seiner Idee des *Gestells* von abstrakten Mitteln, wohingegen er in *Sein und Zeit* im Zusammenhang seiner Idee des Werkzeugs und der Zuhandenheit von konkreten Mitteln spricht. Auch Marx' Produktionsmittel sind auf der einen Seite abstrakt – als Tauschwert – und auf der anderen Seite konkret – als Gebrauchswert.

Mittel beginnt – Wissen, Kunst, Ethik, Gesetz, Spiel und Sport – sich dazu entwickelt, zum Selbstzweck zu werden. Als Formen gewinnen sie eine Eigengesetzlichkeit, eine bestimmte Autonomie. Indes sind einige Mittel weiterhin irgendwie intrinsische Mittel, ganz unabhängig davon, wie autonom sie werden, ganz unabhängig davon, wie sehr sie ihrer eigenen Logik folgen. Ein solches Mittel ist Simmel zufolge das *Geld* – ein Mittel zum Tausch von Gütern und Dienstleistungen. Ein zweites ist die Technik; ein drittes sind die Medien. Ein viertes könnte die Sprache sein. Stellen wir uns die Frage, welche Art von Form das Geld ist; so könnten wir uns vorstellen, dass Geld für Simmel in einem Verhältnis zum Leben steht, das der gegenwärtigen Gegenüberstellung von Medien und Leben ähnlich ist. Auf dem Spiel stehen dabei Fragen des Wertes und der Form: Der Geldpreis eines Objektes ist sein Tauschwert. Marx hat den Tauschwert auch *Wertform* genannt. Wenn die Arbeit die Substanz des Wertes ist, dann ist der Tausch die Form. Für Marx steht die Arbeit im Zentrum, für Simmel ist es das Leben. Für Marx war die Arbeit, wie wir gesehen haben, die Substanz des Wertes, während für Simmel das Leben die *Substanz* des Wertes ist. Bei dieser Wertschubstanz handelt es sich um den »von innen bestimmten Lebensprozeß« (Simmel 1992a: 61). In Simmels Meisterwerk *Die Philosophie des Geldes* geht es genau um diese Wertform, die das Geld annimmt, wobei Simmel hier mit Marx vollständig übereinstimmt. In Simmels *Soziologie* dagegen geht es um *soziale* Formen.¹³ Sowohl die Wertform als auch die soziale Form folgen (wie wir oben gesehen haben) dabei noch Kants Modell der Formen der ›Natur‹. Wertform, soziale Form (und Formen der Natur) setzen eine instrumentelle Rationalität voraus.

Übertragen wir nun einige dieser Gedanken Simmels in das 21. Jahrhundert. Fragen wir uns, welche Art von *Formen* auf dem Spiel stehen, wenn die neuen Medien das Geld als jenes abstraktes Mittel ersetzen, das unsere Zeit bestimmt; oder was passiert, wenn Geld selbst eine mediale Form annimmt, wo die Medien nicht so sehr warenförmig werden, als dass Geld und Warenformen mediatisiert werden; wo das Soziale selbst anfängt, den Gesetzen der Medien unterworfen zu werden: Gesellschaft als eine warenförmige wird dann

Simmel spricht in seiner *Philosophie des Geldes* natürlich auch ausführlich über konkrete Objekte.

13 | Wie oben erwähnt: Das Standardargument, mit dem ich übereinstimme, besteht darin, dass der frühe Simmel ein Positivist im Sinne Spencers war und der späte Simmel ein Lebensphilosoph. Simmels *Philosophie des Geldes* und seine *Soziologie* entstammen der mittleren Periode. Genauso wie *Schopenhauer und Nietzsche* (1995). Die *Soziologie* scheint im Grunde genommen positivistisch zu sein; *Schopenhauer und Nietzsche* erscheinen mir dagegen sehr lebensphilosophisch. Simmels *Philosophie des Geldes* ist nun im Blick darauf weder Fisch noch Fleisch, und in diesem Sinne ist es vielleicht die einzigartigste seiner Schriften.

abstrakt und instrumentell in dem Sinne, wie wir die kantische Natur definiert haben. Wenn Gesellschaft und Geld den Gesetzen der Medien unterworfen werden, dann nehmen die Dinge nicht länger die Logik des Tausches, sondern die der *Kommunikation* an. Im Zeitalter der Ware und des Sozialen wurden die Dinge kommodifiziert, d.h. sie wurden zu Tauscheinheiten. Jetzt, im Medienzeitalter, werden sie hingegen zu Kommunikationsträgern. Die Tauschware ist eine Einheit, die mit anderen Einheiten austauschbar ist. Sie hat eine abstrakte Allgemeinheit. Sie ist instrumentell. Wenn Dinge kommodifiziert werden, nehmen sie dieselben Charakteristiken an. Wenn Dinge mediatisiert werden – zu Kommunikatoren werden – nehmen sie hingegen eine *Handlungsträgerschaft* an. Im Medienzeitalter kommunizieren die Dinge selbst miteinander. Sie werden nicht länger von Subjekten konstituiert, sondern nehmen vielmehr einen eigenen ontologischen Status an, und gewinnen eine eigene Urteilskraft. Sie erhalten zudem eigene Wahrnehmungskräfte. *Ford* war kommodifiziert, *Nike* ist hingegen mediatisiert. Das fordistische, kommodifizierte Produkt funktionierte auf andere Weise, als ein mit *Nike* als Markenzeichen versehenes Produkt. Die Tauschware ist eine Form, die auf einer bestimmten Tauschdichte beruht, die Marke hingegen ist eine Form, die eine bestimmte Dichte der *Kommunikation* voraussetzt. Wenn diese Kommunikationsdichte unter einen bestimmten Grenzwert fällt, wird die Marke entropisch und die Form löst sich auf. Wir nähern uns hier dem, was Baudrillard *Zeichenwert* genannt hat. Ein Objekt hat einen Tauschwert in dem Maße, in dem es Geld (im Tausch gegen sich) anziehen kann – es hat Zeichenwert in dem Maße, in dem es Kommunikation generieren kann. *Cisco-Systems*, *Microsoft*, *Vodafone* und *News Corporation* haben als Kommunikationsgeneratoren Zeichenwert, jedoch von anderer Art wie *Nike*. Ohne Zweifel ist der Zeichenwert in Tauschwert konvertibel, besonders was den Tausch von Aktienkapital und Marktkapitalisierung betrifft. Er ist aber doch davon analytisch unterschieden, sofern ein Tauschwert auf der Austauschbarkeit und Interessenlosigkeit der Einheiten basiert, wohingegen der Zeichenwert auf *Wertdifferenz* basiert. Dabei wird die Wertdifferenz hier selbst zum Herrschaftsmittel. Indem Simmel die Idee von Form und Inhalt über die marxsche Idee der Arbeit und des Tausches hinausführt und auf Leben und Kultur ausweitet, gibt er uns das konzeptuelle Rüstzeug, um diese Gegenwartssphänomene besser zu verstehen.

LEBEN ALS SOZIALE SUBSTANZ

Simmel beschäftigt sich mit dem Leben immer als *soziales* Leben. Das ist die Originalität seines Vitalismus. Für andere Vitalisten sind die Relationen zwischen Dingen oder zwischen Subjekten und Dingen primär. Relationen der Wahrnehmung sind primär. Für Simmel ist das Leben bereits *sozial*, und es ist

buchstäblich soziales *Leben*.¹⁴ Das ist der soziologische Vitalismus, die *Lebenssoziologie*, die diesem Aufsatz den Titel gibt. Bei Wittgenstein bedeutet *Lebensformen* meistens *Lebensweisen* bzw. *ways of life*. Mit Simmel kommen wir dazu, Lebensformen wirklich als Formen des *Lebens* zu verstehen. Für Wittgenstein gibt es kein Leben ohne Formen. Für Simmel ist es hingegen das Leben, das die Formen hervorbringt. Vor allem in seinen späten und vitalistischen *Grundfragen der Soziologie* (Simmel 1999a) entwickelt er ein solches Konzept eines *gesellschaftlichen Lebens*, das er neben die *Form* der *Vergesellschaftung* stellt. Das ist das soziale Leben oder die soziale Substanz, die *vergesellschaftet* ist. Simmel spricht von individuellem Leben hier als einem *Pulsschlag* und als *Energie*, als »wogende[m] Rhythmus der Lebenswirklichkeit« (Simmel 2001b: 170). Andere Begriffe sind *Inhalt*, *Substanz*, *Stoff*, *Materie*, *Bewegung*, *Wirkung* und natürlich *Strom* und *Fluß*. Wir dürfen *Wirklichkeit* daher nun nicht als eine Realität im objektiven Sinne verstehen, sondern eher als das, was wir heute als das *Reale* verstehen – im Unterschied zum Symbolischen und Imaginären als etwas intrinsisch nicht Darstellbares. In den *Grundfragen* spricht Simmel vom gesellschaftlichen Leben auch als dem »Träger aller Kraft« (Simmel 1999a: 72). Auf dem Spiel steht dabei der intersubjektive Puls, eine primäre oder sogar primordiale Intersubjektivität. Auf dem Spiel steht der »Inhalt, gleichsam die Materie der Vergesellschaftung. An und für sich sind diese Stoffe, mit denen das Leben sich füllt, diese Motivierungen, die es treiben« (Simmel 1999a: 103, vgl. Simmel 1999c: 216ff.).

Das ist ein wirklicher soziologischer Vitalismus. Er ist notwendigerweise eine Metaphysik: Simmels *Lebensanschauungen* tragen den Untertitel *Vier metaphysische Kapitel*. Nietzsche und Bergson – auf die sich Simmel hier beruft – sind bekennende Metaphysiker. Der späte Simmel ist als Metaphysiker sicherlich auf der Suche nach dem In-Sich-Selbst. Er ist hier nicht der einzige. Die Unzufriedenheit mit dem Kantischen *für-sich* führten zum *an-sich* von Schopenhauers Willen; Husserl war ebenfalls davon angetrieben (sein *an-sich* ist die phänomenologische Wesensintuition). Der Mechanismus ist selbstverständlich auch metaphysisch, weil er einen Ursprung des *für-sich* annimmt; die Ethik kann *für-sich* oder *an-sich* sein, und das gilt auch für diejenigen Werte, die Simmel als *Werte-an-sich* und *Werte-für-sich* bezeichnet. Ohne Zweifel war das Geld das Paradigma der *Für-sich-Werte*, d.h. Werte ohne äußerliche Zwecke. Ganz ähnlich unterscheidet Marx in *Grundrisse* in einem metaphysischen Modus zwischen *Werts substanz* und *Wertform*. Ähnlich wie der Gebrauchswert ist die *Werts substanz* ein *An-sich*. Dasselbe gilt für Kants Imperativ, der sich dadurch bestimmt, dass er keinen Zweck außer sich selbst hat. Simmel behan-

14 | Mir geht es hier um Leben als soziale Substanz. Ich will damit sagen, dass es bei Simmel zwei Konzepte des Sozialen gibt: Einmal Leben als Form, die einschränkend und lebensvernichtend ist, und zum anderen Leben als Inhalt.

delt Gesellschaft auf ähnliche Weise. *Die Gesellschaft-für-sich* wäre eine Gesellschaft wie im Positivismus. Das Gegenteil dazu bildet die

»eigentliche ›Gesellschaft, [d.h.] jenes Miteinander, Füreinander, Gegeneinander, womit materielle oder individuelle Inhalte und Interessen durch Trieb oder Zweck eine Formung oder Förderung erfahren« (Simmel 1999a: 106).

Simmel sagt hier, dass wir soziale Form *erfahren*; dass eine solche Form vom sozialen Inhalt als konflikthafte, verbindende und sittliche Intersubjektivität hervorgebracht wird und dass dieser intersubjektive Inhalt in verschiedenen Formen oder Interessen übersetzt wird, die individuell oder materiell sein können. Er sagt weiterhin, dass – wenn solche Inhalte in Formen übersetzt werden – wir diese als Formen oder als Forderungen erfahren können.

Tatsächlich haben wir es hier nicht mit den *elementaren Formen des religiösen Lebens* zu tun (Durkheim 1994), sondern gleichsam mit dem *elementaren Inhalt des sozialen Lebens*. Der Inhalt ist Antrieb, *Wechselwirkung*, möglicherweise nichtlinearer Effekt, er ist Fluss, er ist Konflikt und Koalition: Er ist unmittelbar. Er ist vielleicht eine soziale Beziehung noch vor dem Auftreten eines sozialen Bandes. Er ist die Dyade vor jeder *Vergesellschaftung*. Diese soziale Beziehung – das heißt ein Fluss ohne Form – ist wichtig, nicht so sehr, weil sie ursprünglich wäre, sondern weil sie auch post-symbolisch sein kann. Das heißt, weil sie in die post-symbolische Matrix des globalen Informationszeitalters passt. Das soziale Band im klassischen Sinne von Durkheim und Mauss wurde immer durch das Symbolische vermittelt. Das Symbolische war eingebettet in unsere klassischen Institutionen, die sich gerade im Moment des rapiden Niedergangs befinden. Das Symbolische setzte die Hegemonie der Nationalgesellschaft voraus, die von der globalen Kommunikation untergraben wird. Das Reale ist außerhalb und über das Symbolische hinaus. Aber dieses Übermaß ist mittlerweile in der Kommunikation banalisiert und routinisiert worden, einer Kommunikation, deren reales Zeichen sich außerhalb der nationalen und institutionellen Symbolik und innerhalb der globalen Ströme befindet. Wir leben heute in post-sozialen Beziehungen, in Kommunikationsbeziehungen. Dabei handelt es sich um Beziehungen im Anschluss an das Verschwinden des sozialen Bandes. Diese Art von Intersubjektivität steht in Simmels prä- und postsozialer Dyade auf dem Spiel. Die technologisch vermittelte Kommunikation bemächtigt sich des alten sozialen Bandes, dehnt, schrumpft, beschleunigt und intensiviert es, bis es zerreißt. Niemand anderes als Simmel stellt uns die Werkzeuge zur Verfügung, um mit dieser Situation zurecht zu kommen.

MONADOLOGIE

Eine halbe Generation älter als Simmel und Bergson sind die ersten modernen Vitalisten: Friedrich Nietzsche und Gabriel Tarde. Tarde war ein Soziologe und für Bergson von großer Bedeutung. Die *Durkheim-Schule* zielte mit ihren Pfeilen im gleichen Maße auf Tarde wie auf Bergson. Das Werk von Tarde wurde in Maurizio Lazzaratos großer und meisterhafter Arbeit *Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique* wiederbelebt (Lazzarato 2002). Lazzarato zeigt, dass Tarde – der Ur-Soziologe – letztlich eine *psychologische Ökonomie* vertritt. Dabei handelt es sich um eine psychologische Ökonomie, die jede Art von Wesen betrifft – von menschlichen Wesen als Entitäten, über Gesellschaften, bis hin zur organischen und anorganischen Materie. In allen diesen Fällen wird die jeweilige Entität als *Monad*e verstanden. Eines der bahnbrechendsten Werke von Tarde ist *Monadologie und Soziologie* (Tarde 2009). Tardes gegenwärtige Bedeutung ergibt sich vor allem aus der Beschäftigung mit dieser Monadologie.

Entwickeln wir diesen Ansatz weiter: Wir müssen uns in diesem Zusammenhang zunächst daran erinnern, dass Simmels Dissertation den Titel *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie* trug. Das scheint der offiziell veröffentlichte Titel gewesen zu sein. Der Name der verteidigten Dissertation an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin indes lautete *Darstellung und Beurteilungen von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie*. Ich will nicht behaupten, Simmel sei ein lebenslanger und leidenschaftlicher Monadologe gewesen. Wir müssen hier in der Tat eine Reihe von Einschränkungen vornehmen: Zum einen handelt es sich dabei um die zweite Einreichung seiner Doktorarbeit. Die erste hieß *Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*. Dabei handelte es sich um ein direkt evolutionistisches Argument, das – unter Rückgriff auf ethnographisches Material – Darwins Auffassung vom Ursprung des menschlichen Sprachgebrauchs in der frühen Musikalität bestritt. Simmel vertrat die Ansicht, dass erst die Sprache und danach die Musik entstanden seien, möglicherweise als Teil einer höheren, ausdifferenzierteren Kultur. Diese Dissertation wurde abgelehnt, weil ihr Belege fehlten, sie offensichtlich schnell zusammengeschrieben worden war und zu viele Schreibfehler enthielt. Die Gutachter lehnten auch Simmels Methode ab, die darin bestand, Darwins Evolutionstheorie mit Theoremen der *Völkerpsychologie* zu kombinieren. Die Gutachter, die Simmel gegenüber wohlwollender eingestellt waren, schlugen dem Kandidaten daher vor, für seine Doktorarbeit doch eine andere Arbeit einzureichen: die Arbeit zu Kants physikalischer Monadologie, die ihm an dieser Universität ein Jahr zuvor bereits einen Preis in einem Essaywettbewerb eingebracht hatte. Simmel schrieb den Kern des Arguments dieser Dissertation im Alter von 21 Jahren (im Jahre 1879). Die eingereichte Dissertation war nur 34 Seiten lang; in ihr vergleicht Simmel

die Monadologien des frühen Kant und Leibniz mit dem newtonschen Atomismus (Simmel 2000a). Er lehnt dabei Kants vor-kritische Monadologie wegen einem positivistischem oder *spekulativem Atomismus* weitestgehend ab (vgl. dazu Köhnke 1996, Landkammer 2001).

Simmels theoretische Entwicklung ist auch weiterhin komplexer, als man oft annimmt. Die überlieferte Chronologie lautet, dass Simmel sich ausgehend von einem frühen Positivisten über einen mittleren Neo-Kantianer zu einem späten Vitalisten entwickelt hat. Allerdings finden sich Anzeichen für Elemente eines Vitalismus *und* Positivismus in allen seinen Werken. Nach der späten Rezeption Bergsons gibt es zwar eine deutliche Verschiebung des Schwerpunkts; indes hat sich Simmel von Anfang an mit Nietzsche und Schopenhauer beschäftigt. Deren Werke studierte er, noch bevor er zwanzig Jahre alt war, an der Fakultät für Philosophie und Völkerpsychologie der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin. Auch Darwin und der Evolutionismus waren ein Thema sowohl für den positivistischen als auch den vitalistischen Simmel. Der spekulative Atomismus seines frühen positivistischen Evolutionismus *wird* genau genommen zum Vitalismus und zum schöpferischen Evolutionismus seiner späteren Phase. Simmel hat Substanz stets im Sinne von Fluss und Monaden verstanden. Und von Anfang bis Ende findet sich die positivistische Idee der Form: *Soziale Formen* waren bereits Funktionen in Simmels gescheiterter Dissertation über den Ursprung der Musik und in der frühen Arbeit *Über soziale Differenzierung* (Simmel 1989c). Diese Funktions-Formen wandeln den Inhalt (als monadologischer Fluss) in Atome um. Soziologischer Positivismus ist wie oben dargestellt eine andere Form des Atomismus als der der objektivistischen Physik. Wenn der *Inhalt in der Funktion aufgeht*, haben wir es mit einem Atomismus der Soziologie zu tun (Landkammer 2001).

Das findet sich natürlich beim frühen Durkheim genauso wie bei Simmel. Aber der junge Simmel – bereits ein Bewunderer von Goethe und Nietzsche – war niemals der Positivist, der Durkheim war: Er war niemals der konsequente Atomist. Es gibt bei Simmel von Anfang an einen fundamentalen Relativismus, der Durkheim fremd war. Die Gutachter seiner Dissertation und Habilitation hatten Schwierigkeiten, diesen Relativismus zu akzeptieren (vgl. Helle 2001). Eine vitalistische Dimension in Simmels Frühwerk deutet sich auch in der ausgesprochen psychologischen Thematik an. Das gleicht wieder der eben erwähnten *psychologischen Ökonomie* von Tarde, in der alle Monaden – ob Individuum, Gesellschaft oder ein Stück anorganische Materie – irreduzible Wahrnehmungs- und Affektbeziehungen aufweisen. In Bezug auf solche fundamentalen Wahrnehmungs- und Affektbeziehungen geht Simmel davon aus, dass alle Monaden in eine Psychologie eingebunden sind. An einer Fakultät für Völkerpsychologie ausgebildet, beschäftigte sich Simmels gescheiterte Dissertation (wie bereits erwähnt) mit psychologischen und ethnologischen Studien der Musik. Vor der *Philosophie des Geldes* (Simmel 1989e) hatte er das

Essay *Die Psychologie des Geldes* veröffentlicht (1989d). Er veröffentlichte die Aufsätze *Zur Psychologie der Mode* (1992b), *Zur Psychologie der Frauen* (1989a), *Zur Psychologie der Scham* (1989b) und *Zur Psychologie und Soziologie der Lüge* (1992c). Simmel hatte keine Angst vor der Psychologie, wie der soziologische Atomismus Durkheims oder des kritischen Kants. Simmels erste veröffentlichte Monographie *Über soziale Differenzierung* trug den Untertitel *Sociologische und psychologische Untersuchungen* (1989c). Ungefähr zur selben Zeit veröffentlichte Simmel seine *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1989f). Die Psychologie eines Individuums oder eines Kollektivs (oder eines nicht-menschlichen Wesens) ist definitionsgemäß relativistisch. Sie ist definitionsgemäß perspektivisch, im Gegensatz sowohl zum kantschen Objektivismus als auch zum husserlschen Transzendentalismus. Sowohl Kant als auch Husserl bestimmen ihr Werk antipsychologisch. Nach Werner Jung beginnt Simmel seine Ethik nicht ausgehend von einem Apriori, sondern von der Erfahrung, vom Gefühl (Jung 1990: 33). Das ist psychologisch. Darüber hinaus ist Wissen keine Frage eines Apriori: keine Frage der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Vielmehr beginnt das Wissen ausgehend von der Erfahrung – es ist soziologisch und psychologisch.¹⁵

Einige weitere Überlegungen über die Monadologie können die Frage erhellen, was ein soziologischer Vitalismus sein könnte. Kant schrieb seine *Physischale Monadologie* im Jahre 1756, etwa fünfzehn Jahre vor seiner kritischen und newtonschen Periode. Die kantsche Kritik war zuallererst eine Kritik der Metaphysik. Es ist eine Kritik an Kant selbst, in seiner früheren metaphysischen Gestalt. Sowohl die vorherrschende sozialtheoretische Tradition – Positivismus und Phänomenologie – sind antimetaphysisch. Auf eine sehr wichtige Weise war Kants *Kritik der reinen Vernunft* der Vorläufer des Positivismus, wohingegen die *Kritik der praktischen Vernunft* und *Die Kritik der Urteilskraft* Vorläufer der Phänomenologie waren. Der Vitalismus seinerseits muss jedoch vorkritisch (oder post-kritisch) sein: Er muss metaphysisch sein. *Differenz* in der Phänomenologie – Husserl, Heidegger, Gadamer, Levinas, Derrida – ist ontologische Differenz: Es ist die Differenz zwischen Sein und Seiendem, zwischen Signifikant und seiner stets aufgeschobenen Bedeutung. Im Unterschied dazu ist die Differenz für die Metaphysik die *Monade*. Einfache Substanz ist Differenz. Differenz oder Singularitäten sind monadologische Bausteine der Welt. Der vorkritische Kant ist ein Leibnizianer.

Der Begriff *Monade* kommt aus dem Altgriechischen – und bedeutet *Einheit* oder *Einfachheit*. Pythagoras schrieb darüber im Zusammenhang der Zahlen.

15 | Hier geht es erneut um Varelas *Wahrheiten der ersten Person* (vgl. Obrist 2004). Durkheim und Kant haben uns Wahrheiten der dritten Person gegeben. Varela, genauso wie Niklas Luhmann, würde jedoch bestreiten, dass es sich dabei per se um Relativismus oder die Privilegierung von Subjektivität handelt.

Schon hier müssen wir sie im Gegensatz zum Proto-Atomismus der Euklidischen Geometrie verstehen. Die Monade war schon hier eine irreduzible, sich selbst bestimmende Entität. Im Gegensatz zum Atom, bei dem die Ursache typischerweise von außen kommt, ist eine Monade selbstverursachend. Auch Leibniz' Monaden waren erstens irreduzibel und zweitens selbstbestimmend. Für Leibniz entsprachen Monaden, zum dritten und am wichtigsten, weniger dem Körper oder der Materie als dem Geist. Sie ruhen weniger auf der *res extensa* als auf der *res cogitans*. Sie basieren eher auf der geistigen Substanz als auf der materialen Substanz. Bei Descartes entspricht die Idee der Seele oder der *res cogitans* der denkenden Substanz, die in unmittelbarer Einheit Selbstgewissheit aufweist (vgl. Deleuze 1995). Der Mentalismus von Leibniz' Monade entspricht dem Mentalismus von Bergsons Gedächtnis, und genau genommen auch dem Mentalismus des Virtualismus und Immanenzplans von Deleuze. Er entspricht auch Prigogines und Stengers' Idee unorganisch physikalischer Entitäten (1984), die der Kommunikation fähig und mehr oder weniger reflexiv sind. Dieser Mentalismus findet sich weiter auch in Tardes Idee der Monaden, die Affekte aufweisen. Die Monade wird aus ihrer spezifischen Perspektive als ihre Wahrnehmung definiert. In der vitalistischen Metaphysik sind alle Entitäten bis zu einem gewissen Grad der Wahrnehmung fähig. Eine vierte (und weitere mentalistische) Eigenschaft von Monaden ist deren *aktive* Natur. Das steht im Gegensatz zur klassischen Vorstellung von Materie, die passiv und inaktiv ist, und in der die Ursache von außen kommen muss. Monaden haben dagegen ein eigenes Vermögen (*puissance*), deren Quelle sie selbst sind. Monaden sind also 1.) irreduzibel und 2.) selbst-bestimmend, sie haben 3.) am Geist teil, und sie sind 4.) aktiv. Obwohl Monaden irreduzibel sind, bestehen sie 5.) aus Relationen. Diese Relationen befinden sich *zwischen* Monaden. Für Leibniz handelt es sich bei diesen Relationen um Wahrnehmungen. Wahrnehmungen gehen mit einer Psychologie der Monaden einher: Sie setzen voraus, dass die Monaden Erfahrungsakteure sind. *Wahrnehmung* ist das zentrale Thema für moderne Vitalisten wie Bergson genauso wie für zeitgenössische Vitalisten, wie z.B. bei Deleuze in seinen Arbeiten zum Kino (Deleuze 1997, vgl. auch Massumi 2002). Für die meisten dieser Autoren ist eine Relation also zuerst einmal eine Relation der Wahrnehmung. Für Simmel ist Relationalität die oben beschriebene ursprüngliche Intersubjektivität: d.h. seine soziologische Lebens-Substanz. Für Leibniz besteht eine Monade ebenfalls aus Relationen der Wahrnehmung – die Summe seiner Wahrnehmungen anderer Monaden. Oder genauer gesagt, ist jede Monade als »eine unendliche Serie von Wahrnehmungsakten bestimmt durch eine besondere Perspektive oder ein besonderes Gesetz der Serie« (Woolhouse 1993: 55 [meine Übersetzung, R.S.]) Eine sechste Eigenschaft von Monaden besteht für Leibniz und für den Vitalismus im *Gedächtnis*. Jede Monade enthält ihre Vergangenheit, ihre Gegenwart und Zukunft. Für Leibniz gilt: »Jede Substanz enthält in ihrer Natur das Gesetz der

Fortdauer ihrer eigenen Handlungen und all dessen, was ihr passiert ist oder ihr passieren wird« (Maigné 1998: 18 [meine Übersetzung, R.S.]). Der Geist wird bereits bei Leibniz als Gedächtnis bestimmt. Insofern ist die Ursache, die für Leibniz immer auch Selbst-Ursache ist, zugleich eine Spur, die für diese Monade einmalig ist. Für Leibniz weist jede Substanz Spuren ihrer früheren Zustände auf. Diese Spuren können als Ursachen in der Substanz entdeckt werden, wobei die Spur der ›Geist‹ eines Artefakts ist, sofern die Materie solche Spuren selbst nicht enthalten kann (vgl. Woolhouse 1993: 54f.).

Vitalismus und die Monadologie sind beide gegen den kartesianischen Dualismus gerichtet. Die Monade geht weder von einem Dualismus der Substanz aus, wie Descartes, noch von einem Monismus, wie Spinoza. Vitalismus und Monadologie gehen vielmehr davon aus, dass sich jede Substanz von allen anderen Substanzen unterscheidet. Leibniz hat natürlich auch eine Vorstellung von Ausdehnung. Wir begegnen Entitäten durch deren Ausdehnung. Aber deren Unterschied besteht nicht in deren Ausdehnung als solcher. Für Leibniz ist »ein Körper ein flüchtiger Geist, aber ohne Gedächtnis« (Loemker 1968: 362 [meine Übersetzung, R.S.]). Dabei handelt es sich um einen spezifischen Empirizismus. Er ist das Gegenteil eines positivistischen Empirizismus, der den Geist entlang des Modells der Materie denkt. In diesem Sinne ist Vitalismus eine Art »transzendentaler Empirizismus« (Massumi 1996). Im Atomismus ist Materie ausgedehnt und inaktiv. Sie wird verursacht. Sie ist selbst keine Ursache. In der Monadologie hingegen ist die Materie keine träge Substanz. Sie ist »eine Handlung, die selbst eine Beziehung zu einer Ausdehnung herstellt« (Maigné 1998: 51 [meine Übersetzung, R.S.]). Jede Monade ist eine Entelechie, eine einfache *aktive* Kraft.

Siebtens, und zum Vorletzten, sind Monaden nicht ausgedehnt. Als Handlung, und sogar Reflexivität, sind sie irgendwie intensiv. Sie sind intensiv und reflexiv auch in dem Sinne, dass individuelle Substanzen für ihre eigenen Handlungen verantwortlich sind. Monaden sind unausgedehnte Körper, so Leibniz, wie Punkte oder Momente (Ereignisse).¹⁶ Dennoch haben sie Teile. Die innere Bewegung der Teile begründet den Widerstand solcher Körper gegen äußere Kräfte; inaktive Körper haben keinen solchen Widerstand.

Schlussendlich enthalten Leibniz' Monaden ihre gesamte Zukunft und Vergangenheit in sich, da sie operativ geschlossen sind. Leibniz' Monaden *haben keine Fenster* (Alliez 1999). Ein selbst-organisierendes System ist in einem Sinne offen, dass es selbst organisierend ist. Mechanistische Systeme sind in diesem Sinne doppelt geschlossen. Leibniz' Monaden ähneln so gesehen Luhmanns sozialen Systemen: selbst-organisierend und doch operativ geschlossen, und *ohne Fenster*. Bei anderen Vitalisten wie Tarde und Deleuze und Gu-

16 | Deleuzes und Guattaris *organloser Körper* ist vermutlich solch ein unausgedehnter Körper. Es ist ein *intensiver Körper*.

attari sind die Monaden doppelt offen (Lazzarato 1999). Sie haben Fenster und enthalten nicht ihre gesamte Geschichte und Zukunft in sich selbst. Sie stellen Verbindungen, Synthesen und Verzweigungen her. Sie sind in diesem Sinne *rhizomatische* Systeme oder *Singularitäten*.

SCHLUSSFOLGERUNGEN: FÜR EINE GLOBALE POLITIK DES FLIESENS

Georg Simmel hat das Informationszeitalter nicht selbst erlebt. Tatsächlich ist er 1918, auf dem Höhepunkt des Industriekapitalismus, gestorben. Er schrieb in einem Zeitalter, in dem das Soziale – im institutionellen Sinne einer vollständig entfalteten Klassengesellschaft – die Soziologie als akademische Disziplin hervorgebracht hat. Ich schreibe als Soziologe hingegen im Informationszeitalter, einem Zeitalter, in der die Allgegenwart von Medien und Kommunikation das Soziale bedroht: das Zeitalter der Geburt und Verbreitung der *Cultural Studies* und besonders der Medien- und Kommunikationswissenschaften. Zweifellos muss der Vitalismus im Informationszeitalter transformiert werden. So scheint Simmels Vergesellschaftung im Informationszeitalter zunehmend von der Mediatisierung ersetzt zu werden. Simmel hat eine Situation beschrieben, in der das Ding, das Individuum und, besonders originär, die Intersubjektivität vergesellschaftet wurden: Diesen Substanzen wurde durch die Vergesellschaftung Form gegeben. Im Informationszeitalter werden stattdessen das Ding, das Individuum und die Intersubjektivität mediatisiert. Im Zeitalter der Globalisierung und der Information operiert Intersubjektivität hingegen typischerweise *aus der Distanz*. Es ist die Technologie, die Intersubjektivität aus der Distanz möglich macht. Die Mediatisierung der Formen ist zugleich deren Technologisierung.

Aber selbst als Medien verlieren diese technologisierenden Formen nicht ihre Fähigkeiten zur Hervorbringung von Bedeutung. In der industriellen Moderne findet sich das Paradigma der Bedeutung in Kants Idee der Kognition: Hier zwingt das Subjekt Formen auf, die Bedeutung möglich machen. Wie wir oben gesehen haben, hat Simmel diese Festlegung von Bedeutung auf die Institutionen der Gesellschaft verschoben. Heute sind es Medien als technologische Formen, denen Kräfte der Hervorbringung von Bedeutung gegeben werden: Aber diese befinden sich jenseits der Kontrolle von Subjekt und sozialen Institutionen. Im Bereich der Sittlichkeit haben sowohl Nietzsche als auch Simmel das transzendente kantsche *Sollen* in den inneren Fluss des selbstdifferentiellen Subjekts verschoben. Im Zeitalter der Ströme, im Informationszeitalter, gibt es kein *Sollen*. Stattdessen gibt es reine Faktizität. Es mag viele Ethiken geben; aber es gibt kein *Sollen*. Es ist eine abgeflachte und rohe Immanenz des *Seins*. Der Grundwert im Zeitalter der Ver-

gesellschaftung war für Simmel, wie wir gesehen haben, Leben oder genau genommen *Mehr-Leben*, d.h. Leben kämpft beständig um die Erhöhung des Lebens. *Mehr-Leben* ist, wie wir weiter oben gesehen hatten, Differenz selbst. Im Informationszeitalter verändert die Differenz ihre Form. Wenn das Medienzeitalter durch eine Kultur-aus-der-Distanz bestimmt ist, dann wird Differenz selbst zur Differenz-aus-der-Distanz. Der Grundwert der Mediatisierung erschließt sich dann nicht so sehr durch einen Kampf als durch das, was die Situationisten *dérive* und Deleuze und Guattari *Fluchtlinien* genannt haben: durch Antonio Negris Politik der Flucht aus der Fabrik. Diese Grundwerte sind das Wesen, das *An-Sich* der Mediatisierung. Was ist aber mit dem *Für-Sich*, oder der instrumentellen Rationalität? Für Simmel ist ein Produkt, wenn es industriell hergestellt wird, eine Form. Wenn das *An-sich* der Inhalt ist, dann ist das *Für-Sich* die Form. In Simmels Zeitalter des Industriekapitalismus und der Vergesellschaftung ist diese Form die Warenform oder der Tauschwert. Im Informationszeitalter haben wir den Zeichenwert. Der Zeichenwert, im Sinne Baudrillards, ist nicht das *An-sich*, sondern das *für-sich* der Mediatisierung. Der Zeichenwert steht insofern in einem Zusammenhang mit der Reproduktion der globalen Medienlandschaft (*mediascape*). Im Informationszeitalter ist die Differenz als vitalistische Substanz in eine tote Form umgewandelt. Vermögen (*puissance*) wird zur Macht (*pouvoir*). Aber welche Art der Form steht bei den neuen Modi der Medienherrschaft auf dem Spiel? Die Medienherrschaft führt zu einer Verschiebung der Macht: von der äußerlich verursachenden Macht der mechanistischen Form zu einer Macht, die mithilfe selbst-verursachender, kybernetischer Formen ausgeübt wird. Selbstursache geht nicht nur mit einer äußerlichen Ursache einher, sondern mit einer inneren Krümmung. Das Ergebnis ist, dass Macht als Form zur Macht als In-Form wird. Diese Macht der In-Form ist zugleich immaterielle Macht.

Marx sprach im Zusammenhang der Arbeitsprozesse vom Prozess der Kapitalakkumulation. Der Arbeitsprozess ist reibungsbehaftet und konkret. Der Akkumulationsprozess verläuft glatt und abstrakt. Der Arbeitsprozess hat mit der Substanz, mit *Fließen* (*flux*) zu tun. Der Akkumulationsprozess hat mit *Strömen* (*flow*) zu tun. Die externalisierten Ströme der Informationsgesellschaft sind bereits abstrakt – Information, Kommunikation, Finanzströme; Ströme von Technologien, Medien, Immigranten, und selbst Wünschen und Libido. Geht es in der gegenwärtigen mediatisierten Politik um die Transformation des Strömens in ein Fließen? Geht es der Politik von morgen um die Transformation der wertauflösenden Ströme in *wertdifferenzierendes* Fließen? Information ist konstitutiv und immer schon In-Form. Aber sie ist auch bereits abstrakt, immateriell. Die Frage ist, welche Art von Formen und welche Art von Fließen stehen hier auf dem Spiel? Welche Art von Formen und welche Art von *Leben*? Arbeit ist ein Prozess. Leben ist ein Prozess. *Prozess* ist ein Wort, das Simmel im Zusammenhang des Lebens sehr oft benutzt. So gesehen ist

Werts substanz als Arbeit oder Leben eine Frage des Prozesses. Aber Information ist ein Strömen, kein Prozess. Geld ist ein Strömen, kein Prozess.

Simmel spricht von Fließen und nicht vom Strömen. Fließen ist Spannung, es ist intrinsisch umkämpft und konflikthaft. Simmels originäre Inter-subjektivität umfasst solch ein Fließen. In der Informationsordnung gibt es eine generalisierte *Externalisierung* des Prozesses, des Fließens des Stroms, und in der Tat des Nervensystems auf das, was McLuhan die globalen Netzwerke von Information und Kommunikation genannt hat. Die Medien sind zugleich soziotechnische Systeme. Mediatisierung ist der Zusammenbruch der Form in die Technologie. Technologie hatte zu Simmels Zeiten vor allem mit Produktionsmitteln zu tun. Das sind Mittel, die keine Formen sind. Anders als die Wertform des Geldes oder der Tauschware, funktionieren sie nicht als Hervorbringung von Sinn. Ihre Funktion ist Produktion. In unserem Zeitalter ist Technologie ein Mittel der Kommunikation. Unsere Maschinen sind Kommunikationsmaschinen. Wenn Strömen auch ein *Rinnen* ist, dann hat Fließen mit Elektrizität zu tun: »ständiger Wechsel, dauernde Veränderung«. Fließen ist nicht glatt. So spricht Simmel in *Lebensanschauung von »ewig fortströmenden Reihen der Inhalte oder Prozesse«* (1999c: 225). Ströme sind viel glatter. Die Idee des Lebens als Strom scheint eher der Idee des glatten Willens bei Schopenhauer zu ähneln (vgl. Simmel 1995: 308ff.). Ein Strom ist a-telisch, ohne Spannung, ohne *élan vital*. Fließen ist auto-telisch; Strömen ist a-telisch oder hetero-telisch. So viele der heutigen globalen Mobilitäten sind heterotelisch, bestimmt durch Unternehmen wie *Microsoft* und *News Corporation*. Der Neovitalismus von heute muss das in ein autotelisches Register umwandeln. Der Neovitalismus von heute ist ein Versuch, das Fließen wieder in das Strömen einzuführen. Das Strömen in ein Fließen zu verwandeln heißt Reflexivität in die Globalisierung einzuführen (Fließen ist immer reflexiv). Der politische Imperativ der Gegenwart könnte in diesem Sinne darin bestehen, eine globale Politik des Fließens gegen das Strömen zu entwickeln. Indem Georg Simmel uns eine *Lebenssoziologie* des intersubjektiven Fließens gegeben hat, könnte er eine Quelle für eine solche Politik sein.

Aus dem Englischen von Robert Seyfert

LITERATUR

- Alliez, Éric (1999): »Présentation: Tarde et le problème de la constitution«, in: Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris: Empêcheurs de penser en rond, S. 9-32.
- Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash Scott (1996): *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bergson, Henri (2015): *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg: Meiner.
- Castells, Manuel (2001): *Das Informationszeitalter Teil 1: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen: Leske + Budrich.
- Cohen, Gerald A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton UP.
- Debord, Guy (1997): *Panegyrikus, Band 1*, Berlin: Edition Tiamat.
- Deleuze, Gilles: (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- (1995 [1988]): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997 [1983]): *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002 [1962]): *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: EVA.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974 [1972]): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): *Empire: Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hayles, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Helle, Horst Jürgen (2001): *Georg Simmel: Einführung in seine Theorie und Methode*, München: Oldenbourg.
- Jung, Werner (1990): *Georg Simmel zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Köhnke, Klaus Christian (1996): *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Landkammer, Joachim (2001): »Die Kunst des Rezensierens und die Verantwortung des Publizierens. Georg Simmels Frühschriften als Gedanken-schmiede und Fundgrube für Spurensucher«, in: *literaturkritik.de* 9, <http://literaturkritik.de/id/4141> (letzter Zugriff 23.04.18).
- Lash, Scott (1999): *Another Modernity, A Different Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lazzarato, Maurizio (1999): »Tarde: un vitalisme politique«, in: Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris: Empêcheurs de penser en rond, S. 103-150.
- (2002): *Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris: Empêcheurs de penser en rond.
- Loemker, Leroy E. (1968): »Monad and Monadology«, in: *The Encyclopaedia of Philosophy*, Band 5, New York: Macmillan und Free Press, S. 361-363.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bd., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maigné, Carole (1998): *Premières Leçons sur la »Monadologie« de Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France.

- Massumi, Brian (1996): »The Autonomy of Affect«, in: Paul Patton (Hg.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, S. 217-239.
- (2002): *Parables for the Virtual*, New York: Zone.
- Nietzsche, Friedrich (1966 [1878]): *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, Band 1, München: Carl Hanser, S. 446-731.
- Obrist, Hans Ulrich (2004): »Sarat Maharaj and Francisco Varela«, in: Ders., *Interviews*, vol. 1, Milan: Edizioni Charta, S. 538-559.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1984): *Order out of Chaos*, London: Heinemann.
- Reck, Hans Ulrich (2003): *Kunst als Medientheorie*, München: Fink.
- Rudrauf, David/Lutz, Antoine/Cosmelli, Diego/Lachaux, Jean-Philippe/le van Quyen, Michel (2003): »From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being«, in: *Biological Research* 36, S. 27-65.
- Simmel, Georg (1989a [1890]): »Zur Psychologie der Frauen«, in: *Gesamtausgabe* Band 2, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 66-102.
- (1989b [1901]): »Zur Psychologie der Scham«, in: *Gesamtausgabe* Band 1, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 431-442.
- (1989c [1890]): »Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen«, in: *Gesamtausgabe* Band 2, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 109-296.
- (1989d [1889]): »Zur Psychologie des Geldes«, in: *Gesamtausgabe* Band 2, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 49-65.
- (1989e [1900]): »Philosophie des Geldes«, in: *Gesamtausgabe* Band 6, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-716.
- (1989f [1892/93]): »Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe«, in: *Gesamtausgabe* Band 3, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-450.
- (1992a [1908]): »Exkurs über das Problem: Wie ist die Gesellschaft möglich?«, in: *Gesamtausgabe* Band 11, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 42-62.
- (1992b [1895]): »Zur Psychologie der Mode: Sociologische Studie«, in: *Gesamtausgabe* Band 5, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 105-114.
- (1992c [1899]): »Zur Psychologie und Soziologie der Lüge«, in: *Gesamtausgabe* Band 5, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 406-419.
- (1995 [1906]): »Schopenhauer und Nietzsche«, in: *Gesamtausgabe* Band 10, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 167-408.

-
- (1999a [1917]): »Grundfragen der Soziologie«, in: *Gesamtausgabe* Band 16, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 59-150.
- (1999b [1918]): »Der Konflikt der modernen Kultur«, in: *Gesamtausgabe* Band 16, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 181-208.
- (1999c [1918]): »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel«, in: *Gesamtausgabe* Band 16, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 209-425.
- (1999d [1895]): »Elisabeth Forsters Nietzsche Biographie«, in: *Gesamtausgabe* Band 1, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 338-345.
- (2000a [1888]): »Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie«, in: *Gesamtausgabe* Band 1, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-44.
- (2000b [1914]): »Henri Bergson«, in: *Gesamtausgabe* Band 13, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 53-69.
- (2001a [1911/1912]): »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: *Gesamtausgabe* Band 12, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 194-223.
- (2001b [1911]): »Nietzsches Moral«, in: *Gesamtausgabe* Band 12, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 170-176.
- Strauss, Leo (1953): *Natural Right and History*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Tarde, Gabriel (2009 [1893]): *Monadologie und Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Urry, John (2002): *Global Complexity*. Cambridge: Polity.
- Woolhouse, Roger S. (1993): *Descartes, Spinoza, Leibniz: the concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, London: Routledge.

Élan vital¹

Michel Maffesoli

In den dekadenten, den überstrapazierten Epochen instituiert sich das Wissen als altes, entwertetes Geld. Das ist es, was man gewöhnlich eine Krise nennt – dabei im Grunde vergessend, was dieser Term bezeichnet: nämlich ein Urteil des Künftigen über das Vergangene. Oder einfacher, es geht bei der Krise gewissermaßen um die *crible*, dieses landwirtschaftliche Instrument, welches zu verwerfen erlaubt, was verworfen werden muss, um zu bewahren, was zum Leben notwendig ist. Die Krise geht jedem Moment der Renaissance vorher. Sie ist für jedes Leben notwendig, notwendig für das ›Dasein‹ in seinem existentiellen Charakter. Sie ist das, was erlaubt, da zu sein, oder besser, das Da zu sein. Daran erinnert etwa ein Fragment über das zugleich ›Schädliche und Heilsame‹ von Heraklit.² Diese Rückkehr zum Realen (wie wir das Krisenbewusstsein auch noch einmal anders bezeichnen können) erinnert ebenso an die Einsichten der Volksweisheit. Es gibt demnach in der Natur stets einen fruchtbaren Dialog zwischen Tod und Auferstehung, Versinken und Hervorquellen. Dieser Dialog äußert sich meines Erachtens nun auch in jener Erneuerung der *ökosophischen Sensibilität*, die mein Vorhaben kennzeichnet, um gewissermaßen und auf andere Weise das zum Ausdruck zu bringen, was Henri Bergson den »élan vital«³ nannte – *jenen ununterdrückbaren Vitalismus, der stets*

1 | Vgl. zum folgenden Text auch Maffesoli 2017.

2 | Anm. d. Übers.: Vgl. Heraklit, Fragment B 618: »Meerwasser ist das Reinste und das Scheußlichste, für Fische trinkbar und heilsam, für Menschen ungenießbar und verderblich«.

3 | Anm. d. Übers.: Vgl. zum *élan vital* Bergson 2013: 107-117, wo von einem »Schwung des Lebens« die Rede ist, »der von einer Keimgeneration zur nächsten weitergegeben wird durch die Mittlerschaft der ausgebildeten Organismen, die das Bindeglied zwischen den Keimen stiften. Dieser Schwung, der sich auf den Evolutionslinien, zwischen denen er sich aufgeteilt hat, weiter erhält, ist die tiefe Ursache der Variationen, zumindest derer, die sich regelmäßig vererben, sich summieren und neue Arten entstehen lassen« (ebd.: 107). Wir erlauben uns, noch folgendes anzumerken: »Der *élan vital* ist

erneut in Erinnerung bringt, was vergessen zu werden droht. Was im kollektiven Unbewussten versunken war, taucht im kollektiven Bewusstsein wieder auf, um dort erneut zu blühen und Früchte zu tragen.

Die Missachtung der Natur der Dinge (ihrer Vitalität)

Lange, und insbesondere in jener jüdisch-christlichen Tradition, die ihren Höhepunkt in unseren modernen Zeiten erreicht zu haben scheint, dominierte der Verdacht gegenüber allem, was den scheinbar ›niederen‹ Aspekten des Menschen anzugehören scheint. Es dominierte der Verdacht gegenüber dem (menschlichen) Leben, der Vitalität. René Descartes nannte das Leben im Menschen eine tierische, eine animalische Leidenschaft. Ein solches Misstrauen gegenüber dem *eigenen Leben* erlaubt kaum, sich ein positives Bild von der menschlichen Welt zu machen. Es erlaubt nicht einmal, sich überhaupt ein Bild von ihr zu machen – und dies umso mehr, als auch die Imagination stets verdächtigt wurde. Sie störe (Descartes und auch noch Sartre zufolge) die Vernunft, verzögere und verbiege deren Operieren. Aber, um darauf nun mit Martin Heidegger (1995a: 158)⁴ zu antworten: Ist das Eigentliche des menschlichen Daseins nicht gerade, »sich ein Bild der Welt zu machen«? Es ist darüber hinaus das Dasein selbst, welches stets Fundament oder Stütze der Vernunft ist. In der europäischen Geschichte hat die Bedeutung eines solchen Realismus insbesondere der Thomismus erkannt (*es gibt nichts im Intellekt, das nicht zuerst in den Sinnen war*; oder die ›*libido sciendi*‹ existiert nur in Funktion der ›*libido sentiendi*‹).

Hier eine kleine Illustration dieses uns schmerzenden Misstrauens gegenüber dem, was ist: In meiner frühen Jugend überraschte mich eine Statue, als ich im Park *Plateau des Poètes* herumspazierte. Ich sah Atlas mit verzerrtem Gesicht die Welt tragend. Danach habe ich diese Figur oft gesehen (in Rom im Mithreum Barberini, im Castel Gandolfo, im Museum des Vatikans und an vielen anderen Orten). Doch erst später verstand ich, dass Atlas gleichzeitig *Kosmokrator* ist, Souverän des Kosmos, wie auch *Omophoros*, Träger der Last des Globus (Cumont 1903). Die Erde als gleichzeitige Last und Schöpfung: Darin steckt eine Ahnung dessen, was ich den ›Instinkt der Vernunft‹ nenne, die ›instinktive Vernunft‹, die von weit her stammt und aus dem Denken

weder mit dem ›Wille zur Macht‹ oder zum ›Leben‹ der deutschen Lebensphilosophie identisch«, noch handelt es sich um eine substantiell verstandene ›Lebenskraft‹. Bergson besteht auf dem bildlichen Charakter des Begriffes, sowie seiner Behelfsmäßigkeit: Da kein Begriff dem entsprach, musste Bergson »eher [...] *suggestieren*, was er sagen wollte, als es klar und deutlich aussprechen zu können« (Delitz 2015: 174, vgl. ebd.: 177-178 und 201-212; und grundlegend Deleuze 1989: 119-120).

4 | Das Dasein ist »weltbildend«, es erlaubt, ein Weltbild, eine Bild-Welt zu schaffen.

ein Echo sehr alter Dinge macht, solcher, die die Ambivalenz des Weltlichen (*donné mondain*) betonen, in welchem Leben und Tod, gute und schlechte Zeiten stets strukturell verbunden sind. Kurz, Geist und Instinkt bilden keine harmonische, sondern sie bilden eine konflikthafte Einheit, die sich auf die Spannung zwischen den verschiedenen Elementen dieses ›Gegebenen‹ stützt. Genau darin besteht die *Natur der Dinge*.

Natura rerum. Zu erinnern ist, dass hier das Partizip Futur (*natura*) dasjenige bezeichnet, was geboren wird oder werden muss, wobei es verwurzelt bleibt in der dunklen Natur – sei es derjenigen der Ahnen, der ›Alten‹ (Joseph de Maistre), der Vorfahren, oder der Natur. Jede Art des Lebens ist nichts anderes als ein ewiges Geschehen der Anpassung. Und was man heute *Resilienz* nennt, besteht ganz einfach darin, sich auf unbewusste Weise mit diesem ganz kleinen Moment gemein zu machen, welcher der *Tod* ist, den der Fortschrittsmythos vergeblich dachte überschreiten zu können. Genau dies ist die Lektion, die die Bilder des Atlas geben: eine Last zu tragen, die zugleich eine Schöpfung im ständigen Werden ist. In solchen Begriffen also könnte man das zusammenfassen, was ich *ökosophische Sensibilität* nenne.

Kultur und Zivilisation, Tragödie und Drama

Im Versuch, zu sagen, was in seinem Leben ausschlaggebend ist und war, hat François-René de Chateaubriand (2017, Buch 12, Kap. 3) daran erinnert, dass der ›Stil‹ eine gebärende Erde hat, einen Himmel und eine Sonne. Ich darf auch erwähnen, dass der ›Stil‹ das ist, womit sich eine Epoche beschreibt; ebenso wie das, womit sie sich auf die Spitze bringt; und das, wodurch sie sich verletzt – das Stilett mit seiner spitz zulaufenden Klinge. Kurz, der ›Stil‹ scheint geeignet, die ganze Ambivalenz der menschlichen Natur im Besonderen und darüber hinaus der Natur im Allgemeinen zu kennzeichnen. Es gibt in den Epochen verschiedene Stilisierungen. Auf sie kann man die je bestimmten Modalitäten des Gesetzes der Anpassung beziehen, welche das Zusammensein in der betreffenden Epoche charakterisieren. Mit anderen Worten, es gibt stets ein Balancieren zwischen Kultur und Zivilisation, wie es die deutschen Denker Friedrich Nietzsche und Georg Simmel unter dem Begriff der ›Tragödie‹ und des ›Tragischen‹ analysiert haben (Simmel 1996, Nietzsche 1988, vgl. Maffesoli 2014). In ihrem Entstehungsmoment ist die Kultur ihnen zufolge notwendig Träger des Tragischen, der Grausamkeit wie des Risikos. Nietzsche spricht von den ›eindringlichen‹ Gestalten, im Blick auf das Schmerzhaftes solcher Einschnitte, welche eine Kultur im sozialen Körper ebenso wie im individuellen Körper erzeugen kann.⁵ Es wäre übrigens instruktiv zu sehen, dass die

5 | »Diese Namen [des *Apollinischen* und des *Dionysischen*] entlehnen wir von den Griechen, welche die tiefsinnigen Geheimlehren ihrer Kunstanschauung [...] in den ein-

Tattoos, Piercings und diversen kollektiven Erregungen, die der Technomusik ebenso wie dem Black Metal oder dem ›Hellfest‹ eigen sind, gegenwärtige Ausdrücke solcher kultureller ›Eindringungen‹ sind.⁶ Kurz darauf wird die derart je Neues schaffende, die fundierende oder instituierende Kultur zum ›Kulturalismus‹ oder zur Zivilisation; sie verliert ihre schöpferischen Qualitäten und wird dekadent. Darauf findet eine erneute kulturelle Renaissance statt.

In einer derart kulturalistisch gewordenen Zivilisation dominiert die dramatische Konzeption des Lebens, in der (dem etymologischen Sinn von ›Drama‹ nach) *alles eine Lösung* hat. Dafür ist es notwendig, die soziale Welt zu beherrschen. Und es ist genau diese Logik der Beherrschung, welche die Moderne kennzeichnet, und welche die aktuelle Kapitulation des Denkens vor der scheinbar überraschenden Rückkehr des Tragischen zu erklären vermag. Das Tragische dagegen kennzeichnet die schöpferischen Momente. Es ist das Tragische, das in der gegenwärtigen Rückkehr des ›Lebens‹ im Spiel scheint, das im Kern eines »Naturalismus« liegt, der vom tragischen Gefühl des Lebens durchquert wird (vgl. bereits Unamuno 1925). Das Tragische ist im Gegensatz zum Dramatischen das, was der klassischen Definition nach *aporisch* ist: *ohne Lösung*. Man muss damit zurechtkommen, man muss sich mit dem abfinden, was ist. Man muss seinen Tod gewissermaßen täglich leben. Sich derart an ein grausames Reales justierend, an die unausweichliche Notwendigkeit, die Ambivalenz der Natur – das ist auch die Haltung der Volksweisheit, die angesichts einer sich selbst versichernden Geschichte und eines linearen Fortschrittsdenkens mehr und mehr auf das Schicksal aufmerksam macht, welches es zu akzeptieren gilt. Dieses Schicksal ist lebbar nur in Gemeinschaft, in der Schicksalsgemeinschaft. Auch in den postmodernen Stämmen (Maffesoli 1988) entfalten sich derart neue Formen der sozialen Solidarität, der Generosität und des Zusammen-Seins, die ihre Stützen in einem Sein mit der Welt, mit der umgebenden Natur finden. Oder um es noch einmal anders zu betonen: In der pendelartigen Bewegung der Geschichte gibt es Epochen, in denen das Böse in seinen verschiedenen Modulationen verleugnet, in denen es als Relikt vergangener, dunkler historischer Perioden verstanden wird – als Relikt von Zeiten und Gesellschaften, welche durch die menschliche Vernunft noch nicht restlos aufgeklärt seien. Der Kulturalismus ist die Form *par excellence* einer solchen Verleugnung. Der vitalistische Naturalismus hingegen ist die Wiederanerkennung dessen, was (auch wenn es unter verschiedenen Begriffen auf-

dringlich deutlichen Gestalten ihrer Götterwelt dem Einsichtigen vernehmbar machen« (Nietzsche 1988: 25, Herv. der Übers.).

6 | Der oft pathologische Charakter solcher Manifestationen bedeutet nicht, dass sie nicht auch eine allgemeinere, anthropologische Bedeutung haben. Die pathologischen Ausdrücke dominieren im Imaginären einer Epoche, aber nicht das gesamte Imaginäre einer Epoche ist pathologisch.

taucht) das natürliche und soziale Leben stets *belebt* – jenes Elements, dessen Verkenning im Übrigen vergeblich wäre. Es handelt sich dabei um den Teil des »Schattens« (Jung 1974: 85f.⁷), um das »Dunkels des gerade gelebten Augenblicks« (Bloch 1998: 221), um den »verfemten Teil« (Bataille 1985).

Soziale Macht (pouvoir) und sozietale Kraft (puissance)

Es geht bei all dem um das, was ich als »Rolle des Teufels« zusammengefasst habe (Maffesoli 2004), darauf aufmerksam machend, dass es diesseits oder jenseits der institutionellen ökonomischen, politischen, sozialen und symbolischen Formen der Macht eine sozietale Kraft gibt, die eine Gesellschaft nie vollständig zu beherrschen vermag. Dieser Begriff der Kraft (und dies ist der *basso continuo* des hier Vorliegenden) dient dazu, die nicht unterdrückbare, in vieler Hinsicht auch grausame Kraft der Natur anzuerkennen: eben das, was man mit Bergson *élan vital* nennen könnte. Es geht dabei um nichts anderes als die unabweisbare Dynamik der Natur, ihr ständiges Gewimmel und Kribbeln; um all jene Dinge, welche die Domestikation des sozialen Lebens immer erneut zu beherrschen sucht, ohne seinen Fortbestand gefährden zu können. Die Domestikation der Welt kann nicht verhindern, dass unter ihrer Oberfläche eine erstaunliche Vitalität wuchert. Von diesem Vitalen und seiner Reflexion ist die *ökosophische Sensibilität* das deutlichste Zeugnis.

Die Bemerkungen einführend, die er unter dem Titel *Rhumbs* (Rhombus, Raute) veröffentlicht hat, erinnerte Paul Valéry an folgendes: Auch wenn die »Kompassnadel bei wechselnder Fahrtrichtung ziemlich konstant bleibt«, kann die Strecke variieren. Und auch wenn sie eine privilegierte Richtung hat, sind Umwege oft möglich und zuweilen notwendig (Valéry 2017: 7). Wenn man an dieser Stelle ein wenig weiter denkt, bemerkt man, dass das griechische *rhumbs* so viel wie eine Rotation und genauer, eine spiralartige Drehungsbewegung bedeutet.

Man könnte diese Überlegungen zur Vielstimmigkeit und Umständlichkeit des Lebens zweifellos vervielfältigen. An dieser Stelle genügt es, zu betonen, dass der Fortschrittsmythos – der es immer noch ablehnt, sich einzugestehen, wie zerstörerisch er ist (dabei zeigen es die ökologischen Verwüstungen doch nur allzu deutlich) – weit entfernt ist, die einzige Weise zu sein, die Natur der Dinge zu verstehen. Man könnte statt einer linearen eben auch an eine spiralförmige Bewegung denken, parallel zum Wachstum der Pflanzen. Oder man könnte an die vielen kleinen Geschichten denken, die jeden individuellen Lebenslauf markieren und beugen. Wie Carl G. Jung sagt, verläuft der Lebensweg jedes Einzelnen nicht rechtwinklig, sondern eher zyklisch. Er entfaltet

7 | »Der Schatten personifiziert alles, was das Subjekt nicht anerkennt und was sich ihm doch immer wieder – direkt oder indirekt – aufdrängt«.

sich in Form einer Spirale, bewegt sich »vom ursprünglichen Ort zu einem anderen, kehrt aber immer an denselben Ort zurück, jedoch einen Bruchteil darüber [...]. Gleich und nicht-gleich« (Jung 1972: 43). Es ist dieses Spirale-Werden der Welt, welches zu verstehen erlaubt, dass einer Geschichte, die Grund und Effekt des Fortschritts Glaubens war, ein Schicksal folgen kann, wie es eine *wirklich* progressive Philosophie formuliert – eine, die aufmerksam ist für die Verwurzelung, für die Tradition als Vektor des Wachstums aller Dinge. Dabei ist unerheblich, ob es sich um natürliche, individuelle oder soziale Dinge handelt. In diesem Sinn versuchen wir, das Oxymoron einer *dynamischen Verwurzelung* zu denken.

Ökonomie und Ökosophie

In der spiralförmigen Bewegung von einem Zentrum aus wird der Akzent dann zum einen auf der Ökonomie liegen – in anderen Epochen jedoch wird er auf der Ökosophie liegen. Was zunächst die Ökonomie betrifft, so besteht ihr generierendes Prinzip etymologisch gesehen schlicht darin, dem Haus (*oikos*) das Gesetz (*nomos*) aufzuerlegen, und dies auf eine dem ersten äußerliche Art und Weise. Das *Gesetz* vereinigt Vernunft und Macht; es ist die Logik des Sein-Müssens. Die Idee dahinter ist folgende: Weil man »weiß«, wie die Dinge sind, weiß man, wie sie sein *müssen*. Auf diese Weise wird die Ordnung der gesamten Welt ökonomisiert. Man braucht sich nur die sich ablösenden und permanent sich widersprechenden Wahrheiten der Ökonomie zu vergegenwärtigen, um die Gültigkeit ihrer Prognosen einzuschätzen. Was hingegen die Ökosophie betrifft, so beschränkt sie sich auf die Kenntnis (*sophia*) des Hauses. Man könnte auch von der Weisheit des Wohnens (*sagesse de l'habiter*) sprechen. Dies läuft auf nichts anders hinaus, als zu sagen, dass der Mensch sich nicht als Herrscher der materiellen Dinge verstehen *muss*. Er ist nicht zwingend das Wesen der Vernunft, er kann sich ebenso auch als Partner der »Dinge« verstehen, wie zum Beispiel in jener Partizipation, die in traditionellen Gesellschaften der *Respekt* gegenüber allem darstellt – gegenüber der mineralischen ebenso wie gegenüber der pflanzlichen und tierischen Umwelt. In diesem Sinn ist der ökosophische Vitalismus eine Form der Empathie oder genauer der intensiven Leidenschaft für den Raum, in dem man sich individuell und kollektiv niederlässt.

Bei dieser Ansiedlung handelt es sich im buchstäblichen Sinn um eine »Syntonie« – man lebt im »Ton« des umgebenden Territoriums. Als Syntonie könnte man die Teilhabe an den Produkten des Territoriums und denen bezeichnen, die darin die gemeinsamen Nutzer sind. Man könnte ebenso von einer wirklichen Verantwortlichkeit für das Klima sprechen, welches die Lebensweisen bestimmt. Im »Ton« leben, das ist die authentische Form, »da« zu

sein. Ein Element an der Seite vieler anderer Elemente zu sein: darin besteht so gesehen die (durchaus ambivalente) Komplexität der *Mutter-Erde*.

Der offizielle und der heimliche König der Geistesepoche

Die Omnipotenz der Ökonomie und ihre stets ein wenig paranoide Ambition, der Welt (vor allem der globalisierten Welt) ihr Gesetz zu diktieren, erscheinen dann als bloße Prätentation. In jedem Fall zeigt ihre scheinbare Omnipotenz bereits Zeichen einer strukturellen Schwäche, deren evidente Symptome permanente Krisen sind. Es sind Symptome jener langsamen und unausweichlichen Agonie, die alle Perioden der Dekadenz aufweisen. Georg Simmel hat in diesem Zusammenhang einmal daran erinnert, dass es neben dem, der als der offizielle König erscheint, und der scheinbar ungeteilt regiert, oft einen ›heimlichen König‹ gibt. Dieser sichert tatsächlich die Aufrechterhaltung des Königreiches.

»In jeder großen, entschieden charakterisierten Kulturepoche kann man je einen Zentralbegriff wahrnehmen, aus dem die geistigen Bewegungen hervorgehen und auf den sie zugleich hinzugehen scheinen [...]. Jeder solche Zentralbegriff findet natürlich unzählige Abwandlungen, Verhüllungen, Gegnerschaften, aber mit alledem bleibt er der ›heimliche König‹ der Geistesepoche« (Simmel 1999: 186).

Diese (obgleich ein wenig romantische) Vorstellung erlaubt uns, auf jene bereits von mir eingeführte Unterscheidung zwischen der offiziellen Macht (*pouvoir*) und der offiziösen Kraft (*puissance*) zurückzukommen (vgl. Maffesoli 2008: 295-360). Während jener offizielle König allen seinen Willen aufzuerlegen scheint, ist allein der inoffizielle König tatsächlich mächtig. Es wäre daher geboten, sich über den *heimlichen* König der gegenwärtigen Geistesepoche zu informieren: In einer Zeit, in der ganz offenbar das Spirituelle nicht länger vollständig verfemt werden kann. Davon zeugen die verschiedenen derzeitigen Fanatismen ebenso wie die Tatsache, dass der Ökonomismus im Niedergang scheint (auch wenn er gleichwohl noch seine Verteidiger hat). Die Kraft dieses heimlichen Königs oder des Geheimnisses erscheint nun am klarsten in jenem ökosophischen Vitalismus, über und zugleich für den ich hier schreibe und der keineswegs in den Äußerungen einer politischen Ökologie aufgeht. Er manifestiert sich darüber hinaus in ganz verschiedenen sozialen Bewegungen: in der Rebellion gegen den verheerenden Fortschrittsglauben, im Aufstand gegen den alles okkupierenden Ökonomismus, in der Kritik am entfremdenden Konsum. Diese neue Sensibilität zeigt sich vor allem auch im täglich wachsenden Respekt gegenüber der Erde (Maffesoli 2010). Dieser Respekt gegenüber dem Matrimonium mag dabei nicht ausdrücklich im Vordergrund stehen. Gleichwohl ist er präsent – beispielsweise in der steigenden Akzeptanz für alles Bio-

logische (in Fragen der Ernährung und Kleidung); in der Aufmerksamkeit für Ethno-Moden und für das kulturelle Erbe; im Respekt vor der Naturlandschaft sowie in den alltäglichen Bemühungen um »traditionelle Wurzeln«. Dies alles erlaubt, eine neue Harmonie zwischen dem Sozialen und der Natur zu etablieren – eine Harmonie, die nur deswegen sozial heißen kann, *weil sie natürlich ist*.

Eine vitalistische Kritik der Aufklärung

Man könnte dem ökosophischen Vitalismus vorwerfen, dass er ungefähr das sei, was der Impressionismus zu seiner Zeit war: eine zwar alles in allem vorausschauende Bewegung, die aber in ihrem Bruch mit dem Akademismus keine konzeptionelle Kraft entfalten konnte. Dies gilt umso mehr, weil sie den Akzent gerade auf die dynamischen Aspekte der Natur setzte, auf das *Werden*. An Claude Monets Gemälde »Impression, Sonnenaufgang« von 1872, das jener Bewegung den Namen gab, zeigt sich dies deutlich. Es konnte sich damals für ihn nicht mehr darum handeln, sich vis-a-vis der Natur zu platzieren, um sie zu beschreiben oder zu malen. Der Impressionist suchte sich vielmehr mitten *in* ihr zu platzieren. Eine solche *Immersion* in die Landschaft hat die Kritiker schockiert. Ganz ebenso geben sich heute in der Tat die Verteidiger des etablierten Wissens angesichts des vitalistischen Naturalismus schockiert. Eine solche Abwehrbewegung, ein solcher Affekt kann uns nun dazu verhelfen, umgekehrt die Spezifik jener neuen ökosophischen Sensibilität zu verstehen, die wir hier beschreiben wollen. Man könnte sagen, es ginge dabei darum, die Schönheit des Lebens zu betonen, ebenso wie die Notwendigkeit, diese zu bewahren. Ganz ebenso handelte es sich auch beim malerischen Impressionismus sehr wohl um eine Art *Aufklärung*: in diesem Fall um eine neue Aufmerksamkeit für das Herzklopfen und die Verwandlungen, die jener Natur eigen sind, zu der auch wir Menschen gehören. Die atmosphärischen Momente des Impressionisten unterstreichen die Tatsache, dass »alle Dinge in der Natur nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit und in höchster Vollkommenheit sich ereignen«, wie es bei Spinoza (1999: 87) heißt. Mit dieser ewigen Notwendigkeit jedenfalls muss man rechnen, ohne dass dies dazu führen würde, sich durch Absolutismen, durch Träume des *Unendlichen* verführen zu lassen. Viel eher rät einem eine solche Haltung (von Spinoza oder Monet) dazu, sich am »Ende« des Lebens aufzuhalten und sich daran zu machen, im eigenen Leben das zu verwirklichen, was im Rahmen der täglichen Existenz möglich ist. Die ökosophische Sensibilität ist sich dabei beider Dinge bewusst – der Notwendigkeit, von der Spinoza spricht, wie auch der Perfektion, die es braucht, um »einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein« (so Max Weber 1988: 605).

Dieser offenbar paradoxe Einwurf erinnert daran, dass es diesseits oder jenseits der Rationalisierungen, die der Ideosophie in ihren diversen Abstrak-

tionen eigen sind, das Gefühl der Zugehörigkeit zur relativen, aber realen Güte (*bonté*) dieser Welt zu feiern und zu leben gibt. Das gilt insbesondere für die Güte der menschlichen Natur, aber auch für die der Natur im Allgemeinen. Alexandre Koyré fasst dies im Blick auf den deutschen Mystizismus des 16. Jahrhunderts sehr gut zusammen, wenn er Sebastian Franck zitiert: »Was ist die natur anders denn Gott, und die göttliche art und ordnung der ganzen welt ei[n]gesenkt?« (Koyré 1971: 63, Fn) Man könnte ebenso auch an den spinozistischen Leitsatz erinnern: *Deus sive natura – Gott oder auch die Natur*. Für Spinoza sind die Natur, aber auch die Kunst und insgesamt jede Ordnung der Dinge von göttlicher Essenz. Mit anderen Worten, Spinoza kann uns lehren, dass sowohl die Natur als auch die Kunst die rationalistische Perspektive überschreiten. Im Gegensatz zu deren Reduktionismen integrieren sie die Ganzheit, die Interaktivität und die Verschränktheit aller Elemente der Welt.

Der soziale und der natürliche Körper (Mensch und Natur)

Es ist dies eine Möglichkeit, den sakralen Aspekt des Lebens anzuerkennen. Das schließt nicht notwendig eine Bewusstwerdung oder Verbalisierung ein, sondern eher die Intuition, den »Blick nach Innen«, der das vereint, was sich oberflächlich als verstreut darstellt, was gleichwohl aber durch ein geheimes Band vereint wird. Vielleicht erlaubt dies auch besser, jene merkwürdige soziologische Metapher zu verstehen, die im Begriff des *sozialen Körpers* steckt. Denn dieser soziale Körper ist ein Körper, der nach dem Bild des individuellen Körpers funktioniert, da er alle Elemente (die Organe, den Blutkreislauf, die verschiedenen Gewebe) zusammenhält, die ihn zugleich konstituieren. Es handelt sich mit anderen Worten um eine Einheit, die nur unvollkommen rational erfassbar ist. Dafür gibt es in der Medizin seit dem 16. Jahrhundert das Konzept der Koenesthesie – des Gefühls für das Ganze (*koinè*) und der Bewegung (*kinein*). Dieses Bild erlaubt, im individuellen Körper die Korrespondenz der Organe und Flüssigkeiten zu denken, die diesen beleben. Ebenso gut könnte man es aber auch für den sozialen Körper versuchen. Oder, um weniger akademische Begriffe zu verwenden, kann man an dieser Stelle auch an den Ausdruck der Volksweisheit erinnern: »sich wohl fühlen in seiner Haut«. Ein solcher sozialer Körper besitzt ebenso wie der nicht weniger reale oder irrealer individuelle Körper keine Existenz *stricto sensu*. Diese hat er allein in Funktion des *natürlichen Körpers*, der *natura*, welche dem individuellen wie sozialen Körper erst zur Entstehung verhilft und ständige Nahrung sichert.

Es ist dieses Ganze, welches das bildet, was ich als *donné mondain* bezeichne und das man auch das »Fleisch der Welt« nennen könnte.⁸ Im Gegensatz zu jener übereilten Verdammung, die im abendländischen Denken die-

8 | Anm. d. Übers.: Vgl. zu diesem Ausdruck auch Merleau-Ponty 2004: 183.

ses ›Fleisch‹ stets traf, ist daran zu erinnern, dass im biblischen Denken das ›Fleisch‹ schlicht die Menschheit, der Mensch insgesamt ist – die lebendige menschliche und damit aber auch die tierische Welt (Tresmontant 1956: 55); und ohne weder das Mineralische noch das Pflanzliche zu vergessen. Tatsächlich bilden sie nur zusammen dieses schöne Bild der Mutter-Erde. Die Bibelstelle, an der Gott sagt: »Siehe, ich *bin* der HERR, der *Gott* alles Fleisches!«, fasst dies gut zusammen (Jeremias 23, 27). Die Scheu vor diesem Fleisch kann der alles überstrahlende Aspekt der rasonierenden Vernunft kaum verdecken. Eine Anerkennung dieses Fleisches hingegen kann die Intuition ins Werk setzen, deren Bedeutung Bergson gezeigt hat: Die Intuition besitzt jenen demütigen Charakter, der allein erlaubt, die Rolle der Stimmungen (*humeurs*) und ebenso auch die buchstäbliche Bedeutung des Humus (*humus*) anzuerkennen. Im Grunde verweisen alle Dinge auf dieses Fleisch der Erde, welches der vitalistische Naturalismus mit größtmöglicher Exaktheit zu erfassen sucht.

Ideosophie und Geosophie

Tatsächlich beginnt man bereits seit langem und stetig zunehmend, an der Vorstellung einer alles überstrahlenden und einzigen Wahrheit zu zweifeln – an einer Wahrheit, die auf alles eine Antwort hat. Dies gilt jedenfalls für jene offiziöse Gesellschaft, von der ich oben (gegenüber der offiziellen) sprach. Die Wahrheit, welche zunächst eine schlichte und provisorische Enthüllung (*a-letheia*) war, wurde fortan eiserne und unerbittliche Exaktheit. Eine Enthüllung hingegen ist gebunden an einen Respekt für die Sache, die stets mit Zurückhaltung und Feingefühl zu behandeln ist. Die Sache bleibt primär, und sie verliert nichts von ihren faszinierenden und mysteriösen Aspekten. Was die Exaktheit betrifft, so handelt es sich hier um eine kognitivistische Perspektive, um eine Ideologie, die die Sache dem anähelt, was der Geist in ihr sehen will. *Ideosophie*, Grund und Effekt des ›Ich denke‹ sowie des Menschen als ›Meister und Besitzer der Natur‹ (Descartes 2011: VI): Dies ist der rote Faden des gesamten modernen okzidentalen Denkens. Es ist *stricto sensu* eine Meta-Physik, vollständig beherrscht von der Vorstellung, man müsse über das Physische hinwegschreiten. Etwas ganz anderes hingegen ist das, was man *Geosophie* nennen könnte, die sich darauf beschränkt, ein eingewurzelt Leben zu *beschreiben* statt diesem etwas vorzuschreiben. Man könnte hier an das urbane Treibenlassen der Surrealisten denken, bei denen die Treffen verschiedenster Intensität (und natürlich vor allem die intensivsten) sich nur dank der Orte ereigneten. Daher sprachen die Surrealisten in einem interessanten Oxymoron auch vom ›objektiven Zufall‹. In ihren poetischen Worten geht es um nichts anderes als um das Ende der Ideosophie und das Wiederaufleben eines schicksalhaften Werdens – am je höchsten Punkt eines Raumes, eines Territoriums. In diesem Sinn kann die Wahrheit als Enthüllung des Seins auch als

Enthüllung des *Bodens* bezeichnet werden, nämlich im Sinn einer Implantierung oder Verwurzelung im Boden (vgl. Heidegger 1955: 7ff., ders. 2000b). So könnte man auch sagen, dass der ökosophische Vitalismus im Grunde die antike Weisheit wiederaufnimmt, da er aus dem *Ort* die Quelle seiner Inspiration macht: *Genius loci*, das Genie des Ortes, welcher die Poesie, das Denken und die Lebensweisen belebt – vielleicht, indem er (metaphorisch oder buchstäblich) durch Osmose seine innere Kraft in diese transferiert oder *herausdrückt* – jene tellurische Kraft, von der der Mensch sich beschränkt hat, sie in dürre Worte zu fassen. Ich meine hier buchstäblich *ausdrücken*, wie man den Saft der Orange ausdrückt. In diesem Sinne macht ein ökosophisches Denken die unterirdische Kraft der Erde sichtbar, dabei all dem Leben und Geist zurückgebend, was auf ihr und mit ihr lebt.

Man kennt auch die enge Bindung des bereits erwähnten Chateaubriand an seine Heimatorte Saint-Malo und Combourg. Oft sprach dieser unermüdliche Reisende die Kraft dieses Bandes an, jener Bindung an das Vaterland, das genauer ein Mutterland heißen müsste: Die Erde ist eine verführerische Mutter, sie verwandelt uns »auf geheimnisvolle Weise in ihre eigene Substanz« (Chateaubriand 1968: 154). In dem ihm eigenen suggestiven Stil erinnert dieser Zauberer daran, dass es neben der Zeitlichkeit (also der potentiell beherrschbaren Geschichte) eine *Räumlichkeit* aus mystischen Bestandteilen gibt, die das menschliche Leben und auch Überleben sichert. Daher ist die Gebundenheit an das Territorium auch Grund und Effekt eines jeden kommunitären Ideals. Für diese traditionelle Sozialität ist es der ›Ort, der das Band macht‹ (*le lieu qui fait lien*). Dieses Band kann die Region sein, welche die familiären Produkte erzeugt; es kann die Kneipe sein, in der ein urbaner Stamm seine Gewohnheiten auslebt; es kann auch der hochkulturelle Ort sein, an dem man regelmäßig mit anderen Amateuren zusammenkommt, um einen Musikstil, ein bestimmtes Theater, einen Tanz oder andere Formen des künstlerischen Ausdrucks zu teilen – ganz zu schweigen von den religiösen Hohen Orten und ihrer derzeitigen Wiederbelebung.

Kurz: In ihrer vitalen Verwurzelung erinnert die *Geosophie* an den charismatischen Charakter des Raumes, der charismatisch ist, sofern er eine Kommunion erlaubt. Erst der gemeinsam geteilte Raum erlaubt, am Anderen zu kleben (*coller*). Dies steckt im Übrigen auch etymologisch im Charisma: Es erlaubt die Fusion ebenso wie die Konfusion. Im Begriff der Geosophie ist es also die Bindung an die Erde, die wir erinnern wollen. Und noch einmal in anderen Worten: Ebenso wie die *Geschichte* das soziale Band bildete, das sich mehr und mehr abstrahiert hatte, um sich in der herdenartigen Einsamkeit der gegenwärtigen Megalopole aufzulösen, so ist der *Raum* der Vektor einer gelebten Sozialität. Es ist der Ort, der immer erneut die grundlegendste Solidarität (die familiale, die tribale, die lokale) sichert. Der Raum ist das Fundament des Zusammen-Seins. Mitwelt und Umwelt, Sein zur Welt finden mit, durch

und dank der Umgebung statt, in der Teilung eines Ortes. In der ihm eigenen Robustheit hat Joseph de Maistre nicht gezögert, in dieser Hinsicht vom »Gesetz« des Klimas zu sprechen, das den Charakter einer jeden Nation bestimme (deren Kraft, Innerlichkeit, Faulheit oder Aktivität: de Maistre 1978: 70). Sicher ist, das man sich an einen Ort akklimatisieren muss, und soziales Leben nur möglich ist aufgrund einer solchen Akklimatisierung. Dies ist lediglich eine andere Weise, um die Verschränkung von Mensch und Natur zu formulieren – jene Interaktion, die nicht auf eine Logik der Beherrschung reduziert werden kann, sondern einlädt, Mechanismen der gütlichen Einigung zu denken. Sie sind Grundlage einer jeden Harmonie.

Die gütliche Einigung hat eine lange Geschichte. In einem Text von 1346 verlangt der König Frankreichs Philippe der VI. von den »Herren der Wälder« seiner *domaine de Brunoy*, die Fällarbeiten genau zu kontrollieren. Nicht zu viele Schnitte sollten sie zulassen, um einen Wald zu erhalten, der sich selbst erhalten kann. Der Begriff der Nachhaltigkeit der Ökologie-Debatte stammt exakt von solchen Zusammenhängen – unterhalten, halten ist sehr viel wichtiger und vorausschauender als *nachhaltiges Wachstum* (jene Beschwörungsformel, der zumindest die politische Ökologie in Frankreich derart verfällt). Im Gegensatz zu dieser *Entwicklungsideologie* (ob sie nun nachhaltig ist oder nicht) stützt sich das ökosophische Wissen auf eine Konzeption, die ich als *einwickelnd (enveloppementaliste)* bezeichnen möchte, da sie sich in die Falten der Natur einnistet. Sie weiß das zu erhalten, was ihr als natürliche Matrix dienen kann, sofern man es nicht verletzt und dessen Wachstum respektiert. Nur die Aufmerksamkeit für die Stabilität der Natur macht Gegenwart und Zukunft des Menschen *sustainable*. Es handelt sich dabei nicht lediglich um eine Frage von Worten. Denn die Entwicklungsideologie ist die Konsequenz dessen, was im Kern die gesamte Moderne dominiert: die maßlose Aktivität eines Menschen, der besorgt ist um seine ungezügelte Freiheit. Es ist die Figur des Prometheus in Ketten, die Marx inspiriert hat. Dieses Werk aber hat seine Zeit gehabt. Abgesehen von einigen universitären Dinosauriern besitzt es keine Attraktivität mehr. Gleichwohl bleibt es präsent, wie das Abendrot, und führt zu einer »Marxisierung« der Köpfe, der zufolge die Beherrschung der Natur zu perfektionieren sei, um eine perfekte Gesellschaft zu erreichen. Die Natur sei zu kulturalisieren. Dieser Fortschrittsmythos ist auf der linken Seite des politischen Spektrums ebenso verbreitet wie auf der rechten. Im Namen dieses Fortschrittsdenkens wurde die Ökologie unvermeidlich politisch. Politische Ökologie ist mithin eine *contradictio in adjecto*, ein Widerspruch in sich, da sie Begriffe verbindet, die nicht heterogener sein könnten und deren Bewegungen vollständig different sind: Das Politische ist vertikal, seine Macht kommt *von oben*, die Ökologie in einem starken Sinne hingegen ist horizontal, ihre Kraft kommt *von unten*.

Das moderne, wissen-wollende, und das nichtwissende Wissen

Diese Übertreibung einer zügellosen Freiheit führte, wie man weiß, zur Verwüstung der Natur. Dagegen weiß jener Naturalismus, der dem ökosophischen Vitalismus eigen ist, die Kraft des Instinkts als Quelle des *élan vital* anzuerkennen – die gelebten Instinkte im Sinne integraler Bestandteile der traditionellen Lebensweisen oder im Sinne der Fundamente dessen, was Konrad Lorenz (1967) das tierische und menschliche *Verhalten* nannte (vgl. Morin 1973). Kurz, wir wollen auf eine gewisse Animalität des Menschen aufmerksam machen, dies allerdings weit entfernt von der eingangs erwähnten pejorativen Bedeutung (in der *nur* der Mensch ein Tier ist: eine Bestie). Es geht uns um Animalität im Sinne der Notwendigkeit eines Territoriums als Fundament des Mensch-Werdens; um ein Denken, in dem die Natur kein verlorenes Paradigma ist. Dagegen ist es das moderne Paradigma (um mit Thomas Kuhn zu sprechen), welches stets geradlinig der Vernunft folgt, auf eine absolut einseitige Weise, ohne Nuance oder Abweichung. Die moderne Rationalisierung hat den Charme, den bezaubernden Geist der Landschaft zerstört. Es gibt hier eine Nähe zu der deutschen Kinderfrage, die nicht so paradox ist, wie es zunächst scheint: *Warum sind die Bananen krumm?* Das Warum der Dinge ist in der Tat die Grundlage der Ideosophie. Es setzt eine Finalität voraus, ein weit entferntes Ziel, das es zu erreichen gälte, was dazu führt, das abzuwerten oder zu zerstören, was ist oder was sich von selbst sichtbar macht. Es führt dazu, diese irdische Welt zugunsten einer künftigen, idealen Welt zu vernachlässigen. Das Warum ist ätzend, insofern es zu allem Nein sagt – stets postulierend, dass es Besseres gibt, nach dem es zu streben gilt. Gegen dieses Nein, gegen diesen Ausdruck des Ressentiments hat Nietzsche für die positive, affirmative Haltung plädiert. Ja sagen zum Leben ist eine Möglichkeit, die Illusion einer jeden Hinterwelt abzuwehren (welche immer es sein mag). Vielleicht ist dies die Essenz des Naturalismus. Was die Ideosophie nicht sehen will, sind Körper, Instinkt, und das ununterdrückbare Zusammenleben, das nicht völlig bewusst wird und sich eher auf lange Sicht aufrechterhält – kurz, den nachhaltigen Aspekt des Menschen, seinen natürlichen Rahmen.

Der Begriff des Instinkts mag dabei zunächst seinerseits schockieren. Man kann aber ebenso gut mit Schelling vom *nichtwissenden Wissen* sprechen, das dem »unterirdischen« Mensch eigen ist. Auch dies ist eine metaphorische und romantische Weise, vom Menschen zu sprechen: als einem, der verwurzelt ist, der Erbe eines Ortes ist, welcher seine Entfaltung ermöglicht. In solchem Wissen wird der Mensch für Schelling »ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Seyn geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse« sich verbinden (Schelling, zitiert bei Tilliette 2004: 185). Die gediegene Masse der Metalle als Kristallisation der ersten Elemente (Klang und Licht) bildet die natürliche Matrix, die uns den abstrakten

Gedanken entfernt und uns an unsere mondäne Zugehörigkeit bindet. Eine solche Verwurzelung erlaubt ein nichtwissendes Wissen, das nichts überstrahlt, sondern eher bescheiden und nahe der gelehrten Ignoranz des Nicolas von Kues liegt – andeutend, dass es angesichts der Unendlichkeit Gottes, dem Mysterium seiner Inkarnation und der Größe der Natur gilt, bescheiden zu bleiben und die Unmöglichkeit anzuerkennen, die ganze Komplexität des Universums zu fassen (vgl. zu Nicolas von Kues Bosqué 2016).

Das nichtwissende Wissen verpflichtet sich also, jenes paranoide Wissen zu relativieren, das glaubt, die Welt zu erschaffen, indem es sie konstruiert, oder das ihr vorschreibt, wie sie sein muss. Es ist dagegen ein affirmatives Wissen, das sich – jenseits oder diesseits eines Warum – darauf beschränkt, auszusagen, wie sich die Elemente der natürlichen Welt in ihrer Fülle und Fruchtbarkeit manifestieren oder zeigen. Dieses nichtwissende Wissen ermutigt also dazu, aus dem Gefängnis des Denkens zu fliehen und an der natürlichen Materie teilzuhaben, aus der schließlich ein jeder, auch der Denkende, besteht. Es führt dazu, zu vereinen, was die Moderne trennt: sensible Vernunft, spirituellen Materialismus. Alexandre Koyré hat in seinem Buch über Paracelsus genau daran erinnert: die materielle Natur ist letztlich die Wurzel, das *Subjekt des Denkens* (Koyré 2012, vgl. Braun 1981). Darin liegt die erstaunliche Aktualität solcher Autoren wie Paracelsus, sie haben in der Tat einen ökosophischen Vitalismus vorweggenommen. Homöopathie, die bereits erwähnte Tendenz zu Bio-Lebensmitteln, die Sorge um die eigenen Herkunft, die Bedeutung des Qualitativen und Intensiven der Existenz, die Suche nach einem authentischen Denken jenseits politischer Konformismen: All dies sind Indizien, die zeigen, dass die Rückkehr zu diesen Wurzeln, die ich hier zu skizzieren suche, innerhalb der jungen Generation an der Tagesordnung ist, und zwar in neuer *Radikalität*.

Vielleicht könnte man für die Natur auch das behaupten, was Heidegger über das Sein sagt: Ihr eignet eine stille Kraft. Die menschlichen Handlungen sind Erben dieser Materie, wie der Bildhauer vom Marmor, Holz oder Stein abhängig ist. Seine kreative Geste muss sich der *Realität der Materie anpassen*, und dies setzt voraus, dass er diese respektiert. Es ist die Materie, an die er sich anschmiegt. Die Natur respektieren: Das bedeutet, sie in ihrer Essenz zu bewahren, in ihrem Element.⁹ In diesen wenigen Worten lässt sich die ökosophische Sensibilität zusammenfassen, die gerade keinen weit entfernten oder abstrakten Sinn sucht, sondern anzuerkennen sucht, was *ist*. Es geht dabei um den faktischen Sinn der Dinge, ihre Bedeutung hier und jetzt, *in actu*, in der

9 | Anm. der Übers.: Maffesoli verweist an dieser Stelle auf Heideggers Brief über den Humanismus (Heidegger 2000a). Wir möchten zudem auf Gilbert Simondon hinweisen, der eine ganz ähnliche Forderung des Respekts für die Materie, der Einschmiegun an sie formuliert hat (v.a. 2012: 226ff.).

Handlung. Es geht um deren zu aktualisierende Bedeutung – die Möglichkeiten oder Potentialitäten der Mutter-Erde.

Verwurzelungen oder der Mensch als Pflanze¹⁰

An die Stelle der Obsession für die Zeitlichkeit, die das Kennzeichnen der modernen Philosophie war, ist der vitale Naturalismus auf dem Weg, einen anderen Schwerpunkt zu setzen. Dieser liegt in der Räumlichkeit, und zwar nicht zuletzt, weil diese jenes Gefühl der tribalen Zugehörigkeit stärkt, auf das ich seit Jahren versuche, aufmerksam zu machen. Dieses Gefühl der Zugehörigkeit, das der rote Faden meiner Analyse des postmodernen Neotribalismus war (Maffesoli 1988a; vgl. Keller 2006), ist von diversen sozialen Beobachtern aufgenommen worden, ohne Tragweite und Bedeutung zu erkennen. Es wird meist im Sinne eines überall passenden Ausdrucks benutzt, während ich ein tiefgreifendes Gefühl der Bindung, der Verwandtschaft meine. Dieses Gefühl hat auch das 19. Jahrhundert geprägt – vor allem die Romantik, die poetische Sensibilität. Das ›Gefühl der Zugehörigkeit‹ betont die Zusammenstimmung zwischen unserer Existenz und derjenigen der Umgebung, die ihr als Rahmen oder Schatulle dient.¹¹ Es geht um eine Sensibilität, die es erlaubt, dem Gemurmel der Welt zu lauschen, aufmerksam zu sein für es, sich für das zu interessieren, was von weit her kommt – für die Spitzen der Wurzeln, für den anfänglichen Sinn aller Dinge. *Diese Verwandtschaft mit der Welt stärkt die Zugehörigkeit mit den anderen der Gruppe.* Tatsächlich ist es jenes Gesetz des Klimas Joseph de Maistres, das eine Gemeinschaft strukturiert: Das Sein-in-Gemeinschaft bedeutet ein sein-mit-ihr. Man muss sich an sie akklimatisieren, sich an die anderen gewöhnen, wie man sich an die Rauheit oder Milde eines Klimas gewöhnt. Und an einen Ort oder ein Klima gewöhnt man sich wiederum nur gemeinsam. Es ist diese Verwandtschaft mit der Welt – diese Beziehung zum Menschlichen, aber auch zum Tierischen, Pflanzlichen und Mineralischen – die sich in Julien Gracqs Formulierung der »*menschlichen Pflanze*« zusammenfassen ließe (vgl. dazu Girard-Meyer 1994). Vergessen wir nicht, dass dieser Schriftsteller zugleich Professor für Geografie war; daher seine Aufmerksamkeit für die besonderen Orte, von denen ich meinerseits spreche: für diese weltlichen oder mondänen Orte, in denen die *Pflanze Mensch* allein wachsen kann.

Spricht man nicht auch – um die Zusammenstimmung von Mensch und Pflanze anzudeuten – von einer ›schönen Pflanze‹, wenn man in den französischen Provinzen einer attraktiven Frau gegenübersteht? Diese Assimilation

10 | Anm. der Hg.: Vgl. den Beitrag von W. Eßbach in diesem Band.

11 | So schrieb etwa Paul Verlaine 1874: »Es weint mein armes Herz, Wie auf die Stadt es regnet. Ach, welch ein banger Schmerz Durchdringt und quält mein Herz?« (1983: 58f.)

des Menschen und genauer der Frau an die Flora ist äußerst interessant, da sie die Fortdauer eines sozialen Imaginären bezeugt, dass sich auf die Kommunion des Menschen mit der Pflanze stützt. Im zweiten Band der *Recherche* war Marcel Proust von Ähnlichem angeregt, wenn er anzudeuten sucht, auf wie viele verschiedene Weisen sich die Liebe entfalten kann (etwa ›im Schatten junger Blütenblätter‹). Und um nicht die jungen Männer zu vergessen: So ist es ebenso üblich, von einem ›schönen Zuchthengst‹ zu sprechen, ganz zu schweigen vom Titel jener berühmten Fernsehserie: *L'amour est dans le pré*.¹² Man muss also auch daran erinnern, dass neben der Flora die Fauna einen großen Teil des kollektiven Unbewussten einnimmt. Man könnte die literarischen und die trivialen Beispiele vervielfältigen. Es reicht, darauf zu verweisen, dass Volkslegenden und Gesänge neben der Mythologie eine große Nähe zwischen tierischen, pflanzlichen und menschlichen Spezies herstellen: Die Fälle der Verwandlung, der Metamorphose und Transsubstantiation sind hier Legion (im Guten wie im Bösen). Vergessen wir auch nicht, dass Europa, die phönizische Prinzessin, Zeus so reizt, dass dieser sich in einen schönen Stier verwandelt, um sie zu verführen, statt sie zu erschrecken. Tadellos reitet sie, sie lässt sich tragen und befruchten. Oder das Tableau des Tizian, das unter den indulgenten Augen einiger Engel eine glückliche Harmonie zwischen den verschiedenen Reichen fabuliert (dem pflanzlichen, tierischen und menschlichen): Ist es kein Zeichen dafür, dass das Göttliche dieser vitalen oder natürlichen Kommunion seinen Segen erteilt? Und sagt man nicht, dass Europa etymologisch von *weit* (*Eurusà*) und Blick (*ops*) stammt? Die Erde aus weiter Entfernung, auch dies erinnert an die enge Verschränkung zwischen den verschiedenen Elementen der Welt, jenseits aller ontologischen Trennungen.

Will man dieser Verschränkung eine philosophischere Formulierung geben, so erinnert etwa Heidegger daran, was für die Griechen Sein bedeutete: Stabilität oder die Notwendigkeit einer Grenze.¹³ Dasselbe findet man auch im lateinischen Grenzstein (*determinatio*), der ein Terrain begrenzt, um es gegenüber der unbegrenzten Wüste ergiebig zu machen. Die Begrenzung steht der *hybris* der Maßlosigkeit gegenüber, wie sie die eingangs angesprochenen Perioden der Dekadenz kennzeichnet. Den natürlichen Gesetzen muss man sich ohne Vorurteil beugen, in den Grenzen bleibend, die sie auferlegen – um als Gesellschaft das für deren Überleben notwendige Gleichgewicht zu finden. In der Tat bedeutet in der Natur ›Sein‹ zugleich ›Leben‹, sich entfalten, und bleiben. Dies kennzeichnet sehr gut den Lauf und die Ordnung der Dinge: das,

12 | *Bauer sucht Frau*, und wörtlich: Die Liebe liegt in der Wiese.

13 | »Der von der Grenze her sich bändigende Halt, das Sich-Haben, worin das Ständige sich hält, ist das Sein des Seienden, macht vielmehr [für die Griechen] erst das Seiende zu einem solchen im Unterschied zum Unseienden. Zum Stand kommen heißt darnach: sich Grenze erringen, er-grenzen« (Heidegger 1983: 64).

was die sozialen Interaktionen und Beziehungen konstituiert. ›Natur‹ ist wiederum bekanntlich die lateinische Übersetzung vom griechischen *Physis* (geboren werden, wachsen). Es gibt keine Geburt *ex nihilo*, diese setzt stets einen »Austausch« der Dinge voraus (Empedokles DK31 B8).¹⁴ Wir wollen hier nichts anderes sagen, als dass der natürliche Vitalismus ein *Relationismus* ist, ein Denken der ständigen In-Bezug-Setzung zwischen Umgebung und Sozialität. Es ist dieses *primum relationis*, das im sozialen Imaginären überdauert, wie es filmische, musikalische und künstlerische Produktionen bezeugen. Es ist dieser Relationismus, den man im Alltagsleben findet, in welchem die Rituale, die es rhythmisieren und es zu dem machen, was es ist, von den harmlosen oder ›hohen Orten‹ der kollektiven Erregung stammen. Alle diese Dinge unterstreichen erneut die Bedeutung der Verwurzelung und der Tradition, aus dem sich alle Eigenschaften des Zusammen-Seins ergeben: die des natürlichen ebenso wie des sozialen Lebens.

Um eine solche Verwurzelung zu denken, müsste man jenseits der kritischen Attitüde, die strukturell negativ ist, ein radikales Denken entfalten. Inhaltlich bestünde die Radikalität darin, das Sein als ›Sein-bei-sich‹ zu denken – oder als Dasein (um erneut Heidegger aufzugreifen). Einige französische Übersetzungen assoziieren die Nähe von Sein und *âtre*; ein instruktiver Vorschlag, wenn man weiß, dass dieses wenig benutzte Wort ursprünglich jenes Terrain bezeichnet, das eine Kirche umgibt und oft als Friedhof dient (also zugleich an den Ort der Ruhe und der Wurzeln erinnert). Die Kirche und ihr *âtre*, das ist das, was traditionell Zuflucht bietet, den ›Frieden Gottes‹; der Ort, der erlaubt, sich vor Feinden beschützt zu fühlen – nämlich den etablierten Machtinstitutionen, deren Macht sich durch die höhere, göttliche Macht beschränkt sieht. Es geht um einen Rückzugsort für das Leben. All dies beinhaltet der *ökosophische Vitalismus*, und auch den Instinkt für das Gedächtnis eines in der Person und Gemeinschaft inkorporierten Wissens, wie es allein die Erfahrung tradiert und ohne das kein Leben möglich ist; eines, das sich stets in einem Ort einwurzelt, der Wachstum und Entfaltung erlaubt. Auch dies assoziiert die ›menschliche Pflanze‹. Wie jede, so kann auch diese Pflanze nur leben, wenn sie im Boden steht, von dem sie ihre Energie und ihren Glanz bezieht. Der Boden erlaubt zudem allererst, den Bezug mit den Anderen zu stärken. Kurz, Raum und Sozialität, beides bezeichnet das schicksalhafte Werden unserer Spezies am besten. Diesen Bezug zurückzuweisen, wäre die unbewusste Weiterführung jener manichäischen Haltung, die das Fleisch stets verfermt hat. Eine solche Haltung macht auch jede *habitation* verdächtig.

14 | »Doch ich will Dir ein anderes verkünden. Geburt gibt es (eigentlich) bei keinem einzigen von allen sterblichen Dingen und kein Ende in verderblichem Tode. Nur Mischung gibt es vielmehr und Austausch des Gemischten: Geburt ist nur ein dafür bei den Menschen üblicher Name«.

Die Protagonisten der Revolution und der Kritik, der Dialektik und des historischen Materialismus wären sicher erstaunt, zu sehen, was ihre Begriffe voraussetzen: einen (mehr oder weniger gut versteckten) Messianismus.

Utopie versus Habitus

Eine solche Reflexion würde nämlich zeigen, dass es in bestimmten Momenten eine weit verbreitete Müdigkeit gegenüber einer jeden Utopie gibt. Denn diese ist nichts anderes als eine quälende Suche nach »Nichtorten« gegenüber jenen Orten, an denen wir leben. Es ist nichts anderes als die Ignoranz jenes nicht perfekten Ortes zugunsten einer idealen Gesellschaft, die stets von einer abstrakten Idee aus entworfen ist und nie im Blick auf die wirkliche Materie. Einer solchen Abstraktion sind stets Totalitarismen gefolgt, wie das 20. Jahrhundert zur Genüge lehrt. Und auch die Volkswisheit weiß, dass die Hölle mit solch wohlmeinenden Intentionen gepflastert ist. Es ist also die Müdigkeit gegenüber solchen utopischen Obsessionen, die jenen ökosophischen Vitalismus bevorzugt, der seine Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit der Verkörperung oder Einkörperung richtet. Ein Begriff vermag all dies zusammenzufassen: *Habitus*. Ich habe diesen ehrwürdigen Begriff bisher nur in Anspielungen verwendet, um anzuzeigen, dass es sich um eine Übersetzung des Griechischen *exis* handelt, das bei Platon und Aristoteles die Bedeutung ›erworbener Gewohnheiten‹ hat, die im Gleichgewicht des sozialen Lebens stehen. Diese Dispositionen liegen am Grund der tugendhaften Haltungen, die jedes stabile Zusammensein erlauben. Tugend reduziert sich dabei genau genommen nicht auf Moral. Sie ist viel grundsätzlicher diejenige intensive Kraft, die das *soziale Zement* ist. Der Begriff des *Ethos* (der als Ethik eher missverstanden wird) bedeutet tatsächlich dasjenige, was die Kohäsion der *gemeinsamen Habitation* sichert; in dem sich die *affectio societatis* in einem bestimmten Ort verwurzelt.

Es gibt zahlreiche philosophische und theologische Verwendungen des Wortes *Habitus*. Ich erinnere nur an Oswald Spengler (2003: 146), der ebenfalls in Bezug auf das Pflanzliche gezeigt hat, dass es der *Habitus* ist, der die Akklimatisierung einer Vegetation an das Territorium zu verstehen erlaubt. Ein bestimmter Baum könnte weder wachsen noch Früchte tragen, wäre er nicht an Boden, Klima und die umgebende Fauna angepasst. Erneut ist die Metapher vom ›Gesetz des Klimas‹ suggestiv. Sicher, es gibt die Artifizialität der Gewächshäuser, die eine Pflanze an jedem Ort gedeihen lassen; aber man kennt die Qualität solcher Früchte und die Gifte, die sie enthalten. Die Gesetze der Natur können überschritten werden, aber wir beginnen langsam den Preis zu erfassen, den wir dafür zahlen. Die Verwandtschaft mit dem Raum vom *habitus* her zu verstehen, bedeutet aber eben vor allem, den Blick auf die ›Tugend‹ zu richten. So notiert Thomas von Aquin in der ihm eigenen Kürze, *habitus dicitur tamquam actio quaedam habentis et habitus* (*Habitus* ist sozusagen ein

Anpassen von dem, der besitzt, an den, den er besitzt), und weiter: *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius* (Habitus bedeutet die vermittelnde Einstellung zwischen demjenigen, der eine Kleidung trägt, und der Kleidung, die er trägt; Aquin 1940: 49.I).¹⁵ Darum handelt es sich bei der Inkarnation: Man passt sich an eine Kleidung an, stellt sich auf sie ein. Wie man weiß, braucht es Zeit, ein Kostüm zu bewohnen. *Es ist diese Anpassung oder Einstellung, welche die Gemeinschaft erzeugt*. Sich anpassen an eine Gewohnheit bedeutet, die einem Status inhärenten Gewohnheiten anzunehmen (des Professors, des Juristen, des Händlers, des Arbeiters und so fort). Man übersetzt gewöhnlich *indumentum* mit Kleidung. Tatsächlich wäre es besser, *vêtüre* zu sagen. In den religiösen Orden bezeichnet dieser Begriff die *Gewöhnung (prise d'habit)*, die aus dem Individuum ein Mitglied der Gemeinde macht. Tatsächlich war diese Gemeinschaft nicht einfach eine kontraktuelle Gesellschaft, sie war eine stark zementierte Aggregation – zementiert durch die *affectio societatis*, die gesellschaftliche Affektion, die eine feste Verankerung im Ort verlangt. An diese grundlegende Verankerung erinnert auch die *Magisterregel*. Die ständige Sorge dieser mittelalterlichen *Regel* ist es, sich den Wandermönchen entgegenzusetzen – jenen umherirrenden Einzelnen, die keine spirituelle Grundlage haben. Ihnen setzt St. Benoit als Grund und Folge einer *stabilitas loci* die ›Konversion der Sitten‹ entgegen (Anonymus 1989). Kurz, die Stabilität des Ortes erlaubt, der *Regel* zu folgen, ganz ebenso wie umgekehrt die täglichen Rituale Fundament jedes Lebens in Gemeinschaft sind.

Der *habitus* beinhaltet mithin vor allem den Prozess der Verschränkung. Die Tatsache, in einer Gemeinschaft zu leben, im Ort, der ihr als Stütze dient, bedeutet, dass es stets Vermittelndes zwischen dem Ordenskleid (*Habit*) und dem gibt, der dieses *habit* besitzt – und ebenso durch es besessen wird. Diese vermittelnde Aktion erzeugt die *habitudes*, die Gewohnheiten. Der *habitus* erlaubt mit anderen Worten, eine *innerliche* Ordnung zu kennen – das organische Gesetz, welches eine Verschränkung von Denken, Energie und Materie voraussetzt. Es handelt sich hier um eine bestimmte Art und Weise, das Leben in seiner Entwicklung zu verstehen. Sich an einem Ort aufhalten, das bedeutet dabei auch, dass man ›mit etwas handelt‹: *mit* den Anderen desselben Ortes, ebenso wie *mit* dem Mineralischen, Pflanzlichen und Tierischen, das diesen Ort zu dem macht, was er ist, Ergebnis eines Sediments. Oder wie Aquinatus sagt: *defuncti adhuc loquuntur* (die Toten sprechen noch). Kurz, es geht auch hier um Wurzeln, Fundamente des Lebens.

Der Raum ist dabei als eine ursprüngliche Erfahrung zu verstehen, dessen Stabilität zugleich eine Öffnung erlaubt. Es handelt sich um eine dynamische

15 | Vgl. das Kolloquium zum ›Habitus‹ bei Thomas von Aquin (CEAQ, 29.6.2016): www.ceaq-sorbonne.org

Verwurzelung, in der die Retrospektive immer auch eine Prospektive eröffnet, wie in der schönen Bemerkung von Henri Dominique Lacordaire:

»Wenn eine Anstalt Jahrhunderte für sich hat, dann steigt aus den steten Grundmauern ein Hauch der Beständigkeit empor, der den Menschen über alle Zweifel seines Herzens beruhigt. Er schlummert dann wie das Kind auf den alten Knien seines Großvaters; er lässt sich so sicher und sorglos schaukeln wie der Schiffsjunge auf einem Schiffe, das hundertmal den *Ocean* durchschnitten hat« (Lacordaire 1872: 218f.).

Stabilität sichert und beruhigt. Es ist die *Erfahrung*, die die Tradition sichert. Die Erfahrung ermöglicht dem Schiffsjungen, Kapitän zu werden, sobald seine Lehre beendet ist. In all diesen Fällen ist die *Form das Formierende* (vgl. Maffesoli 1988b). Der Ort ist das, in dessen Schutz das persönliche und gemeinschaftliche Leben entsteht, sich entfaltet und ausbreitet. All dies macht also den *habitus* im strikten Sinn einer Form der Verkörperung aus. Oder, um es in eine barocke Formel zu bringen: Es handelt sich um die »Invagination der Bedeutung«, um das *Denken des Lebens*, das keine abstrakte »Bedeutung« meint (und kein Denken des Lebens, die dieses lediglich als Objekt verstünde), sondern vielmehr eine verwurzelte und gelebte Signifikation, ein Denken *des* Lebens als Subjekt. *Habitus* erlaubt den sozietales Konsens (*cum sensualis*), die kollektiv geteilten Gefühle, welche den Zusammenhalt oder die Kohäsion all jener sichern, die an einem Ort leben und diejenigen Werte teilen, die diesem Territorium inhärent sind. Das meinte Charles Maurras, wenn er am Grunde der abstrakten, rationalen Moral das liegen sieht, »was die alten scholastischen Meister *habitus* nennen – eine »tiefe Moral«« (zitiert in Massis 1951: 78). Man könnte auch sagen, eine Moral der Wurzeln, eine Ethik im oben definierten Sinn des *Ethos*, *der das soziale Leben zementiert*. Tiefe Moral, Inkarnation in die Erde, Invagination der Bedeutung – die Formulierungen zählen wenig. Es genügt, von der instinktiven Bindung an das Territorium zu sprechen, auf dem man lebt; von matrizenförmigen Orten, in denen sich (auf quasi-alchemistische Weise) eine Gemeinschaft erzeugt. Sicher sind all diese Orte indirekt, verdeckt, geheimnisvoll – offiziös und den offiziellen entgegengesetzt. Gilbert Durand (1960: 217-224) sprach daher vom »nächtlichen Regime des Imaginären«. Man könnte auch vom Gefäß sprechen, in dem wir lediglich zusammen sind, *um Zusammen-zu-sein* – statt für ein konstruiertes Ziel, das sich von der täglichen Konkretheit, dem gelebten Realen entfernt.

Es ist dabei instruktiv zu sehen, dass sich die Genese aller Dinge im Verborgenen abspielt. Das Exoterische kann nur bestehen, wenn es Esoterisches gibt. Die Rolle der Grotten in den antiken Mysterienkulten ist bekannt; die der Katakomben für das Werden der christlichen Zivilisation war Objekt vieler Studien. Eine Stadt existiert nur, weil es jenes unterirdische Netz gibt (vgl. da Silva 2016, Médam 1979: 46). Und gibt es nicht immer eine Fundierung, ohne

die alles seine Stabilität verlöre? Darin liegt die essentielle Struktur des Naturalismus: in der Organizität von Schatten und Licht, einer Organizität, die Grund und Effekt der menschlichen Existenz ist und im Klaren wie im Obskuren besteht (vgl. Le Quéau 2007). Es ist dieses ambivalente Leben, welches dem natürlichen wie auch dem kollektiven Sein eine *Reserve* sichert. Das Gesetz dieses Geheimnisses kann viele Formen annehmen. Es reicht, es auf eine metaphorische Weise zu verstehen – wie das Grundwasser, das jedes Leben unterirdisch aufrechterhält; und zwar das von Flora, Fauna, und damit auch das der gesamten Menschheit. Womöglich ist es diese Reserve des Seins, die Hölderlin meint (»Wer das *Tiefste gedacht*, liebt das Lebendigste«). Ich habe an dieser Stelle von der *unterirdischen Zentralität* (*centralité souterraine*) gesprochen (Maffesoli 1988a). Eine Art Phylogenese aus einer Quelle, die ebenso geheim wie fruchtbar ist – auch dies beinhaltet der Begriff des *habitus*; ein Arrangement auf einem Grund, der zugleich eine Reserve ist, die man bewahren muss, um das Überleben des Lebens zu sichern. Und auch daran haben wir bereits erinnert: Die antike Philosophie spricht vom *nervus rerum*, dem unsichtbaren Nerv der Dinge, der essentiell für einen Organismus ist. Auf geheime Weise sichert er seine Existenz; er liegt im Herzen aller Dinge. Es ist dieses Gegebene, das den faustischen oder prometheischen Willen, zu beherrschen und zu »konstruieren«, relativiert.

Kulturalismus versus Vitalismus

Kurz und gut, der *natürliche Vitalismus* besteht im Gegensatz zum *konstruktivistischen Kulturalismus* darin, sich mit einer Gabe zu arrangieren, die einer Materie entstammt, statt sich als schlichte Ausführung des menschlichen Willens zu entfalten. Man könnte die Notwendigkeit dessen auch mit folgender kleiner Geschichte Alains illustrieren: Seinen väterlichen Tierarzt-Freund begleitend, erklärt dieser ihm,

»warum die Amerikaner es nicht schaffen, die Percheron-Rasse zu stabilisieren. Sie haben nicht unsere trockenen Weiden. In der Normandie hingegen ziehen sich unsere Pferde eine Hufkrankheit zu, und dies zwingt sie, auf der Spitze zu laufen; daher verformt sich der Rumpf [...]. Ich erkannte, dass die Tiere die Form der Hügel annahmen« (Alain 1958: 12).

Dies ist eine schöne Illustration jenes tierischen *habitus*, den man durch Spenglers Pflanze ergänzen könnte, im Blick auf die geheime, aber nicht weniger wirkliche Beziehung zwischen dem Unsichtbaren und Sichtbaren, jene Beziehung, die ebenso den Nerv der Percheron-Zucht bildet, wie etwa den der Anpassung der Zirbelkiefer an alpine Hochebene. Diese Einpassung zwischen einem Raum und einer Spezies erlaubt auch, dem Begriff der *Finalität* (diesem

Eckstein der okzidentalen Philosophie) eine präzisere Bedeutung zu geben. Es handelt sich nicht um einen abstrakten Finalismus, sondern im Gegenteil darum, sich in den Grenzen aufzuhalten zu wissen, die die Natur in all ihren (mineralischen, pflanzlichen und tierischen) Dimensionen auferlegt. Es bedeutet, die Ordnungen zu akzeptieren, die das Leben auferlegt und an die man sich anpassen muss, damit eine tierische Spezies ihrem Wesen entspricht.¹⁶

Um es ein wenig sophistischer auszudrücken: Genauso kann man den Begriff der ›Entelechie‹ bei Aristoteles verstehen, wobei das *telos* das bezeichnen würde, woran es sich anzupassen gilt. In diesem Sinne besteht der natürliche Vitalismus darin, sich in den je eigenen Grenzen zu bewegen (vgl. Heidegger 1983, Grabmann 1919). Im Gegensatz zum einlinigen Fortschrittsmythos führt die Verschränkung, die eine solche Konzeption des *telos* als Akzeptanz der Grenzen impliziert, auch dazu, anzuerkennen, dass man im Leben nie auf einer geraden Linie vorankommt, sondern nur im Durchlaufen aufeinander folgender Zustände, in sukzessiven Annäherungen.

Die Formung einer Spezies in Funktion eines Raumes ist dessen Vervollständigung. Die Begrenzung ist ein Begriff, der daran erinnert, dass der Tod dem Leben inhärent ist. Auch dies ist es, was der Fortschrittsmythos zu leugnen sucht. Es gibt in der Idee der Natur eine Wildheit, eine ritualisierte Grausamkeit. Die makabren Tänze der mittelalterlichen Fresken sprechen davon; die Skulpturen der Kathedralen verdecken nichts von der Komplementarität von Tod und Leben. Diese wilden und grausamen Illustrationen lehren, dass einer Geschichte, die man potentiell beherrscht, das Schicksal folgt, auf das man sich einlassen muss. Ich erinnere auch daran, dass Dionysos-Bacchus, diese chthonische Gottheit der Erde, die in Pantherfelle gehüllte Bacchanten erregt. Auch diese antiken Bacchanale (und ebenso die, die unter anderen Namen heute auftauchen) haben die Funktion, an die der Natur eigene Ambivalenz zu erinnern – sei es der pflanzlichen, der tierischen oder der menschlichen Natur. An diese Ambivalenz erinnern auch deren notwendige Opfer: Eine Pflanze kann nicht alle Blüten zugleich entfalten; einige vertrocknen, damit andere sich entfalten können. Auch diese Notwendigkeit des Opfers (die man in der Figur der Sphinx wiederfindet, einer holistischen Figur, die zugleich menschlich und tierisch, mit Krallen und Flügeln ausgestattet ist) zeigt sich im Bestiarium jener ›Bibeln aus Stein‹ der mittelalterlichen Kathedralen. Nichts ist besser geeignet, um die Komplexität des Seins auszudrücken. Das bedeutet nicht zuletzt auch: Das Böse darf nicht allein in moralischen Begriffen inter-

16 | Der botanische Begriff ›endemischer Arten‹ übersetzt diese Vervollständigung durch Einwohnung in den Raum: Eine Spezies ist ein ›Endemit‹, wenn sie weltweit nur an einem Ort vorkommt. Seit langem wissen übrigens die Botaniker, dass das, was die Flora zerstört, weniger die menschlichen Eingriffe etwa radikaler Ernten sind, sondern die Zerstörung des Biotops.

pretiert werden. Es ist nicht allein der Ordnung der Bosheit zuzuordnen. Feuer, Wasser, Wind drücken einen Teil dieses ›Bösen‹ aus; das wilde Tier besteht daraus ebenso wie das menschliche. Es handelt sich hier um jene vitalistische Kraft, die verstehen lässt, dass alle Dinge in Gut und Böse fundiert sind.¹⁷ Auch an diese Wildheit der Welt erinnert mithin das *Denken des Lebens*. Und wie hier, so besteht die Herausforderung an das ökosophische Wissen in folgender Frage: *Wie lässt sich diese Ambivalenz aushalten, und wie ließe sich wirklich die Organizität der Welt denken?*

Aus dem Französischen von Heike Delitz

LITERATUR

- Alain (1958 [1936]): »Histoires de mes pensées«, in: Ders., *Les Arts et les Dieux*, Paris: Gallimard, S. 1-213.
- Anonymus (1989 [1759]): *Die Magisterregel. Einführung und Übersetzung von Karl Suso Frank*, Sankt Ottilien: Eos Verlag.
- Aquin, Thomas von (1940 [1266-1273]): *Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Bd. 11: Grundlagen der menschlichen Handlungen I-II, 49-70*, Salzburg/Leipzig: Anton Pustet.
- Bataille, Georges (1985 [1949]): »Der verfemte Teil«, in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz, S. 33-236.
- Bergson, Henri (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- Bloch, Ernst (1998 [1938-1947]): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bosqué, Clément (2016): »Homo Comprehensor: lire Nicolas de Cues«, in: *La Revue littéraire* 63 (Mai).
- Braun, Lucien (1981): *Paracelse, nature et philosophie*, Strasbourg: Association des Publications près les Universités de Straßbourg.
- Chateaubriand, François-René de (1968 [1809-1841]): *Erinnerungen: Mémoires d'outre-tombe*, München: Nymphenberger Verlagshandlung.
- Cumont, Franz (1903 [1900]): *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Leipzig: Teubner.
- Da Silva, Dayana Karla Melo (2016): »Asphaltes, réseaux et rivières«, in: *Cahiers européens de l'imaginaire* 9: le voyage (www.lescahiers.eu/article/asphalte-reseaux-et-rivieres).
- Descartes, René (2011 [1637]): *Discours de la Méthode*, Hamburg: Meiner.

17 | Vgl. zum Begriff des Bösen bei Paracelsus Koyré 2012: 70 und Maistre 1850: 321.

- Durand, Gilbert (1960): *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris: Puf.
- Empedokles DK 31 (1951): »Fragmente«, in: Hermann Diels/Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bände, Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Girard-Meyer, Christine (1994): *La Plante humaine dans l'œuvre de Julien Gracq*. Thèse de doctorat en Littérature française, sous la direction de Marius-François Guyard à Paris IV, Paris [unveröffentlicht].
- Grabmann, Martin (1919): *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin*, Freiburg: Herdersche Verlagshandlung.
- Heidegger, Martin (1955 [1929]): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1983 [1935]): *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1995 [1929]): »Vom Wesen des Grundes«, in: Ders., *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9*, Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 123-175.
- (2000a [1946]): *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2000b [1955]): »Gelassenheit«, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 517-529.
- Jung, Carl Gustav (1972): *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke Band 12*, Olten: Walter.
- (1974): *Zwei Schriften über analytische Psychologie. Gesammelte Werke Band 7*, Zürich u.a.: Rascher.
- Keller, Rainer (2006): *Michel Maffesoli. Eine Einführung*, Konstanz: UVK.
- Koyré, Alexandre (1971): *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe siècle allemand*, Paris: Gallimard.
- (2012): *Paracelsus (1493-1541)*, Zürich: diaphanes.
- Lacordaire, Henri Dominique (1872 [1841]): *Leben des heiligen Dominikus*, Landshut: Vogel'sche Verlagsbuchhandlung.
- Lorenz, Konrad (1967): *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen. Band I und II*, München: Piper.
- Le Quéau, Pierre (2007): *L'homme en clair-obscur. Lecture de Michel Maffesoli*, Québec: Presses de L'université Laval.
- Maffesoli, Michel (1988a): *Les temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris: Méridiens-Klincksieck.
- (1988b): *Die Form stiftet die Einheit des Körpers*. Schriften der Georg-Simmel-Gesellschaft [Eigenverlag].
- (2004 [2002]): *La Part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion.
- (2008 [1979]): *La Violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris: Puf.
- (2010): *Matrimonium, petit traité d'écologie*, Paris: CNRS Editions.

-
- (2014): *Die Zeit kehrt wieder: Lob der Postmoderne. Mit einem Nachwort von Reiner Keller*, Berlin: Matthes & Seitz.
- (2017): *Écosophie: Une écologie pour notre temps*, Paris: Éditions du Cerf.
- Maistre, Joseph de (1850): *Éclaircissement sur les sacrifices. Band 2*, Lyon: J. B. Pélagaud et Cie.
- (1978 [1794]): »Cinquième lettre d'un royaliste savoisien à ses compatriotes«, in: *Revue des études maistriennes* n° 4, S. 22-89.
- Massis, Henri (1951): *Maurras et notre temps*, Paris: Plon.
- Médam, Alain (1979): *Arcanes de Naples*, Paris: éd. des Autres.
- Merleau-Ponty, Maurice (2004): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Fink.
- Morin, Edgar (1973): *Un paradigme perdu, la nature humaine*, Paris: Editions du Seuil.
- Nietzsche, Friedrich (1988 [1872]): *Die Geburt der Tragödie. KSA Band 1*, Berlin: dtv.
- Simmel, Georg (1996 [1911/12]): »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: Ders., *Gesamtausgabe Band 14. Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 385-416.
- (1999 [1918]): »Der Konflikt der modernen Kultur«, in: Ders., *Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 181-207.
- Simondon, Gilbert (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich: diaphanes.
- Spengler, Oswald (2003 [1918]): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: dtv.
- Spinoza, Baruch de (1999 [1677]): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg: Meiner.
- Tilliette, Xavier (2004 [1999]): *Schelling. Biografie*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tresmontant, Claude (1956): *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris: Éditions du Seuil.
- Unamuno, Miguel de (1925 [1913]): *Das tragische Lebensgefühl*, München: Meyer und Jessen.
- Valéry, Paul (2017): *Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen*, Berlin: Suhrkamp.
- Verlaine, Paul (1983): *Ausgewählte Gedichte*, Leipzig: Reclam.
- Weber, Max (1988 [1919]): »Wissenschaft als Beruf«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr, S. 582-613.

Rausch, Fest und Ekstase

Zur Lebenssoziologie von Georges Bataille
und Michel Maffesoli

Markus Schroer

»Intensiv leben kann man nur auf Kosten des Ichs.«
(Herman Hesse)

Die Soziologie zeichnet sich durch ein gespaltenes Verhältnis zum Begriff des Lebens aus. Auf der einen Seite finden sich in ihrem Begriffsarsenal eine Fülle von in soziologischen Lexika verzeichneten Termini, die das Wort ›Leben‹ beinhalten: Lebenslage, Lebenslauf, Lebensqualität, Lebensalter, Lebensspanne, Lebenszeit, Lebensplanung, Lebenschance, Lebensführung, Lebensstil. Auf der anderen Seite existiert eine dort kaum jemals erwähnte Lebenssoziologie, die – an die lebensphilosophischen Vorlagen Friedrich Nietzsches und Henri Bergsons anschließend – mit Georg Simmel, Helmuth Plessner, Georges Bataille, Georges Canguilhem, Michel Foucault, Gilbert Simondon, Edgar Morin und Michel Maffesoli verbunden werden kann (Delitz/Nungesser/Seyfert in diesem Band). Während im ersten Fall etwa die Planung, die Führung und Optimierung des Lebens im Mittelpunkt steht und dabei ausschließlich auf das menschliche Leben Bezug genommen wird, geht es im zweiten Fall weitaus grundsätzlicher um die Frage, was unter Leben überhaupt verstanden werden kann, auf was es sich bezieht, wie es sich äußert und wovon es sich unterscheidet. Dabei wird Leben gerade nicht auf menschliches Leben eingeschränkt, sondern nach den Formen des Lebens und des Lebendigen in der Natur insgesamt gefragt. So heißt es etwa bei Helmuth Plessner:

»Im Lebensbegriff wird vermieden die Vorrangstellung des Menschen in der Welt, als ob der Mensch letzten Endes das Zentrum wäre und alles andere nun sekundär. Es ist so, daß wir im Lebensbegriff eine ursprüngliche Gemeinsamkeit auch mit Außermenschlichem feststellen und herausheben; denn nicht nur ich, die anderen Menschen sind belebt, sondern auch die Tiere und die Pflanzen leben« (Plessner 2002: 89).

Lebenssoziologische Ansätze lassen sich daran erkennen, dass sie sich um eine begriffliche Klärung der Kategorie ›Leben‹ bemühen, die bei der Erforschung von Lebensstilen, Lebenslagen und Lebensqualitäten allenfalls eine untergeordnete Rolle spielt. Hier wird ›Leben‹ zumeist als nicht weiter erläuterungsbedürftige Konstante behandelt. Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit in den mit ›Leben‹ gebildeten Wortkombinationen gilt dann mehr dem zweiten als dem ersten Teil, also nicht dem Leben, sondern etwa der Führung, dem Ablauf und der Qualität des menschlichen Lebens. In diesen Fällen ließe sich von einer allenfalls impliziten Thematisierung des Lebens sprechen, der eine explizite Lebenssoziologie gegenübersteht, die sich dem Leben in all seinen Daseins- und Ausdrucksformen widmen möchte. Während sich etwa die Lebenslagen- und Lebensstilforschung eines Vokabulars bedient, das die Steuerung, Kontrolle und Planung des Lebens in den Vordergrund rückt, geht es der expliziten Lebenssoziologie gerade darum, zu zeigen, dass das Leben etwas ist, was sich diesen vielfältigen Domestizierungsversuchen immer wieder erfolgreich entzieht. Sie ist dabei um den Nachweis bemüht, dass der Mensch nicht ausschließlich als vernunftbegabtes Wesen angesehen werden kann, das stets nach rationalen Gesichtspunkten handelt und sein Leben anhand bestimmter Werte ausrichtet und führt. Lebenssoziologische Ansätze argumentieren vielmehr, dass sich der Mensch nicht allein durch Geist, Intellekt und Verstand auszeichnet, sondern auch ein von Trieben, Leidenschaften und Affekten geleitetes Wesen ist, das sich mit der modernen Orientierung an Leistung, Nützlichkeit und Effektivität nicht zufrieden gibt, sondern auf der Suche nach außergewöhnlichen Erfahrungen und Erlebnissen ist. Im Vordergrund vieler lebenssoziologischer Autoren stehen deshalb menschliche Aktivitäten und Zustände, die den auf Selbstkontrolle getrimmten Subjekten der modernen Gesellschaft gerade ausgetrieben werden sollen: Rausch, Ekstase, Gewalt, Trance, Lust, Begierden, das Animalische und Orgiastische. Dabei handelt es sich nicht nur um individuelle, sondern vor allem auch um kollektive Erfahrungen, die mit einer zumindest vorübergehenden Ausschaltung des eigenen Ichs im Sinne eines Außer-sich-Seins einhergehen, was die Lebenssoziologie in eine bis heute kaum näher ausgeleuchtete Nähe zur Soziologie der Masse bringt, die sich insbesondere für den Kontrollverlust des Individuums in Menschenansammlungen interessiert und das über Ansteckung und Nachahmung erfolgende Mitgerissen-Werden des Individuums in den Strom gemeinsam ausgeübter Aktionen thematisiert (Tarde 2015, Canetti 1980).

Ihre den Menschen nicht in die Noosphäre einsperrende theoretische Ausrichtung bringt lebenssoziologische Perspektiven ebenso unweigerlich in Kontakt mit der Biologie wie die Berücksichtigung des nicht nur menschlichen, sondern auch tierischen und pflanzlichen Lebens. Die Vorbehalte gegen lebensphilosophische und -soziologische Ansätze ergeben sich nicht zuletzt aus dieser nicht vorhandenen Scheu vor dem Kontakt mit der Biologie, die in sozio-

logischen Zusammenhängen sonst so weit verbreitet ist und regelmäßig den Verdacht des »Biologismus« auf sich zieht (Eßbach 2011: 9). Daneben sorgt der gegenüber lebensphilosophischen wie -soziologischen Ansätzen regelmäßig erhobene Vorwurf des Irrationalismus (vgl. bereits Rickert 1920, oder Schnädelbach 1983: 172ff.) aufgrund der von ihnen vorgebrachten Rationalitäts-, Vernunft- und Wissenschaftskritik für ein bis heute anhaltendes Unbehagen gegenüber dieser Theorierichtung, das sie mit Ansätzen teilen, die man sich postmodern zu nennen angewöhnt hat. Die Anzahl der zu beiden Lagern gerechneten Autoren ist entsprechend hoch: Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Michel Maffesoli. Bei allen durchaus gravierenden Unterschieden im Einzelnen werden die Schriften all dieser Autoren doch durch eine Einsicht zusammengehalten, die Foucault so auf den Punkt bringt:

»Es ist falsch, mit jenem berühmten ›Nach-Hegelianer‹ zu sagen, daß die konkrete Existenz des Menschen die Arbeit ist. Denn das Leben und die Zeit des Menschen sind nicht von Natur aus Arbeit, sie sind: Lust, Unstetigkeit, Fest, Ruhe, Bedürfnisse, Zufälle, Begierden, Gewalttätigkeiten, Räubereien etc.« (Foucault 1976: 117).

Lebenssoziologische wie postmoderne Positionen diagnostizieren übereinstimmend die Bedeutung des Irrationalen bzw. Nichtrationalen, des Archaischen und Imaginären bei gleichzeitiger Erschöpfung des Produktions-Modells, das allein auf die Arbeit und ihre Erträge ausgerichtet ist. Sie sehen dabei gemeinsam der kaum zu leugnenden Tatsache ins Auge, dass sich die brodelnden Leidenschaften der menschlichen Spezies, ihre Bedürfnisse nach Rausch, Spiel und Ekstase nicht dauerhaft unterdrücken lassen, selbst wenn Rationalität und Vernunft vorübergehend die Oberhand gewinnen und zur einzig legitimen Grundlage menschlichen Zusammenlebens erklärt werden. Entweder wird auf ihr hartnäckiges Überleben gesetzt oder ihr erneutes Wiederauftauchen angekündigt. Insofern geht es in lebenssoziologischen Zusammenhängen immer auch um eine Entpathologisierung und Rehabilitierung der von der Logik der Moderne verdrängten Leidenschaften, Energien und Instinkte, deren hemmungsloses Ausleben allein dem archaischen Menschen zugestanden wird. Tauchen sie dagegen – in welcher Form auch immer – in sich als zivilisiert verstehenden Gesellschaften auf, wird dies sowohl in Teilen der Soziologie als auch in der öffentlichen Wahrnehmung nach einem sich regelmäßig wiederholenden Muster als Rückfall in die Barbarei bewertet. Eine weitere Gemeinsamkeit haben lebenssoziologische wie postmoderne Ansätze auch darin, dass sie über die etablierten wissenschaftlichen Verfahren hinaus auf der Suche nach alternativen Erkenntnisweisen und Ausdrucksmöglichkeiten sind und sich deshalb in den Augen strenger Szientisten regelmäßig der

»Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur« (Habermas 1985: 219ff.) schuldig machen.

Die folgenden Überlegungen stellen mit Georges Bataille und Michel Maffesoli zwei zentrale Autoren in den Mittelpunkt, die, wie gezeigt werden soll, einen lebenssoziologischen Ansatz vertreten (Keller 2004, Moebius 2006). Dabei erweist sich, dass Batailles Schriften einen wichtigen Bezugspunkt für die vitalistische Lebenssoziologie von Michel Maffesoli bilden. Trotz dieser Anleihen wird im Durchgang durch beide Ansätze deutlich werden, dass sie in unterschiedlichen historischen Kontexten schreiben, die ihre Diagnosen entscheidend beeinflussen. Während Bataille vor dem Hintergrund des Faschismus, des Zweiten Weltkriegs und der Nachkriegszeit schreibt, bewegen sich Maffesolis Schriften im Umfeld der Postmoderne, zu deren Hauptvertretern er avanciert. Trotz dieser verschiedenen Erfahrungsräume geht es in beiden lebenssoziologischen Ansätzen im Kern nicht etwa um die rationale Führung und Gestaltung des Lebens, sondern um das intensive Leben des Lebens im emphatischen Sinne, das Ausleben der Lebensenergien, um die Verweigerung der Domestizierung der menschlichen Leidenschaften. Doch während für Bataille die Chancen dazu zu seiner Zeit im Schwinden begriffen sind, erkennt Maffesoli eine Wiederkehr der von der Moderne mit ihrer einseitigen Ausrichtung auf Vernunft und Rationalität unterdrückten Seiten des Lebens.

GEORGES BATAILLE – VOM VERSCHWINDEN DES LEBENS AUS DER MODERNE

»Es ist niederträchtig und gemein, anders in das Leben eindringen zu wollen als mit jener inneren Glut, die das Leben ist.« (Georges Bataille)

Im Jahre 1929 scheint Karl Mannheim die bereits von Max Weber formulierte Befürchtung zu bestätigen, dass eine restlos durchrationalisierte Welt das Schicksal des Menschheitsgeschlechts sein wird: »Unsere Welt ist dadurch charakterisiert, daß sie die Tendenz hat, womöglich alles zu rationalisieren, verwaltemäßig gestaltbar zu machen und den irrationalen Spielraum verschwinden zu lassen« (Mannheim 1985: 99, Herv. im Original). Schon Weber sah diese Tendenz bekanntlich als so übermächtig an, dass er angesichts des nicht mehr rückgängig zu machenden Siegeszugs des modernen Kapitalismus und der damit einhergehenden »Entzauberung der Welt« für heroisches Aus- und Standhalten plädierte und dieses auch selbst praktizierte – unter den damit verbundenen Entbehrungen erkennbar leidend (Radkau 2005). Für Karl Mannheim handelt es sich dagegen bei näherer Betrachtung um eine zweifelsfrei wirkmächtige Tendenz, nicht aber um einen bereits abgeschlossenen

Prozess: »So weitgehend unser Leben rationalisiert ist, so sind dennoch diese Rationalisierungen nur Teilrationalisierungen, denn die allerwichtigsten Gebiete unserer Gesellschaftssphäre sind auch im heutigen Stadium noch irrational fundiert« (Mannheim 1985: 100).¹ Nimmt man die These Vilfredo Paretos hinzu, dass der Mensch seine Handlungen zwar gerne als logisch bzw. rational ausübt, sich aber eigentlich sehr viel mehr von Gefühlen und Glaubensvorstellungen leiten lässt und damit zumeist nicht-logisch handelt (Pareto 2006)², dann wird deutlich, dass die These von der zunehmenden Rationalisierung und das Interesse am Nichtrationalen in den ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts ein elementares Thema der Soziologie ist.³ Es ist vor allem die gegen die Vorherrschaft des Rationalen und Vernünftigen opponierende Haltung, die zur Konstituierung lebenssoziologischer Ansätze führt, welche sich auf seit der Romantik bestehende Gedankenmotive der Lebensphilosophie (Kritik an den Absolutheitsansprüchen der Vernunft und des Intellekts zugunsten der Erfahrung und des Gefühls, Eintreten für das Ausleben der Leidenschaften, der Kreativität und des Schöpferischen usw.) stützen kann (Fellmann 1993: 27f.; Joas 1992: 172ff.).

Auch für Georges Bataille, der sich in seinen religionssoziologischen Schriften explizit auf Weber bezieht (Bataille 2001: 148ff.), kann von einem bereits errungenen Sieg der rationalen über die irrationale Welt keine Rede sein. Vielmehr steht der Welt der Rationalität, Produktivität und Nützlichkeit eine Welt der Verausgabung, Verschwendung und Zweckfreiheit gegenüber. Sein gesamtes Werk lebt von der bis zur Obsession gesteigerten Suche nach Erfahrungen jenseits der zweckrationalen Ordnung, nach Möglichkeiten der Verbotsübertretung und Grenzüberschreitung, die er vor allem in der Erotik, exzessiven Festen und rauschhaften Gewalterlebnissen ausmacht. Sexuelle ebenso wie gewalttätige Handlungen können den Menschen in ekstatische Zustände versetzen. In diesen dem Alltagsleben enthobenen Momenten seines Daseins entzieht er sich erfolgreich dem Zugriff der rationalen Welt und erlangt Souveränität über sein eigenes Leben: »Souveränität kommt allein demjenigen zu, der prinzipiell alles negiert, was die Autonomie seiner Entscheidungen einschränkt« (1978: 48). In der industrialisierten Moderne lässt sich diese Form der Souveränität Bataille zufolge kaum noch antreffen.

1 | Für Mannheim ergibt sich aus dem Bestehen nicht rationalisierter und nicht regulierter Situationen die Notwendigkeit zum Handeln und zur Politik.

2 | Pareto ist auch insofern für die Lebenssoziologie interessant, weil er ein auch von Maffesoli wahrgenommenes Buch vorgelegt hat, in dem er sich mit der von den Tugendwächtern verfolgten und als pornographisch etikettierten Literatur auseinandersetzt und sich dabei gegen staatliche Zensur ausspricht (Pareto 1968).

3 | Ein weiterer Kandidat, der sich der nicht-logischen Bereiche des Handelns annimmt, ist Gabriel Tarde (2003).

Im Rahmen seiner Faschismusanalyse aus den 1930er Jahren entwickelt er eine Gesellschaftstheorie, die grundsätzlich zwischen einer homogenen und einer heterogenen Gesellschaft unterscheidet: »Die *homogene* Gesellschaft ist die produktive, das heißt die nützliche Gesellschaft. Jedes unnütze Element wird ausgeschlossen, nicht aus der Gesellschaft überhaupt, sondern aus ihrem *homogenen* Teil« (ebd.: 10). Die *homogene Gesellschaft* wird zusammengehalten durch die gemeinsame Orientierung am Geld, mit dem die für den Produktionsprozess notwendigen Produktionsmittel erworben und eingesetzt werden können. Sozialstrukturell wird sie getragen von der bürgerlichen Klasse, den Arbeitgebern und Beamten, während die Proletarier durch ihre Funktion als Lohnarbeiter an dieser zwar partizipieren, ihr als Menschen jedoch nicht unterworfen sind. Die *heterogene Gesellschaft* setzt sich dagegen aus all dem zusammen, was die *homogene Gesellschaft* von sich abstößt und ausschließt:

»Es sind dies die Ausscheidungen des menschlichen Körpers oder analoge Stoffe (Abfall, Gewürm etc.): Körperteile, Personen, Worte oder Handlungen, die einen ansteckenden erotischen Wert haben; diverse unbewußte Prozesse wie Träume und Neurosen; die zahlreichen sozialen Elemente oder Formen, die von der *homogenen* Seite nicht assimiliert werden können: die Masse, das Militär, bestehend aus Aristokraten und Lumpenproletariern, alle Arten von gewalttätigen oder renitenten Individuen (Verrückte, Aufhörer, Dichter etc.)« (ebd.: 17).

Gesellschaftstheoretisch zentral ist, dass alles von der *homogenen Gesellschaft* Ausgeschlossene nicht etwa außerhalb der Gesellschaft steht, sondern einen eigenen Teilbereich der Gesellschaft ausmacht, der parallel zum homogenen Teilbereich der Gesellschaft existiert. Obwohl Bataille die Begrifflichkeit später nicht mehr aufnimmt, bleibt die Dichotomie einer mit der bürgerlichen Gesellschaft identifizierten sozialen Ordnung, die sich ganz und gar der Vernunft, dem Wert der Nützlichkeit und der Herstellung von Dingen unterworfen hat auf der einen, und einer dieser entgegengesetzten Welt der Zweckfreiheit auf der anderen Seite bestehen. Beide Bereiche werden im Anschluss an Émile Durkheim auch als profane und sakrale Welt gegenübergestellt (ebd.: 16).⁴ Die

4 | Das Ziel des von 1937-39 bestehenden *Collège de Sociologie*, gegründet von Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leiris, bestand darin, eine an die Durkheim-Schule anknüpfende Sakralsoziologie zu entwerfen, die auch als Waffe gegen den Faschismus eingesetzt werden sollte. Bataille konzipiert sie wie folgt: »Die Sakralsoziologie läßt sich als Untersuchung nicht nur der religiösen Institutionen, sondern der Gesamtheit der kommunialen Bewegung der Gesellschaft auffassen: So betrachtet sie unter anderem die Macht und die Armee als Gegenstände, die in ihren Bereich fallen, sowie überhaupt sämtliche menschlichen Aktivitäten – Wissenschaften, Künste und Techniken –, insofern die einen vergemeinschaftenden Wert im aktiven Sinne des Wor-

damit betonte Spaltung der Gesellschaft ist weder eine nur analytische noch ist sie eine von Anbeginn bestehende. Sie hat vielmehr einen historischen Ursprung. Batailles Geschichtsrekonstruktion beruht auf der These einer einstmals vorhandenen Einheit alles Lebendigen, aus dem der Mensch im Zuge seiner Entwicklung zum homo sapiens zunehmend ausgeschlossen wird. Nach Bataille ist der Mensch seither auf der Suche nach dieser Einheit, seiner verlorenen Intimität, die sich mit Gerd Bergfleth definieren lässt: »Intimität ist das *Innesein der Welt*, nämlich die Weise, in der der Mensch seines Einsseins mit allem Leben und so auch mit der Animalität inne wird« (Bergfleth 1997: 227). In den Anfängen also ist der Mensch noch Teil der lebendigen Welt, ohne einen Sonderstatus zu genießen. Die ihn mit dem Tierreich verbindenden Instinkte und Leidenschaften werden dem Menschen im Laufe der gesellschaftlichen Evolution jedoch gründlich ausgetrieben. Damit nimmt Bataille eine Perspektive ein, die deutlich in der Tradition Friedrich Nietzsches steht:

»Das Leiden der Menschen *am Menschen an sich*: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit; eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriegserklärung gegen die eigenen Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte« (Nietzsche 1993: 323).

Im Zuge des Zivilisationsprozesses schämt sich der Mensch zunehmend seiner Instinkte, die er verleugnet und zu unterdrücken versucht. Die Austreibung alles Animalischen aus dem Verhaltensrepertoire des Menschen ist für Nietzsche wie Bataille fester Bestandteil des von der westlichen Welt verfolgten Zivilisationsprogramms. Batailles ganzes Bestreben richtet sich darauf, nicht nur wissenschaftlich nachzuweisen, sondern auch für den Leser erfahrbar zu machen⁵, dass das menschliche Dasein mit den ihm gewaltsam entrissenen

tes haben, das heißt, insofern sie *einheitsstiftend* sind« (Bataille 2012a: 43). Zum *Collège* insgesamt vgl. Denis Hollier (2012) und Stephan Moebius (2006).

5 | Es gehört zu den Besonderheiten der batailleschen Schriften, dass sie sich von der Schulphilosophie vor allem darin unterscheiden, dass sie nicht rein wissenschaftlich argumentierten wollen, sondern mit Hilfe der »inneren Erfahrung« (Bataille 2017): »Zwei Redeformen, die zugleich Denkformen sind, stoßen [bei Bataille, M.S.] aufeinander: die philosophische Argumentation, die Begriffsdistinktionen vornimmt, Ableitungen erwartet, und Schlußfolgerungen verlangt, und ein Denken, das sich weigert, die Trennung zwischen individueller Erfahrung und verallgemeinerbarer Aussage vorzunehmen. Während an der philosophischen Argumentation nur teilnehmen kann, wer sich ihrer Disziplin unterworfen, und d.h. die Illusion preisgegeben hat, seine unmittelbare Erfahrung könne von philosophischer Relevanz sein, lebt bei Bataille das Vertrauen darauf fort, es müßte ein Denken geben, das Denken des Lebens wäre« (Bürger 1992: 43).

animalischen Anteilen noch immer in Verbindung steht: »Durch das Tier öffnet sich vor mir eine Tiefe, die mich anzieht und die mir vertraut ist. In gewissem Sinne ist diese Tiefe mir bekannt: Es ist die meine« (Bataille 1997: 23). Reste animalischen Lebens sind also im Menschen noch immer lebendig und können sich wieder Geltung verschaffen – allein schon aufgrund der biologischen Ausstattung des Menschen, durch die die Nähe zum Tier bewahrt bleibt.⁶ Der von Nietzsche konstatierte Sprung oder Sturz in neue Daseinsformen lässt sich jedoch auch in Batailles Perspektive nicht rückgängig machen. Spätestens seit der Erfindung der ersten Werkzeuge entfernt sich der Mensch unaufhaltsam von seinen tierischen Wurzeln und überantwortet sich immer mehr der Welt der Arbeit, Wissenschaft und Technik zum Zwecke der Erhaltung und Reproduktion des Lebens. Doch andererseits sorgt die ebenso erschreckende wie faszinierende »ewige Animalität in uns« (Bataille 1955: 219)⁷ dafür, dass die Welt der Arbeit und der Vernunft über die Welt der Leidenschaften und Instinkte nicht endgültig zu triumphieren vermag. Dies schon deshalb nicht, weil beide Bereiche Bestandteil des Menschen sind, der Kampf zwischen Begierden und Vernunft sich im Inneren des Menschen fortsetzt, da selbst die einzelnen Organe des Körpers nicht nur einer der beiden Welten angehören, sondern sich auf beide verteilen (Bataille 1978: 55): »Das Geschlecht ist kurz und gut genauso eine Sache wie ein Fuß. (Bestenfalls ist eine Hand

6 | Hermann Hesse hat mit dem 1929 erschienenen *Steppenwolf* einen Roman verfasst, der sich über weite Strecken wie eine Programmschrift der Lebensphilosophie liest. Im Kern geht es um den Zwiespalt zwischen den natürlich-tierischen und den kultiviert-geistigen Anteilen des Menschen, der die Titelfigur Harry Haller innerlich zu zerreißen droht. Die von der Lebensphilosophie betonte Intensität des Lebens ist eine im Künstlermilieu generell auf breite Zustimmung stoßende Perspektive, die sich unter Schriftstellern ebenso nachweisen lässt wie unter Musikern und bildenden Künstlern. Die gesamte Popgeschichte hindurch – in der eine Rockgruppe sich *Steppenwolf* nennend direkt auf Hesse bezieht – stößt man auf diese Bejahung des intensiv geführten Lebens ohne Rücksicht auf den Erhalt des Körpers im Sinne der Gesundheitsökonomie. Eine systematische Aufarbeitung der Verbindung von Lebensphilosophie und Populärkultur wäre sicher lohnend, steht aber noch aus.

7 | An anderer Stelle heißt es: »Wir sind auf jeden Fall Tiere. Zweifellos sind wir Menschen und haben Geist: Doch können wir nicht verhindern, daß das Animalische in uns weiterlebt und uns oft überwältigt« (Bataille 1974: 146). Die Faszination des Animalischen in uns bezieht sich bei Bataille immer wieder vor allem auch auf »die Gewaltbarkeit, die erschreckt, aber fasziniert« (ebd.: 47). Eine aufschlussreiche Beschreibung dieses widerstreitenden Gefühls liefert Bill Buford in seiner Reportage »Geil auf Gewalt« (Buford 1992); vgl. dazu auch Wiechens (1995: 81ff.). Inzwischen hat die Gewaltsoziologie Batailles auch sozialwissenschaftliches Interesse auf sich gezogen (Riekenberg 2012).

menschlich, und das Auge drückt das geistige Leben aus; aber Geschlecht und Füße haben wir genau wie die Tiere)« (Bataille 1974: 147). Nur Teile des Körpers partizipieren also an der geistigen Welt, während andere auf dem Stand des Tieres verharren. Derart somatisch verankert, lässt sich die Dichotomie von Geistes- und Vernunftwesen versus Tier- und Instinktwesen nicht zu einer der beiden Seiten hin auflösen. Bataille bezeichnet es als »das sich unauflöslich stellende Problem: nämlich die Unmöglichkeit, ein menschliches Wesen zu sein, ohne ein Ding zu sein, und die Grenzen der Dingwelt zu entfliehen, ohne in den animalischen Schlaf zurückzufallen« (Bataille 1997: 47). Der Mensch kann sich demnach also weder der einen noch der anderen Welt komplett überlassen, weil er damit auf zentrale Elemente seines Menschseins verzichten würde. Der Mensch also besteht aus, ja *ist* dieser Zwiespalt, der sich nicht auflösen, sondern nur einigermaßen erträglich gestalten lässt, indem beiden im Menschen verankerten Kräften bzw. Bedürfnissen vorübergehend Genüge getan wird. Das Problem dabei ist allerdings, dass die moderne bürgerliche Gesellschaft – im Gegensatz zu ihren Vorläufern – das Produktive, Vernünftige und Nützliche verabsolutiert und die sich diesen Prinzipien nicht fügenden Verhaltensformen des Menschen mit Verboten belegt. Somit wird allen als unnütz, unvernünftig oder unproduktiv geltenden Praktiken kein Platz in der sozialen Ordnung mehr zugestanden. Ihre Ausgliederung aber ›bezahlt‹ die Gesellschaft gewissermaßen damit, dass ihr diese nicht länger integrierten Bestandteile des Sozialen zur Bedrohung werden:

»Im Prinzip ist die soziale *Homogenität* eine labile, durch Gewaltakte und überhaupt durch innere Konflikte jederzeit störbare Form. Sie entsteht spontan aus dem Zusammenspiel der Produktionsabläufe, aber sie muß ununterbrochen gegen alle Elemente der sozialen Unruhe geschützt werden« (Bataille 1978: 12).

Für diesen Zweck erlässt sie Verbote. Was dem Menschen unmissverständlich klar macht, dass er kein Tier (mehr) ist, ist seine ständige Konfrontation mit Verboten, die die moderne Gesellschaft ausspricht, um die sie bedrohenden leidenschaftlichen Triebe der Menschen auf Abstand zu halten (ebd.: 51ff.). Rausch, Sex, Lust, Ekstase, Spiel, Kunst, Taumel, Tod, Gewalt, Mord und Krieg gelten allesamt als unerwünschte Tätigkeiten oder Zustände, weil sie nicht dem Gesetz der Akkumulation und der Nützlichkeit gehorchen, sondern dem der nutzenfreien Verausgabung, die Bataille – entgegen der herkömmlichen Ökonomie – zur Grundlage seiner »Allgemeinen Ökonomie« erhebt, die »eine methodische Beschreibung aller Aspekte des Lebens« (Bataille 2001: 39) zur Aufgabe hat:

»Ich gehe von einer elementaren Tatsache aus: der lebendige Organismus erhält, dank des Kräftespiels der Energie auf der Erdoberfläche, grundsätzlich mehr Energie, als zur

Erhaltung des Lebens notwendig ist. Die überschüssige Energie (der Reichtum) kann zum Wachstum eines Systems (zum Beispiel eines Organismus) verwendet werden. Wenn das System jedoch nicht mehr wachsen und der Energieüberschuß nicht gänzlich vom Wachstum absorbiert werden kann, muß er notwendig verlorengehen und verschwendet werden, willentlich oder nicht, in glorioser oder in katastrophischer Form« (ebd.: 45).

Für Bataille stellen deshalb nicht der Mangel und die Notwendigkeit, sondern der Luxus und der Überschuss die grundlegenden Probleme einer jeden Ökonomie dar. Er unterscheidet die verschiedenen Gesellschaftsformen danach, wie sie mit ihrer überschüssigen Energie verfahren (ebd.: 72ff., Wiechens 1995: 42ff.).

Batailles unübersehbare Sympathie für diesen »verfemten Teil« (Bataille 2001: 33ff.) folgt keiner willkürlichen Laune oder der schieren Lust am Verbotenen, sondern verdankt sich seiner tiefen Überzeugung, dass nicht Maßhalten und Zurückhaltung, sondern Verausgabung und Verschwendung die Prinzipien des Lebens sind, wie es bei der Leugnung der animalischen Triebe und Leidenschaften zugunsten der Arbeitswelt, Produktivität und Effizienz deshalb mit einem zutiefst lebensfeindlichen Vorgehen zu tun haben, da das Leben »seinem Wesen nach ein Exzeß, [...] die Verschwendung von Leben« ist (Bataille 1974: 83).⁸ Bataille hat nichts übrig für die vor allem um ihre Sicherheit besorgten Bürger, die durch ihre wohltemperierte, gedämpfte und risikoscheue Lebensweise alle Extreme vermeiden wollen – ängstlich darauf bedacht, ihr Leben zu erhalten, statt es zu verschwenden. Entgegen solcher

8 | Über diese Bestimmung hinaus wird Leben von Bataille grundsätzlich als Expansion gedacht: »Die Erdoberfläche wird, soweit es möglich ist, vom Leben eingenommen. Die Vielfalt der Lebensformen entspricht insgesamt den vorhandenen Energiequellen, so daß letztlich nur der Raum die Grenze für das Leben ist. [...] Unter der Voraussetzung eines konstanten Verhältnisses zwischen dem Volumen der lebenden Masse und den lokalen, klimatischen und geologischen Gegebenheiten nimmt das Leben den gesamten verfügbaren Raum ein. Diese lokalen Gegebenheiten bestimmen die Intensität des *Drucks*, den das Leben nach allen Richtungen hin ausübt. Das heißt, wenn der vorhandene Lebensraum auf irgendeine Weise erweitert wird, so wird er sofort ebenso vom Leben eingenommen, wie der benachbarte Raum. Das geschieht auch jedes Mal, wenn an irgendeinem Ort der Erde, durch einen Waldbrand, einen Vulkanausbruch oder durch Menschenhand, Leben zerstört wird. Das deutlichste Beispiel ist eine von einem Gärtner angelegte und freigehaltene Allee: sobald sie aufgegeben wird, wird der Druck des umgebenden Lebens sie sofort wieder mit Gras und Büschen überziehen, in denen es dann auch rasch von tierischem Leben wimmelt« (Bataille 2001: 55). In diesem Sinne definiert auch Hans Blumenberg (1997: 79): »Leben *ist* Expansion – welche Raumferne sollte es aufhalten? «

durch ständige Sorge und Vorsicht geprägten Leben, die ohne Ausschläge nach oben und unten bleiben, weil sie auf einem immer gleichen Level nur mehr existieren, plädiert Bataille vehement dafür, das Leben in all seinen Facetten anzunehmen und sich seinen sich bietenden Möglichkeiten hemmungslos zu überlassen. Nicht die Erhaltung, sondern die Intensivierung des Lebens muss demnach das Ziel sein. Statt um Aufschub und Verzicht, geht es um das Leben im Hier und Jetzt. Die Erotik spielt bei Bataille deshalb eine so große Rolle, weil sie weder einen Zweck hat noch nützlich ist:

»Ich glaube, dass der größte Teil der menschlichen Tätigkeit darin besteht, Dinge zu tun, die später nützlich sein werden, während die Erotik [...] zu nichts führt. Sie ist reine Verschwendung, Verausgabung von Energie um ihrer selbst willen, ein Fieber, bei dem es nur um das unmittelbare und nicht um das spätere Ergebnis geht, wie in dem Falle, wo ein Arbeiter arbeitet« (Bataille 2012b: 124).⁹

Mit der Einrichtung der auf Leistung, Effizienz und Nutzen beruhenden Arbeitswelt geht die einseitige Orientierung an der Zukunft einher, während die Verausgabung und Verzehrung sich ganz dem Augenblick überlässt, unbelastet von Gedanken an mögliche Folgen der Handlungen in der Zukunft (Bataille 2001: 89). Sich auf den zukünftigen Ertrag heutiger Handlungen zu fixieren, würde die ungebremste Entladung der Energien nur unnötig lähmen: »Und wenn ich so ohne jedes Maß verzehre, offenbare ich meinesgleichen, was ich *intimerweise* bin: die Verzehrung ist der Weg, auf dem die *getrennten* Wesen miteinander kommunizieren« (ebd.: 89). Allein die maßlose Hingabe und Verzehrung vermag die Wunde, die der Ausschluss aus dem Einssein mit allem Lebendigen im Menschen hinterlassen hat, zumindest für wenige Momente zu schließen. Für Bataille ist der Mensch grundsätzlich ein isoliertes, von allen anderen getrenntes Wesen, das unter diesem Zustand der »Diskontinuität des Seins« (Bataille 1974: 15) leidet und deshalb beständig auf der »Suche nach einer Kontinuität des Seins« (ebd.) ist – nach Möglichkeiten, den Abgrund zu überwinden, der ihn von den anderen Wesen radikal trennt (ebd.: 11). Nicht mit Hilfe der Sprache, sondern durch körperliche Ekstasen ist für ihn eine Kommunikation zwischen den Menschen möglich, die ihre Vereinzelung zumindest für Augenblicke zu überwinden vermag.

Bataille nimmt in seinen Schriften zweifellos eine verfallstheoretische Perspektive ein. Zwar ist für ihn auch der Mensch früherer Zeiten und in den außereuropäischen Zonen der Welt »nicht der ganze Mensch. Aber er lässt

9 | Vgl.: »Luxus, Trauerzeremonien, Kriege, Kulte, die Einrichtung von Prachtbauten, Spiele, Theater, Künste, die perverse (d.h. von der Genitalität losgelöste) Sexualität stellen [...] Tätigkeiten dar, die zumindest ursprünglich ihren Zweck in sich selbst haben« (Bataille 2001: 12).

uns erlauben, was uns fehlt« (Bataille 2001: 73). Das heißt nicht, dass Bataille für eine wie immer geartete Rückkehr zu archaischen Gesellschaftsformen plädieren würde. Aber es heißt durchaus, dass sich die moderne industrialisierte Gesellschaft im Vergleich zu ihren Vorläufern vor allem durch Verluste auszeichnet. Der »tiefgreifende Verfall, der mit der bürgerlichen Gesellschaft begann«, äußert sich Bataille zufolge vor allem darin, dass sie »keine Gesellschaft der Personen« mehr ist wie noch die feudale Gesellschaft, sondern eine »Gesellschaft der Objekte« (Bataille 1978: 57): »Das in Geld umsetzbare Objekt gilt dort mehr als das *Subjekt*, das, seit es in Abhängigkeit von den *Objekten* ist (d.h. insofern es sie besitzt), nicht mehr wirklich für sich selbst existiert und keine wirkliche Würde mehr besitzt« (ebd.). Eine in den allgemeinen Verwertungsprozess eingespeiste Existenz – egal ob Tier oder Mensch – wird damit selbst zur Sache, denn »Sache ist, was für sich selbst nichts ist« (Bataille 1974: 153). Auch Tiere sind dies für Bataille keineswegs von Haus aus, werden aber durch ihre Behandlung durch den Menschen – etwa durch ihre Verwendung als Last- oder Zugtiere – zu einer solchen gemacht. Die Einsicht in die animalische Seite des Menschen führt ihn zu einer schonungslos realistischen Anthropologie, die auch die Schattenseiten der menschlichen Existenz rücksichtslos beim Namen nennt:

»Wir können nicht *menschlich* sein, ohne in uns die Fähigkeit zum Schmerz, auch die zur Gemeinheit wahrgenommen zu haben. Aber wir sind nicht nur die möglichen Opfer der Henker: die Henker sind unseresgleichen. Wir müssen uns auch noch fragen: Gibt es nichts in unserem Wesen, das so viel Entsetzliches unmöglich macht? Und wir müssen wohl zur Antwort geben: Tatsächlich, es gibt nichts. [...] Wir sind nicht bloß zum Schmerz, wir sind auch zur Raserei des Folterns fähig« (Bataille 2008: 17).

Trotz der vielfach belegten Richtigkeit dieser pessimistischen These erfolgt der Umgang mit den dunklen Seiten der menschlichen Existenz doch noch immer nach dem Motto: Die Folterer, die Gewalttätigen, die Vergewaltiger – das sind immer die anderen. Bataille mutet seinen Lesern dagegen zu, den Folterer, den Gewalttätigen und Vergewaltiger in sich selbst zu entdecken. Insbesondere in seinen Romanen konfrontiert er den Leser mit den in jedem Menschen vorhandenen Abgründen des menschlichen Daseins. Wer Bataille gelesen hat, der kann sich deshalb über die Kriegsgräuere, Gemetzel und Terroranschläge, von denen die Massenmedien tagtäglich berichten, kaum mehr länger wundern. Denn Bataille macht uns unmissverständlich klar, dass die Taten unauflöslich zum Menschsein hinzugehören, keine unerklärlichen Verrohungen einiger weniger Gruppen darstellen und sich auch nicht als Rückfälle in die Barbarei verharmlosen lassen, vielmehr purer Ausdruck der in allen Menschen schlummernden Möglichkeiten sind. Da das dem Menschen Mögliche »nach allen Seiten über die Grenzen der Vernunft« (Bataille 2008: 18) hinausragt, beschert

uns der Gang der Geschichte immer wieder sowohl *gloriose als auch katastrophische* Formen der Energieentladung. Die Botschaft Batailles (1974: 38) lautet: Die animalischen Triebe leben in den Menschen fort – sie lassen sich niemals gänzlich domestizieren. Das Leben widersetzt sich allen Bestrebungen, es auf bestimmte Aspekte zu reduzieren, andere aber zu unterdrücken. Dies ist auch der Ausgangspunkt Maffesolis.

MICHEL MAFFESOLI – VON DER RÜCKKEHR DES LEBENS IN DER POSTMODERNE

»Das Leben ist kein langer ruhiger Fluss. Man hat es zu bändigen versucht, es geht nicht mehr.«

(Michel Maffesoli)

Michel Maffesoli gehört zu einer ganzen Reihe von Autoren, die von Bataille zweifellos beeinflusst worden sind.¹⁰ Er teilt mit diesem das intensive Interesse an den aus der rational-vernünftigen Welt ausgegliederten Bereichen des Lebens (Rausch, Ekstase, Erotik), die er im Anschluss an Nietzsche als das Dionysische bezeichnet (Maffesoli 1986). Anders als bei Bataille stehen bei ihm jedoch nicht die Verluste im Vordergrund seiner Analyse, sondern die Rückkehr des ehemals aus der modernen Arbeits- und Industriegesellschaft Verdrängten. Er spricht von der »Rückkehr der Affekte« (Maffesoli 2015: 22), der »Rückkehr des Wilden/Heiligen« (ebd.: 27), der »Rückkehr der Gefühle« (ebd.), der »Rückkehr des Festes« (ebd.: 34), der »Rückkehr der Orgie« (ebd.: 39) und der »Rückkehr des ›Dämonischen‹« (ebd.: 42).¹¹ In der Gegenwartsgesellschaft ist im Gegensatz zu ihrem unmittelbaren Vorläufer damit wieder Platz für die Feste, den Rausch und die Ekstasen. Die Wiederkehr von Begriffen wie ›spielerisch‹, ›ästhetisch‹ und ›imaginär‹ in den Medien, der

10 | Weitere Autoren, auf die Maffesoli sich oft bezieht, sind Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, Georg Simmel, Émile Durkheim, Gilbert Durand, Edgar Morin. Über diese und andere Einflüsse informiert ausführlich Reiner Keller (2006) in seiner informativen Einführung in das Gesamtwerk.

11 | Anlässlich einer Auseinandersetzung mit Georg Simmels *Philosophie des Geldes* spricht er auch von einer »Rückkehr des Objekts« (Maffesoli 1993a: 358) und erläutert seine grundsätzliche methodische Herangehensweise: »Getreu meiner Methode, die sich bemüht zu betonen, daß es nichts neues unter der Sonne gibt und daß im allgemeinen das, was man vergessen hatte, dazu neigt, aus dem Hintergrund der Bühne wiederaufzutauchen, nachdem es verkleinert oder verleugnet wurde, möchte ich zuerst hervorheben, daß das Objekt, das es in einem umfassenden Sinn zu verstehen gilt, auf weit zurückreichende Zeichen seiner Erhabenheit blicken kann« (ebd.: 360).

Öffentlichkeit und dem privaten Leben nimmt er als zusätzliche Indizien für die »Krise einer rein rationalistischen Konzeption des sozialen Bandes« (Maffesoli 2015: 42). Zusammengenommen läutet die Rückkehr all dieser von der Moderne marginalisierten Ebenen des menschlichen Daseins das postmoderne Zeitalter ein. Maffesoli diagnostiziert das Ende der von Prometheus (dem Gott der Produktivität und Leistung) geprägten Moderne und den Übergang zu einer von Dionysos (dem Gott der Orgie und des Hedonismus) bestimmten Postmoderne.¹² Die für Bataille noch dominante Welt der Produktion und Arbeit, der Vernunft und der Rationalität gerät nach Maffesoli aktuell in die Defensive durch eine Renaissance der unproduktiven Lebens im Batailleschen Sinne (Maffesoli 1986: 28ff.), die er im Anschluss an Martin Heidegger auch als das »Unnötige« (Maffesoli 2015: 36) bezeichnet. Für Maffesoli sind die Feste, die Feiern und der Rausch – als Manifestationen dieses Unnötigen – überall auf dem Vormarsch. Sie brechen aus den ihnen von der bürgerlichen Gesellschaftsordnung zugewiesenen Nischen zunehmend aus und überschwemmen alle Lebensbereiche. Selbst Politik und Religion scheinen ohne von Gesang, Musik und Ritualen unterstützte »Happenings« nicht mehr auszukommen: Ob nun Wahlkampagnen, Meetings und Protestversammlungen, der »Weltjugendtag« der Kirchen oder die zahlreichen Schwulen- und Technoparaden – überall wird lärmend gefeiert, getanzt und getrunken (ebd.: 36f.), steigern sich die Zusammenkünfte zu einem rauschhaften Zusammen-Sein. Statt all diese Erscheinungen für Randphänomene zu halten, haben sie für Maffesoli eine gravierende Bedeutung für das gesellschaftliche Miteinander bzw. das gemeinschaftliche Zusammenleben. Feste und Feiern spielen »eine entscheidende Rolle bei der Strukturierung des sozialen Bandes« (ebd.: 36):

»Was man »Festlichkeit« nennen kann (Quintessenz des Feste, des Festlichen, der Lust am Sein), erlaubt uns zu verstehen, dass wir dabei sind, uns von einer Seite zur anderen zu drehen. Insofern sie auf der Seite des Lebens steht, die Lebendigkeit feiert und die Lebensphilosophie betont, ist die Festlichkeit eine *entscheidende* Schöpfung: Sie vereinigt die vier Himmelsrichtungen und symbolisiert dadurch die Gesamtheit des Seins« (ebd.).

12 | Stephan Moebius macht in seiner materialreichen Untersuchung über das Collège de Sociologie auf die Bedeutung von Dionysos schon für Bataille aufmerksam: »Dionysos spielte in den Schriften Batailles und anderer Mitglieder der Gruppe Acéphale eine herausragende Rolle, er galt als Referenzpunkt und Sinnbild der unproduktiven Verausgabung, des Wahnsinns und der kollektiven Ekstase, als die andere Seite des Prometheus, des planenden und vorausdenkenden Gottes des Handwerks« (Moebius 2006: 261). Zum antiken Mythos des Dionysos vgl. insgesamt Karl Kerényi (1994).

Statt die vielfältigen Festivitäten, die unser aller Alltag durchziehen, konventionell als Freizeitverhalten bereits bestehender Gemeinschaften zu verstehen, konstituieren sich diese bei Maffesoli vielmehr erst durch die regelmäßig wiederholten Kollektiverlebnisse. Während für die Moderne das Individuum und seine kontraktuellen Beziehungen charakteristisch sind, zeichnet sich die Postmoderne vor allem durch die »Wiederkehr der Stämme« (Maffesoli 1988) aus. Mit dem provokativ gewählten Ausdruck der »Stämme«, der in den Theorien der Modernisierung allein für archaische Gesellschaften reserviert ist, signalisiert Maffesoli eine Nähe der Postmoderne zur Vormoderne, von der sich zu unterscheiden stets zum Selbstverständnis der Modernen gehörte. Bei den Stämmen der postmodernen Gesellschaft handelt es sich um »Gefühlsgemeinschaften«, die nicht durch rationale Erwägungen, sondern durch Emotionen zusammengehalten werden. Nicht in Abgrenzung, sondern in Anknüpfung an die Rituale von Stammesgesellschaften beschreibt Maffesoli die vielfältigen Formen dionysisch geprägter Zusammenkünfte, die allen teilnehmenden Personen das Gefühl der Zusammengehörigkeit vermitteln. Beständiger Bezugspunkt ist bei diesen Überlegungen immer wieder Émile Durkheims Religionssoziologie, insbesondere der Begriff der »Efferveszenz« (kollektive Aufwallung, Erregung), den er immer wieder zitiert (Maffesoli 1986). Bei Durkheim heißt es dazu:

»Es gibt historische Perioden, in denen die sozialen Interaktionen häufiger und aktiver werden. Die Individuen streben zueinander und sammeln sich mehr als jemals. Daraus entsteht eine allgemeine Gärung, die für revolutionäre oder schöpferische Epochen kennzeichnend ist. Aus dieser Überaktivität folgt eine allgemeine Stimulation individueller Kräfte. Man lebt mehr und anders als in normalen Zeiten. Die Veränderungen sind nicht mehr nur Gradunterschiede; der Mensch wird anders. Die Leidenschaften, die ihn erschüttern, sind derart heftig, daß ihnen nur mit gewalttätigen und unmäßigen Handlungen Genüge getan werden kann: mit Heldentaten oder blutrünstiger Barbarei« (Durkheim 1981: 290).¹³

Maffesoli liefert mit seiner Soziologie des Alltagslebens, an der er seit den 1970er Jahren kontinuierlich arbeitet, nicht weniger als eine Kontrastbeschreibung zu den gängigen Vorstellungen einer kapitalistischen Arbeitsgesellschaft, die ihre Mitglieder auf beständige Einsatzbereitschaft, Effizienz und Leistung trimmt. So wenig er diese Diagnosen als falsch zurückweist, so sehr geht es ihm jedoch darum, die enorme Präsenz von Festen und Feierlichkeiten zu betonen, die den von Arbeit geprägten Alltag regelmäßig unterbrechen:

13 | Auch die Bezugnahme auf Durkheims Religionssoziologie verbindet die Perspektiven Batailles und Maffesolis. Zum Einfluss Durkheims auf Bataille und das Collège de Sociologie vgl. Stephan Moebius (2013).

Geburtsfeste, Tauffeste, Verlobungsfeste, Hochzeitsfeste, Erntedankfeste, Oktoberfeste, Richtfeste, Sommerfeste, Grillfeste, Volksfeste, Straßenfeste, Karneval, Empfänge, Vernissagen, Geburtstagsfeiern, Silvesterfeiern, Abi-Feiern, Trauerfeiern, Einstände, Ausstände, Jubiläen, Tanzabende, Partys, Raves, Festivals usw. Bei all diesen Anlässen kommt es zu rauschhaften Ausschweifungen und orgiastischen Vergnügungen, die Maffesoli optimistisch stimmen, dass sich die vitalen Impulse der Menschen – »trotz des sterilen gesellschaftlichen Lebens, das im Westen überhand genommen hat« (Maffesoli 1986: 158) – nicht dauerhaft unterdrücken lassen. Der Mensch ist als »Homo sapiens« nur unzureichend bestimmt, da er mindestens ebenso sehr ein »Homo eroticus« (Maffesoli 2012) und »Homo festivus« (Maffesoli 2015: 42) ist.¹⁴ In einem der Erotik und dem Vergnügen gewidmeten Leben geht es ersichtlich nicht um Schonung der körperlichen Ressourcen zugunsten eines gesunden Lebens, sondern um die Steigerung der Intensität des Lebens durch unproduktive Verabgabung:

»Was könnte in der Tat schädlicher sein, als sich dem Suff zu ergeben, schlaflose Nächte zu verbringen, sich sexuell zu verausgaben, und sich zu überfressen; und doch, sind nicht all diese Dinge, die dem engherzigen Philister ein Dorn im Auge sind, die Anzeichen einer unbändigen Vitalität?« (Maffesoli 1986: 95)

Entgegen des auf Abstinenz setzenden Gesundheitsregimes unserer Zeit singt Maffesoli geradezu ein Loblied auf die gemeinschaftsstiftende Wirkung des Alkohols, insbesondere des Weins:

»Vom heidnischen Altertum bis in unsere Welt hat der Wein immer das Gemeinschaftsleben und die Kommunikation gepredigt. Er lockert die Zungen und bindet die Körper. [...] Während andere Drogen in die Einsamkeit führen, bleibt der Alkohol selbst in der schlimmsten Verlassenheit ein soziales Element« (ebd.: 144).¹⁵

14 | Der ebenfalls lebenssoziologisch argumentierende Kulturanthropologe und Soziologe Edgar Morin plädiert ebenfalls für eine Ausweitung des bisherigen Menschenbildes: »Zunächst kann der Mensch nicht auf seinen technischen Aspekt als *homo faber* oder auf seinen rationalistischen Aspekt als *homo sapiens* reduziert werden. Im Menschen müssen auch der Mythos, das Fest, der Tanz, der Gesang, die Ekstase, die Liebe, der Tod, die Maßlosigkeit, der Krieg gesehen werden. Affektivität, Neurose, Unordnung und Zufall dürfen nichts als »Rauschen«, Rückstand oder Abfall zurückgewiesen werden. Der wirkliche Mensch besteht in der Dialektik von *sapiens-demens*« (Morin 1974: 239). Zu Edgar Morin vgl. Stephan Moebius (2004).

15 | Auf die zentrale Rolle des Alkohols verweist auch Max Weber in seiner Beschreibung religiöser Ekstasen: »Dem Laien ist die Ekstase nur als Gelegenheitserfahrung zugänglich. Die soziale Form, in der dies geschieht, die Orgie, als die urwüchsige Form

Trotz dieser klaren Parteinahme für den Alkoholkonsum ist Maffesoli weit entfernt davon, die »Bündnisse, die Bacchus stiftet« (ebd.: 136) zu idyllisieren. Vielmehr ist er sich völlig darüber im Klaren, dass Alkohol nicht nur die Zunge lockert und den Sexualtrieb anheizt, sondern auch zum »Träger der Gewalt« (ebd.: 141) werden kann. Doch ähnlich wie für Bataille lässt sich Gewalt auch für ihn nicht einfach aus der Gesellschaft ausschließen, indem man sie als Rückfall in die Barbarei verteufelt und scheinheilig für ihre Abschaffung plädiert (ebd.: 113). Vielmehr gilt es zunächst einmal – »im Namen der axiomatischen Neutralität der Soziologie« (ebd.: 115) – schlicht zur Kenntnis zu nehmen, dass es sie gibt: »Vergewaltigung und Gewalt sind durchaus Strukturelemente jeder Gesellschaft; ob sie von Frauen oder Männern ausgehen, sie zeugen von einer Schattenseite, die zum Leben gehört« (ebd.: 116). Ähnlich unerschrocken und vor Denkverboten der political correctness nicht Halt machend wie Bataille ist auch für Maffesoli mit der moralischen Verteufelung von Gewalt und sexuellen Ausschweifungen nichts gewonnen. Ganz im Gegenteil kommt es gerade dann zu den schlimmsten Exzessen, »wenn die Vernunft ihre Herrschaft über eine ganze Periode ungeteilt ausübte« (ebd.: 129). Deshalb muss es darum gehen, die Gewalt im Alltag zu integrieren, zu kanalisieren und einzuhegen – statt sie zu verdämmen, zu verurteilen und auszuschließen, was sie nur größer werden lässt. Deutlich wird an Maffesolis Einlassungen zum Fest, zur Sexualität und zur Gewalt, dass er sie mit Bataille als Ausdrucksformen des Lebens auffasst, die sich dauerhaft nicht unterdrücken lassen. Auch wenn sie noch so harmlos, banal und unbedeutend erscheinen mögen: Für ihn drückt sich darin ein unbezähmbarer »Wille[n] zum Leben« (Maffesoli 2014: 30), »ein kollektives Leben-Wollen« (Maffesoli 1990: 94) aus.

BATAILLE UND MAFFESOLI: DIE DUNKLE UND DIE HELLE SEITE DER LEBENSZOLOGIE?

Lässt man die Vorstellung und den Vergleich der Schriften Batailles und Maffesolis noch einmal Revue passieren, so drängt sich vor allem das lebensphilosophisch bzw. -soziologisch inspirierte Interesse beider an kollektiven Praktiken und Erregungszuständen (Feiern, Rausche, orgiastische Verausgabungen

religiöser Vergemeinschaftung, im Gegensatz zum rationalen Zaubern, ist ein Gelegenheitshandeln gegenüber dem kontinuierlichen ›Betrieb‹ des Zaubers, der für ihre Leitung unentbehrlich ist. Der Laie kennt die Ekstase nur als einen, gegenüber den Bedürfnissen des Alltagslebens notwendig nur gelegentlichen Rausch, zu dessen Erzeugung alle alkoholischen Getränke, ebenso der Tabak und ähnliche Narkotika, die alle ursprünglich Orgienzwecken dienten, daneben vor allem die Musik, verwendet werden« (Weber 1980: 246).

usw.) auf, die jenseits rationalistischer Nützlichkeitsprinzipien angesiedelt sind. In beiden Theorieperspektiven wird dabei sowohl auf die lebensphilosophischen Schriften Nietzsches als auch auf Durkheims Religionssoziologie rekurriert. Die sich aus diesen Quellen speisende Orientierung an Dionysos und den kollektiven Erregungszuständen ist für beide Autoren von elementarer Bedeutung. Sowohl Bataille als auch Maffesoli plädieren vehement dafür, den Menschen nicht auf ein Vernunft- und Verstandeswesen zu reduzieren, sondern als ein ebenso auch von seinen Leidenschaften und Affekten bestimmtes Wesen aufzufassen.

Über diese profunden Gemeinsamkeiten hinaus gibt es allerdings auch Unterschiede zwischen beiden Perspektiven zu benennen. Während Batailles Perspektive auf der Diagnose eines tiefen Verlusts einer einstmals vorhandenen Einheit alles Lebendigen beruht, die für das Leiden des modernen Menschen verantwortlich ist, erweist sich Maffesoli als ungemein lebensbejahender Zeitdiagnostiker, der für die Tugend eintritt, »sich in der Lebensfreude zu verausgaben, die Schönheit der Welt zu feiern und deren Korrelat, die Lust am Sein« (Maffesoli 2015: 41). Lautet Batailles Ausgangspunkt: »Alles Generöse, Orgiastische, Maßlose ist verschwunden« (Bataille 2001: 22), feiert Maffesoli gerade umgekehrt die Wiederkehr des Orgiastischen. Preist Maffesoli die sozialen Netzwerke im Internet als neue Vergemeinschaftungsmöglichkeiten, würde sich Bataille heute womöglich mehr für das so genannte »Darknet« interessieren, das dem längst gezähmten Internet eine Welt des Verbotenen entgegenhält. Batailles Schriften auf der einen und Maffesolis Arbeiten auf der anderen Seite stehen insofern für eine eher dunkle und eine eher helle Seite der Lebenssoziologie.

Ihre verschiedenen Diagnosen ergeben sich nicht zuletzt aus einem gravierenden Unterschied ihrer Perspektiven, den Maffesoli auch selbst benennt: »Es handelt sich hier nicht mehr um die Thematik der Überschreitung, die sich gegen die *offiziell* erlaubten Werte richtet: Es ist vielmehr so, dass das offizielle Festliche seinen Zauber neben diesen Werten ausübt: luxuriös, unzüchtig, d.h. nicht-funktional, unnützlich und dennoch so notwendig!« (Maffesoli 2015: 39). Demnach müssten die rauschhaften Feste und orgiastischen Praktiken nicht mehr länger *gegen* die herrschende Ordnung in Stellung gebracht werden, da sie längst zum akzeptierten Teil des Alltags geworden sind. Die von Maffesoli nicht thematisierte Kehrseite dieser Eingliederung der Feste in den normalen Gang des Alltags ist jedoch, dass sie dadurch ihren subversiven Stachel entbehren, der ihnen einstmals zugesprochen werden konnte. Entgegen dem immer nah am Skandalösen balancierenden Bataille, der, die Möglichkeiten der Überschreitung obsessiv suchend, auch vor Obszönitäten aller Art nie zurückschreckte, haftet Maffesolis Beobachtungen und Beispielen etwas geradezu Harmloses an. Diese Harmlosigkeit resultiert nicht zuletzt aus seiner großzügigen Bewertung von Festen und Feiern, die durchweg für die These von

der Wiederkehr des Rausches herhalten müssen. Ob organisierte Schunkelveranstaltungen wie die des deutschen Karnevals oder manch von steifen Konventionen erdrückte Familienfeiern als Beispiele für die Wiederkehr des Dionysos jedoch wirklich taugen, scheint durchaus fraglich. Eher ließe sich davon sprechen, dass Prometheus hier heftig hineindirigiert in die Geschäfte seines Antipoden Dionysos. Betrachten wir heute ein beliebiges Fest. Statt ekstatisch sich windender Leiber: steif umherschreitende Körper. Statt ausgelassener Ausschweifungen: wohldosierte Genüsse. Statt grenzenloser Gaben: nüchtern kalkulierte Zuwendungen. Wohl nur in dieser domestizierten Form werden sie als Teil des Alltagslebens akzeptiert. Maffesolis zur Apotheose gesteigerte Begrüßung des Festes kümmern solche Einwände wohl deshalb nicht, weil ihm allein die Ausbreitung – und nicht die jeweilige Ausführung – von Festivitäten im Alltag als willkommenes Indiz dafür gilt, dass dieser nicht allein von Arbeit, Vernunft und Rationalität bestimmt wird, sondern auch von Räuschen, Orgien und Ekstasen. Nicht um ihre qualitativen Unterscheidungen geht es ihm, sondern um deren additive Auflistung zur Unterstützung seiner These. Über die regelrechte Sammelwut, mit der er seine These zu stützen versucht, vernachlässigt er jedoch die gegensätzlichen Entwicklungen, die bei ihm allenfalls als nicht näher beleuchtete Kontrastfolie seiner Überlegungen fungieren. Statt allein die Rausch- und Ekstaseaktivitäten in den Blick zu nehmen, wäre der aktuelle Gesundheits- und Fitnesswahn (Bauman 2005: 198ff.), durch den die Gegenwartsgesellschaft sicher ähnlich stark geprägt ist, ebenfalls zu thematisieren, wenn ein einseitiges Bild der Postmoderne vermieden werden soll. Das postmoderne Zeitalter lässt sich wohl weder durch eine dominierende profane Welt der Arbeit, gegen die Eros und Dionysos tapfer opponieren (Bataille), noch durch eine bloße Wiederkehr des Dionysos, der seinerseits die profane Welt der Arbeit aus den Angeln hebt (Maffesoli), ausreichend charakterisieren. Beide Perspektiven verdanken sich letztlich der Gegenüberstellung getrennter Welten, die sich jedoch längst bis zur Unkenntlichkeit vermischt haben. Statt Prometheus über Dionysos oder diesen über jenen siegen zu lassen, wäre ihr zähes Ringen zum eigentlichen Charakteristikum der Postmoderne zu erheben. Der Sieg des einen über den anderen ist nur das Resultat einer Momentaufnahme, die der Dynamik des Lebens künstlich abgerungen wurde.

LITERATUR

- Bataille, Georges (1955 [1955]): *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Stuttgart: Skira.
- (1974 [1957]): *Der heilige Eros*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- (1978 [1970]): *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München: Matthes & Seitz.

- (1997 [1974]): *Theorie der Religion*, München: Matthes & Seitz.
- (2001 [1967]): *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz.
- (2008): *Henker und Opfer*, Berlin: Matthes & Seitz.
- (2012a): »Die Sakralsoziologie und die Beziehungen zwischen ›Gesellschaft‹, ›Organismus‹ und ›Wesen‹«, in: Denis Hollier (Hg.), *Das Collège des Sociologie 1937-1939*, Berlin: Suhrkamp, S. 43-62.
- (2012b): *Die Aufgaben des Geistes. Gespräche und Interviews 1948-1961*, hg. von Rita Bischof, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (2005): »Politische Körper und Staatskörper in der flüssig-modernen Konsumentengesellschaft«, in: Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 189-214.
- Bergfleth, Gerd (1985): *Theorie der Verschwendung*, München: Matthes und Seitz.
- (1997): »Die Religion der Weltimmanenz«, in: Bataille, Georges (1997), *Theorie der Religion*, München: Matthes und Seitz, S. 205-245.
- Blumenberg, Hans (1997): »Lebensexpansion«, in: Ders.: *Die Vollzähligkeit der Sterne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 79-90.
- Bürger, Peter (1992): *Das Denken des Herrn. Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus. Essay*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Buford, Bill (1992): *Geil auf Gewalt. Unter Hooligans*, München: Hanser.
- Canetti, Elias (1980): *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Durkheim, Émile (1981 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eßbach, Wolfgang (2011): *Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter*, Wiesbaden: VS.
- Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht*, Berlin: Merve.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hesse, Hermann (1981): *Der Steppenwolf*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hollier, Denis (2012) (Hg.): *Das Collège des Sociologie 1937-1939*, Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Keller, Thomas (2004): »Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.): *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UVK, S. 355-378.
- Keller, Reiner (2006): *Michel Maffesoli. Eine Einführung*, Konstanz: UVK.
- Kerényi, Karl (1994): *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Maffesoli, Michel (1986 [1982]): *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1988): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Meridiens Klincksieck.

- (1990): »Macht und Sozietät in der Postmoderne«, in: John Pattillo-Hess (Hg.): *Tod und Verwandlung in Canettis Masse und Macht*, Wien: Löcker, S. 90-99.
- (1993a): »Das Objekt – kristallisiertes Geld«, in: Jeff Kintzelé/Peter Schneider (Hg.): *Georg Simmels Philosophie des Geldes*. Frankfurt a.M.: Hain Verlag, S. 358-376.
- (1993b): »Vitalismus und Naturalismus als Episteme einer Soziologie des Alltags«, in: Thomas Jung/Stefan Müller-Doohm (Hg.): »Wirklichkeit« *in Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 482-494.
- (2012): *Homo eroticus: Des communions émotionnelles*, Paris: CNRS.
- (2014 [2010]): *Die Zeit kehrt wieder. Lob der Postmoderne*, Berlin: Matthes & Seitz.
- (2015): »Wer gewinnt, verliert! Die »Verausgabung« – von Georges Bataille zur Postmoderne«, in: Artur R. Boelderl (Hg.): *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 22-46.
- Mannheim, Karl (1985): *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Moebius, Stephan (2004): »Bio-Anthropo-Soziologie: Edgar Morin«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UVK, S. 237-265.
- (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz: UVK.
- (2013): »Das Collège de Sociologie und die Religionssoziologie der Durkheim-Schule«, in: Tanja Bogusz/Heike Delitz (Hg.): *Émile Durkheim. Soziologie – Ethnologie – Philosophie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 473-501.
- Morin, Edgar (1974 [1973]): *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. Vorwort zu deutschen Ausgabe von Adolf Portmann*, München/Zürich: Pieper.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, KSA Band 5, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München: dtv.
- (1988b): *Die Geburt der Tragödie*, KSA Band 1, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: dtv.
- Pareto, Vilfredo (1968 [1911]): *Der Tugend-Mythos und die unmoralische Literatur*, Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- (2006 [1916]): *Allgemeine Soziologie*, München: FinanzBuch-Verl.
- Plessner, Helmuth (2002): *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, hg. von Hans-Ulrich Lessing, Berlin: Akademie Verlag.
- Radkau, Joachim (2005): *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München/Wien: Hanser.

- Rickert, Heinrich (1922): *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der lebensphilosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen: Mohr.
- Riekenberg, Michael (2012) (Hg.): *Zur Gewaltsoziologie von Georges Bataille*, Leipzig: Leipziger Univ.-Verl.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tarde, Gabriel (2015 [1901]): *Masse und Meinung*, Konstanz: Konstanz Univ. Press.
- Weber, Max (1980 [1922]): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Wiechens, Peter (1995): *Georges Bataille zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Leben und Form der Gesellschaft

Zur Lebenssoziologie von Georg Simmel

Thomas Kron und Pascal Berger

In diesem Aufsatz begründen wir die These, dass Georg Simmels 1908 erschienenes Opus Magnum *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* eine Lebenssoziologie ist und zwar *en tout*. Mit dieser Interpretation widersprechen wir nicht Simmels Vorstellungen und Intentionen von Soziologie, sondern entsprechen ihnen. Wir meinen damit *nicht*, umgekehrt, dass wir so etwas wie ein lebenssoziologisches »Moment« in der »Soziologie« von 1908 oder anderen Werkstücken entdecken und zu einem allein uns eigenen Narrativ entspinnen, aus einem Teil sozusagen ein Ganzes konstruieren. Sondern wir führen Simmels Soziologie konzeptionell auf seine Philosophie des Lebens zurück, deren »reifste« und zugleich jüngste Fassung das erste Kapitel der 1918 erschienenen *Lebensanschauung*, ist, die »Transzendenz des Lebens«. Die Themen und Motive der Kapitel zwei bis vier, so Simmel in einer Fußnote zu Anfang des zweiten Kapitels, der »Wendung zur Idee«, würden durch den im ersten Kapitel dargelegten Begriff vom Leben »zusammengehalten« und fänden »als Teile von dessen möglicher Entfaltung« in ihm »ihren letzten Sinn« (1999a: 236, Fn I; Hervorhebung der Autoren).

In exakt diesem Sinne verstehen wir die in der *Soziologie* von Simmel erörterten Formen der Vergesellschaftung als eine unter mehreren möglichen Entfaltungsformen jenes allgemeinen, umfassenden Vitaldualismus von Leben und Form. Die Kontingenz des von Simmel selektierten Materials lässt es von zweitrangiger Natur erscheinen, dass »Vergesellschaftung« oder das »Soziale« in der *Lebensanschauung* die Rolle eines *Inhaltes* einer das jeweilige Kapitel bestimmenden *Formungsperspektive* bildet, selbst als *Form* aber nicht in den Mittelpunkt rückt.¹ Daraus folgt wiederum, dass sich die Behauptung

1 | Dies dürfte ein Grund sein, weshalb die Soziologie die *Lebensanschauung* bis auf wenige Ausnahmen komplett ignoriert hat (vgl. Kron/Berger/Braun 2015). Simmel fügt in der »Wendung zur Idee« einen Teil des »Exkurses« aus dem 1. Kapitel der *Soziologie* im Abschnitt zur Kunst ein (1999a: 278-281). Im 3. Kapitel »Tod und Unsterblichkeit«

von der *Soziologie* als einer spezifischen Ausgestaltung eines allgemeinen Dualismus von Leben und Form allein am Lebensbegriff selbst bemessen muss – genauso, wie sich die Frage von Bedeutung und Sittlichkeit einer individuellen Handlung nach Simmels Theorie vom »Individuellen Gesetz« nur aus dem Leben selbst, nicht aus einem über-individuellen Typus bestimmen lässt. Es gilt also ein Immanenz-Kriterium.

Schließlich lässt sich auch werkchronologisch- und immanent – also sozusagen: aus dem Leben Simmels heraus – die *Soziologie* unseres Erachtens auf einer Linie mit der Entfaltungsgeschichte seiner »Lebensphilosophie« verorten. Folgt man Junge (2009: 79-81), so dominiert in der Simmelforschung eine vereinheitlichende Perspektive auf Simmels Werk, wonach immer bestimmte Motive oder Themen im Vordergrund standen, wie beispielsweise die Frage nach Möglichkeit und Unmöglichkeit von Individualität. Antonius Bevers (1985) stellt die Kontinuität der Unterscheidung von Form und Inhalt sowie die des Wechselwirkungstheorems hervor. Donald Levine hat erst vor Kurzem (2012) auf die Persistenz der Unterscheidung und Relation von Leben und Form im Werk Simmels hingewiesen. So heißt es: »we can say that, for Simmel, the themes of Form and Life are always compresent. The theme of vital forces engaging with mental forms already appears in both of Simmel's dissertations but in strikingly different ways« (Levine 2012: 33). Levine weist zusätzlich darauf hin, dass Vorstellungen wie die von einem zur Gestaltwerdung drängenden Leben von dem im 18. und 19. Jahrhundert lebenden Vitalisten Johann Friedrich Blumenbach über die Lektüre Kants und/oder Goethes zu Simmel gefunden haben dürften (Levine 2012: 34). Robert Josef Kozljanic (2004: 11) sieht den »Diskursbegründer« der Lebensphilosophie in Friedrich Schlegel, der ebenfalls an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gelebt hat. Simmel schrieb denn auch bereits sehr früh über »das commercielle Leben« (1989b: 31), das »Wirtschaftsleben« (1989b: 32), das »Vereinsleben« (1989c: 247), das »Klosterleben« (1989c: 273) in einem nicht-biologischen Sinne. In seiner metaphorologischen Studie zum Zusammenhang von Simmels 1900 erschienenen *Philosophie des Geldes* und dessen *Lebensanschauung* meint Hans

(ebd.: 324ff.) zeichnet er eine Analogie zwischen der Differenzierung eines Vielzellers und der einer Gesellschaft. Im letzten Kapitel zum »Individuellen Gesetz« weist er auf das »Soziale« hin, welches als Forderung aus den unterschiedlichsten sozialen Kreisen (Beruf, Staat, Familie) an den Menschen herantritt und das »Material« der individuellen Entscheidungen bildet (ebd.: 404-408). Der Fall des »Antimilitaristen«, der zur »vaterländischen Waffenpflicht« gerufen wird (ebd.: 408ff.), ist ein Beispiel, das nicht nur Diskussionsgegenstand der Simmel-Exegese, sondern auch innerhalb der philosophischen Ethik gewesen ist (vgl. Fitzi 1997, Latzel 1997, Lotter 2000). Kurz: Eine komplette Lebenssoziologie lässt sich aus diesen Passagen nur schwer gewinnen, weil der thematische Schwerpunkt ein jeweils anderer ist.

Blumenberg (1976: 122f.), Simmel wählte den Umweg über die Metapher des Geldes, um sich die Abstraktion des Lebens erschließen zu können – jenem Leben, für das laut Simmel jeder Begriff und jedes Symbol nur unvollständige Annäherungen sein können. Zum Beleg seiner Hypothese nennt Blumenberg »die für Simmel charakteristischen gemeinsamen Merkmale von Geld und Leben«, und zwar »Erstarrung und Liquidität, Gestalt und Auflösung, Festhalten und Verschwinden, Institution und Freiheit, Nivellierung und Individualität« (ebd.: 123). Wiederum aus einer anderen Richtung meinte Klaus Christian Köhnke (1996: 505-511), dass mit der Arbeit an der *Philosophie des Geldes* Simmel einen von ihm selbst als solchen reflektierten Bruch vollzog: Individualität ist nicht mehr das bloße Produkt der Kreuzung sozialer Kreise, sondern ist selbst ein Leben, welches sich nicht in den Formen des Sozialen erschöpft. Genau diese fand später explizit Eingang in Form des zweiten Apriori der Vergesellschaftung. Zur semantischen Kontinuität trat zur Jahrhundertwende also etwas Neues hinzu: Der Dualismus zwischen der lebendigen Individualität und der Form.

Im folgenden Abschnitt erläutern wir in der gebotenen Kürze die Essenz der Lebensphilosophie Simmels. Im Anschluss daran werden wir inhaltlich zu demonstrieren versuchen, dass und inwiefern die *Soziologie* von 1908 als eine Lebenssoziologie im lebensphilosophischen Sinne Georg Simmels verstanden werden kann.

DIE UNTERSCHIEDUNG VON LEBEN UND FORM

Wir kommen weiter, wenn wir uns der Erkenntnistheorie der *Lebensanschauung* zuwenden und feststellen, dass diese jener Unterscheidungstheorie gleicht, wie sie später Niklas Luhmann (1990, 1993a, 1993b) als Fundament seiner Systemtheorie einführen wird. Bekanntlich bestimmt Luhmann das Soziale als System paradox als Unterscheidung von System und Umwelt. Paradox ist, dass das Definiendum im Definiens wieder vorkommt. Luhmanns soziologische Arbeit besteht anschließend, könnte man überspitzt formulieren, in der soziologischen Beschreibung der Entfaltung dieses Paradoxons.

In derselben paradoxen Weise definiert Simmel Leben als Unterscheidung von Leben und Form. Warum *ist* Leben diese Unterscheidung? Weshalb ebenfalls eine paradoxe Anlage? Der Grund ist, dass Leben und Form einerseits als Dualismus *gedacht* wird. Es gibt *analytisch* diesen »unversöhnlichen Gegensatz von Leben und Form, oder anders ausgedrückt, von Kontinuität und Individualität« (1999a: 227). Andererseits wird Leben *empirisch* als etwas Einheitliches festgestellt, welches Leben *und* Form simultan umfasst: »Individualität ist überall lebendig, und das Leben ist überall individuell« (ebd.). Diese beiden Bedingungen: Leben und Form sowohl als Dualismus als auch als Ein-

heit zusammenzudenken ist, so Simmel, nur als Einheit der Unterscheidung möglich. Diese Einheit *ist* das *Leben*. Wie Luhmann erkennt Simmel, dass es zur Beschreibung seiner Lebensphilosophie, ausgehend von der Unterscheidung Leben und Form, einer *dreiwertigen* Logik bedarf, welche die Einheit der Unterscheidung mitdenkt:

»In dieser Schicht aber herrscht dasjenige, was der Intellekt nur Überwindung der Zweiheit nennen kann, was aber an sich selbst ein Drittes, jenseits von Zweiheit und Einheit ist« (ebd.: 228).

Leben ist *immer*, in all seinen Erscheinungen, *mehr als Leben*, nämlich: Form. Ohne Form könnte sich das Leben gar nicht figurieren, es wäre nicht beobachtbar. Zugleich ist Leben immer ein kontinuierliches Voranschreiten, welches über jede Form hinwegströmt, Leben bedeutet *immer* auch: *mehr Leben*. Jedes historische Ereignis prozessiert »in *einem* Akte« beides zugleich, mehr-als-Leben *und* mehr-Leben.

Einzelnen Ereignissen können wir vielleicht mal mehr Form, mal mehr die Überwindung der Form durch mehr Leben zuschreiben. Ein Mensch wird geboren: Das Leben erhält eine Form (und die Form einen Namen). Der Mensch wächst: Das Leben überwindet die einzelnen Formen (Säugling, Kleinkind, Kind, Jugend, Erwachsener etc.). Zwischen Geburt und Tod wird der Mensch in Formen »gegossen«, die er gleichsam in jedem Augenblick seines Seins (ein Stück weit) überwindet. Wir flaggen spezifische Formen besonders aus, so dass die Vorstellung des Lebens als ein Stufenmodell entsteht. Als ganzer *Prozess* ist das Leben dennoch jenes in sich einheitliche Dritte, das sich *im* *Prozessieren* der *Beschreibung* als Einheit oder Zweiheit entzieht. Simmel betont deshalb in seiner Beschreibung des Lebens, dass *dessen Vollzug* als Mehr-Leben *und* als Mehr-als-Leben begriffen werden muss, also als Etwas, das im Sein das eigene Gegenteil simultan prozessiert, und genau aufgrund dieser *simultanen Prozessualität* sich widersprechender Elemente versagt die Anwendung eines auf Einheit oder Zweiheit gründenden Denkens.

Wenn man das Leben dennoch *definitiv* als »absoluten Begriff« und eben nicht prozessual fassen möchte, dann bietet sich die Vorstellung der Einheit der Unterscheidung von Leben und Form an. Damit ist ausgedrückt, dass »das Leben in dem absoluten Sinne etwas [ist], was sich selbst im relativen Sinne und seinen Gegensatz, zu dem es und der zu ihm eben relativ ist, einschließt« (ebd.). So wird über den *Begriff* des Lebens als Einheit einer Differenz das Problem der graduellen Übergänge *im Prozess* gelöst, denn sonst müsste man bei jedem Augenblick des menschlichen Seins die Überwindung der je aktuellen Form simultan mitdenken. Anders formuliert: Die Beschreibung eines Prozesses mit einem Begriff führt zu einer paradoxen Ausgangsposition,

die Simmel inklusive der damit vorhandenen logischen Probleme in dem absoluten *Begriff* des Lebens aufgehoben sieht:

»Die logische Schwierigkeit von Seiten des Satzes der Identität: dass das Leben zugleich es selbst und mehr als es selbst sei – ist nur eine Sache des Ausdrucks. Wenn wir den Einheitscharakter des Lebens *begrifflich* ausdrücken wollen, so bleibt nach unserer Begriffsbildung nichts übrig, als ihn in solche zwei Parteien zu spalten, die als einander ausschließende dastehen und nun erst wieder zu jener Einheit zusammengehen sollen – was, nachdem sie erst einmal in der gegenseitigen Repulsion festgeworden sind, freilich einen Widerspruch ergibt« (ebd.: 230).

Dieser Widerspruch, so Simmel (ebd.), besteht nur in der logischen Reflexion, nicht aber in der Wirklichkeit des Lebens. »Der Dualismus, in voller Schärfe beibehalten, widerspricht nicht nur nicht der Einheit des Lebens, sondern ist gerade die Art, wie seine Einheit existiert« (ebd.: 233). Die Einheit des Lebens existiert als widersprüchlicher Dualismus.² Man könnte auch formulieren: Das Leben ist logisch widersprüchlich und Simmels lebensphilosophischer Ansatz, unterscheidungstheoretisch gelesen, entfaltet diesen Widerspruch, ohne ihn damit aufzulösen.

Dass diese Fassung für Simmels Soziologie von großer Bedeutung ist, wird nicht nur daran deutlich, dass die Unterscheidung von Leben und Form in der *Lebensanschauung* die Unterscheidung von Form und Inhalt ablöst, mit der Simmel noch seine *Soziologie* von 1908 gebaut hatte. Wichtig ist uns, dass die Unterscheidung von Leben und Form die Unterscheidung von Form und Inhalt nicht auflöst, sondern *integriert*.

DAS LEBEN DER GESELLSCHAFT

Ein erster Blick auf die Semantik in »Das Problem der Soziologie« zeigt Simmels Neigung zur Verwendung eines lebensphilosophischen Vokabulars. So spricht Simmel in Kapitel 1 vom »Leben der Gesellschaft« (1992a: 32), von »der komplexen Erscheinung, die wir soziales Leben nennen« (ebd.: 61), dem »Fließen und Pulsieren, das die Individuen verkettet« (ebd.: 33), der »Zähigkeit und Elastizität [...] dieses so [...] rätselhaften Lebens der Gesellschaft« (ebd.); fordert methodologisch die wissenschaftliche »Herauslösung des vollen Umfanges der ›Gesellschaft‹ aus der Totalität des Lebens« (ebd.: 62), und schreibt im *Exkurs*: Das »Apriori des empirischen sozialen Lebens ist, dass das Leben nicht ganz

2 | So »schließt der einheitliche Akt des Lebens das Begrenztsein und das Überschreiten der Grenze ein, gleichgültig dagegen, dass dies, gerade als Einheit gedacht, einen logischen Widerspruch darstellt« (Simmel 1999a: 215).

sozial ist« (ebd.: 53). Die gehäufte Verwendung einer bestimmten Semantik ist lediglich ein schwacher Indikator für eine bestimmte theoretische *Grundeinstellung*. Über das Wort hinaus muss geprüft werden, inwiefern die *Soziologie* von 1908 im Sinne Simmels als Lebenssoziologie gelesen werden kann.

Der nun folgende Beweisgang der These, dass Simmels *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* eine Lebenssoziologie im lebensphilosophischen Sinne ist, orientiert sich in der Anlage an dem zweiten Kapitel der *Lebensanschauung*, der »Wende zur Idee«. Das Prinzip dahinter ist dies: Der Geist des individuellen Lebens besitzt unterschiedliche, apriorische »Funktionsarten«, mittels derer der Geist ein und denselben Inhalt – Kants Ding an sich (Simmel 1999a: 239f.) – nach einem jeweils spezifischen Prinzip objektiviert und in die Gestalt einer jeweils in sich geschlossenen, eigenlogischen Welt bringt: Wissenschaft, Kunst, Religion (ebd.: 238). Der Gedanke hinter den »Welten« oder »Formen« ist der, dass das Bewegungsgesetz, nach denen die Inhalte einer Form geordnet werden und sich aufeinander beziehen, jeweils einem apriorischen Formungsprinzip auf der Ebene des Geistes entspricht, nur eben in ihrer verselbständigten, objektivierten Form; plastischer: in ihrer vergegenständlichten Form. Sie sind Mehr-als-Leben, obgleich aus dem Leben stammend (ebd.: 295f.). Was Simmel mit dem »Individuellen Gesetz«, mit und gegen Kant zu radikalisieren vermeint, meint Simmel in einem kulturphilosophischen Gewande in der »Wende zur Idee« zeigen zu können: Das Individuum ist der Gesetzgeber, gleichwohl muss das Individuum sich den von ihm selbst gegebenen Gesetzen unterwerfen. Die apriorischen Erkenntnis-schemata wie beispielsweise Ursache und Wirkung haben sich ursprünglich evolutionär im unmittelbaren (Über-)Lebenszusammenhang herausgebildet: Erkennen ist Leben, ist Vollzug des Lebens (ebd.: 257-261). Insofern »dienen« sie dem Leben und sie tun dies auch heute noch; denn solange wir uns nicht durchweg irren, leben wir eben, so Simmel lapidar (ebd.: 264f.). Das menschliche Erkenntnisvermögen kann aber auch eine eigene Welt, die Wissenschaft bilden. Hier verweisen Wahrheiten nicht auf den unmittelbaren Lebenszusammenhang ihrer Schöpfer, sondern finden ihre Bedeutung als Wahrheiten in Bezug auf andere Wahrheiten (ebd.: 263). Es bedarf dann bestimmter Methoden der Erkenntnisfindung, und Forschungsmotive mögen psychologische, gesellschaftliche wie historische Gründe haben (ebd.: 261f.). Unabhängig davon ist Wissenschaft eine eigenlogische Welt, wenn sich Wahrheiten auf Wahrheiten gründen und das individuelle Erkenntnisvermögen der Reproduktion (Mehr-Leben) dieser Kulturform dient (ebd.: 260ff.). Diesen Zusammenhang hatte Simmel bereits in der *Philosophie des Geldes* ausbuchstabiert (Simmel 1989a: 99-103 sowie 623-26). Die Formen der Vergesellschaftung sind das soziologische Pendant Simmels zu seiner Philosophie der Kulturwelten. Diesen konstitutionstheoretischen Tiefenzusammenhang zwischen Kultur und Sozialem bei Simmel bereits hier zu beachten ist fundamental, weil er Beliebigkeiten

darin einschränkt, von einer Lebenssoziologie bei Simmel zu sprechen. Scott Lash beispielsweise meint in Simmels Soziologie einen »sociological vitalism«, ja, »metaphysics« zu sehen, eine theoretische Linie von der Lebensphilosophie Simmels zu seiner »Soziologie« zieht er aber nicht (wie Lash in diesem Band: xxx). Er zeigt nicht, wie die Verselbständigung von sozialen Formen im individuellen Leben angelegt ist. Ähnliches gilt auch für Seyfert (2008: 4686-4687). Ansätze dazu finden sich dagegen bei Fitzi (2002: 291-296).

Im Folgenden wenden wir uns der genetisch-schöpferischen Quelle der Formen der Vergesellschaftung zu, dem individuellen Leben. Dafür sind wir auf die erkenntnistheoretischen Überlegungen Simmels im allerersten Kapitel der *großen* Soziologie von 1908 verwiesen. Der Gegenstandsbereich der materialen Studien in der *großen* Soziologie, wie beispielsweise zur »Über- und Unterordnung« oder zur »Selbsterhaltung der sozialen Gruppe«, ist kontingenter Natur. Hier wäre auch anderes Material denkbar, wie Simmel (1992a: 62) selbst sagt. Anders verhält es sich aber mit dem ersten Kapitel, und hier ganz speziell dem Exkurs zu den Möglichkeitsbedingungen von Gesellschaft. Wie Uta Gerhardt in einem eindrucksvollen Aufsatz gezeigt hat, legen die im Exkurs von Simmel ausformulierten Aprioris der Vergesellschaftung »eine systematische Klammer um die neun Kapitel über die Formen der Vergesellschaftung« (Simmel 2011: 88). Sie nennt den Exkurs gar »Herzstück« der Soziologie und »den Schlüssel zum Verständnis jeglicher Gesellschaft bzw. Vergesellschaftung« (ebd.: 87). Das Bewusstsein trägt die Formen der Vergesellschaftung – dies, so Gerhardt, sei die von Simmel im ersten Kapitel zugrunde gelegte und dann das gesamte Buch formende Perspektive. Wir stimmen ihr zu. Allerdings muss gesagt werden, dass Uta Gerhardt selbst keine Lebenssoziologie aus Simmel herauszulesen meinte.

Dem Dualismus von *Mehr-Leben* und *Mehr-als-Leben* muss eine soziologische Respezifikation entsprechen. *Gesellschaft* muss irgendwie auf einen produktiven, erzeugenden Akt zurückgehen. Gesellschaft muss *geschaffen* werden. Aber wie und von wem? Die Antwort auf diese Frage wäre das, was Simmel dem *Mehr-Leben* zuordnet. Gleichzeitig muss *Gesellschaft* aber *Mehr-als-Leben* sein; also etwas, was sich nicht ausschließlich im *schöpfenden Akt* vollendet, sondern verselbständigt und sich dem Leben gegenüberstellt, ohne seine Zugehörigkeit zum Leben zu verlieren, ganz im dem Sinne jenes »Achsensendehungsmotivs«, wie Simmel (1999a: 295) es zum Ende des zweiten Kapitels der *Lebensanschauung* (»Die Wendung zur Idee«) formuliert: Gesellschaft als »das Objektive, das Gebilde, das in sich Bedeutsame und Gültige«.

Wir finden diese Möglichkeit der Zuordnung in Simmels analytischer Unterscheidung zwischen den *Formen* der Vergesellschaftung und den *Inhalten* der Vergesellschaftung. Soziologie als Wissenschaft von den Formen der Vergesellschaftung sei dann möglich, so Simmel (1992a: 20f.), wenn sich die gleichen Formen der Vergesellschaftung an unterschiedlichen Inhalten zei-

gen, und umgekehrt ein und derselbe Inhalt sich an unterschiedlichen Formen realisiert. Unter Inhalten versteht Simmel psychologische Prozesse des Auf-die-Welt-Gerichtetseins, was in der Philosophie des Bewusstseins auch »Intentionalität« genannt wird (Searle 1991). Sie können bewusster oder unbewusster Natur sein – »Trieb, Interesse, Zweck, Neigung« (Simmel 1992a: 18). So kennt Simmel (1995a: 67 und 85) einen religiösen Trieb, eine »antagonistische Triebfeder« (1992a: 325, 1995b: 225), einen Erkenntnistrieb (1995b: 225), einen erotischen Trieb (1995a: 66), schließlich sogar einen Trieb zur Geselligkeit mit anderen Menschen (1999b: 106f.). Alternativ spricht Simmel aber auch von »Aprioris« (1989a: 124 und 144; 1992a: 42-62, 1999a: 275), »Funktionsarten« (1999a: 238) oder »Kategorien« (ebd.: 238). Diese Triebe bilden spezifische Modi, unter denen der Mensch sich produktiv auf die Welt bezieht: Sie sind der psychologische Grund (nicht: Ursache), warum es zu bestimmten Beziehungen kommt, ob zur Natur oder zu anderen Menschen. Von einem produktiven Weltbezug im Sinne von *Mehr-Leben* lässt sich deshalb sprechen, weil Simmel zufolge »alle gesellschaftlichen Vorgänge und Instinkte ihren Sitz in Seelen haben« und »Vergesellschaftung ein psychisches Phänomen ist« (1992a: 35). Dies ist der Grund dafür, warum Simmel anstatt des Begriffs der »Gesellschaft« den Begriff der »Vergesellschaftung« bevorzugt: Gesellschaft wird zum einen fortlaufend durch sich handelnd nach außen figurierende Psychen reproduziert. Zum anderen zieht Simmel die Möglichkeit in Betracht, dass sich diese psychischen basierten Strukturen in Wechselwirkung mit Formen evolutionär herausgebildet haben, deren konstitutive Elemente die Psychen sind.³

Den Inhalten stellt Simmel die Formen der Vergesellschaftung gegenüber. Formen der Vergesellschaftung sind *Mehr-als-Leben*. Obgleich Gesellschaft ein Produkt der Psychen ist, erschöpft diese sich als Form nicht in ihren Schöpfen, sondern es bilden sich Formen als verselbständigte Gebilde aus den wechselwirkenden Psychen *heraus*, welche die Gesellschaft im »status nascens zeigen« (ebd.: 33). Wie es dazu kommt, beantwortet Simmel in dem berühmten Exkurs zu der Frage: »Wie ist Gesellschaft möglich?« In Anknüpfung an Kant geht Simmel davon aus, dass Vergesellschaftung einen mehrere Subjekte zur Einheit bringenden, synthetischen Prozess darstellt, so wie das individuelle Bewusstsein gemäß den Anschauungsformen von Raum, Zeit oder Kausalität aus dem ungeordneten Nebeneinander der Welt *an sich* die Natur hervorbringt. Allerdings gebe es den kleinen, aber feinen Unterschied, dass die Einheit der Gesellschaft durch jene Individuen geschaffen wird, die zugleich deren Kons-

3 | Diese Möglichkeit diskutiert Simmel (1992a: 299) beispielsweise für die Annahme eines »apriorischen Kampfinstinkt[s]«: Die Regelmäßigkeit des Kampfes habe den »Feindseligkeitstrieb« im Laufe der sozialen Evolution als abstrakte, vom konkreten Anlass gelöste psychische Anschauungsform herausgebildet (ebd.: 298-302). Dazu gleich mehr.

titutionselemente bilden. Das heißt, von Vergesellschaftung spricht Simmel dann, wenn der Verlauf psychischer Prozesse den Verlauf anderer psychischer Prozesse beeinflusst, und umgekehrt; deshalb auch »Wechselwirkung«.

Simmels Argumentationsstrang besteht weiter darin, dass die Form der Vergesellschaftung (Mehr-als-Leben) sich genau in dem konstitutiven Akt der Produktion von Gesellschaft (dem Mehr-Leben) dem schöpferischen Leben gegenüberstellt. Der konkrete Akt der Vergesellschaftung entsteht aus wechselwirkenden individuellen Bewusstseine heraus, indem diese Bewusstseine jeweils von der »*Tatsache des Du*« ausgehen, d.h. von einem *eigenständigen* Ich-Subjekt als Gegenüber, oder, zeitgenössisch soziologisch ausgedrückt, von einem Alter Ego (ebd.: 45; Hervorhebung der Autoren). Dabei handelt es sich nicht um einen willkürlichen Akt der Unterstellung, sondern um ein *Gefühl* der Unbedingtheit, »*die von keiner einzelnen Vorstellung eines materiellen Äußerlichen erreicht wird*« (ebd.: 45). Dieses »Du« ist eine konstruktive Leistung unseres Bewusstseins und steht auf einer Stufe mit den anderen formenden »Kategorien«, »Aprioris«, »Funktionsarten« oder »Trieben« des Geistes, welche die ungeordnete Wirklichkeit nach einem bestimmten Prinzip ordnen. Und nur weil dieses Gegenüber als ein von der individuellen Vorstellung unabhängiges Ich-Subjekt gedacht wird, kann »das Gefühl und Wissen um dies Bestimmen und Bestimmtwerden dem andern gegenüber« entstehen (ebd.: 44). Weil dieser Akt auf beiden Seiten der Wechselwirkung unterstellt wird – doppelte Kontingenz (Parsons 1968: 436-37, Luhmann 1984: 148-190) –, kommt es zur Synthese in der Form sozialer Wechselwirkung. Diese Form der Wechselwirkung ist *mehr-als-Leben*, weil sie die unüberbrückbare Differenz zum Anderen zur Voraussetzung der sozialen Beziehung macht, diese Voraussetzung aber in das Subjekt verlegt. Umgekehrt, und deshalb spricht Simmel von »Wechselwirkung«, wirkt die am »Du« des Anderen Gestalt gewordene Form der sozialen Beziehung auf das geistige Leben zurück. Dieser Punkt ist wichtig, weil die Zirkularität der Wechselwirkung zwischen den Bewusstseinen und den Formen der Gesellschaft, deren Element erstere zugleich sind, einen nicht greifbaren Einheitspunkt bildet, genauso, wie das Leben *an sich* nicht greifbar, nicht einmal – im strengen Sinne – beschreibbar, sondern eben nur anschau-
bar ist.⁴ Diesen Punkt greift Simmel (1992a: 850-855) insbesondere in seinem »Exkurs über die Analogie der individualpsychologischen und der soziologischen Verhältnisse« auf. Dort heißt es:

»Die uns unmittelbar nicht ergreifbare, nicht ausdrückbare Einheit des Individuums und der Gesellschaft offenbart sich darin, daß die Seele das Bild der Gesellschaft und die Gesellschaft das Bild der Seele ist« (ebd.: 855, kursiv im Original).

INDIVIDUELLES GESETZ UND KONKURRENZ

Die Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse findet ihren *Keim* in ihren eigenen Grundlagen, aber Simmel weiß selbstverständlich, dass empirisch, räumlich wie historisch, die Verselbständigungsgrade von Vergesellschaftung variieren. Liebesbeziehungen sind z.B. »totalitärer«, was das personale Engagement anbelangt; ökonomische Beziehungen neigen eher zur Differenzierung individueller Personalität und der Leistung, für die man entgolten wird (ebd.: 52). Und Simmel weiß auch, dass es Diskrepanzen geben kann hinsichtlich des Umfangs, in welchem das Subjekt in den Formen, in denen es sich bewegt und die es mit seinen psychischen Energien trägt, unterkommen kann. Dabei kommt es weniger auf totale Identifikation mit den »Makrostrukturen« an, sondern auf die Möglichkeiten, seinem »individuellen Gesetz« (Simmel 1999a: 346-425) nachzukommen. Mit dem individuellen Gesetz meint Simmel eine jedem Geistwesen zukommende ontologische Individualität des Lebens, die in Wechselwirkung mit den Objekt-Strukturen ein ihr und nur ihr zukommendes Ideal entfaltet. Strukturen können es behindern, erschweren, verführen, aber auch erleichtern. In der Anonymität der Großstadtgemeinschaft etwa sah Simmel die Chance für beides: ontologische Individualität (»den Gesetzen der eigenen Natur«, 1995c: 127) und Selbstverlust in den »Komforts und Institutionen«, die einen »wie in einem Strome tragen, in dem es kaum noch eigener Schwimmbewegungen bedarf« (1995c: 129-30).

Der Verselbständigungsgrad kann so weit gehen, dass dieser als *Mehr-als-Leben* selbst produktive Gestalt annimmt. In den »Grundfragen der Soziologie« spricht Simmel (1999b: 79) beispielsweise von den »Leistungen des Subjekts Gesellschaft«. Dabei handelt es sich um etwas, was Simmel (1991: 83) in einem anderen, auf Religion bezogenen Kontext, »Hypostasierung«, also eine vom Menschen vorgenommene Verdinglichung von Prozessen nennt. Das bedeutet lebensphilosophisch gewendet, dass es einmal jene Formen der Vergesellschaftung gibt, die das geistige und organische Material (die Inhalte) nach seiner Logik formt; und dass, *gleichberechtigt* und dem gegenüberstehend, das menschliche Bewusstsein die Vergesellschaftungsverhältnisse gemäß seiner geistigen Aprioris oder Funktionsarten formt. Zwei pulsierende Entitäten, die sich gegenüberstehen, zugleich wechselseitig bedingen, auf Eigenständigkeit pochend. Machen wir uns das Ganze einmal an einem Beispiel klar, das Simmel selbst wählt, um Soziologie als eigenständige Disziplin zu begründen, und zwar der *Konkurrenz*. Konkurrenz ist eine eigenlogische soziale Form, geht aber auf im unmittelbaren Lebenszusammenhang erworbene geistige Funktionsarten des Individuums zurück.

Konkurrenzbeziehungen, so Simmel (1995b: 222f., 227f.), könne man sowohl in der Politik, der Wirtschaft, der Liebe wie in der Religion entdecken. Was Konkurrenz zur sozialen Form macht, ist nach Simmel der Umstand,

dass sie bei einer a priori nicht begrenzten Anzahl differenter Interessenmotive, Konstellationen (z.B. zwischen Gruppen und/oder Individuen) und Situationen »einem nach eignen Gesetzen geregelten und abstrahierungsberechtigten Gebiet angehört« (Simmel 1992a: 26f.). In diesen »eigenen Gesetzen« liegt der Hinweis auf die Verselbständigung von Konkurrenzbeziehungen gegenüber ihren *menschlichen Schöpfern*.

Zu beachten ist, dass die soziale Form der Konkurrenz bereits eine Spezifikation einer umfassenderen Vergesellschaftungsform ist, dem Streit, zu dem der Faustkampf ebenso zählt wie eine künstlerische oder wissenschaftliche Rivalität. In einer Fußnote zu Anfang des Streitkapitels sagt Simmel, dass das streitvolle Gegen- wie das diametral dazu stehende Mit- und Füreinander »der soziologische Fall eines Gegensatzes in der Lebensauffassung überhaupt ist« (ebd.: 286, Fn I; Hervorhebung der Autoren). Simmel diskutiert im »Streit«-Kapitel in Anschluss an das hobbesche *homo homini lupus* die Frage »einer natürlichen Feindseligkeit« im Menschen (ebd.: 298). Es gebe, so Simmel, »ein ganz primäres Feindseligkeitsbedürfnis« (ebd.: 300), man könne von einem »antagonistischen Triebe« (ebd.: 303) sprechen. Zwar nicht den Kampf aller Individuen gegen alle Individuen, aber der Kampf aller Gruppen gegen alle Gruppen scheint für Simmel am Anfang gestanden zu haben: »Es ist aber nicht zu vergessen, daß in früheren Kulturzuständen der Krieg fast die einzige Form bildet, in der es überhaupt zu einer Berührung mit fremden Gruppen kommt« (ebd.: 302). Ohne eine Hypothese über die Verursachungsrichtung anzugeben sieht Simmel, dass sich aus solcherart ursprünglichen Konflikten um Ressourcen oder soziale Positionen ein geistiges Apriori zum Streiten herausgebildet habe:

»Wenn nun wirklich ein formaler Feindseligkeitstrieb als Gegenstück des Sympathiebedürfnisses im Menschen besteht, so scheint er mir doch historisch einem jener seelischen Destillationsprozesse zu entstammen, in denen innere Bewegungen schließlich die ihnen gemeinsame Form als einen selbständigen Trieb in der Seele zurücklassen. Interessen jeder Art zwingen so häufig zum Kampf um bestimmte Güter, zur Opposition gegen bestimmte Persönlichkeiten, dass als Residuum davon sehr wohl ein Reizzustand, von sich aus zu antagonistischen Äußerungen drängend, in das vererbliche Inventar unsrer Gattung mag übergegangen sein« (ebd.).

Wir weisen darauf hin, dass Simmel ganz ähnlich bereits 1895 in seinem Aufsatz »Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie« über eine evolutionäre Herkunft der der eigenlogischen Wissenschaft zugrundeliegenden Erkenntnisformen aus einer Wechselwirkung mit den Umweltbedingungen spekuliert hat. Seinem Ursprung nach besitzt die Vergesellschaftung im Streit also sehr einen sehr personalen, unmittelbaren und eher rohen Charakter. So verhält es sich bei Simmel auch in den anderen Formen der Verge-

sellschaftung: Am Anfang steht eine unmittelbare, personale Form der interindividuellen Beziehungen, sei dies in Über- und Unterordnungsverhältnissen (Kapitel 3), in der Selbsterhaltung (Kapitel 8) oder in den räumlichen Überformungen sozialer Kontakte (Kapitel 9). Sie werden allmählich abgelöst durch objektivierte, dem individuellen Zugriff entzogene, verselbständigte Formen der Vergesellschaftung, welche zugleich dem individuellen Leben mehr Spielraum geben. So verhält es sich auch mit dem Streit, dessen objektivierte und historisch gewordene Form die Konkurrenz darstellt.

Zu einer räumlich wie sozial durchgreifenden Verbreitung von Konkurrenzbeziehungen ist es mit den gesellschaftlichen Liberalisierungsbewegungen des 19. Jahrhunderts gekommen, in sozial-ökonomischer Hinsicht bspw. mit dem Gewinn der Gewerbefreiheit und der Auflösung der Feudalstrukturen. Der Ausbreitung der Konkurrenzbeziehungen entspricht nach Simmel die freie Wahl der sozialen Bindungsmöglichkeiten; die apriorische Bindung an Geburt und Stand verfloss zwar langsam, aber kontinuierlich. Lebenssoziologisch entspricht diesem Individualisierungsvorgang⁵ das freie Spiel der Lebenskräfte. Einerseits sozial geformt, kenne der Mensch den inneren Wunsch danach, »daß er *mit* andern, aber auch *gegen* andre empfinden und handeln will« – und die Auswahl von Beziehungen geht dann vielleicht auch und sekundär nach inhaltlichen Merkmalen, zuvorderst aber stellen sie »Befriedigung« für »jene formalen Triebe« dar (ebd.: 479). Die soziale Form der Konkurrenz ist nach Simmel jene Form, die das Interesse nach dem Mit- und Füreinander mit dem »Du« genauso zu befriedigen weiß wie den »apriorischen Kampfinstinkt« (ebd.: 299), den er »als Gegenstück des Sympathiebedürfnisses im Menschen« interpretiert (ebd.: 302).

Die Verselbständigung der Konkurrenzform liegt in ihrer Mittelbarkeit oder, mit einem anderen Terminus, in der konstitutiven Rolle des »Dritten«. Konkurrenz bedeutet nicht den direkten Weg der körperlichen oder seelischen Verletzung des anderen. Wer seinen politischen Konkurrenten niederbrüllt oder ihn niederstreckt, erhält deshalb noch lange nicht das Vertrauen der Wähler und Wählerinnen zugesprochen (unter Umständen eher umgekehrt). Wo das Erringen politischer Macht an unmittelbares Ausschalten des Rivalen geknüpft ist, ohne den Umweg über das Publikum zu gehen, könnte man von Streit und Kampf, aber noch nicht von Konkurrenz sprechen. Konkurrenten haben sich zuerst dem Wahl- oder Käuferpublikum anzunähern, es zu überzeugen, um dadurch erst seine eigenen Interessen verwirklichen zu können, also beispielsweise den monetären oder Machtgewinn. In diesem *Umwegscha-*

5 | Auf Simmel wird im Zusammenhang mit der Individualisierungsthese zumeist lediglich im Hinblick auf die Kreuzung sozialer Kreise rekurriert. Hier deutet sich nur an, was einer größeren Ausarbeitung bedürfte, dass das gesamte Werk Simmels wichtige Hinweise und Überlegungen zu diesem Thema enthält.

rakter der Konkurrenz liegt eine doppelte Verselbständigung: der Individuen auf der einen und der Gesellschaft auf der anderen Seite. Das Interesse von Produzenten am Gewinn oder von Politikern an Macht ist aus Sicht des jeweilig umgebenden sozialen Kreises ein bloßes Mittel zum Zweck eigener Interessenverfolgung. Beispielsweise kann das gesellschaftlich definierte Interesse an einem öffentlichen Gut die Einsicht bringen, dass die Öffnung des Gutes für den Marktwettbewerb eine bessere Lösung ist, als sie zentralplanerisch oder in der Hand eines (staatlichen) Monopols zu lassen. Der Wettbewerb ist dann *bloße* Technik – idealtypisch gesehen. Aus dieser Perspektive sind Produktion und Handel also bloß ausführende Träger einer Sozialfunktion: »so führt uns die subjektive antagonistische Triebfeder zur Verwirklichung objektiver Werte« (Simmel 1995b: 224). Aus Sicht der Produzenten stellen die Güter und Dienstleistungen, die aus Sicht der Gesellschaft einen Zweck darstellen, umgekehrt ein Mittel dar, um das eigene Gewinnstreben realisieren zu können (ebd.). Ihre Objektivität gewinnt die Konkurrenz durch die Rolle des »Dritten«, des Publikums. Es entscheidet nach Qualitätsmerkmalen und Preis, nicht nach Nase. Dabei komme es von Seiten der Wettbewerber zwar sehr wohl neben »Überredung oder Überzeugung« auch auf die Kunst der »Suggestion« an (Simmel 1992a: 330). Und trotzdem muss sich derjenige, der das Publikum verführen will, diesem »unterordnen«, es bedürfe »des Gehorsams gegen die Instinkte oder Launen der Masse« (1995b: 226). Simmel geht es hier um das vergesellschaftende, zusammenführende Potenzial der Konkurrenz, weil diese eben »Konkurrenz *um* den Menschen ist« (ebd.: 227). Die Beziehung zum Wettbewerber ist indirekt und eher abstrakt, da der zu erzielende Zweck sich ja außerhalb der eigentlichen antagonistischen Beziehung befindet. Man weiß um den anderen, spricht sich aber nicht mit ihm ab – was eine »unabgelenkte Richtung auf die Sache« mit sich führt (Simmel 1992a: 324). Man entfernt sich vom Anderen, um den man weiß, um die eigenen Anstrengungen um das Publikum umso mehr zu intensivieren und zu ihm hin zu drängen (Simmel 1995b: 227).

Nun kann man – auch mit Simmel – skeptisch sein hinsichtlich des gesellschaftlichen oder individuellen Nutzens, den Konkurrenzbeziehungen abwerfen. Wettbewerber können scheitern, nicht nur ökonomisch, sondern auch existenziell. Bedürfnisse nach Dingen werden geweckt, die niemand »wirklich« benötigt (Simmel 2001: 217). Und, ein wenig darüberhinausgehend, hält Simmel (1999a: 293) noch in der *Lebensanschauung* den marxistischen Gedanken fest, dass sowohl Kapitalist als auch Proletariat »Sklassen des Produktionsprozesses« seien. Simmel bleibt aber nie auf dieser einen Seite eines einheitlichen Vitaldualismus stehen. Die andere Seite dieses Dualismus ist gerade bedingt durch die Struktureigenschaft abstrakter Beziehungsformen, nicht mehr auf Personalität, sondern auf die Austauschbarkeit ihrer individuellen Träger zu setzen. Genau dieser durch die Abstraktion geschaffene Raum schafft Platz für

das Ausleben der individuellen Lebenskräfte. Um auf die Konkurrenz zurückzukommen: Nach Simmel ist es gerade die Anonymität der Publikum-Produzenten-Beziehung, die den Wettbewerbern die Möglichkeit bietet, ihr individuelles, persönliches Können in der Form des Wettbewerbs zu objektivieren – dort, wo »schließlich [...] dies Ich den Ausschlag gibt« (Simmel 1995b: 246). Die individuelle Person kann ihr Talent *ausleben*, gerade *weil* die, idealtypisch gesprochen, einzige Diskriminierung der Konkurrenz in der Sache liegt. Die »Differenz der individuellen Energien« werden zum »Grund des Gewinnes« (ebd.: 231), aber das Publikum entscheidet nicht mit Bezug auf die individuellen Persönlichkeiten, sondern nach der Sache. Es nimmt damit die Funktion eines für alle Mitbewerber gleichen Maßstabes an. Nur deshalb kann »das Ergebnis der Konkurrenz der unbestechliche Anzeiger des persönlichen Könnens [sein], das sich in der Leistung objektiviert hat« und der »Ertrag [...] nur auf das eigenste Tun« zugerechnet werden (ebd.: 245). Selbst jene, die ihren Konkurrent*innen unterliegen, könnten in der Objektivität der Konkurrenz Trost finden (ebd.: 246).

Erst die Differenzierung von Träger-/Funktionsrolle (hier: des Wettbewerbers) und Person machen, so paradox dies klingt, die Leistung individuell zurechenbar: Die Person ist einerseits, als Exekutive der sozialen Form, Teilelement der Form, andererseits aber steht sie dieser Form als ganze Person gegenüber, die sich nicht in Konkurrenzbeziehungen erschöpft. Die Form der Konkurrenz ist ein lebenssoziologisches Beispiel für die wechselseitige Verselbständigung zwischen dem produktiven Leben der Individuen einerseits und dem zur Hypostase geronnenen Mehr-als-Leben der Form der Vergesellschaftung andererseits:

»Die tiefsten Tendenzen des modernen Lebens, die sachliche und die personale, haben in der Konkurrenz einen ihrer Treffpunkte gefunden, in denen sie unmittelbar praktisch zusammengehören und so ihre Entgegengesetztheiten als einander ergänzende Glieder *einer* geistesgeschichtlichen Einheit erweisen« (ebd.).

FAZIT

Der Dualismus von Leben und Form beschreibt ein konstitutives, wechselseitiges Angewiesen-Sein zweier grundsätzlich gegensätzlicher Elemente oder Prinzipien des Seins. Die Soziologie Simmels gründete sich von Anfang an in diesem lebensphilosophischen Denken einander ergänzender und *zugleich* widersprechender Seins-Elemente. Beispielhaft dafür ist die erste Passage aus den »Bemerkungen zu sociaethischen Problemen« aus dem Jahr 1888, in denen Simmel neben die attraktive Kraft hin zur Ursprungsgruppe eine

repulsive Kraft setzt⁶, durch welche die Individuen sich aus ihrer Ursprungsgruppe entfernen und die »Brücke zu andern Gruppen [...] setzen« (Simmel 1989b: 21). In »Über sociale Differenzierung« (1890) führt er das dualistische Narrativ fort: Die Differenzierung der Gesellschaft bedarf der Spezialisierung des Individuums, dieses jedoch läuft dadurch Gefahr, einseitig absorbiert zu werden, beispielsweise im Berufsleben. Umgekehrt besitzen Individuum wie Gesellschaft einen Trieb, ihre unterschiedlichen Anlagen zu entfalten, welche sich nicht allein in der Hingabe an einen einzigen Kreis erschöpfen. Auf beiden Entitätsebenen unterläuft eine Differenzierung der jeweiligen Elemente ab einem bestimmten Grad – den Simmel nicht angibt – die Kohäsionskraft der jeweiligen Einheit. Für das Individuum kann eine zu weit getriebene innere Differenzierung zur psychologischen *Zersplitterung* führen. Dies wäre dann der Fall, wenn man die Ansprüche zu vieler sozialer Kreise erfüllen wollte (später spricht man von Rollen-Konflikten).

Die Einheit sowie die Differenz (von Individuum wie von Gesellschaft) stehen in einem höchstens vorläufigen, aber nicht final lösbaren, konstitutiven Spannungsverhältnis zueinander. Allerdings hat Simmel in seiner frühen Phase noch mit erkenntnistheoretischen Problemen zu kämpfen, wenn es um die Relation von Individuum und Gesellschaft geht, etwa mit der Frage, welchen ontologischen Status die Gesellschaft besitzt. Er führt zwar erstmals das Wechselwirkungskonzept als Axiom ein, nach welchem sich Gesellschaft aus dem Wechselspiel ihrer Elemente bildet, aus den individuellen Subjekten, die sich wechselseitig beeinflussen. Allerdings unterscheidet er schon hier zwischen Gruppen, die sich auflösen oder zumindest in der Gefahr sind, sich aufzulösen, wenn ein oder mehrere Mitglieder die Gruppe verlassen, von Gruppen oder Formen der Wechselwirkung, die nicht mit dem Ausscheiden eines Elementes verschwinden (Simmel 1989c: 133f.). Erstere, so Simmel, seien noch subjektiver Natur, gerade weil hier mit der individuellen Person das Schicksal der Gruppe steht oder fällt. Gesellschaft dagegen finde als eine Art Fiktion⁷ ausschließlich in den Köpfen der Menschen statt, unabhängig von der Anwesenheit einer einzelnen Person. Erst mit der Ausdifferenzierung objektiver Zusammenhänge wie dem Recht oder der Wirtschaft könne man auch von dem »eigentlich socialen Wesen« sprechen (ebd.: 133). Simmel vergleicht den Status dieser »interindividuellen Gebilde« mit dem Allgemeinheitscharakter von Naturgesetzen, insofern diese sich in den Bewegungen ihrer Elemente zeigen, ohne jedoch auf diese reduzierbar zu sein: »von ihm getragen und doch unabhängig«, so formuliert Simmel (ebd.: 135) das Verhältnis als »sozialen Tat-

6 | Simmel spricht wortwörtlich von »eintretender Repulsion ihrer Elemente« (1989b: 21).

7 | Man kann dies »Akteurfiktionen« nennen, siehe Schimank 1988: 634, Kron 2005b: 314-319.

bestand«⁸ zwischen objektivierten Formen des Sozialen und ihren Trägerelementen, den Individuen.

In diesem Moment der Verselbständigung stellt Simmel die *klassische* soziologische Frage nach der (Re-)Integration: Auf welche Art und Weise sind der sich dem unmittelbaren Zugriff entziehende Horizont der Sozialität und das Individuum miteinander verbunden? Simmel findet dafür noch keine Lösung, erklärt dies vorläufig durch die Problemunangemessenheit unseres Denk- und Begriffsapparats, der noch der Übersichtlichkeit stammesgemeinschaftlicher Formationen entstamme.⁹ Mit anderen Worten, die Problemlage *moderner* Gesellschaften erfordert in theoretischer Hinsicht eine »Umbildung der Denkformen« (ebd.: 137). Dieses Problem hatte Simmel 1894 in seinem programmatischen Aufsatz »Das Problem der Soziologie« noch nicht gelöst. Er war stattdessen mit der Frage beschäftigt, wie sich das »gesellschaftliche Moment« aus den Subjektmotiven – den Inhalten – herausabstrahieren lasse, mit denen es zugleich empirisch untrennbar verwoben war. Gleichwohl bereitete er den Lösungsweg (fast) parallel mit einer an Kant angelehnten Erkenntnistheorie der Wissenskultur vor, die sich vom Subjekt der Erkenntnis als rekursives Netz aus aufeinander verweisenden Erkenntnissen löst, ihren Grund aber in den evolutionär, im Wechselspiel mit der Umwelt sich heraus entwickelnden apriorischen Anschauungsformen des Bewusstseins hat. Diesen Ansatz führte Simmel in der Erkenntnistheorie der *Philosophie des Geldes* weiter, wonach sich das ökonomische Apriori von »Gewinn und Verlust« (1989a: 60) in der »Lebensform« (ebd.: 67) des geldvermittelten Tausches objektiviert, in dem sich der Warenpreis (= Verlust), den das ökonomische Subjekt zur Erlangung eines Gutes (= Gewinn) zu zahlen hat, aus dem Austauschbarkeitsverhältnis der Waren *untereinander* bildet. Das Maß des individuellen Begehrens ist nicht mehr der Maßstab für die Preise. Der Preisbildungsprozess transzendiert im ökonomischen *Kosmos* den individuellen Ort einer singulären Transaktion, und dies liegt zuvorderst an der Ausbildung von Eigentumsstrukturen. Die

8 | Wie Durkheim diese Relation genannt hat (1984: 105-114). Was Simmel von Durkheim unterscheidet, ist weniger die Betonung des Objektivitätscharakters des Sozialen, vielmehr differenziert Durkheim die noch nicht geronnenen »freien Strömungen des sozialen Lebens« von den »ausgesprochen strukturierten Tatbeständen«, zwischen denen es »Gradunterschiede der Konsolidierung« gebe (ebd.: 114). Anders als Durkheim jedoch blieb Simmel nicht beim »Objekt« stehen, welches sich dem Subjekt gegenüberstellt, um »die Erklärung des sozialen Lebens in der Natur der Gesellschaft selbst [zu] suchen« (ebd.: 186), sondern Simmel erklärt das Soziale aus dem Individuum und vice versa.

9 | In der inhaltlichen Schlagrichtung ähnelt Simmel damit Luhmann (1984: 7), welcher der Soziologie eine »Theoriekrise« attestierte. Ironischerweise sah er dies in dem Symptom fortwährender Klassikerexegese belegt.

Unverfügbarkeit fremden Eigentums stellt die eigenlogische Form der Ökonomie dem Subjekt gegenüber und doch bleibt das ökonomische Subjekt die *Quelle der Werte*. Kurz: Die Einheit gründet zum einen im apriorischen Formungsprinzip des individuellen Geistes, dieses kann jedoch zum anderen nur Einheit *sein*, indem es an einer Gegenstandswelt formend tätig *wird*, welche wiederum, in der Form des Preises, auf dieses Subjekt zurückwirkt – Wechselwirkung! –, es lockt, verführt, aber nicht umsonst zu haben ist:

»[D]asselbe Ich, das, die sinnlichen Gegebenheiten innerlich durchströmend, ihnen die Form seiner eigenen Einheit einbaut – hat mit dem Tausch jenen naturgegebenen Rhythmus unserer Existenz ergriffen und seine Elemente zu einer sinnvollen Verbundenheit organisiert« (ebd.: 60).

In der *Philosophie des Geldes* explizierte Georg Simmel die lebensphilosophische bzw. *lebenssoziologische*¹⁰ Grundierung des Dualismus zwischen Individuum und Gesellschaft erstmalig. Exakt dieses gleiche Schema wird Simmel in dem »Exkurs zum Problem: wie ist Gesellschaft möglich?« wiederholen und später zeitdiagnostisch zum »Konflikt der modernen Kultur« (Simmel 1999c) erheben. Das Leben benötigt beides, sowohl subjektive als auch objektive Kultur, weil die subjektive Kultur sich an und in Auseinandersetzung mit Objekten ausbildet. Simmel betont dabei sehr den Schaffensprozess, indem er darauf hinweist, dass der Besitz von Kulturgütern noch nicht die Persönlichkeit (im Sinne der subjektiven Kultur) gestalten kann. Erst die subjektive Aneignung, das Einverseelen der Objekte führt zur Ausbildung subjektiver Kultur.¹¹ Bü-

10 | Möglicherweise möchte man eher von einer ›philosophischen‹ statt ›soziologischen‹ Grundlage ausgehen, weil ›Individuum‹ und ›Ökonomie‹ oder ›Wert‹ nicht identisch mit den Formen der Vergesellschaftung sind. Aber das Prinzip ist das gleiche: Das Subjekt steht einem Objektivierungszusammenhang gegenüber (und *vice versa*, das Objekt dem Subjekt).

11 | Simmels Argument ist also *nicht*, dass das Individuum grundsätzlich nicht in der Lage sei, die objektive Kultur zu *seinen Gunsten* auszuspielen. Beides ist möglich – die Einverleibung des Subjekts durch die Logik der Form, aber auch umgekehrt der Zugriff des Subjekts auf die Objektwelt: »Das große Unternehmen des Geistes, das Objekt als solches dadurch zu überwinden, daß er sich selbst als Objekt schafft [das Mehr-als-Leben, K/B] und mit der Bereicherung durch diese Schöpfung zu sich selbst zurückzukehren [das Mehr-Leben, K/B], gelingt unzählige Male; aber er muß diese Selbstvollendung mit der tragischen Chance bezahlen, in der sie bedingenden Eigengesetzlichkeit der von ihm selbst geschaffenen Welt eine Logik und Dynamik sich erzeugen zu sehen, die die Inhalte der Kultur mit immer wachsender Beschleunigung und immer wachsendem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführt« (Simmel 2001: 223). Die moderne Arbeitsteilung oder moderne Differenzierung bedeutet somit eine Veränderung der *Chancen*, sie

cher beispielsweise müssen nicht nur gekauft und ins Regal gestellt, sondern auch gelesen werden, damit sie als objektive Kulturgüter persönlichkeitsbildend Wirkung entfalten können. Die Tragödie der modernen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts liegt für Simmel darin, dass jene Kräfte, die das Individuum zur Selbstentfaltung benötigt und von ihm geschaffen wurden, sich nun aufgrund einer zu hochgradigen Differenzierung und Spezialisierung von ihm entfernen. Es kommt zur Entfremdung der objektiven von der subjektiven Kultur durch Arbeitsteilung und Differenzierung. Eine Lösung kann zudem von dem philosophischen Begriffsapparat nicht mehr erwartet werden, dieser habe begrifflich alles getan, was er zuvor zu leisten vermochte: Das Verharren in einer aristotelisch geprägten Denkweise in Dichotomien ist nicht mehr zur Beschreibung der Gegenwartsverhältnisse geeignet.¹² Für kurze Zeit legt Simmel noch Hoffnung in den Ersten Weltkrieg (1999d). Dieser könne als Reinigungsprozess wirken und subjektive sowie objektive Kultur wieder zusammenführen, etwa indem der Krieg die »Anbetung des Geldes und des Geldwertes« (ebd.: 17) überwinden helfe – eine Hoffnung, die Simmel später aufgeben musste. 1918 ist das Jahr, in welchem Simmel nicht nur seinen Vortrag zum »Konflikt der modernen Kultur« halten wird und der Erste Weltkrieg endet, sondern er zugleich mit seinem sicheren Tod konfrontiert wird, so dass ihm nur noch wenige Monate bleiben, um sein (nach seiner Selbstauskunft¹³) »wichtigstes« Buch zu Ende zu bringen. Ein Jahr zuvor hatte er noch ein kleines Update seiner Soziologie veröffentlicht. Das bedeutet, Simmel ist nahezu zeitgleich gedanklich mit der Soziologie insgesamt, der Frage nach

führt nicht zwangsläufig zu einer Unmöglichkeit des Zusammenbringens von subjektiver und objektiver Kultur. Diesen Punkt macht Simmel auch in der *Philosophie des Geldes* – die Arbeitsteilung ist bei Simmel das evolutionäre Korrelat zum Geld (Simmel 1989a: 650f.) – deutlich: »daß das Geld uns in immer steigendem Maße die unmittelbaren Berührungen mit den Dingen erspart, während es uns doch zugleich ihre Beherrschung und die Auswahl des uns Zusagenden unendlich erleichtert« (ebd.: 652). Das Widerspiel zwischen subjektiver und objektiver Kultur ist »in ihrem Fundament« (dem der Kultur) angelegt (Simmel 2001: 211), die Chance der Integration wird durch den Zustand der Gesellschaft bestimmt.

12 | Ulrich Beck wird dieses Argumentationsmuster aufgreifen, wenn er fordert, die Denkweise des »methodologischen Nationalismus« mit ihren zu »Zombie-Kategorien« (Beck 2003: 40) verkommenen »exklusiven Unterscheidungen« (Beck/Grande 2004) in ein »Doppeldenk« (Beck 2004: 197) zu transformieren, welches »inklusives Unterscheiden« ermöglicht (Beck/Grande 2010).

13 | »Als er sich unheilbar krank fühlte, fragte er seinen Arzt: Wie lange habe ich noch zu leben? Er müsse es wissen, denn er habe noch sein wichtigstes Buch unter Dach und Fach zu bringen. Der Arzt sagte ihm die Wahrheit, und Simmel zog sich zurück und schrieb noch die »Lebensanschauung« (Gassen/Landmann 1958: 13).

Integration von subjektiver und objektiver Kultur sowie mit der Zusammenfassung seines Denkens in der *Lebensanschauung* beschäftigt.

In der *Lebensanschauung* kumuliert nun ein letztes Mal sein lebensphilosophisches Denken, auch und gerade mit Hinblick auf die Soziologie. Er entwickelt über den Dualismus von Leben und Form, die kulturtheoretische Diagnose der Entfremdung nun als »Wendung zur Idee« aufgreifend, eine Vorstellung einer polykontextural verfassten Gesellschaft, welche Luhmanns (1986) spätere Gesellschaftsdiagnose der funktionalen Differenzierung vorwegnimmt.¹⁴ Mit seinem letzten Atemzug, so könnte man sagen, zieht Simmel dann die ethische Konsequenz: Das *individuelle Gesetz* beschreibt den ethischen Umgang mit der Spannung von Leben und Form, figuriert im Dualismus von Individuum und Gesellschaft! Denn das individuelle Leben verlangt einerseits selbst nach der Freisetzung des höchstgelegenen *moralischen Impulses*, wie Zygmunt Bauman (1995) es nennen würde – ein Impuls, der durch gesellschaftliche Einflüsse gestört wird. Simmel setzt aber eben nicht auf eine Ethik, die ausschließlich auf diesen individuellen Impulsen und ihrer Wechselwirkung basiert, sondern stellt in Rechnung, dass sich das Leben immer in Formen gießt und bewegt, aus diesen »geboren« wird und sich in diese hin-

14 | Tyrells (1998) Kritik, dass zwar Dilthey und Weber, nicht aber Simmel soziologische Vorlagen für die Diagnose einer polykontextualen Gesellschaft geliefert hätten, ist widerlegt (Kron/Berger/Braun 2015). Dass Simmel unter differenzierungstheoretischen Gesichtspunkten zumeist mit seiner Monographie von 1890 (*Über soziale Differenzierung*) oder mit der »Kreuzung sozialer Kreise« herangezogen wird, ist der Ignoranz gegenüber der (bzw. dem Nicht-Wissen um die) *Lebensanschauung* geschuldet. Dies wird auch nicht dadurch widerlegt, dass andere Elemente aus der *Soziologie* von 1908, etwa das Kapitel über die »Selbsterhaltung der sozialen Gruppe«, auf Ideen zur funktionalen Differenzierung überprüft worden sind (Kieserling 2011). Gleichsam können wir die Schwierigkeiten, wenn man Simmels *Lebensanschauung* in eine Kulminationsreihe mit seinen gesellschaftstheoretischen Analysen (1908, 1917, 1918) stellt, hier aus Platzgründen nur andeuten und nicht detailliert beschreiben (siehe dazu Berger 2018): Es besteht die Gefahr, die Grenze von Form und Inhalt zu verwischen, die Simmel selbst bis zum Schluss (1917) ernst genommen hat. So unterscheidet Simmel die Formen der Vergesellschaftung stets von den eigenlogisch operierenden »Sachinhalten« (Recht, Kunst, Religion, Wirtschaft etc.). Die »Wende zur Idee« widmet sich der Verselbständigung der Inhalte zu eigenlogischen Gebilden, die in der 1917er und 1908er *Soziologie* den *Inhalt* der Formen der Vergesellschaftung bilden. Das Soziale erschöpft sich nicht in diesen Sachinhalten. Die hier angedeutete gesellschaftstheoretische Lesart im Abgleich mit Luhmanns Gesellschaftstheorie könnte sich an dieser Stelle aus Simmels Kosmos entfernen (wobei auch bei Luhmann die Teilsysteme nicht mit dem Sozialen identisch sind).

einentwickelt.¹⁵ Deshalb kann für ihn die Frage, ob ein Antimilitarist in den Krieg ziehen soll, wenn es sein »Vaterland« verlangt, nur lauten: Ja, er muss in den Krieg ziehen! (1999a: 408ff.) Dasselbe individuelle Leben, derselbe junge Mann mag zu einer anderen Zeit zu einer anderen Antwort gelangen. Das von Simmel vorgelegte individuelle Gesetz ist *keine* materiale Moral, sondern eine Theorie *über* Moral, und insofern eine Ethik im Sinne Luhmanns, demzufolge Ethik eine Theorie über Moral ist (vgl. Luhmann 1989):

»Vielmehr, welches Verhalten auch irgendjemandem als Pflicht und sittlich gut gelte, es soll hier nur der metaphysische Ort bestimmt werden, an dem man die Quellschicht für diese Entscheidung letzter Instanz zu suchen hat, um der innersachlichen Struktur wie dem Bewußtseinszusammenhang des ethischen Phänomens gerecht zu werden« (Simmel 1999a: 351).

Während Simmel zuvor, im »Wendung zur Idee«-Kapitel, die Verselbständigung der Kulturgebilde aus ihrem Vitalzusammenhang nachzeichnet, die mit der Forderung auf eigengesetzliche Reproduktion an das individuelle Leben, aus dem sie konstitutiv stammen, herantreten, dreht Simmel im »Individuellen Gesetz« den Spieß perspektivisch um, indem er nun die Reproduktion der Eigengesetzlichkeit des Individuums *gegenüber* und gleichzeitig *an* oder *in* den verselbständigten Kulturgebilden in den Vordergrund rückt. Immer aber sind dabei (individuelles) Leben und (gesellschaftliche) Form *simultan* anzurechnen.¹⁶

Dies wiederum kann man mit Simmel selbst begründen, der das Kapitel »Die Transzendenz des Lebens« der *Lebensanschauung* mit der Feststellung eröffnet: »Die Weltstellung des Menschen ist dadurch bestimmt, daß er sich innerhalb jeder Dimension seiner Beschaffenheiten und seines Verhaltens in jedem Augenblick zwischen zwei Grenzen befindet« (ebd.: 212). Weiter führt er aus, dass es Dualismen sind, die den Menschen Orientierung geben.¹⁷ Zugleich zieht jedes Individuum eine eigene Grenze, sofern zwischen den beiden orientierenden Grenzpunkten eines jeden Duals empirisch gegebene gradu-

15 | »Dieses ist der ganz fundamentale Gegensatz zwischen dem Prinzip Leben und dem Prinzip Form, der sich, da das Leben sich nur in Formen dartun kann, in jedem Fall als der Kampf der soeben vom Leben hervorgetriebenen Form gegen diejenige äußert, die es zuvor als seine Gestalt, seine Sprache, seine angebbare Qualität erzeugt hat« (Simmel 1999a: 352).

16 | Gleichsam darf man Individualität und Subjektivität wie auch (gesellschaftliche) Allgemeinheit und Gesetzlichkeit nicht in eins setzen (vgl. Simmel 1999a: 410).

17 | Simmel (1999a: 212) spricht von oben/unten, über-uns/unter-uns, links/rechts, mehr/minder, fester/lockerer, besser/schlechter.

elle Zugehörigkeiten aufgewiesen werden können.¹⁸ Das Leben ist Grenzziehung, weil alles im Leben begrenzt ist (auch das Leben an sich). Keine Grenze ist allerdings absolut, jede Grenze zeitigt im Fortschreiben des Lebens Auflösungserscheinungen. Das Leben als der »einheitliche Akt« ist Begrenztsein und Überschreiten der Grenze und zwar: »gleichgültig dagegen, daß dies, gerade als Einheit gedacht, einen logischen Widerspruch zu bedeuten scheint« (ebd.: 215). Das Leben kümmert sich nicht um logische Widersprüche. Das Leben *ist* die Unterscheidung von Leben und Form! Im *Sein* des Lebens ist Leben und Form eine hybride Einheit.¹⁹ In der *Analyse* des Seins des Lebens muss dieses Hybride *begrifflich* auseinandergezogen und voneinander getrennt werden. Nur eine Soziologie, die dies berücksichtigt und nicht etwa die begrifflich zur Analyse notwendige Unterscheidung verabsolutiert, dichotomisiert und auf das Leben de facto überträgt, verdient den Namen einer Lebenssoziologie im Sinne Simmels.

LITERATUR

- Bauman, Zygmunt (1995): *Postmoderne Ethik*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, Ulrich (2003): »Verwurzelter Kosmopolitismus«, in: Ulrich Beck/Natan Sznaider/Rainer Winter (Hg.), *Globales Amerika?*, Bielefeld: transcript, S. 25-43.
- (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar (2004): *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010): »Jenseits des methodologischen Nationalismus«, in: *Soziale Welt*, 61(3-4): S. 187-216.
- Berger, Pascal (2018): *Was die Welt im Innersten zusammenhält. Wirtschaft und Religion bei Georg Simmel*, unv. Dissertation, RWTH Aachen.
- Bevers, Antonius M. (1985): *Dynamik der Formen bei Georg Simmel. Eine Studie über die methodische und theoretische Einheit eines Gesamtwerkes*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Blumenberg, Hans (1976): »Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels«, in: Hannes Böhlinger/

18 | Graduelle Zugehörigkeiten simultan zu beiden Seiten der Grenze, weil »jeder Lebensinhalt [...] eine bestimmte Intensität und eine bestimmte Farbe besitzt, ein bestimmtes Quantum und eine bestimmte Stelle in irgendeiner Ordnung« (Simmel 1999a: 212).

19 | Hybridität verstanden als Etwas, das sein eigenes Gegenteil prozessiert (Kron 2015, 2014, 2012, 2005a, Kron/Winter 2011).

- Karlfried Gründer (Hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende. Georg Simmel*, Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 121-134.
- Durkheim, Emile (1984): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fitzzi, Gregor (1997): »Zwischen Patriotismus und Kulturphilosophie. Zur Deutung der Simmelschen Position im Ersten Weltkrieg«, in: *Simmel Studies* 7(2): S. 115-130.
- (2002): *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz: UVK.
- Gassen, Kurt/Landmann, Michael (1958) (Hg.): *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Gerhardt, Uta (2011): »Die Formen der Vergesellschaftung und die soziologischen Aprioris. Das gesellschaftstheoretische Erkenntnisprogramm. Eine Argumentskizze«, in: Hartmann Tyrell/Otthein Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.), *Georg Simmels große »Soziologie«. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*, Bielefeld: transcript, S. 83-124.
- Junge, Matthias (2009): *Georg Simmel kompakt*, Bielefeld: transcript.
- Kieserling, André (2011): »Simmels Sozialformenlehre: Probleme eines Theorieprogramms«, in: Hartmann Tyrell/Otthein Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.), *Georg Simmels große »Soziologie«. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*, Bielefeld: transcript, S. 181-206.
- Köhnke, Klaus Christian (1996): *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kozljanic, Robert Josef (2004): *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Kron, Thomas (2005a): »Fuzzy-Logik für die Soziologie«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 30(3): S. 51-89.
- (2005b): *Der komplizierte Akteur*, Berlin: LIT Verlag.
- (2012): »»Uncertainty«. Das ungewisse Risiko der Hybriden«, in: Sabina Jeschke/Eva Jacobs (Hg.), *Exploring Uncertainty – Ungewissheit und Unsicherheit im interdisziplinären Diskurs*, Wiesbaden: Springer, S. 55-82.
- (2014): »Autopoiesis und Hybride – zur Formkatastrophe der Gegenwartsgesellschaft«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 3(2): S. 220-252.
- (2015) (Hg.): *Soziale Hybridität – hybride Sozialität*, Weilerswist: Velbrück.
- Kron, Thomas/Winter, Lars (2011): »Die radikale Unbestimmtheit des Sozialen«, in: Daniel Fischer et al. (Hg.), *Uneindeutigkeit als Herausforderung. Risikokalkulation, Amtliche Statistik und die Modellierung des Sozialen*. Neubiberg: Universität der Bundeswehr München, S. 187-215.
- Latzel, Klaus (1997): »»Wille zu Deutschland« und »Individuelles Gesetz« – zu Georg Simmels Argumentationsstruktur im Ersten Weltkrieg. Ein Vergleich mit Max Raphael«, in: *Simmel Studies* 7(2), S. 103-114.

- Levine, Donald (202): »Soziologie und Lebensanschauung: Two Approaches to Synthesizing ›Kant‹ and ›Goethe‹ in Simmel's Work«, in: *Theory, Culture & Society* 29(7-8), S. 26-52.
- Lotter, Maria-Sibylla (2000): »Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie«, in: *Kant-Studien* 91(2): S. 178-203.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986): *Ökologische Kommunikation*, Wiesbaden: Opladen.
- (1989): *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1990): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1993a): »Die Paradoxie der Form«, in: Dirk Baecker (Hg.), *Kalkül der Form*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 197-212.
- (1993b): »Zeichen als Form«, in: Dirk Baecker (Hg.), *Probleme der Form*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 45-69.
- Parsons, Talcott (1968): »Social Interaction«, in: David L. Sills (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Band 7, London/New York: Macmillan, S. 429-441.
- Searle, John R. (1991): *Intentionalität. Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schimank, Uwe (1988): »Gesellschaftliche Teilsysteme als Akteurfiktionen«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 40(4): S. 619-639.
- Seyfert, Robert (2008): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilband 1 und 2*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 4684-4694.
- Simmel, Georg (1989a): »Philosophie des Geldes«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 6, hg. von David Frisby und Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1-787.
- (1989b): »Bemerkungen zu socialetischen Problemen«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 2, hg. von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 20-36.
- (1989c): »Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 2, hg. von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 109-295.
- (1991): »Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, zweiter Band«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 4, hg. von Klaus Christian Köhnke, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1-461.
- (1992a): »Soziologie«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 11, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 1-1055.

-
- (1992b): »Das Problem der Sociologie«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 5, hg. von Heinz-Jürgen Dahme, David Frisby, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 52-61.
 - (1992c): »Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 5, hg. von Heinz-Jürgen Dahme, David Frisby, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 62-74.
 - (1995a): »Die Religion«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 10, hg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 39-118.
 - (1995b): »Soziologie der Konkurrenz«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 7, hg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 221-246.
 - (1995c): »Die Großstadt und das Geistesleben«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 7, hg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 116-131.
 - (1999a): »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 16, hg. von Gregor Fitzi, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 209-425.
 - (1999b): »Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 16, hg. von Gregor Fitzi, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 59-149.
 - (1999c): »Der Konflikt der modernen Kultur«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 16, hg. von Gregor Fitzi, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 181-207.
 - (1999d): »Der Krieg und die geistigen Entscheidungen«, in: *Georg Simmel Gesamtausgabe* Bd. 16, hg. von Gregor Fitzi, Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-58.
 - (2001a [1911/1912]): »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: *Gesamtausgabe* Band 12, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 194-223.
 - Tyrell, Hartmann (1998): »Zur Diversität der Differenzierungstheorie. Soziologehistorische Anmerkungen«, in: *Soziale Systeme* 4(1): S. 119-149.

Von der Modernisierung zur Ökologisierung

Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway

Andreas Folkers und Katharina Hoppe

1. EINLEITUNG

Zu den vielen Abgrenzungsgesten, mit denen im Verlauf der Geschichte der Soziologie die Grenze von Natur und Gesellschaft gezogen und befestigt wurde, zählt nicht zuletzt Marx' Kontrastierung des menschlichen Arbeitsprozesses mit der Tätigkeit von Bienen.

»[E]ine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut« (Marx 1968a: 193).

Die Bestimmung menschlicher Arbeit als bewusste und zweckgerichtete Tätigkeit mag auf den ersten Blick ebenso unschuldig wie einleuchtend erscheinen. Sie ist aber ungemein voraussetzungs- und folgenreich. So lässt sich Marx hier offensichtlich vom hylemorphistischen Schema leiten, demzufolge die Materialität der Natur nicht mehr als ein träger, passiver Rohstoff ist, der nur auf menschliche Bearbeitung und Formgebung wartet. Zudem hebt er den Menschen und die menschliche Arbeit grundsätzlich von Tieren und deren Tätigkeiten ab. Nur die menschliche, mit »Wille und Bewusstsein« ausgestattete Arbeit vermag es, Wert zu schaffen, nur die menschliche Arbeit vermag es, die Natur zu beherrschen und nur der menschlichen Arbeit kommt deshalb die umfassende geschichtliche Kraft zu, die Marx (1968b) in seinen humanistischen Frühschriften besungen hat. Die Arbeit setzt den Menschen nämlich nicht nur von Tieren und der Natur im Allgemeinen ab, sondern etabliert auch ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mensch und Natur.

Gleichwohl erkennt auch Marx an, dass die Arbeit den Menschen keineswegs nur von der Natur absetzt, sondern ihn zugleich (wieder) mit der Natur zusammenbringt. Die Arbeit ist das Medium, »worin der Mensch seinen

Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigne Tat vermittelt« (Marx 1968a: 192, zu Marx' Stoffwechselkonzept siehe: Folkers 2018). Aber weil die Arbeit als das, was zwischen Mensch und Natur vermittelt, immer schon als spezifisch menschliche Fähigkeit bestimmt ist¹, läuft die Verknüpfung von Mensch und Natur durch die Arbeit letztlich auf eine umfassende Sozialisierung der Natur durch den Menschen hinaus.

Nicht erst seit der jüngsten Konjunktur des Anthropozänkonzepts wissen wir jedoch um die zerstörerische Kraft, die diesem Prozess menschlicher Selbstentfaltung innewohnt (Crutzen 2002; Zalasiewicz et al. 2008). Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass diese zerstörerische Kraft und die Selbstüberschätzung der Macht menschlicher Arbeit heute ausgerechnet an der Beziehung zwischen Mensch und Biene deutlich wird. Das durch Honigbienezucht, Pestizideinsatz, Monokulturen und andere Begleiterscheinungen industrieller Landwirtschaft verursachte Bienensterben hat deutlich werden lassen, wie sehr die Gesellschaft auf die nicht-menschliche Arbeit von Bienen angewiesen ist. Denn Bienen leisten essentielle »Ökosystemdienstleistungen«, indem sie, quasi nebenbei und vermutlich ganz ohne Wille und Bewusstsein, Bäume bestäuben. Wo die Bienen, wie in einigen Provinzen Chinas, bereits vollständig verschwunden sind, müssen Menschen die mühsame Bestäubungstätigkeit übernehmen. Menschen vermitteln hier in der Tat natürliche Stoffwechsel- und Reproduktionsprozesse, allerdings weniger als souveräne Herren der Natur, sondern als Lückenbüßer und Restaurateure in den »Ruinen des Kapitalismus« (Tsing 2015).² So umfassend haben sich die Menschen die Natur untertan gemacht, dass sie jetzt auch noch den Job der

1 | Und das gilt selbst dann, wenn man in Rechnung stellt, dass sich der Mensch als Gattungswesen nach Marx überhaupt erst durch die Arbeit konstituiert, dass die bewusste Arbeitstätigkeit also keine anthropologische Eigenschaft, sondern ein gleichsam auto-anthropologisierender Zug des Menschlichen darstellt: »Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein Gattungswesen. [...] Durch sie [die Arbeit] erscheint die Natur als sein Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen« (Marx 1968b: 517).

2 | Gegen die universalisierende Logik der Anthropozän-erzählung muss hier betont werden, dass es sich nicht um den Menschen *per se*, sondern vielmehr um Arbeiter_innen handelt, deren Arbeitskraft so günstig ist, dass sie als Bienensubstitut in Frage kommen. In Japan werden in einigen Regionen gezielt widerstandsfähigere Bienenarten gezüchtet, um die Bestäubung zu übernehmen, und ausgerechnet der Einzelhandels- und Logistikgigant Walmart hat jüngst ein Patent für Bienenroboter bzw. Bestäubungsdrohnen angemeldet. Anders als Marx interessiert sich das Kapital recht wenig für ontologische Unterschiede zwischen Mensch, Tier und Technik. Die Ontologie des Kapitals ist flach und posthuman.

Bienen übernehmen müssen und wie diese in Obstbäume eintauchen. So betrachtet liegt die Wahrheit des Anthropozäns weniger im Mensch-Werden der Erde, sondern vielmehr im Tier-Werden des Menschen. Während Marx die Bienen also noch als Abgrenzungsfolie diente, um den Gegensatz von Mensch und Tier, von Gesellschaft und Natur zu etablieren, so ist die Biene heute zur Ikone der Abhängigkeit des Menschen von nicht-menschlichen Naturkräften, der Interdependenz und Ko-Evolution von Gesellschaft und Natur geworden.

Dieser Aufsatz versucht auf dieses Problem der Gegenwart zu antworten, indem er einen theoretischen Ansatz skizziert, der in der Lage ist, die ökologischen Interdependenzen und Komplexitäten der Gegenwart soziologisch zu reflektieren. Dafür stellt er einen gegenüber dem marxischen Forschungsprogramm anderen Grundbegriff ins Zentrum: nicht Arbeit bzw. Praxis, sondern Leben. Wie die Arbeit ist auch das Leben – folgt man Michel Foucaults (1974) Ausführungen in *Die Ordnung der Dinge* – eines der Grundmodelle der *episteme* der Moderne, die seit dem 19. Jahrhundert die Kultur- und Sozialwissenschaften prägt. Damit geht einerseits einher, dass sich ein lebenssoziologisches Theorie- und Forschungsprogramm trefflich in die sozialwissenschaftliche Tradition einschreiben und diese fortsetzen kann. Andererseits geht mit diesem Erbe ein nicht zu unterschätzender Ballast einher, mit dem man sich auseinandersetzen muss, wenn man nicht einfach vergangene Theoriedebatten wiederkäuen will, sondern den Anspruch verfolgt – wie immer partiell und ungenügend – die Gegenwart zu begreifen.

Sowohl mit dem Begriff der Arbeit wie mit dem Begriff des Lebens wurde seit dem 19. Jahrhundert eine bestimmte Vorstellung von (historischer) Entwicklung verbunden. Bei Marx war das, wie gesehen, die Konzeption der Genese des Gattungswesens Mensch, der im Rahmen der Anthropogenese die Natur miteinbezieht und vermenschlicht. In Bezug auf das Leben war dies das Konzept der Evolution, das seinerseits eine – gelinde gesagt – wechselvolle Geschichte hatte. Das Evolutionsdenken wurde mal als narzisstische Kränkung des Menschen aufgefasst, zur Legitimation eugenischer und sozialdarwinistischer Projekte herangezogen und schließlich – in der jüngeren Vergangenheit – zum proto-post(post)modernen Denken von Geschichtlichkeit stilisiert (Sarasin 2009; Grosz 2008; Voss 2008). In der Soziologie hat das Evolutionsdenken von Spencer bis Luhmann ebenso nachhaltige Resonanz gefunden und sich dort mit dem soziologischen Grundkonzept der Differenzierung vermählt (Wagner 1999). Die Evolution der Gesellschaft ist insofern mit der Evolution des Lebens vergleichbar, als auch hier Entwicklung immer mit der Herausbildung von neuen, selbstständigen Entitäten einhergeht, die sich qua autonomer reproduktiver Schließung von anderen lebendigen bzw. sozialen Einheiten abgrenzen. Wie insbesondere an Luhmanns (1998, 2008) Evolutionsverständnis deutlich wird, ist dieser differenzierende Entwicklungsprozess aber nicht nur auf innergesellschaftliche Prozesse beschränkt (also die Herausbildung von

segmentären, stratifizierten und funktionalen Differenzierungsmustern der Gesellschaft), sondern bezieht sich stets auch auf das Verhältnis von Gesellschaft und Natur. So kann man bei Luhmann zwar einerseits durchaus das Bemühen erkennen, die prinzipielle Kontinuität von Lebens- und Sozialprozessen zu denken, indem er beide als Teil eines umfassenden Evolutionsgeschehens versteht. Gleichwohl impliziert diese Evolution auch, dass sich die Gesellschaft von der Umwelt differenzieren muss, um sich selbstbezüglich zu reproduzieren. Die Evolution ist also der kontinuierliche Prozess, der erklären kann, in welcher Weise es zu Diskontinuitäten, wie der zwischen Natur und Gesellschaft, kommt. Wie schon bei Durkheim (1984), dem das biologische Organismusedenken dazu gedient hat, die Autonomie des Sozialen zu behaupten, dient Luhmann die evolutionstheoretische Perspektive dazu, die autopoietische Geschlossenheit der Gesellschaft und damit deren relative Unabhängigkeit von der Natur zu behaupten.

Am Leitfaden dieses Evolutionsverständnisses lassen sich daher keine lebenssoziologischen Begrifflichkeiten entwickeln, die den ökologischen Interdependenzen und Problemen der Gegenwart gerecht werden. Deswegen wollen wir uns hier mit einem anderen vitalen Entwicklungskonzept beschäftigen, das im Zentrum der theoretischen Arbeiten von Gilles Deleuze und Felix Guattari einerseits und von Donna Haraway andererseits steht: das Konzept des Werdens. Wie wir zeigen werden, sind für die Autor_innen Anleihen bei biologischen Konzepten und vitalen Denkbildern zentral. Gleichwohl steht in ihren Konzepten des Werdens weniger die Differenzierung im Sinne einer Abgrenzung zwischen Lebewesen bzw. zwischen System und Umwelt, Natur und Gesellschaft im Vordergrund, sondern vielmehr die Komplizierung und Relationierung unterschiedlicher lebendiger und nicht-lebendiger Wesenheiten. Im Folgenden werden wir in drei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt beleuchten wir das Konzept des Werdens bei Deleuze und Guattari (Rhizomatisches Werden, Symbiotisches Werden, Ökologisches Werden) (2). Im nächsten Schritt gehen wir auf Donna Haraways feministische Kritik an deren Ansatz ein, um darauf aufbauend ihre Auffassung weltlichen Werdens zu konturieren (3). Schließlich werden wir im Fazit beide Ansätze kontrastieren und auf ihre produktiven Impulse für die Soziologie und die Debatten um Biopolitik hin befragen (4).

2. GILLES DELEUZE UND FELIX GUATTARI

Deleuzes und Guattaris Denken des Werdens steht in der Traditionslinie Bergsons und der französischen Lebensphilosophie. Unter Rückgriff auf die Erkenntnisse der Evolutionsforschung seiner Zeit hatte Bergson (2013) ein Konzept »schöpferischer Evolution« entwickelt, das Leben als inhärent dynamisch

und prozesshaft versteht. Damit hat Bergson ein begriffliches Angebot geschaffen, das es erlaubt, Irritationen nicht mehr nur als »Abweichung«, sondern als »Neuheit« (Luhmann 1995) zu registrieren. Wie Heike Delitz (2015) herausgearbeitet hat, birgt Bergsons Betonung des Werdens auch ein erhebliches sozialwissenschaftliches Potential, weil sie erfordert, das Bezugsproblem der Soziologie zu verschieben. Das Augenmerk kann nicht mehr auf der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung liegen, sondern muss sich auf das ständige Anders-Werden der Gesellschaft richten. Aber so richtig es ist, im Anschluss an Bergson und die Tradition der französischen Lebenssoziologie auf diese Weise das Werden zu betonen, um zeigen zu können, dass das vermeintliche »Andere der Ordnung« (Bröckling et al. 2015) der Beginn einer neuen, anderen Ordnung sein kann (Folkers/Lim 2014), so wichtig ist es auch, zu präzisieren, was unter Werden genau verstanden wird. Ein bloßer Verweis auf Werden, Prozess, Entwicklung und Neuheit kann nämlich schnell mit dem Innovationspathos der Moderne und der Zukunftsorientierung der Neuzeit verwechselt werden (Koselleck 1979). Hier setzen die folgenden Ausführungen zu Deleuzes und Guattaris Konzept des Werdens an. In drei Schritten wollen wir zeigen, wie sich ihr Denken des Werdens in *Tausend Plateaus* von anderen Entwicklungs- und Evolutionskonzepten unterscheidet. Sie ersetzen das Baummodell der Evolution durch ein Rhizommodell des Werdens (2.1), sie machen die Allianzbildung gegen das Konzept der Abstammung stark (2.2) und sie ergänzen die Betonung der Temporalität des Werdens durch die Beschreibung von räumlichen (De-)Territorialisierungsphänomenen als Prozesse des Werdens (2.3).

2.1 Vom Baum zum Pilz des Lebens: Rhizomatisches Werden

Das Rhizom ist das vielleicht bekannteste Denkmodell aus dem Werkkorpus von Deleuze und Guattari. Zumeist wird das rhizomatische Denken als Vorläufer für allerlei sozial- und kulturwissenschaftliche Netzwerktheorien verstanden. Das ist zwar nicht falsch, aber übersieht den Zeitkern des Rhizomkonzepts und damit dessen Einsatz in einer bestimmten Konjunktur von Wissen und Macht in den späten 1970er Jahren. Deleuze und Guattari bringen das Rhizom gegen die Proliferation von Baummodellen in ganz unterschiedlichen »Zweigen« der Wissenschaften ihrer Zeit ins Spiel: vom Baum des Lebens in der Evolutionsforschung über die Baumdiagramme der generativen Grammatik Chomskys bis hin zu den *decision trees* der kybernetischen *control and command*-Wissenschaften. Jeweils dienen Baummodelle zwar durchaus dazu, Prozesshaftigkeit, Generativität und Entwicklung abzubilden, diese aber zugleich auf eine Weise zu serialisieren, dass sie kontrollierbar bleiben und in eine hierarchische Struktur eingeschrieben werden können. Dagegen betont das Rhizom einen transversalen Modus der Verknüpfung, bei dem sich jeder Punkt mit jedem beliebigen anderen verknüpfen kann und der dadurch kon-

trollier- und vorhersehbare Prozessverläufe ebenso unterläuft wie die *chain of command* etablierter Befehlshierarchien.

Der Versuch, das Denken der Evolution von dessen Fixierung auf das Baumschema zu befreien, impliziert eine Abkehr von Vorstellungen, nach denen sich die Entwicklung des Lebens nur durch die Ausdifferenzierung neuer, in sich abgeschlossener Arten vollziehen und auf eine gemeinsame, einheitliche Wurzel zurückgeführt werden kann. Um eine alternative Konzeption der Evolution zu evozieren, rekurrieren Deleuze und Guattari auf biologische Arbeiten, die zeigen, dass durch Viren Genfragmente von einer Art auf eine andere übertragen werden können. Daraus schließen sie:

»Die Evolutionsschemata würden dann nicht mehr nur dem Modell des Stammbaums entsprechen, bei dem sich differenziertere Formen aus weniger differenzierten entwickeln, sondern einem Rhizom, das unmittelbar im Heterogenen wirkt und von einer schon differenzierten Linie zu einer anderen überspringt« (Deleuze/Guattari 1997: 21).³

Auch wenn das Rhizom klarerweise eine kritische Figur ist, die den hierarchischen Bias des Baumdenkens in Frage stellt, so ist Deleuze und Guattari auch klar, dass das Rhizom weder in einem funktionalen noch in einem normativen Sinne *per se* dem Baum überlegen ist. Die rhizomatische Ansteckungsevolution birgt nicht zu unterschätzende Gefahren:

»Wir entwickeln uns eher durch polymorphe und rhizomatische Grippe und sterben eher an ihnen als an unseren Erbkrankheiten oder solchen, die eine eigene Abstammungslinie haben. Das Rhizom ist eine Anti-Genealogie« (ebd.).

Die affektive Lebensdynamik des Rhizoms beinhaltet auch Zoonosen und andere Gefahren, die von der Interaktion zwischen heterogenen Lebewesen herrühren. Nicht selten haben gerade die Versuche moderner Gesellschaften, sich von der Natur abzukoppeln, zum Entstehen von ganz neuen Hybridbildungen (so insb. Latour 2008) bzw. ko-evolutionären Verläufen beigetragen, die nicht selten als neue, reflexive Risiken registriert werden (Beck 2008). Aus zeitdiagnostischer Perspektive kann das Rhizommodell deshalb vor allem dabei helfen, die komplexen Verschränkungen und bisweilen gefährlichen ökologischen Wirkungsketten zu denken, die unsere Gegenwart kennzeichnen.

3 | Die jüngere kulturwissenschaftliche Darwinforschung hat mit Blick auf Darwins Bilder, Zeichnungen (Voss 2008) und seine Faszination für Korallen (Bredenkamp 2005) ebenfalls begonnen, das Baummodell der Evolution in Frage zu stellen.

2.2 Von der Abstammung zur Ansteckung: Symbiotisches Werden

Die Kritik des Baummodells der Evolution findet bei Deleuze und Guattari eine Fortsetzung im Kontext ihrer Theorie des Tier-Werdens. Aus mindestens zwei Gründen hat das Konzept des Tier-Werdens Verwirrung, wenn nicht Ablehnung hervorgerufen. *Erstens* wurde von feministischer Seite moniert, dass Deleuze und Guattari das Tier-Werden in einen Konnex mit Frau-Werden stellen und damit das Stereotyp naturhafter Weiblichkeit wiederholen, wie wir unten mit Bezug auf Haraways Kritik ausführen werden. *Zweitens* wirkt es so, als würde es beim Tier-Werden schlicht darum gehen, dass sich Menschen in Tiere (zurück)verwandeln und auf eine animalische Stufe regredieren. Deleuze und Guattari bemühen sich jedoch klarzumachen, dass das Tier-Werden »nichts mit einem Ähnlichwerden zu tun hat« (Deleuze/Guattari 1997: 318), sondern vielmehr im Sinne eines »Molekular-Werdens« verstanden werden sollte, das mehr »mit dem Gewimmel der Ratten, der Meute« (ebd.) zu tun hat, als mit einer Verwandlung eines menschlichen Organismus in einen tierischen. Das Tier-Werden unterläuft die Ebene des Individuums und des Organismus, insofern es sich – wie jedes wirkliche Werden – auf der Ebene der Vielheiten, der Populationen und Mannigfaltigkeiten abspielt: »Werden und Mannigfaltigkeiten sind ein und dasselbe« (ebd.: 340). Beim Tier-Werden geht es in diesem Sinne weniger um ähnliche Eigenschaften von Mensch und Tier, die auf eine gemeinsame Abstammung verweisen, sondern um Allianzen und Resonanzen zwischen bisweilen ganz und gar heterogenen Spezies. Es geht um Beziehungsmuster, die weniger durch Gene denn durch Bündnisse und Formen der »widernatürlichen Anteilnahme« (ebd.: 325) gestiftet werden. Tier-Werden ist immer das Werden im bzw. des Schwarms, des Rudels, der Meute und nicht das Zum-»einsamen-Wolf«-Werden, der sich aus der Gesellschaft zurückzieht, um den Mond anzuheulen.

Das Werden stellt sich also durch Affektübertragung in Massen ein, weshalb Deleuze und Guattari dieses Werden mit dem auch für Gabriel Tarde (2009; siehe auch Opitz 2015) zentralen Konzept der »Ansteckung« kurzschließen:

»Wir stellen die Epidemie der Abstammung gegenüber, die Ansteckung der Vererbung, die Bevölkerung durch Ansteckung der geschichtlichen Fortpflanzung und der sexuellen Produktion« (Deleuze/Guattari 1997: 329).

Ansteckung ist hier im wörtlichen wie im übertragenen Sinne zu verstehen. Das Werden in Populationen impliziert gleichermaßen die Übertragung von Viren und Bakterien wie die Übertragung von Affekten und Ideen. Das heißt aber auch, dass für Deleuze und Guattari das Tier-Werden nicht im Sinne eines Rückfalls des Menschen aus dem Gesellschafts- in den Naturzustand verstan-

den werden kann. Vielmehr weist das Tier-Werden immer schon proto-soziale Züge auf, insofern es als »kommunikativ und ansteckend« (ebd.: 325) verstanden wird.

Auch ein anderes Konzept, mit dem Deleuze und Guattari ihre Konzeption des Werdens zu plausibilisieren versuchen, weist ein solches proto-soziales Profil auf: die Symbiose, also die Vergesellschaftung von Lebewesen unterschiedlicher Arten. Wie die Ansteckung und das Rhizom stellt auch die Symbiose das herkömmliche Verständnis der Evolution in Frage:

»Das Werden ist schließlich keine Evolution, zumindest keine Evolution durch Herkunft und Abstammung. [...] Es kommt durch Bündnisse zustande. Wenn die Evolution wirkliche Arten des Werdens umfaßt, so im weiten Bereich von Symbiosen, in dem Geschöpfe völlig unterschiedlicher Entwicklungsstufen und Tier- und Pflanzenreiche zusammenkommen, ohne daß irgendeine Abstammung vorliegt« (ebd.).

Tatsächlich hat das Konzept der Symbiose in jüngerer Zeit zu einer Korrektur von vordem hegemonialen Vorstellungen der Evolution beigetragen. Die ebenso häretische wie produktive Biologin Lynn Margulis (1999) etwa hat ganz ähnlich wie Deleuze und Guattari argumentiert, dass Evolution nicht auf das »branching«, also die Ausdifferenzierung neuer Arten reduziert werden darf, sondern ebenso im »merging«, also der symbiotischen Verschmelzung bestehender Arten besteht. Dieser Vorgang symbiotischer Verschmelzung, den Margulis als »Symbiogenese« bezeichnet, steht am Beginn der Entwicklung aller »höheren« Lebensformen. Denn erst die Verschmelzung unterschiedlicher Bakterien hat Lebewesen mit Zellkernen hervorgebracht. Gleichwohl bleiben auch diese »höheren« Lebewesen bis heute auf die Symbiose mit einer Vielzahl von Mikroorganismen angewiesen. Evolution kann dann nicht mehr auf die Konkurrenz diskreter egoistischer Einzelwesen bzw. egoistischer Gene (Dawkins 1976) reduziert werden. Vielmehr ist die Kooperation heterogener Arten zentral für den Erfolg im Evolutionsgeschehen (Gilbert et al. 2012). Zwar konnten sich Deleuze und Guattari noch nicht auf diese rezenten Erkenntnisse der Lebenswissenschaften beziehen. Gleichwohl antizipiert ihr Konzept des Werdens eine alternative Vorstellung der Evolution als symbiogenetischen Prozess, der, wie wir unten ausführen, auch für Haraways Konzeption des Werdens entscheidend ist.

Bekanntlich ist das Konzept der Symbiose auch in der Soziologie, etwa von Luhmann (1981) und Park (1939), aufgegriffen worden. Es war aber vor allem Gerhard Wagner (1999), der im Anschluss an Margulis und Deleuze/Guattari das Konzept der Symbiose als Alternative zur soziologischen Dominanz der Differenzierungstheorie stark gemacht hat. In seinem 1999 erschienenen *Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie* argumentierte Wagner, dass der Herausforderung einer vielfältigen, globalen Gesellschaft nicht mehr nur

mit Konzepten differenzierter Einheiten begegnet werden kann, sondern diese durch Hybriditätskonzepte wie Symbiose und Rhizom ergänzt werden müssen. Heute stehen wir vor einer zusätzlichen kosmopolitischen Herausforderung. Nicht mehr nur auf die Globalisierung sozialer Vollzugs- und Bezugshorizonte, sondern ebenso auf die Neuversammlung des Sozialen im Zeitalter des Anthropozäns muss eine »kosmopolitische Soziologie« antworten, die ihr Verständnis von Kosmopolitik im Sinne von Stengers (2005) und Latour (2017) erweitern würde (vgl. Opitz 2016; Hoppe 2017a; Folkers/Marquardt 2017). Um dieser kosmopolitischen Herausforderung gerecht zu werden, reicht ein rein metaphorischer bzw. analogischer Bezug auf Konzepte wie Symbiose, Rhizom oder Ansteckung jedoch nicht mehr aus. Vielmehr muss die Trennung von Metapher und Begriff, wie von Deleuze und Guattari immer wieder vorgeführt und eingefordert, selbst überschritten werden, um die tatsächlichen Symbiosen, Allianzen und Ansteckungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen, zwischen Lebewesen unterschiedlicher Arten als ein, wenn nicht *per se* »soziales«, so doch zumindest als sozial relevantes Geschehen analysieren zu können.

2.3 Von der Anpassung zur Aneignung: Ökologisches Werden

Rhizom, Ansteckung und Symbiose sind Denkbilder und Formen des Werdens des Lebens jenseits klassischer Konzeptionen der Evolution. Jeweils beinhaltet Werden ein Relationsgeschehen – die transversalen Konnektionen des Rhizoms, die Übertragungswege der Ansteckung, die Kooperationsleistungen von Symbionten – nicht nur innerhalb einer Art, sondern zwischen häufig ganz und gar heterogenen Lebewesen. Es findet sich bei Deleuze und Guattari aber auch ein Verständnis des Werdens, das noch über diesen Bereich des Vitalen – zumindest im herkömmlichen Sinne – hinausgeht. Im geologischen bzw. ökologischen Werden geht es um das komplexe Verhältnis unterschiedlicher Wesenheiten zu ihrer Umwelt. Dadurch kommt eine neue Art der Beziehungshaftigkeit ins Spiel, die nicht mehr nur in der Übertragung und Vernetzung, sondern vor allem in Faltoptionen – Einfalten, Entfalten – besteht und – nur scheinbar paradox – durch Wände, Membranen und Grenzen aufrechterhalten wird.⁴

Mit ihrer Rede von der »Geologie der Moral« distanzieren sich Deleuze und Guattari (1997: 59-103) erneut vom genealogischen Schema der Evolution als Abstammung. Gleichwohl geht es ihnen nicht darum, der Dynamik der Evolution die Statik geologischer Schichten gegenüberzustellen. Vielmehr wollen sie die der Geologie eigene Art des Werdens herausarbeiten. Auch ein Stein oder

4 | Eine ausführlichere Darstellung der folgenden Ausführungen findet sich in Folkers 2017.

Kristall hat nämlich eine Entstehungsgeschichte, die man aber nicht versteht, wenn man nach dessen Vorfahren fragt, sondern nur wenn man betrachtet, wie er aus seinem Milieu hervorgeht. Das Milieu eines Kristalls ist das materielle Substrat, von dem sich der Stein nährt, aus dem er also hervorgeht, von dem er sich schließlich aber auch abgrenzen muss, um sich als Kristallindividuum zu konstituieren (vgl. Deleuze/Guattari 1997: 72; siehe auch Simondon 1992). Dieser Individuationsprozess des Kristalls wird für Deleuze und Guattari zur Matrix einer alternativen Konzeption vom Werden des Lebens, in der Umwelten nicht bloß statische räumliche Umgebungen sind, sondern intensive Zonen des Werdens darstellen. Anders als ein Stein grenzt sich das Lebewesen aber nicht nur von der Umwelt ab, sondern bleibt fortwährend auf sie angewiesen. Es tritt mit der Umwelt in einen komplexen Stoffwechselprozess ein und entwickelt sich bzw. »wird« im Zusammenspiel mit der Umwelt. Lebewesen greifen aber nicht nur metabolisch, sondern häufig auch erkennend bzw. selektierend auf die Umwelt zu. Ausgehend von der berühmten Beschreibung der Zecke durch den Biologen Jakob von Uexküll zeigen Deleuze und Guattari (1997: 75, 427), wie Lebewesen ihre Umwelt durch selektive Wahrnehmung und selektiven Zugriff konstruieren. Damit schließen sie an das Niveau des Umweltdenkens am beginnenden 20. Jahrhundert an, das holistischen Umweltkonzeptionen ein Ende bereitet und auch in der Soziologie und Phänomenologie vielfältige Resonanzen ausgelöst hat (Spitzer 1942; Canguilhem 2008: 109ff.; Luhmann 2008: 11ff.).

Mit ihrem Konzept der Territorialisierung gehen Deleuze und Guattari jedoch auch über dieses Verständnis der Umwelt hinaus, indem sie betonen, dass gerade Tiere nicht nur selektiv auf Umweltreize zugreifen, sondern dieser neue Reize hinzufügen und ihre Umwelt aktiv gestalten bzw. sich aneignen. Durch »Ausdrucksmaterien« (Deleuze/Guattari 1997: 440) bzw. »Ritornelle«, wie die Gesänge von Vögeln oder Duftmarken, stecken Tiere ihr Revier ab und schaffen sich so ein Territorium. Sie unterliegen nicht dem passiven Anpassungsdruck der Umwelt, sondern gestalten diese auf eine geradezu ästhetische Weise. Elizabeth Grosz (2008) hat im Anschluss an Deleuze und Guattari diese ästhetischen Territorialisierungstechniken mit Charles Darwins Theorie der »sexuellen Selektion« in Verbindung gebracht, die letzterer als Ergänzung und Korrektur seiner »natürlichen Selektion« entwickelt hat. Das Bilden von Territorien folgt demnach keinem funktionalen Imperativ des Organismus oder dem Selektionsdruck der Umwelt, sondern entfaltet einen Raum des Exzesses und des Schönen. Der männliche Laubenvogel etwa führt ein komplexes Balzritual auf, bei dem er eine »Laube« baut und mit herbeigeschafften bunten Gegenständen verziert. Die Laube fungiert nicht als Nest, sondern gewissermaßen als sekundäres Geschlechtsmerkmal, als Bühne, auf der der Laubenvogel schließlich einen Tanz vor dem Weibchen aufführt. Viele dieser Balzrituale sind unter rein funktionalen Gesichtspunkten sogar kontra-

produktiv. Sie machen die Tiere, die so viel in exzessive Schönheit investiert haben, schwerfällig und häufig zur leichten Beute für Fressfeinde.

Die Territorialisierung stellt ein Werden dar, weil sie einen »Freiraum des Codes« (Deleuze/Guattari 1997: 439) erzeugt, der es Lebewesen erlaubt, über das Angeborene, ihr genetisches Programm, hinauszugehen. Dieses Hinausgehen über das Angeborene ist nicht auf das Erlernte im Sinne der Ethologie reduzierbar. Vielmehr wird der intrinsische Zusammenhang von Habitus und Habitat, von Wohnen und Gewohnheit betont. Das »Ethos ist auch die Bleibe« (ebd.: 426). Als Teil eines Prozesses des Werdens verstanden, produziert die Territorialisierung aber immer auch Fluchtlinien, die über das Territorium hinausweisen. Die Ritornelle, die zur Bildung von Territorien beitragen, sind als »Operatoren des Übergangs« (ebd.: 442) auch an Deterritorialisierungsprozessen, der Eröffnung neuer und Verschränkung bestehender Horizonte beteiligt.

Deterritorialisierung heißt dabei mindestens dreierlei. *Erstens* beinhaltet Deterritorialisierung die großen Wanderungsbewegungen unterschiedlichster Arten: Zugvögel; Fische, die zum Laichen ganze Ozeane durchqueren; Insekten, die durch Luftströmungen über den Erdball getragen werden (Raffles 2013: 9-16) etc. *Zweitens* bezieht sich Deterritorialisierung auf die »Synthese des Heterogenen« (Deleuze/Guattari 1997: 451), d.h. die Verschränkung bestehender territorialer Gefüge. Deterritorialisierung heißt hier die Erzeugung einer Umwelt als komplexes Ökosystem, in dem nicht mehr ein einzelnes Lebewesen von seiner Umwelt wie von einer Blase umgeben ist. Das Ökosystem bildet eher einen Schaum, in dem sich das Leben auf »ineinander verschachtelten simultanen Bühnen« (Sloterdijk 2004: 24) entfaltet. Der symbiotische Zusammenhang des Lebens lässt sich so als Gleichzeitigkeit von Umwelt-Haben und selbst Umwelt-Sein verstehen. Schließlich steht die Deterritorialisierung *drittens* für eine Öffnung des Territoriums für die Kräfte des Kosmos (Deleuze/Guattari 1997: 455; 2000: 221). Der Kosmos steht hier als Platzhalter für Momente der Umwelt, die sich nicht auf die unmittelbare Umgebung des Lebewesens beschränken lassen, die dem Leben also in einem bestimmten Sinne unverfügbar bleiben, auch wenn es notwendig auf diese angewiesen ist. Dazu zählen zuallererst die Kräfte der Sonne, die als exzessiver solarer Souverän die Energie für das Leben auf dem Planeten bereitstellt (Bataille 1985). Aber auch Winde, Meeresströmungen und natürlich die Atmosphäre sind Momente der Umwelt eines Lebewesens, die über dessen Territorium hinausgehen. Die Bewegung der Deterritorialisierung ist dabei nicht unabhängig von der Territorialisierung. Vielmehr ist die Territorialisierung, also die Bindung an *terra*, die Erde, eine Voraussetzung für die Öffnung zu kosmischen und himmlischen Horizonten.

Gerade mit den letzten beiden Punkten sprechen Deleuze und Guattari zentrale Momente der ökologischen Erfahrung der Gegenwart an: unsere Angewiesenheit auf die vielen kleinen Anderen lokaler Ökosysteme und auf

das große Andere des planetarischen Erdsystems. Dabei hat bekanntlich erst die Gefährdung dieser ökologischen Zusammenhänge diese Angewiesenheit vollends bewusst gemacht und damit auch den Schutz der Umwelt zu einem politischen Projekt werden lassen. Das Bienensterben hat erst gezeigt, welche vitalen »Ökosystemdienstleistungen« durch diese erbracht werden. Der anthropogene Klimawandel hat die Bedeutung der Atmosphäre für das Leben auf der Erde ebenso offenbar werden lassen wie die Bedeutung des Lebens für die Atmosphäre. Von der hegemonialen Umwelt(real)politik unterscheidet sich eine ökologische Politik des Lebens im Anschluss an Deleuze und Guattari jedoch dadurch, dass es hier nicht nur darum geht, die lebenserhaltenden Umweltsysteme unter rein funktionalen Gesichtspunkten zu schützen, wie es in der Rede von »Ökosystemdienstleistungen« und »planetarischen Leitplanken« (Young/Steffen 2009) zum Ausdruck kommt. Vielmehr sollen dem Leben seine ästhetischen Fähigkeiten zur Gestaltung seiner Umwelt(en) zurückgegeben werden. Es geht hier um mehr als Überleben. Vielmehr geht es um die Ermöglichung eines schönen Lebens und damit um die Affirmation der dem Leben immanenten Kräfte des Werdens. Affirmation des Werdens heißt aber nicht die Feier der Selbstüberschreitungskräfte, die das Leben aus sich heraus mobilisieren kann. Insofern Werden stets auf ein Relationsgeschehen jenseits des einzelnen Lebewesens verweist – die transversalen Konnektionen im Rhizom, die Ansteckung, die symbiotische Kooperation, das Eingefaltet-Sein in und mit Umwelten – impliziert die Affirmation des Werdens auch die Affirmation dieser Verbindlichkeiten.

3. DONNA HARAWAY

Ein »ökologisches Werden« – im hier exponierten Sinne – hat aus einer feministischen Perspektive Donna Haraway besonders in ihren späteren Arbeiten skizziert. Eine Nähe zu den Überlegungen Deleuzes und Guattaris zu konstatieren, mag nun zunächst überraschen, da sie gerade deren Thesen aus *Tausend Plateaus* mitunter polemisierend kritisch bewertet, wie wir im Folgenden ausführen werden. Zugleich drängt sich ein Gespräch zwischen beiden Positionen insofern geradezu auf, als die Terminologie des Werdens die entscheidende Rolle spielt. Denn auch für Haraway bedeutet Werden eine kollektive Angelegenheit, ein *gemeinsames* Werden (*becoming with*), das sich heterogen und mannigfaltig einfaltet: »To be one is always to *become with* many« (Haraway 2008: 4; Hervorh. im Orig.). Allerdings muss eine Analyse, die diesem Werden gerecht wird, sich ihr zufolge in das Gewöhnliche und mithin Schmutzige begeben; ein Aspekt, der bei Deleuze und Guattari unterbeleuchtet erscheint: Nur in dieser Weise jedoch würde die Analyse dem weltlichen Werden im Sinne eines eigenen Weltlich-Werdens gerecht. Diese Stoßrichtung schlägt

sich in einem tonangebenden Diktum für Haraways Spätwerk seit ihrem »Manifest für Gefähr*tinnenspezies« (2016a; zuerst 2003) nieder: »I am a creature from the mud, not the sky« (Haraway 2008: 3).⁵ Zentrales Ziel von Haraways Theoriebildung ist es also, jegliche Idee eines unverklärten Blickes von oben zu umgehen und eine geerdete, verortete Wissensproduktion ebenso wie Politik stark zu machen.

Das gemeinsame – ökologische – Werden umschreibt Haraway in ihrem Spätwerk mit dem Begriffspaar der »Companion Species« (Haraway 2003), das in der deutschen Übersetzung mit der bereits zitierten Formulierung »Gefähr*tinnenspezies« übertragen wurde. In diesen Arbeiten rücken zunächst vor allem die Beziehungen zwischen Menschen und Hunden ins Zentrum der Betrachtungen. Doch es wäre ein Fehler, diese Kategorie auf solche Relationen zu reduzieren. Vielmehr hat Haraway wiederholt hervorgehoben, dass es sich bei der »queeren Familie« (Haraway 2016a: 17) der Gefähr*tinnen um einen »pointer to an ongoing ›becoming with« (Haraway 2008: 16) handelt. In diesem Sinne umschreibt die Kategorie nicht eine spezifische Beziehung zwischen bestimmten Organismen oder Entitäten, sondern erhält den Status einer relational-ontologischen Orientierung:

»Sie [die Wesen; im Orig. *Beings*; d.A.] existieren nicht vor ihren Verhältnissen und Beziehungen. [...] Die Welt ist ein Knoten in Bewegung. [...] Es gibt keine unabhängig existierenden Subjekte und Objekte und keine einzelnen Ursprünge, einheitliche Akteur*innen oder abschließende Ziele. [...] Ein Bestiarium der Handlungsmächte, Bezugsarten und Zeitpartituren übertrumpft sogar die Vorstellungen der wunderlichsten [im Orig. *most baroque*; d.A.] Kosmolog*innen. Für mich stehen die *Spezies der Gefähr*tinnen* für genau dies« (Haraway 2016a: 12f.; Hervorh. im Orig.).

Im Folgenden wollen wir mit Blick auf Deleuze und Guattari die lebenssoziologischen Konsequenzen einer solchen Perspektive ausloten und beide Positionen miteinander ins Gespräch bringen, um zu einem theoretisch gesättigten Begriff des Werdens zu gelangen. Hierfür interessiert zunächst Haraways kri-

5 | Haraway wendet sich auch in anderen Texten, besonders in »Situieretes Wissen«, gegen jede Vorstellung, Forschende könnten sich aus der Welt und der eigenen Verkörperung herausnehmen, um unbefleckt auf sie herauf zu schauen: Dieses Motiv ist als Kritik am »göttlichen Trick« (Haraway 1988: 81) bekannt geworden. Mit Blick auf die (De-)Territorialisierungsprozesse bei Deleuze und Guattari lässt sich allerdings konstatieren, dass nicht jeder Bezug auf den Himmel als eine Idee der Entkörperung oder Anrufung des Sublimen verstanden werden muss; zeigte die Diskussion doch, dass eine Bindung an den Himmel in einem profanen Sinn als Angewiesenheit des Lebens auf solare Kräfte und atmosphärische Schutzschirme im ökologischen Werden verstanden werden kann.

tische Auseinandersetzung mit dem Tier-Werden-Kapitel der *Tausend Plateaus* in ihrer Monographie *When Species Meet* (2008) (3.1). Im Anschluss gehen wir darauf ein, inwieweit sich Haraways Idee eines Matschig-Werdens in eine relationale Ontologie übersetzt, die an das Denken eines ökologischen Lebensbegriffs gebunden ist, der Leben und Sterben engführt (3.2). In einem dritten Schritt skizzieren wir die ethische Perspektive eines Responsiv-Werdens, das Haraway an die Idee einer affirmativen Thanatopolitik koppelt (3.3).

3.1 Gemeinsam Werden mit oder ohne Deleuze und Guattari?

Haraway hat die Perspektive von Deleuze und Guattari scharf kritisiert. Nicht weniger als die Warnung »Ladies and Gentlemen, behold the enemy!« (Haraway 2008: 27) äußert sie gegenüber deren Gedanken über das »Tier-Werden«. Die Verwendung von »behold« ist in diesem Zusammenhang interessant. So geht es Haraway offenkundig darum, die Konfrontation zu suchen: Sie zu betrachten, anzuschauen.

In ihrer Diskussion von *Tausend Plateaus* merkt Haraway sodann auch zunächst an, dass sie einen Großteil der von Deleuze und Guattari formulierten Anliegen teilt und überrascht war, dass der Text sie so wütend zurückgelassen habe. Im Zentrum ihrer Kritik steht die herablassende Art, in der die Autoren über alles urteilten, was gewöhnlich ist (vgl. Haraway 2008: 27f.). Haraway zufolge handelt es sich bei ihren Überlegungen um eine »philosophy of the sublime« (ebd.: 28), die das Weltliche, Schmutzige und Gewöhnliche systematisch abwertet und nicht als Gegenstand der Philosophie anerkennen kann. Das zentrale Problem sieht Haraway in der Kategorisierung von Tieren, die Deleuze und Guattari vornehmen: So müssten drei Arten von Tieren unterschieden werden (wobei es sich hier freilich nicht um eine taxonomische Idee, sondern vielmehr um eine Charakterisierung mit Blick auf unterschiedliche Intensitäten handelt). Erstens gebe es »ödipale Tiere« (Deleuze/Guattari 1997: 328); jene Tiere also, die als »mein Tier« in eine familiäre Struktur eingehen. Zweitens gebe es »Gattungs-, Klassifikations- oder Staats-Tiere« (ebd.), die auf ihre mythische Symbolkraft reduziert würden. Schließlich gebe es eine dritte Art von Tieren: Hierbei handelt es sich um jene Tiere, mit denen eine Politik des Tier-Werdens ausschließlich möglich sei; sie sind »dämonisch« (ebd.: 328), sind »Bande« oder »Meute« (ebd.: 329). Mit der Betonung von Tieren als »Bande« und »Meute« formulieren Deleuze und Guattari freilich einen sehr harawayschen Gedanken, der an die Stelle der Abstammung und Genealogie die Ansteckung und Epidemie als treibende Kraft allen Werdens setzt (vgl. ebd. und Haraway 2016b: 99-103). So zielt auch Haraways Kategorie der Gefähr*t*innspezies darauf ab, »Individuen« als heterogene – ökologische – Gefüge und gerade nicht als abgegrenzte Entitäten zu verstehen. Problematisch erachtet

Haraway allerdings die Stilisierung dieses Status und die dieser Differenzierung eingeschriebene Hierarchisierung.

Die Bevorzugung der »Meute« und des »Dämonischen« verweist auf problematische dualistische Gegenüberstellungen: »pure-affect animals, are intensive, not extensive, molecular and exceptional, not petty and molar« (Haraway 2008: 29). Zwar heben Deleuze und Guattari hervor, »jedes Tier ist oder kann eine Meute sein« (Deleuze/Guattari 1997: 328); Haraway beharrt allerdings darauf, dass »no reading strategy can mute the scorn for the homely and the ordinary in this book« (Haraway 2008: 29). Dieser Hohn spitzt sich für Haraway in Deleuze und Guattaris Beschreibung jener Alteritätsinstanzen zu, mit denen Bündnisse für eine Politik des Tier-Werdens eingegangen werden sollen: mit dem »außergewöhnliche[n] Individuum« (Deleuze/Guattari 1997: 332), das sich in jeder Mannigfaltigkeit auffinden ließe. Die Autoren bemühen hier den Begriff des Anomalen. Im Gegensatz zum aus dem Lateinischen abgeleiteten Anormalen, was das bezeichnet, das von Regel abweicht, würde das »griechische Substantiv, das sein Adjektiv verloren hat, das Ungleiche bezeichne[n], das Unebene, die Unebenheit, die Grenze der Deterritorialisierung« (ebd.). Mit diesem Begriff des Anomalen lasse sich das außergewöhnliche Individuum bestimmen. Dieses habe »nichts mit dem bevorzugten, domestizierten und psychoanalytischen Individuum zu tun« (ebd.: 333), nichts mit so etwas wie einem »Schoßhündchen oder Kätzchen« (ebd.), sondern es bestimme sich allein durch seine überbordende Intensität (vgl. ebd.: 334). Der Horizont einer Politik des Tier-Werdens, der Deleuze und Guattari vorschwebt, ist verflochten mit einer Vorstellung des Exzentrischen, welches nur das Geheime und Dämonische für ein Bündnis in Betracht zieht:

»[D]iese Politik entfaltet sich in Gefügen, die weder zur Familie, noch zur Religion oder zum Staat gehören. Sie bringen eher Gruppen zum Ausdruck, die minoritär, unterdrückt oder verboten sind, die revoltieren oder sich immer am Rande der anerkannten Institutionen befinden und um so geheimer sind, weil sie extrinsisch oder anomal sind« (ebd.: 337).

Das Alltägliche, alltägliche Unterdrückungsverhältnisse, etwa von alternden Frauen* mit Hunden, wird aus dieser Idee des Exzeptionellen herausgeschrieben.⁶ Ein profanes Haustier ist durch die diesem innewohnende, ödipale Struktur immer schon korrumpiert. Was als potentielle Alteritätsinstanz und Bündnispartner_in in Betracht kommt, wird in dieser Weise stark reduziert und in der Abwertung eben des Gewöhnlichen artikuliert sich Haraway zufolge ein »display of misogyny, fear of aging, incuriosity about animals, and

6 | Was es heißen kann, gewöhnliche Affekte zu untersuchen, zeigt Stewart 2007.

horror at the ordinariness of flesh, here covered by the alibi of an anti-Oedipal and anticapitalist project« (Haraway 2008: 30).

3.2 Ökologisch-Werden als Matschig-Werden

Allerdings, so hebt Haraway in einem nächsten Schritt hervor: »Playing in the mud, I can even appreciate a great deal of *A Thousand Plateaus*« (Haraway 2008: 30). Die Metapher des Matsches⁷ verweist auf Haraways Forderung einer ökologischen Analyse, die sie besonders im Anschluss an die Arbeiten der bereits erwähnten Evolutionsbiologin Lynn Margulis plausibilisiert. Im Zentrum ihrer Überlegungen steht – ähnlich wie bei Deleuze und Guattari – die Idee eines symbiotischen Werdens als evolutionäres Geschehen (Margulis 1999). Mit Margulis begreift Haraway eine symbiotische Beziehung nicht als Beziehung zwischen Wirt einerseits und Symbiont andererseits; vielmehr seien »all of the players [...] symbionts to each other« (Haraway 2016b: 60). Symbiose ist hierbei kein »synonym for ›mutually beneficial‹« (ebd.). Die für unterschiedliche Symbionten konstitutiven Beziehungen sind vielfältiger als es eine Perspektive sichtbar machen kann, die abgeschlossene Individuen oder Populationen voraussetzt. Es geht dann weder um eine evolutionstheoretische Perspektive, die evolutionäres Werden mit einem Fokus auf Konkurrenzbeziehungen beschreibt, noch um die Idee, dass es sich bei einem »natürlichen« Werden um die Austarierung eines Gleichgewichts handelt. Eine symbiosefokussierte Perspektive geht demgegenüber davon aus, dass »new *kinds* of cells, tissues, organs, and species evolve primarily through the long-lasting intimacy of strangers« (ebd.: 60; Hervorh. im Orig.).

Die Intimität mit dem Fremden ist ohne Zweifel auch ein Kern der Überlegungen von Deleuze und Guattari, allerdings – darin sehen wir Haraways zentrale Abgrenzung – ist dieses Fremde bei ihnen sozusagen überqualifiziert. Es fehlt eine Offenheit für das Gewöhnliche: »Organisms are ecosystems of genomes, consortia, communities, partly digested dinners, mortal boundary formations. Even toy dogs and fat old ladies on city streets are such boundary formations; studying them ›ecologically‹ would show it« (Haraway 2008: 31). Hiermit ist ein zweiter wichtiger Punkt in Bezug auf Haraways Perspektive gemeinsamen Werdens, das seinen Fluchtpunkt in einem Weltlicher-Werden findet, angedeutet. Mit gemeinsamem Werden ist nämlich gerade kein harmonischer Prozess eines Nebeneinanders oder die Idee einer kontinuierlichen Entfaltung umschrieben. Vielmehr geht es ihrem Ansatz auch um die Anerkennung von Sterblichkeit. Hierbei ist es Haraway wichtig, einen breiten – ökologischen – Begriff des Sterbens zugrunde zu legen, der nicht allein »Sterblichkeit« als passive Eigenschaft allen Lebens setzt, sondern darüber hi-

7 | Zur Metapher des Matsches in Haraways späten Arbeiten vgl. auch Hoppe 2017b.

naus Werden als einen aktiven Prozess differentiellen Tötens versteht. Mit dem Anderen zu werden, ist eine riskante und notwendig tödliche Angelegenheit. Wir sind jene, »who eat and are eaten, and who get indigestion, who are, in Lynn Margulis's sense, in the symbiogenetic conjuncture of living and dying on Earth« (Haraway/Wolfe 2016: 215).

Die Einsicht in die symbiotische Kopplung von Leben und Sterben ist entscheidend für Haraways Forderung eines Ökologisch-Werdens, das sich auch dem Matschigen und Gewöhnlichen zuwendet – es ist die Anerkennung, dass jede noch so banale Situation, jedes Gefüge, Konsequenzen in der Welt zeitigt, wobei dem »Werden« stets auch eine zerstörerische Kraft innewohnt. Entscheidender ethischer Fluchtpunkt einer solchen Ontologie liegt darin, Wege zu finden, Beziehungen *als* in ein differentielles Töten involvierte Beziehungen besser zu gestalten: »I do not think we can nurture living until we get better at facing killing« (Haraway 2008: 81).

3.3 Affirmative Thanatopolitik und Weltlich-Werden

Für Haraway ergibt sich aus einem solchen Denken des Werdens eine affirmative Thanatopolitik, die sie an eine Ethik koppelt, die ihren Fluchtpunkt im bereits erwähnten Weltlich-Werden findet. Eine solche Ethik grenzt sich von einer normativistischen Ethik, die auf Regelkatalogen basiert oder Maßstäbe voraussetzt, ebenso ab wie von einem Begriff der Verantwortung, der von einem klassischen Subjektverständnis ausgeht und in Zurechenbarkeit aufgeht. Vielmehr versucht sie, verantwortliche Beziehungen als Beziehungen des Antwortens zu konzeptionalisieren. Es geht also um die Ausarbeitung einer responsiven Haltung – um die Ausbildung einer Fähigkeit des Antwortens (*response-ability*) in und mit der Welt (vgl. Haraway 2008: 42; 70f.). Voraussetzung hierfür ist zunächst anzuerkennen, dass die weltlichen Bedingungen unfreiwillig mit heterogenen Anderen geteilt werden. Diesem Anderen gilt es innerhalb der weltlichen Verwobenheiten zu begegnen und »zurückzuschauen«. Im Anschluss an die Philosophien von Emmanuel Lévinas (1987) und Jacques Derrida (2000) stellt Haraway die Begegnung mit dem Anderen ins Zentrum einer solchen ethischen Haltung. Dies ist bereits in der Kategorie der Gefährt*innenspezies angelegt. Die Verwendung des Terms »Spezies« scheint zunächst kontraintuitiv; verweist er doch auf taxonomische Systeme, die wenig Offenheit oder Sichtbarkeit von symbiogenetischen Zusammenhängen ermöglicht. Haraway weist hier allerdings eher auf dessen etymologischen Ursprung im lateinischen *specere* (»sehen«, »anschauen«) hin. Damit wird zum einen auf die Bedeutung des Sehens in Begegnungen verwiesen, wobei Haraway Sehen als eine nicht-objektivierende Praxis zu bestimmen versucht. Im »tactile look« (Haraway 2008: 7) und »[v]isually fingering« (ebd.: 6) macht Haraway einen nicht-vereinnahmenden Blick aus; einen Blick, der die Materialität des Sehens

und die konstitutive Kopplung an das Andere im Sehen versteht. Zudem bringt Haraway das verwandte *respicere* »zurück schauen«, »respektieren«, »jemanden angehen«, »betreffen« ins Spiel – im Werden mit Gefährt*innenspezies gelte es, zurückzuschauen und eine bestimmte Praxis des Sehens einzuüben:

»Looking back in this way takes us to seeing again, to *respecere* [sic!], to the act of respect. To hold in regard, to respond, to look back reciprocally, to notice, to pay attention, to have courteous regard for, to esteem: all of that is tied to polite greeting to constituting the polis, where and when species meet. To knot companion and species together in encounter, in regard and respect, is to enter the world of becoming with, where *who and what are* is precisely what is at stake« (Ebd.: 19; Hervorh. im Orig.).

Beziehungen sind nie hierarchiefrei und die konstitutiven Beziehungen, die Menschen und Nicht-Menschliches ausmachen, können objektivierend und unterdrückend sein, allerdings ist das – so Haraway – nicht alles, was passiert. Bestimmte instrumentelle Beziehungen etwa können für ein gemeinsames Werden sinnvoll sein, andere nicht. In jedem Fall gilt es, die Beziehungen, die die Welt ausmachen, als Beziehungen zu verstehen, in denen »dying and killing are not optional« (ebd.: 74). Nur in dieser Weise ist es Haraway zufolge möglich, ein realistisches Verständnis der Eingebundenheit in Umwelten und den Status des eigenen Umweltseins zu gewinnen.

Für die Entwicklung eines biopolitischen Zugangs ist dann auch ebendieser Gedanke einer Gleichzeitigkeit von Leben und Sterben zentral. Mit einem Lebensbegriff, der »Leben« als differentielles Töten beschreibt, rückt die Endlichkeit und Negativität desselben in den Fokus. Der Bezug auf Leben ist dabei aber keineswegs allein negativ. Vielmehr geht es auch einer affirmativen Biopolitik um »being mortal and finite together in our absolutely nonmimetic difference« (Haraway/Wolfe 2016: 228). Freilich ist bei derartigen Überlegungen Vorsicht geboten. Denn auch in der Vergangenheit wurde Biopolitik mit seinem vermeintlichen Gegenteil, der Thanatopolitik als Politik des Todes, in Verbindung gebracht. Schon Foucaults Analyse des Staatsrassismus behauptete eine positive Beziehung zwischen Leben und Tod, in der sich das Sterben-Machen der einen positiv auf das Leben der anderen, oder das Leben im allgemeinen auswirkt:

»Der Tod des Anderen bedeutet nicht einfach mein Überleben in der Weise, daß er meine persönliche Sicherheit erhöht; der Tod des Anderen, der Tod der bösen Rasse, der niederen (oder degenerierten oder anormalen) Rasse wird das Leben im allgemeinen gesünder machen, gesünder und reiner« (Foucault 2001: 302).

In diesem Sinne operiert Biomacht schon im Sinne Foucaults immer auch als eine Macht, die tötet oder tötbar macht, *indem* Leben reguliert, gesteigert und verbessert wird.⁸

Auch Haraway führt biopolitische und thanatopolitische Prozesse eng. Anders als Foucault generalisiert bzw. ontologisiert sie aber das Verhältnis von Leben-Machen und Sterben-Lassen, im Sinne eines »Fressen-und-Gefressen-Werdens«, um den Begriff der Biopolitik aus seiner anthropozentrischen Verkürzung zu lösen. Zentral ist die Einsicht, dass ein affirmativer Bezug auf Leben immer auch dessen destruktive Kraft anerkennen muss. Haraways Ansatz versucht mit der Theoretisierung des unausweichlichen Zusammenhanges von Leben und Töten bzw. Leben als Töten und demnach von der Unmöglichkeit einer affirmativen Biopolitik, die nicht zugleich Thanatopolitik ist, zu verdeutlichen, dass gerade in dieser Perspektive eine umfassendere ethische und politische Perspektive auf die Politik des Lebens möglich wird: »I think we need pro-ongoingness in our mortality, not pro-Life« (Haraway/Wolfe 2016: 236). Der Begriff der »ongoingness« operiert mit einer Offenheit und unterstreicht die Notwendigkeit von Räumen der Aushandlung und Konflikten darüber, wie und in welcher Form das Leben – auch in seiner Destruktivität – zu gestalten ist. Die Destruktivität des Lebens anzuerkennen heißt eine größere Sensibilität für intolerable Formen der Zerstörung und des Tötens zu entwickeln, nicht das Töten als ontologisches Schicksal zu banalisieren. Der Bezugspunkt einer affirmativen Ökopolitik ist Leben in seinen Ambivalenzen, seiner Offenheit und Gefährdung: Leben ist vulnerabel, destruktiv und mithin selbst- und fremdgefährdend. In einer Politik des Lebens gilt es aber gerade auch die-

8 | Giorgio Agamben hat Biopolitik noch radikaler als Thanatopolitik verstanden und sich dabei bekanntlich vor allem mit der Vernichtungspolitik des NS beschäftigt (vgl. Agamben 2002). Haraways Perspektive differentiellen Tötens schließt thanatopolitische Prozesse, wie Agamben sie beschreibt, keineswegs aus. Es ist vielmehr gerade das Ziel, eine ethische Perspektive einzunehmen, die es vermag, zwischen Praktiken des Tötens zu unterscheiden und diese dann angemessen zu kritisieren. Der Gegenstandsbereich einer solchen Kritik wird dabei um nicht-menschliche Entitäten und Umwelten erweitert. Gleichwohl geht damit keine Banalisierung des Tötens von Menschen als ontologisches Schicksal einher oder die Gleichsetzung des Tötens von Tieren und Menschen. So betont Haraway gegen radikale Tierschützer_innen, dass es durchaus ethisch angemessene Formen des Fleischkonsums und teilweise auch des Tötens von Tieren gibt (vgl. Haraway 2008: 293-301). Das Unausweichliche des Tötens in der Welt macht demnach andere und weitere Herausforderungen für politisches und (öko-)ethisches Handeln sichtbar, kann aber – und das ist zentral – Unterschiede machen: Töten selbst wird im Sinne weltlicher Abhängigkeiten ontologisiert, um als Ansatzpunkt einer antwortenden Kritik (vgl. Haraway 2008: 80f.) das konkrete Tötbar-Machen von Menschen, Menschengruppen und anderen Lebewesen zu kritisieren.

se Eigenschaften zu affirmieren, d.h. die ontologische Bindung des Lebens an heterogenes und nicht immer unmittelbar präsentenes Anderes anzuerkennen. Gerade das ist eine entscheidende Voraussetzung für eine politisch-ethische Kritik an der exzessiven Tötarmachung des Lebens, an nicht-hinnehbaren Verwundbarkeiten und faktischen Verletzlichkeiten.

Die Aufgabe ist es vor diesem Hintergrund, ethisch *zu werden*, ohne auf Erlösung zu hoffen oder ein Gelingen zu garantieren. Woran eine ethische Haltung und ein affirmativer Bezug auf Leben nach Haraway festhalten muss, ist die Verwobenheit unterschiedlicher Entitäten in der Welt. Die Annahme, man könne aus dem Töten heraustreten, ist genauso eine – in der feministischen Theorie schon lange problematisierte – Leugnung weltlicher und körperlicher Abhängigkeiten wie die Annahme eines Reichs der Freiheit jenseits desjenigen der Notwendigkeit. Jedes Werden ist auf Anderes angewiesen und vergänglich, weswegen Haraway sich die Welt als Werden sich verändernder »Communities of Compost« (Haraway 2016b: 138f.) vorstellt. Kompost – abgeleitet von Lateinisch *componere* – zusammensetzen – umschreibt sowohl die Sammelstelle für organisches Material wie auch den Prozess des Verrottens und das in diesem Prozess entstehende neue Material. Im Bild des Kompostierens verdichten sich die genannten Aspekte einer affirmativen Biopolitik als gleichzeitige Affirmation des Thanatopolitischen. Der Prozess des Vergehens ist selbst ein konstitutiv von Anderen abhängiger Prozess, der zur Ausgestaltung des Werdens, wenn es weltlich sein soll, dazu gehört: »we require each other in unexpected collaborations and combinations, in hot compost piles« (Haraway 2016b: 4).

4. SCHLUSS: BIOPOLITIK DER VULNERABILITÄT ODER DER ENTFALTUNG

Unsere vorangegangenen Überlegungen zeigen, dass sich die (De-)Territorialisierungsprozesse, die das Werden bei Deleuze und Guattari ausmachen, als *ökologisches* Werden beschreiben lassen. Die Idee eines Weltlicher-Werdens als Fluchtpunkt einer affirmativen Bio- und Thanatopolitik bei Haraway ist an ein solches Verständnis der konstitutiv ökologischen Existenz – trotz ihrer harschen Kritik am Gestus der beiden Philosophen – durchaus anschlussfähig. Deutlich macht die gemeinsame Lektüre beider Positionen, dass die Konzepte des Werdens, die teils aus der Biologie und Evolutionstheorie (als Symbiosetheorie) übernommen werden, nicht lediglich als Stichwortgeber oder Analogien für die Soziologie dienen können, sondern darauf hinweisen, dass der Gegenstandsbereich der soziologischen Analyse – will sie die vitalen Probleme der Gegenwart auch nur annähernd erfassen – das Ökologisch-Sein von Phänomenen ebenso zu bedenken hat wie deren Ökologie-Haben. Soll diesem An-

spruch begegnet werden, ist es auch notwendig – so hatten wir mit Haraway gezeigt –, Lebensprozesse in ihrer Kopplung mit Beziehungen des Sterbens und des Tötens zu betrachten.

So ungewohnt diese Perspektive auf Werden auf den ersten Blick für soziologische Augen sein mag, sie bietet doch eine Reihe von Anschlussmöglichkeiten für sowohl grundlagentheoretische wie zeitdiagnostische soziologische Forschungen. So verweist die Betonung des Ökologisch-Werdens auf eine Alternative zur in der Soziologie für gewöhnlich angenommenen Trennung von Natur und Kultur bzw. Natur und Gesellschaft. Wie Bruno Latour (2008) gezeigt hat, ist diese Trennung ein Spezifikum der modernen Verfassung des Westens, wurde aber für die euro- und modernezentrische Soziologie zumeist zum universellen Maßstab, der alle Annahmen über die Verwobenheit von Natur und Gesellschaft als Ausdruck mythischen Denkens abqualifizierte. Mit der Zunahme von ökologischen Problemen ist nicht nur die gesellschaftliche Angewiesenheit auf ihre »natürliche« Umwelt bewusst, sondern auch die Trennung von Natur und Gesellschaft porös geworden. Latour (2013: 99) hat deshalb jüngst gefordert, das Verb »modernisieren« durch das Verb »ökologisieren« zu ersetzen. Unsere Lesart von Deleuze/Guattari und Haraway kann als Vorschlag verstanden werden, wie ein Konzept von Entwicklung als Werden aussehen könnte, das mit dem modernistischen Geschichts- und Entwicklungsdenken zugunsten eines ökologischen Verständnisses bricht. Im Gegensatz zur Modernisierung liegt der Fokus bei der Ökologisierung nicht auf Prozessen der Abgrenzung von Natur und Gesellschaft und der Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Subsystemen. Vielmehr wird die Verwobenheit und Angewiesenheit, mithin die Ko-Evolution von Naturkulturen betont. Werden ist immer auch ein Relationierungs- und niemals nur ein Differenzierungsgeschehen, es verräumlicht und verweltlicht sich und ist nicht nur ein Fortschreiten in der Zeit.

Zudem bieten Deleuzes/Guattaris und Haraways Konzepte des Werdens Orientierung für zeitdiagnostisch orientierte Forschungen zu Formen der Biopolitik. In gegenwärtigen Debatten um Biopolitik ist häufig die Rede von einer »Politik des Lebens selbst«. Mit dem Terminus des »Lebens selbst« (Franklin 2000) wurde zunächst auf eine historische Verschiebung in Regimen der Biomacht hingewiesen. So argumentierte etwa Nikolas Rose (2007), dass biotechnologische Entwicklungen eine neue Operationsweise der Biomacht ermöglichen hätten, da Leben nunmehr fragmentiert und molekular, zerlegbar und verschaltbar konzipiert werde. An die Seite von Individuum und Bevölkerung als Interventionsfelder biopolitischer Praktiken (Foucault 1977: 166) stellt sich eine dritte Größe, die nicht als abgeschlossene Entität vorgestellt werden kann, sondern für ein fluides und prozesshaftes »Leben« steht. Leben wird vor dem Hintergrund von Entwicklungen in der Biotechnologie, der Reproduktionstechnologie und der Genetik mehr und mehr verstanden als Text (Kay 2005)

oder als molekular (Rabinow/Rose 2006) – Biopolitik interveniert demzufolge zunehmend auf der Ebene des »Lebens selbst«. Allein eine solche Auffassung von »Leben« verkennt den Stellenwert der Umwelt, indem sie vergisst, dass »Leben« ohne einen Lebensraum, ohne Zusammenhänge, die selbiges ermöglichen, nicht mehr ist als »ein deprivativer Modus des Seins, dem seine Welt abhandengekommen ist« (Folkers 2017: 370). Eine Biopolitik im Anschluss an die hier vorgestellten Perspektiven muss demnach als eine Politik des Lebens jenseits seiner selbst verstanden werden.

Eine Spielart affirmativer Biopolitik im Anschluss an die Prozessphilosophien von Deleuze und Spinoza, die sich der Terminologie des »Lebens selbst« bedient und zugleich versucht, die techno- und ökologischen Verschränkungen menschlicher und nicht-menschlicher Entitäten zu konzeptionalisieren, hat Rosi Braidotti vorgelegt. Auch in Braidottis Arbeiten steht eine Terminologie des Werdens im Zentrum (Braidotti 2002). Und auch in ihrem Ansatz eines »zoézentrierten Egalitarismus« (Braidotti 2014: 66) sind es die konstitutiven, teilweise technisch vermittelten Wechselbeziehungen, die eine posthumane Subjektivität ausmachen und Voraussetzung einer affirmativen Biopolitik sind. Den Begriff des »Lebens selbst« bzw. der *Zoé* in Abgrenzung zum *Bios* nutzt Braidotti, um die unverfügbaren, nicht regierbaren und generativen Lebenskräfte zu umschreiben und ins Zentrum ihres Ansatzes zu stellen (vgl. Braidotti 2010: 208). Nach Braidotti besteht im positiven Bezug auf die vitalen, posthumanen Verwobenheiten die »für die Menschheit einzigartige Gelegenheit, sich affirmativ neu zu erfinden – durch Kreativität und stärkende ethische Beziehungen, nicht negativ durch Vulnerabilität und Angst« (Braidotti 2014: 198). Braidotti (2006) grenzt ihre affirmative Ethik und Politik demnach von sozialtheoretischen Ansätzen ab, die von einer auf geteilter Verwundbarkeit basierenden Ethik ausgehen, wie etwa diejenigen Judith Butlers (2005), Simon Critchleys (2008), aber auch Jacques Derridas (2010). Ethik wie Politik sollen in Braidottis Augen »nicht auf der negativen oder reaktiven Grundlage gemeinsamer Vulnerabilität, sondern auf gemeinsamen Projekten und Aktivitäten« (Braidotti 2014: 193) beruhen. Hierbei rückt auch ein verändertes Verständnis der Bedeutung des Todes und des Sterbens in den Fokus. So ist es Braidottis Anliegen, den Tod »als eine weitere Phase in einem generativen Prozess zu begreifen« (Braidotti 2014: 125). Sie argumentiert jedoch, dass die Betonung von Endlichkeit als kennzeichnend für Subjektivität »eine affektive politische Ökonomie von Verlust und Melancholie« (ebd.: 124) installiert, die politisch wie ethisch lähmend sei. Ihr Programm versteht sie demgegenüber als »eine Politik des Lebens selbst [...], die den Tod umfasst und übersteigt« (ebd.).

In diesem Übersteigerungsmoment liegt nun jedoch ein bedeutsamer Unterschied sowohl zu der von uns profilierten Lesart von Deleuze und Guattari als auch Haraways Ansatz. So unternehmen zwar alle drei Positionen durchaus den Versuch, die Umweltvergessenheit eines molekularisierten

Lebensbegriffs zu umgehen und betonen die Interdependenzen, auf die alles »Leben« angewiesen ist und die in einer soziologischen Annäherung an vitale Probleme der Gegenwart mitzudenken sind. Allerdings wird Affirmation je anders verstanden. Während Braidotti ein Denken der Endlichkeit von Lebensprozessen als politisch lähmend zurückweist, lässt sich vor dem Hintergrund unserer Diskussion von Deleuze und Guattari sowie Haraway konstatieren, dass Leben als positiver Bezugspunkt dessen Ambivalenzen einbegreifen muss. Verwundbarkeit ist nicht so sehr als Problem zu verstehen, auf das reagiert werden muss, indem eine »transformation of negative into positive passions« (Braidotti 2006: 247) vollzogen wird; vielmehr ist Vulnerabilität jene Situation, der »wir« immer schon ausgesetzt sind und die Agieren im Sinne gemeinsamen Handelns ermöglichen kann (vgl. Butler 2007: 45f.). In diesem Sinne verdammt das Faktum der Vulnerabilität nicht zur Passivität, wie es Braidottis Überlegungen naheulegen scheinen, vielmehr umschreibt auch die konstitutive Gefährdung Beziehungen radikaler Interdependenz, die – im Anschluss an Haraway, Deleuze und Guattari – durchaus *affirmativ* gestaltet werden müssen.

Diese Gestaltung aber ist nicht zu reduzieren auf ein Überschreiten von Endlichkeit oder eine Idee der Entfaltung generativer Kräfte. Vielmehr rückt hier der für Deleuze und Guattari wichtige Begriff der Einfaltung ins Zentrum. Die gegenwärtig so sichtbaren zerstörerischen Kräfte menschlicher Selbstentfaltung sind eher zu verstehen als Selbst-Einfaltung in jene »Communities of Compost«, die zu gestalten eine Politik des Lebens jenseits seiner selbst angehalten ist. Einer affirmativen Bio- und Thanatopolitik als Ökopolitik geht es gerade darum, die Enteignung von Umweltbedingungen für je unterschiedliche Organismen in den Blick zu nehmen und solche Prozesse immer dann zu kritisieren, wenn es Leben – und zwar Leben in seiner Eingebundenheit und Potentialität – einschränkt oder tötbar macht. Dieser Politik des Lebens jenseits seiner selbst geht es dann nicht so sehr um eine zügellose Entfaltung, sondern um die aktive Schaffung neuer Refugien für die Ausbildung von neuen »Arts of Living on a Damaged Planet« (Tsing et al. 2017). Ein solcher Aufbau neuer Habitats trägt nicht nur zu einer Rehabilitation oder Vermehrung ästhetischer Einfaltungspotentiale bei, sondern sollte gerade auch Räume zum Innehalten schaffen. Es ist diese Dimension affirmativer Ökopolitik, die Haraway durch ihr Festhalten an Endlichkeit und Verwundbarkeit als zentralen Bezugspunkt zu betonen vermag: »I think an affirmative biopolitics is about finitude, and about living and dying better, living and dying well« (Haraway/Wolfe 2016: 227). Nicht nur ist hier die permanente Möglichkeit eines Scheiterns mitgedacht, auch ist in dieser Weise Platz für eine Praxis des Betrauens und Eingedenkens – in den »Ruinen des Kapitalismus« (Tsing 2015; vgl. auch van Dooren 2016). Eine solche Haltung erkennt das Katastrophische der gegenwärtigen Situation an, die sich nicht zuletzt durch ein massenhaftes Artensterben, die irreversible

Verschmutzung der Ozeane und global ungleich verteilte Gefährdungslagen durch den Klimawandel auszeichnet. In dieser Weise lässt sich eine Vereinsseitigung in Braidottis Ansatz und vielen anderen Auseinandersetzungen auch mit Deleuze und Guattari umgehen, die »positivity and not mourning« (Braidotti 2006: 237) ins Zentrum eines posthumanistisch-kritischen Projekts stellen. Die Anerkennung von Verwundbarkeit und Sterblichkeit mündet nämlich keinesfalls in Lähmung und Passivität, sondern kann unter den ökologischen Bedingungen des Lebens als differentiellem Töten Potentiale einer ethischen Gestaltung von Umwelten aufzeigen – einer Gestaltung, die Verluste nicht leugnet, sondern betrauert, durcharbeitet und von da aus weitergeht.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bataille, Georges (1985): *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz.
- Beck, Ulrich (2008): *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bergson, Henri (2013): *Philosophie der Dauer: Textauswahl von Gilles Deleuze*, Hamburg: Meiner.
- Braidotti, Rosi (2002): *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden: Polity Press.
- (2006): »Affirmation versus Vulnerability. On Contemporary Ethical Debates«, in: *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy* 10 (1), S. 235-254.
- (2010): »The Politics of ›Life Itself‹ and New Ways of Dying«, in: Diana Coole /Samantha Frost (Hg.), *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke University Press: S. 201-220.
- (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Bredenkamp, Horst (2005): *Darwins Korallen: Die frühen Evolutionsdiagramme und die Tradition der Naturgeschichte*, Berlin: Wagenbach.
- Bröckling, Ulrich/Dries, Christian/Leanza, Matthias/Schlechtriemen, Tobias (Hg.) (2015): *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerswist: Velbrück.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2007): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Canguilhem, Georges (2008): *Knowledge of Life*, New York: Fordham University Press.
- Critchley, Simon (2008): *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Crutzen, Paul J. (2002): »Geology of Mankind«, in: *Nature* 415, S. 23.
- Dawkins, Richard (1976): *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1997 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin: Merve.
- (2000): *Was ist Philosophie?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Delitz, Heike (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien: Passagen.
- Durkheim, Emile (1984 [1895]): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Folkers, Andreas (2017): »Politik des Lebens jenseits seiner selbst. Für eine ökologische Lebenssoziologie mit Deleuze und Guattari«, in: *Soziale Welt* 68 (4), S. 365-384.
- (2018): »Stoffwechselstörung. Materialismus, Metabolismus, Müll«, in: Lis Hansen/Kerstin Roose/Dennis Sezel (Hg.), *Die Grenzen der Dinge. Ästhetische Entwürfe und theoretische Reflexionen materieller Randständigkeit*, Wiesbaden: VS-Verlag. S. 239-264.
- Folkers, Andreas/Lim, Il-Tschung (2014): »Irrtum und Irritation. Für eine kleine Soziologie der Krise nach Foucault und Luhmann«, in: *Behemoth – A Journal on Civilisation* 7 (1), S. 48-69.
- Folkers, Andreas/Marquardt, Nadine (2017): »Die Kosmopolitik des Ereignisses. Gaia, das Anthropozän und die Welt ohne uns«, in: Corinna Bath/Hanna Meißner/Stephan Trinkaus/Susanne Völker (Hg.), *Verantwortung und Un/Verfügbarkeit. Impulse und Zugänge eines (neo)materialistischen Feminismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 98-114.
- Foucault, Michel (1974 [1966]): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Franklin, Sarah (2000): »Life Itself: Global Nature and the Genetic Imaginary«, in: Sarah Franklin/Celia Lury/Jackie Stacey (Hg.): *Global Nature, Global Culture*, London: Sage, S. 188-227.
- Gilbert, Scott F./Sapp, Jan/Tauber, Alfred I. (2012): »A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals«, in: *The Quarterly Review of Biology* 87 (4), S. 325-341.

- Grosz, Elizabeth (2008): *Chaos, Territory, Art: Deleuze and the Framing of the Earth*, New York: Columbia University Press.
- Haraway, Donna (1988): »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive«, in: Dies., *Die Neuentdeckung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M./New York: Campus 1995, S. 73-97.
- (2003): *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2008): *When Species Meet*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- (2016a): *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen. Hunde, Menschen und signifikante Andersheit*, Berlin: Merve.
- (2016b): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham/London: Duke University Press.
- Haraway, Donna/Wolfe, Cary (2016): »Companions in Conversation«, in: Dies., *Manifestly Haraway*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 199-296.
- Hoppe, Katharina (2017a): »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Politik und Ethik in Neuen Materialismen«, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 10 (1), S. 10-28.
- (2017b): »Beings from the Mud«. Donna Haraways Arbeiten zu einer relationalen Ontologie«, in: *Soziopolis*. <https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/beings-from-the-mud/> vom 24.04.2018.
- Kay, Lily E. (2005): *Das Buch des Lebens. Wer schrieb den genetischen Code?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2013): *An Inquiry Into Modes of Existence*, Cambridge: Harvard University Press.
- (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Luhmann, Niklas (1981): »Symbiotische Mechanismen«, in: Ders., *Soziologische Aufklärung 3*, Wiesbaden: Springer, S. 228-244.
- (1995): »Die Behandlung von Irritationen: Abweichung oder Neuheit«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4., Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 55-100.
- (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- (2008): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden: VS.
- Margulis, Lynn (1999): *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York: Basic Books.
- Marx, Karl (1968a): *Das Kapital, Marx-Engels Werke. Band 23*, Berlin: Dietz.
- (1968b): »Ökonomisch-Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1848«, in: *Marx-Engels Werke. Ergänzungsband*, Berlin: Dietz, S. 465-588.
- Opitz, Sven (2015): »Verbreitete (Un-)Ordnung: Ansteckung als soziologischer Grundbegriff«, in: Ulrich Bröckling /Christian Dries/Matthias Leanza/Tobias Schlechtriemen (Hg.), *Das Andere der Ordnung. Theorien des Exzeptionellen*, Weilerwist: Velbrück, S. 127-148.
- (2016): »Neue Kollektivitäten. Das Kosmopolitische bei Bruno Latour und Ulrich Beck«, in: *Soziale Welt* 67 (3): 249-266.
- Park, Robert E. (1939): »Symbiosis and Socialization: A Frame of Reference for the Study of Society«, in: *American Journal of Sociology* 45 (1), S. 1-25.
- Rabinow, Paul/Rose, Nicolas (2006): »Biopower Today«, in: *Biosocieties* 1(2), S. 195-217.
- Raffles, Hughes (2013): *Insektopädie*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Rose, Nikolas (2007): *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Sarasin, Philipp (2009): *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simondon, Gilbert (1992): »The Genesis of the Individual«, in: Jonathan Crary /Sanford Kwinter (Hg.), *Incorporations*, New York: Zone Books, S. 296-319.
- Sloterdijk, Peter (2004): *Schäume. Sphären III: Plurale Sphärologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spitzer, Leo (1942): »Milieu and Ambiance: An Essay in Historical Semantics«, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (2), S. 169-218.
- Stengers, Isabelle (2005): »The Cosmopolitical Proposal«, in: Bruno Latour /Peter Weibel (Hg.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge/London: MIT Press, S. 994-1003.
- Stewart, Kathleen (2007): *Ordinary Affects*, Durham/London: Duke University Press.
- Tarde, Gabriel (2009): *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015): *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press.
- Tsing, Anna Lowenhaupt/Swanson, Heather/Gan, Elaine/Bubandt, Nils (Hg.) (2017): *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- van Dooren, Thom (2016): *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York: Columbia University Press.

- Voss, Julia (2008): *Charles Darwin zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Wagner, Gerhard (1999): *Herausforderung Vielfalt: Plädoyer für eine kosmopolitische Soziologie*, Konstanz: UVK.
- Young, Oran R/Steffen, Will (2009): »The Earth System: Sustaining Planetary Life-support Systems«, in: Carl Folke/Gary P. Kofinas/Stuart F. Chapin (Hg.): *Principles of Ecosystem Stewardship. Resilience Based Natural Resource Management in a Changing World*, New York: Springer, S. 295-315.
- Zalasiewicz, Jan; Williams, Mark; Smith, Alan; Barry, Tiffany L.; Coe, Angela L.; Bown, Paul R. (2008): »Are We Now Living in the Anthropocene?«, in: *GSA Today* 18 (2), S. 4-8.

II Differenzierung

Plessners *vital turn*

Ekstasik der »exzentrischen Positionalität«

Joachim Fischer

Man ahnt auf den ersten Blick, dass der Kategorie »exzentrische Positionalität« ein ekstatisches Moment von Grund auf eingelassen ist, dass hier ein Moment von Verrückung und Verzückung menschlicher Lebewesen grundbegrifflich gefasst werden soll. Spätestens bei der Frage, ob exzentrisch im Englischen mit *eccentric* oder doch eher vorsichtiger mit *excentric* übersetzt werden soll, merkt man, dass hier von Plessner der Taumel, etwas über das Maß des Vernünftigen hinaus, eine lebhaft und leidenschaftliche Ekstasik als Spezifikum der menschlichen Lebensform mit angesprochen wird.

Nun gibt es ein Buch, wo Plessner den ekstatischen Charakter der menschlichen Positionalität klar ausgesprochen und behandelt hat: *Lachen und Weinen*. Er konzentriert sich dort in der *Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens* (so der Untertitel) auf Naturphänomene am Menschen mitten im menschlichen Leben selbst, körperliche Erscheinungen als Automatismen, Erschütterungen und Zuckungen des – vorübergehend – verselbständigten entfesselten Lebens, die für ihn eindeutig *keinen* tierischen Charakter haben *und* doch auch *keine* »Konstruktionen« des Menschen sind, keine Setzungen der Praxis oder Grenzziehungen seiner sozio-kulturellen Welt durch *doing*. Lachen und Weinen sind nämlich nicht-sprachliche Äußerungsformen menschlicher Lebewesen, die ihnen widerfahren und dabei zugleich als sinnhaft erfahren werden. Charakteristisch für das aufquellende Gelächter, das Gegackere, und für die aufsteigenden, dann kullernden Tränen, das schluchzende Geflenne, das in bestimmten Situationen die menschliche Lebewesen überkommt, sind mimisch eine verselbständigte Bewegtheit bestimmter Gesichtsmuskeln und akustisch eine verselbständigte Rhythmik des Stimmapparates. Vor dem Hintergrund, dass Mimik und Stimme die emotional spezifischen Ausdrucksfelder sind, in deren Medium Gemütslagen wie Angst, Schreck, Zorn, Wut, Freude, Neid eindeutig kommuniziert werden, wird die Besonderheit von Weinen und Lachen deutlich, ihre Intransparenz, die auch ihren Rätselcharakter für die anthropologisch-soziologische Theorie ausmacht: Im Geschütteltwerden des Körpers,

im Zucken der Gesichtsmuskeln, im Meckern oder Wimmern ist die sonst so transparente Stimme brüchig und die sonst so auf spezifische Gestimmtheiten durchsichtige Mimik unkontrolliert: ein »sonderbarer körperlicher Krampf« (Schopenhauer 1911: 445), »körperliche Vorgänge emanzipieren sich« (Plessner 1982: 274) – warum?

Es sind Erfindungen *der* lebendigen Natur im Menschen, die ihn inmitten seiner Kultur und nur mit Bezug auf sie über sich hinaustreiben. Niemand, der den Kern von Plessners Philosophischer Anthropologie rekonstruiert, kann an der Studie *Lachen und Weinen* vorbei. Jedermann weiß, dass es Plessners anschauungsreichstes, erfolgreichstes Buch ist – er selber wusste das. Plessner schreibt hier gelöst – und das wahrscheinlich, weil er die Lösung bei der Bewährung seiner Philosophischen Anthropologie gefunden hatte, die zuvor – seit 1928 – noch offen geblieben war. Um diesen eventuell *systematischen* Charakter des Buches für Plessners Philosophischer Anthropologie geht es hier – hier wie sonst nirgends wird der *vital turn* von Plessners Theorieprogramm für die Sozial- und Kulturwissenschaften sichtbar. Hat man das systematische Gewicht von Plessners *Lachen und Weinen* innerhalb seiner Philosophischen Anthropologie bestimmt, wird nämlich am Leitfaden von Weinen und Lachen innerhalb ihres Theorieprogramms eine *ganze* Phänomengruppe – eben die der Ekstasik – für die soziokulturelle Lebenswelt erschließbar. In Plessners Philosophischer Anthropologie öffnet sich die Option eines *vital turn*, der in der Wendung zum »Leben« von der *Welt des Lebendigen* her Grundzüge der menschlichen *Lebenswelt* erreicht, die einem strukturalistischen *linguistic turn* oder einem poststrukturalistischem *material turn* entgehen.

Die Überlegungen werden in drei Schritten entwickelt: Zunächst wird der innere Zusammenhang von Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* mit seiner Schrift *Lachen und Weinen* gezeigt. Er besteht in der erstmaligen Einlösung des in den *Stufen* eingeführten »naturphilosophischen Ansatzes« seiner Philosophischen Anthropologie durch diese Schrift. Unter der Annahme, dass Plessner ein seit 1929 mehrfach intern angekündigtes *eigentliches* Hauptwerk einer Philosophischen Anthropologie vorhatte, das er nicht geschrieben hat, kann *Lachen und Weinen* als Stellvertreter dieses Hauptwerkes gelten; es zeigt in seiner prinzipiellen Systematik den Grundzug dieses virtuellen Hauptwerkes.

Zweitens lässt sich zeigen, dass mit den in den Begriff des Menschen in systematischer Absicht hereingeholten Phänomenen von Lachen und Weinen eine ganze Gruppe »familienähnlicher« Phänomene¹ durch die Philosophische

1 | »Familienähnlich« verwendet im Sinne Wittgensteins, bei diesem allerdings eingeführt mit Bezug auf Phänomene der Sprache: »Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort »Familienähnlichkeiten«, denn so übergreifen und überkreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen« (Wittgenstein 1997: § 67).

Anthropologie erschließbar geworden sind: ›Exzentrische Positionalität‹ inkludiert eine Theorie der Ekstase von Musik und Tanz über Lachen und Weinen bis hin zu orgiastischen Äußerungen. Drittens: Erst wenn man dieser ekstatischen Phänomengruppe Raum gegeben hat und damit auch das *lebensphilosophische Denkmotiv* Plessners Geltung erreicht hat, erst dann sieht man auf der Ebene der Theoriebildung die Charakteristik der Philosophischen Anthropologie. Die Philosophische Anthropologie ist dann eine *complexio oppositorum*, die zwischen Pragmatismus und Lebensphilosophie, oder – in einer anderen Hinsicht – zwischen Rationalismus und Irrationalismus auf der ›Grenze‹ operiert. Man kann es auch so sagen: Die deutsche ›Philosophische Anthropologie‹ ist ein theoriegeschichtlich unikates Phänomen zwischen amerikanischem Pragmatismus und französischer Lebensphilosophie (vgl. Fischer 2006a; zur Rezeption und Wirkung der »Philosophischen Anthropologie« in der deutschen Soziologie Fischer 2006b). Und insofern spielt sie im Verbund mit diesen anderen Paradigmen eine bedeutende Rolle innerhalb der Ausarbeitung des *vital turn*, der sich in den Sozial- und Kulturwissenschaften abzeichnet (Ebke 2014; Fischer 2005; 2014, 2015; Delitz 2014; Seyfert 2007, 2011).

1. PLESSNERS »PHILOSOPHISCHE BIOLOGIE« IN DER »PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE«

Die moderne Philosophische Anthropologie geht aus »Versuchen einer Philosophie des Lebens« hervor – Max Scheler sah hier den Koinzidenzpunkt der so verschiedenen Ansätze von Nietzsche, Dilthey und Bergson (Scheler 1913). Auch Plessner steht unter dem Bann eines *vital turn* der europäischen und amerikanischen Philosophie, wenn er von der »Zauberformel« einer »Philosophie des Lebens« spricht, »die seit Nietzsche im steigenden Maße ihre Wirkung ausübt« – und sieht sich »berufen«, diese Philosophie des Lebens »zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien« (Plessner 1975: 4). Zentral ist für die drei Parallelaktionen eines *vital turn*, für die drei Theoriebewegungen des Pragmatismus, der französischen Lebensphilosophie und der deutschen Philosophischen Anthropologie jeweils die Auseinandersetzung mit Darwins evolutionsbiologischem Paradigma (Dewey 1998), das der Kategorie des »Lebens« eine Jokerfunktion auch für die stammesgeschichtliche Aufklärung der menschlichen Lebenswelt verschafft hatte (Darwin 1983, 2002). Wie der amerikanische Pragmatismus und die französische Lebensphilosophie ist auch die deutsche Philosophische Anthropologie ohne die Tiefenrezeption der Evolutionsbiologie gar nicht denkbar – die sie für eine moderne Aufklärungsleistung hält, die es selbst noch einmal aufzuklären und einzuhegen gilt. Um nämlich jeden naturalistischen Reduktionismus zu vermeiden, konzipieren alle genannten Richtungen des *vital turn* alternativ zu

Darwins Evolutionsbiologie eine selbstverantwortete philosophische Biologie so, dass sie zu den empirischen Lebenstatsachen passt und dabei zugleich so ansetzt, dass sie aus der *Welt des Lebendigen* der Eigenphänomenalität der spezifisch *menschlichen soziokulturellen Lebenswelt* adäquat gerecht werden kann. Nicht etwa den Begriff des ›Lebens‹ durch einen neuen Idealismus, durch den Neukantianismus, durch einen hermeneutischen Radikalismus oder durch einen Sozialkonstruktivismus umgehen und ausklammern, sondern ihn in der ›Entzauberung‹ in ein analytisches Organon der Humanwissenschaften verwandeln – das meint ein solcher ›vital turn‹. Damit erreicht der kultur- und sozialwissenschaftliche Begriff der sinnhaft aufgebauten *Lebenswelt* überhaupt seinen originären sinnlichen Sinn.

1.1 Das Verhältnis von *Lachen und Weinen* zu den Stufen des Organischen und der Mensch

Plessner hat dieses Theorieprogramm prominent vor allem in zwei Schriften entfaltet – in den *Stufen* von 1928 und in *Lachen und Weinen* von 1941. *Die Stufen des Organischen und der Mensch* und *Lachen und Weinen* verhalten sich als Bücher wie Grundlegung und Bewährung der Philosophischen Anthropologie zueinander. Die *Einleitung in die philosophische Anthropologie* von 1928 – so der Untertitel – wollte Plessner eigentlich ›Grundlegung‹ nennen, was er wegen einer Intervention Schelers unterließ; aber ob nun ›Einleitung‹ oder ›Grundlegung‹, auf keinen Fall sind die *Stufen* von 1928 selbst die ihm auch vorschwebende *durchgeführte* ›Philosophische Anthropologie‹. Das Kapitel 7 »Die Sphäre des Menschen« in den *Stufen des Organischen* hat insofern bloß den Charakter des Vorspiels, einer Skizze einer solchen durchzuführenden Philosophischen Anthropologie auf der Grundlage der ausführlich dargelegten ›philosophischen Biologie‹, aber nicht den einer an Themen der menschlichen Lebenswelt systematisch durchgearbeiteten Philosophischen Anthropologie. Das ist Plessner bewusst gewesen.² Anders als Scheler, der eine Begründung und Durchführung seiner Philosophischen Anthropologie in einem Zug plante (vgl. Henckmann 1998), tatsächlich aber nur eine Skizze seiner Begründung samt einer Skizze der Durchführung (an den menschlichen Monopolen der Metaphysik und

2 | Hinweise auf ein solches Buchprojekt zur eigentlichen Philosophischen Anthropologie gibt Plessner bereits am 22.2.1928, also unmittelbar nach Erscheinen der *Stufen*. Plessner schreibt an Josef König: »Die Sache drängt mich, ich werde wohl bald weiter schreiben, das was ich Ihnen schrieb (unter dem Titel ›Philosophische Anthropologie‹)« (König/Plessner 1994: 182). Dann am 29.5.1928: »An der ›Philosophischen Anthropologie‹ habe ich innerlich wohl dauernd gesessen, aber noch nichts geschrieben« (ebd.: 192). Durch die dreißiger Jahre hindurch bis Mitte der Sechziger hat Plessner an einem solchen Plan festgehalten und ihn kommuniziert. Hinweise bei Dietze 2006: 492; 494.

Religion) geben konnte (vgl. Scheler 1976), hatte Plessner 1928 eine ausführliche systematische Grundlegung der Philosophischen Anthropologie gegeben. Aber anders als bei Gehlen, der die Grundlegung *und* Durchführung der Philosophischen Anthropologie (an Phänomenen der Sprache, der Wahrnehmung, des Handelns, des Antriebslebens, der sozio-kulturellen Lebensform) 1940 in einem Zug zwischen zwei Buchdeckeln vorlegen wird, sind bei Plessner Grundlegung *und* Durchführung der Philosophischen Anthropologie Jahre voneinander getrennt in zwei Büchern realisiert. Erst *Lachen und Weinen* von 1941 ist die für einen Fall von Phänomenen konsequente Durchführung der von Plessner 1928 in den *Stufen des Organischen* grundgelegten »philosophischen Biologie und Anthropologie« (Plessner 1975: IV). Dieses Buch ist die Bewährung der Theorie, des Theorieprogramms von 1928, an außerhalb der Konstruktion gelegenen Phänomenen, eben an den menschlichen Monopolen Lachen und Weinen.³ Ungeachtet der Tatsache, dass das Buch *Lachen und Weinen* wegen der Auswahl *bestimmter* Phänomene eine bloß partielle Durchführung sein kann, ist es doch Plessners erste und konsequent durchgezogene Durcharbeitung seiner Philosophischen Anthropologie. Da es – wie erwähnt – das geplante, umfassende Hauptwerk Plessners zur Philosophischen Anthropologie nicht gibt, ist es im Nachhinein in gewisser Weise (*pars pro toto*) *das* Hauptwerk⁴ der durchgeführten plessnerschen Philosophischen Anthropologie – geblieben.⁵

3 | Zum Buch *Lachen und Weinen* vgl. Hammer 1967; Kuhlmann 1991; Redeker 1993; Krüger 1999; Wischke 2003; Seibt 2002.

4 | Selbstverständlich werden andere Kandidaten in Plessners Oeuvre hinsichtlich des Status eines zweiten Hauptwerkes neben den *Stufen* diskutiert: Manche werden das große Buch *Einheit der Sinne* (1923) des frühen Plessner nennen (Lessing 1995, 1998), andere die bündige Schrift *Die Frage nach der conditio humana* (1961) des späten Plessner. Auch *Macht und menschliche Natur. Versuch einer Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* von 1931 wird mitunter mit diesem Status gewürdigt (vgl. zum Beispiel Schürmann 2014 und Wunsch 2014 in der Perspektive einer Philosophie der Person) – neuerdings gerade auch im Kontext einer lebenssoziologischen Gewichtung. Plessner verknüpft in dieser Schrift bekanntlich eine Historische Anthropologie mit seiner Philosophischen Anthropologie, um den ›Ernst‹, die Notwendigkeit *politischer* Relationen und kollektiver Bestimmungen zu begründen: Die Notwendigkeit von Gesellschaft im Sinne kollektiver Schließungen oder kollektiver Identitäten und Alteritäten erklärt sich aus der vitalen ›Unergründlichkeit‹ des Menschen, seiner Nicht-Festgestelltheit – die ihrerseits die Unergründlichkeit des ›exzentrisch‹ zu sich selbst gestellten Wesens ist (vgl. zu einer solchen lebenssoziologischen Theorie der Kollektive in *Macht und menschliche Natur* die »Introduction« in die englische Ausgabe *Political Anthropology* von Delitz/Seyfert 2018 und die Einleitung der Herausgeber in diesen Band).

5 | Plessner hat das selbst später indirekt bestätigt, insofern er in der erkannten Not, keine große Philosophische Anthropologie mehr schreiben zu können, *Lachen und Wei-*

1.2 Biophilosophie als Basis der Philosophischen Anthropologie: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*

Inhaltlich ist *Lachen und Weinen* nun deshalb das Hauptwerk von Plessners Philosophischer Anthropologie, weil es an einem menschlichen Phänomen wie kein anderes Werk die Pointe seines ›naturphilosophischen Ansatzes‹ der *Stufen des Organischen und der Mensch* zur Geltung bringt – nämlich die Gravität des Grundbegriffs ›Positionalität‹ (vgl. Fischer 2016). Die Arbeit am Begriff ›Positionalität‹ ist Voraussetzung dafür, dass Plessners Philosophische Anthropologie überhaupt ekstatische Phänomene der menschlichen Lebenswelt erreicht – und deshalb muss man sich diese Begriffsarbeit genau ansehen. Die Pointe des ›naturphilosophischen Ansatzes‹ ist die Vorschaltung einer philosophischen Biologie vor die philosophische Anthropologie, damit – in Plessners Kunstbegriffen – die Vorschaltung der Kategorie ›Positionalität‹ vor die Kategorie ›Exzentrizität‹, eine Vorschaltung, die aus systematischen Gründen auch noch für den Begriff ›exzentrische Positionalität‹ selbst gilt. Plessners philosophische Biologie ist ja vor allem eine Auseinandersetzung und Überbietung von Hans Drieschs *Philosophie des Organischen* (Plessners Lehrer als Philosoph und Biologe) – diese Auseinandersetzung macht den Hauptteil von Plessners *Stufen des Organischen* aus. Plessners Leitbegriff »Grenze« und der Grenzrealisierung für das Phänomen des Organischen soll die von Driesch im Begriff der »Ganzheit« kategorial angestrebte Eigenqualität des Lebendigen aufbewahren und zugleich Drieschs spekulativen Neovitalismus (eines nichtkausalen Entelechiefaktors) einhegen, ernüchtern, um so sachlich wie möglich der empirischen Biologie gerecht zu werden. ›Positionalität‹ ist der Grundbegriff von Plessners ›philosophischer Biologie‹ für das Phänomen des ›Lebens‹, für das »grenzrealisierende Ding«.

»In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*. Hierunter sei derjenige Grundzug seines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht« (Plessner 1975: 129).

Die Pointe des Begriffs ›Positionalität‹ ist die Umkehrung des Primats vom Aktbegriff der ›*Setzung*‹, also dem Schlüsselbegriff des Deutschen Idealismus (und aller späteren Konstruktivismen) für den ›aktiven‹ Akt des Denkens, zum Widerfahrnisbegriff der ›*Gesetztheit*‹ als Schlüsselbegriff für das Leben. Plessner hat diese von ihm bewusst vollzogene lebensphilosophische Kehre von

nen als paradigmatischen Eröffnungstext zusammen mit dem Aufsatz »Das Lächeln« und der »Anthropologie der Sinne« unter dem demonstrativen Titel der *Philosophischen Anthropologie* hat veröffentlicht lassen (Plessner 1970).

Fichtes setzendem und sich selbst setzendem Denksubjekt zum anonym ›gesetzten‹ Lebenssubjekt ausdrücklich vermerkt. Das ›grenzrealisierende Ding‹ ist so ›gesetzt‹, dass »es einerseits über es hinaus setzt (streng genommen: außerhalb seiner setzt), andererseits in es hineinsetzt (in ihm setzt)« (ebd.). Jede Rede von einem (subjektphilosophisch) aktiv setzenden ›Ich‹ oder gar (sozialkonstruktivistisch) von einem ›Wir‹, das eine erste Konstruktion vornimmt, ist damit hinsichtlich des ›Lebens‹ im Ansatz der Philosophischen Anthropologie vermieden; der Begriff ›Positionalität‹ ist insofern überzeugender als der viel später in der Biophilosophie eingeführte Begriff der ›Autopoiesis‹, weil das Faktum des Lebendigen, von einer anonymen Macht in eine Grenzrealisierung gesetzt zu sein, in seinem passivisch-pathischen Widerfahrniszug festgehalten wird. Lebendige Dinge sind eben nicht – ›autopoietisch‹ – sich *selbst* erzeugende, sich selbst konstituierende Dinge, sondern sie finden sich in ihrem physischen Sein in einer Art abhängiger Unabhängigkeit ›positioniert‹ vor, in einer umweltbezogenen Grenze, deren Positionalität sie durchhalten müssen. Um dieses Widerfahrnismoment der ›Gesetztheit‹, um diesen ›Es‹-Charakter des Lebendigen vor dem Ich-Aspekt und vor dem Wir-Aspekt einzufangen, operiert Plessners Philosophische Anthropologie überhaupt naturphilosophisch; darin liegt die innere Legitimität eines naturphilosophischen und lebensphilosophischen Vorgehens. Der Leitbegriff für das Organische ist eben deshalb auch nicht ›Position‹ – also eine Raum-Zeit-Stelle einnehmen oder haben –, sondern ›Positionalität‹: in eine Raum-Zeitstelle ›gesetzt‹ sein, um sie durchzuhalten.

Wie bekannt, operiert Plessner dann mit Steigerungsstufen der ›Positionalität‹, um Lebensniveaus als ›Stufen des Organischen‹ interpretieren zu können – einschließlich des Menschen.⁶ Auf der Ebene des Tieres handelt es sich insofern um die ›zentrisch‹ vermittelte ›Positionalität‹, auf der Ebene des Menschen um die ›exzentrisch‹ vermittelte ›Positionalität‹. Diese Steigerungsstufen bedeuten Transformationen des Organischen: Die als ›zentrische Positionalität‹ charakterisierte Lebensform kennt sinnliche Wahrnehmung und Verhaltensantworten auf Herausforderungen und Chancen der Umwelt; die als ›exzentrische Positionalität‹ bestimmte Lebensform des Menschen ist zur Freiheit verurteilt, selbst ›Setzungen‹, Konstruktionen vorzunehmen, Grenzen zu ziehen. Erst im Grundgesetz der ›natürlichen Künstlichkeit‹ taucht kategorial die ›Setzung‹ auf, die aktive Konstruktion, zu der ein exzentrisch positioniertes Lebewesen – mit anderen zusammen – disponiert ist. Aus und auf der natürlichen Welt des Lebendigen konstituiert sich so in künstlichen Sinnsetzungen eine menschliche Lebenswelt. In ihr strukturiert sich menschliches Handeln und Verhalten – d.h. Praxis – im Rahmen von stilisierten Praktiken,

6 | Zu Plessners Biophilosophie vgl. Ingensiep 2004; Fischer 2005. Zum naturphilosophischen Impuls auch: Beaufort 2003.

also entlang von kulturell vorstrukturierten *ways of doing* – wie man Plessner hier in einer neueren Terminologie übersetzen kann. Aber immer, auch in der ›exzentrischen Positionalität‹, bleibt das Moment von ›Positionalität‹ in Kraft, der ›Es-Charakter‹ des Lebens, der passivische Grundzug des Getragen- und Getriebenseins; auch das menschliche ›lebendige Ding‹ ist ›gesetzt‹, eingesetzt, ausgesetzt, in den Kosmos versetzt. Plessners glasklare Formel für das Durchziehen dieser naturphilosophischen Dominante bis in die ›exzentrische Positionalität‹ ist zugleich ein Zungenbrecher: »Dieses Individuum ist in das in seine eigene Mitte Gesetztein gesetzt« oder die »Grenzgesetztheit des Mensch genannten Dinges« (1975: 292). Exzentrische Positionalität meint also »das Stehen des Ich im Es«⁷, das Stehen des Subjekts *in* der Natur, nicht etwa nur das (transzendente) Stehen ihr gegenüber, das aktive Stellungnehmen ihr gegenüber.

1.3 Lachen und Weinen als Vitalantworten auf Krisen des Geistes: Grenzen der Praxis

Lachen und Weinen werden nun als eigenartige, aber spezifisch *menschliche* Phänomene von Plessner aus dem skizzierten naturphilosophischen Ansatz der *Stufen des Organischen und der Mensch* erschlossen. Sie sind Äußerungsphänomene und innerhalb dieser Äußerungsphänomene als Äußerungen scharf von den entlang und innerhalb von Sinnlinien sich einspielenden Äußerungen – des Sprechens, der zielgerichteten Körperbewegungen, der transparenten Ausdrucksgebärden – unterschieden. ›Exzentrische Positionalität‹ bedeutet, dass alles Verhalten mit energetischem Bezug auf die Umwelt verstanden wird, alles Verhalten im Spannungsbogen einer Antwort auf eine fragende Situation rekonstruiert werden muss. Sprechend und handelnd, also mit aktiven Setzungen und Praktiken innerhalb von filternden Sinnsystemen,⁸ bewältigt das menschliche Lebewesen die Herausforderungen der ›Weltoffenheit‹. Anders Lachen und Weinen:

»Gemeinsam ist Lachen und Weinen, dass sie Antworten auf eine *Grenzlage* sind [...], Krisenreaktionen von Antwortcharakter. Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch ungleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins« (Plessner 1982: 378).

7 | Diese Formel aus Plessners vorkritischer Erstschrift enthält *in nuce* die Bewegungsfigur ›exzentrische Positionalität‹, die er allerdings erst nach dem Durchgang durch den Kritizismus konstruieren kann (Plessner 1980c: 140).

8 | Plessner verwendet für diese offenen, filternden ›Systeme‹ der menschlichen Lebenswelt den heideggerschen Terminus »Bewandtnis« (Plessner 1982: 360).

Die Herausforderungslage ist die Epiphanie der ›Weltoffenheit‹ im Alltäglichen, die plötzliche »Begegnung mit Losgelöstem« (ebd.: 383), anders gesagt mit ›Absolutem‹, das nicht innerhalb von geordneten Sinnverweisungen abgefiltert werden kann, und eine solche vitale Herausforderungslage ist nur einem exzentrisch positionierten, einem ›weltoffenen‹ Lebewesen überhaupt möglich. Diesem »Losgelöstem« oder Absoluten gegenüber – sei es eines zirkulär hin- und herschießenden Sinns komischer oder witziger Situationen, sei es in der Sinnabwesenheit plötzlich fassungsloser Situationen – antwortet eine Verselbständigung des menschlichen Körpers, der Mensch

»verfällt ins Lachen, er lässt sich fallen – ins Weinen. [...] Dieses Ins-Lachen- und Weinen-Geraten und -Verfallen zeigt, zumal im Hinblick auf den eigentümlich selbständigen Prozeß, der dann einsetzt und sich häufig der Dämpfung und Steuerung bis zur völligen Erschöpfung entzieht, einen Verlust der Beherrschung, ein Zerschneiden der Ausgewogenheit zwischen Mensch und physischer Existenz« (ebd.: 273).

Diese *an und in ihm selbst verselbständigte Natur* erlebt der Mensch als sinnvolle Antwort – auf Krisen des Sinns, für die es keine Problemlösung aus dem Reservoir der sinnhaften Setzungen und Konstruktionen mehr gibt.

»Lachen und Weinen [...] kann der Mensch nur, wenn er sich ihnen überläßt. [...] Während die Überganglosigkeit im Lachen gern mit Ausdrücken des Platzens, Berstens, Explodierens angedeutet wird, versteckt sie sich beim Weinen unter der eigentümlich reflexiven Haltung des Weinenden, der sich loslassen muß, um die Lösung zu finden« (ebd.).

Zentral für diese Phänomene sind die als sinnhaft erfahrene Hingabe, die Übergabe an, die Kapitulation gegenüber verselbständigten Lebensvorgängen.

1.4 Philosophische Anthropologie als Lebensphilosophie: Restitutions- und Regenerationsphänomene der menschlichen Lebenswelt

Damit ist deutlich, wie Plessner in *Lachen und Weinen* für die durchgearbeitete Philosophische Anthropologie die Pointe von deren naturphilosophischer Grundlegung aus den *Stufen des Organischen und der Mensch* einlöst. Er kann die Phänomene Lachen und Weinen als spezifisch menschliche Monopole *nur* erschließen, weil er die *naturphilosophisch* gebildete Kategorie der ›Positionalität‹ hat, die überhaupt erst das Potential der ›Gesetztheit‹, d.i. der Verselbständigung des Lebens in der exzentrischen Positionalität aufschließen kann. Systematisch gesehen handelt es sich bei *Lachen und Weinen* um einen kategorialen Tiefenanschluss an die Kategorie ›Positionalität‹ unter den Bedingun-

gen der ›Exzentrizität‹: Die ›Positionalität‹ wird hier selbst ›exzentrisch‹, verückt, das Leben gerät außer sich, wenn auch nur vorübergehend. Plessners Theorie des Geistes kann mit ihrer These zu *Lachen und Weinen* nicht soziokulturalistisch verstanden werden – etwa im Sinne einer ›historischen‹ oder ›reflexiven Anthropologie‹.⁹ Seine philosophisch-anthropologische Analyse zeigt, dass Lachen und Weinen – diese *physiologisch verselbständigten ›Grenzreaktionen‹* – Monopole des Menschen und zugleich gerade *keine* sozio-kulturellen Setzungen oder Konstruktionen des Ausdrucks sind (wohl aber soziokulturell modifizierbar), sondern *von Natur* in die spezifische Körpergestalt des Menschen eingefügte Reaktionsweisen. Lachen und Weinen werden als verselbständigte Körperreaktionen beschrieben, die von sich aus einspringen, wenn die menschliche Sinnorientierung situativ an ›absolute‹ Grenzen stößt. Man kann auch sagen: Wenn die Möglichkeiten der Problemlösung in einer Situation absolut erschöpft sind, dann ist dieses Problem, keine Problemlösung mehr zu haben, für den Menschen *von Natur aus* in der vitalen Verhaltensgestalt seines Körpers bereits gelöst, indem die sich verselbständigende ›Positionalität‹ ihn durch Krisen seiner ›Exzentrizität‹ hindurchträgt. Anschließend, nach den im Lachen oder Weinen durchlittenen Zuckungen und Krämpfen der ›Positionalität‹, wie kurz auch immer, fühlt sich der Mensch in seiner ›exzentrischen Positionalität‹ wie neugeboren.

Wie erwähnt, ist Plessners philosophische Biologie ja vor allem eine Auseinandersetzung und Überbietung von Drieschs *Philosophie des Organischen* (Driesch 1928). Driesch prägte den Begriff des »harmonisch äquipotentiellen Systems« für das Phänomen des Organischen überhaupt (im Unterschied zum Anorganischen), um die beobachtete Regulation, vor allem die Phänomene der Regeneration in verletzten Geweben und Organen und schließlich der Restitution ganzer Organe und Organismen in einer philosophischen Biologie adäquat beschreiben zu können. Diese vitale Wiederherstellung von Ganzheit im Lebensprozess interpretiert Plessner ebenfalls grenztheoretisch (zum Verhältnis von Driesch und Plessner vgl. Toepfer 2015).

Verfolgt man nun bei Plessner die Nachhaltigkeit der philosophischen Biologie in der Philosophischen Anthropologie, dann kehrt die Regenerations-

9 | Programmatisch eine »reflexive Anthropologie« von einer »Philosophischen Anthropologie« unterschieden: Lindemann 1999. Zur Differenz zwischen der soziologischen Plessner-Aneignung durch eine sozialkonstruktivistische Lesart (Lindemann) und durch eine lebenssoziologische Rekonstruktion (Fischer) vgl. auch bereits die Beiträge in Corsten/Kaupfert 2013: »Soziologie aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie« (Fischer 2013) und »Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht« (Lindemann 2013). Auf der Ebene von Denkansätzen zur Unterscheidung der »Philosophischen Anthropologie« gegenüber der »soziologischen Anthropologie« und der »historischen Anthropologie«: Delitz 2007.

und Restitutionsfähigkeit des Organischen auf der gebrochenen Ebene des menschlichen Lebens wieder, und zwar in den von Plessner so sorgfältig umkreisten Phänomenen des »Lachens und Weinens«. Lachen und Weinen sind insofern nur dem menschlichen Lebewesen mögliche – und auch nur ihm notwendige – Salutogenesen in nur ihm möglichen Verletzungen bzw. Traumatisierungen. Lachen und Weinen sind also gleichsam »bio-anthropologische« Krisenreaktionen – auf die Krisen seines Geistes, also nur dem menschlichen Lebewesen mögliche Krisen und damit trotz der eigendynamischen Naturalität der Antworten auch *nur* einem sinnorientierten Lebewesen mögliche Antworten; als Typus regenerativer, restitutiver Prozesse allein der »exzentrischen Positionalität« rekonstruierbar. Wegen dieser ersten und entscheidenden Bewährung des »naturphilosophischen Ansatzes« an Phänomenen hat das Buch *Lachen und Weinen* zentrales, systematisches Gewicht für Plessners Philosophische Anthropologie.¹⁰

Plessner fundiert also die menschlichen Monopole des Lachens und Weinens in einer Biologie der Regenerations- und Restitutionspotentiale des Organischen überhaupt. In diesen spezifischen Humanphänomenen zeigt sich exemplarisch die Eigensinnigkeit der Vitalität in plötzlichen Krisen der Praxisorientierung – ihre unhintergehbare Funktion für die ständige Wiederbelebung der menschlichen »Lebenswelt«.

2. DIE EKSTATISCHE PHÄNOMENGRUPPE DER SOZIOKULTURELLEN LEBENSWELT. IHRE ERSCHLIESSUNG AM LEITFADEN VON LACHEN UND WEINEN

Hat man einmal das systematische Gewicht von *Lachen und Weinen* im Werkgefüge Plessners erkannt, lässt sich der *vital turn* seiner Philosophischen Anthropologie am Leitfaden von Lachen und Weinen nun systematisch *inhaltlich* weiter entfalten. Wie in einem Gestaltswitch erscheint die Kategorie »exzentrische Positionalität« insgesamt in einem neuen Licht. In ihr sind als Monopole des Menschen nicht nur die Handlungs- und Rationalitätsphänomene, die Praxis und Praktiken, die Konstruktion künstlicher Grenzen, sondern *auch* die ekstatischen Phänomene – das über die Grenzen Hinausgeraten – in ihrem Spektrum erschlossen. Man erkennt, warum Plessner eine solch artifizielle Kategorie für den Menschen entwerfen musste: Es lassen sich exemplarisch familienähnliche Phänomene des Ekstatischen der soziokulturellen Lebenswelt

10 | Praxistheoretisch und poststrukturalistisch wird die charakteristische Anlage der Philosophischen Anthropologie und der systematische Status des Buches *Lachen und Weinen* oft verkannt: vgl. Hillebrandt 2016.

erkennen – man sieht die konstitutive Funktion der *Welt des Lebendigen* für die soziokulturelle *Lebenswelt*.

2.1 Die zwei Flügel der »exzentrischen Positionalität«: Distanz und Resonanz¹¹

Wichtig ist zunächst, den Blick für diese *beiden* Flügel der Kategorie ›exzentrische Positionalität‹ zu öffnen. ›Exzentrische Positionalität‹ als Charakteristikum des Menschen wird häufig (auch von Plessner selbst) in folgender Weise erläutert: Exzentrisch ist diese Lebensform insofern, als sie in den Abstand zur Positionalität gestellt ist; es wird ein Bruch konstatiert, der diese Lebensform zur *Distanz* disponiert, zur Welt- und Selbstdistanzierung, zur Reflexionsfähigkeit, zu symbolischen Codierungen, zum umsichtigen und geplanten Handeln, zur Koordinierung und Disziplinierung der sozialen Beziehungen. Exzentrische Positionalität in diesem Sinn genommen öffnet z.B. auch den Blick für das »Grenzregime« (Lindemann 1999) sozialer Anerkennungsverhältnisse, für die Entscheidung, wer oder was überhaupt zur ›exzentrischen Positionalität‹ gehört, für die sprachliche Verständigung über etwas (Sachhaltigkeit), für die technische Umgestaltung der Lebenswelt und ihrer Materialität unter Einbeziehung des kontrollierten Körpers – also für alle Phänomene, die im weitesten Sinn z.B. auch der Pragmatismus in den Blick nimmt. Dieser Pragma-Aspekt der ›exzentrischen Positionalität‹ ist innerhalb der Philosophischen Anthropologie vor allem von Arnold Gehlen in seinem Handlungs-begriff auf- und durch die menschlichen Phänomene durchgearbeitet worden.¹² Mit Plessners anthropologischem Gesetz der »natürlichen Künstlichkeit« wird hier die »Technik aus der Sicht der philosophischen Anthropologie« (Gehlen 1986: 93-103) ebenso rekonstruierbar (Artefakte als »Organersatz«, »Organentlastung«, »Organüberbietung«) wie die Setzung der »Institutionen« als inter- und intrasubjektiv wirksame, material gestützte Körperschaften des Sozialen, die die Lebewesen in ihrer doppelten Kontingenz voneinander entlasten (ebd.: 69-77). Aber auch bei Plessner ist dieser Handlungsaspekt eindeutig bestimmt und entwickelt. Exzentrische Positionalität bedeutet so gesehen: In der Gebro-

11 | Zu dieser Grundunterscheidung zwischen Distanz und Resonanz in der plessnerschen Philosophischen Anthropologie vgl. Fischer 2007. – Auch Rosa (2016: 134ff.) hat später den plessnerschen Grundbegriff der »Resonanzfähigkeit« am Beispiel von *Lachen und Weinen* aufgegriffen.

12 | Die Aufarbeitung des amerikanischen Pragmatismus und die Auseinandersetzung mit ihm lief innerhalb der deutschen Philosophischen Anthropologie nach Scheler v.a. über Arnold Gehlen, der auch die Mead-Rezeption in der deutschen Philosophie und Soziologie anführte (vgl. Rehberg 1985).

chenheit zwischen Exzentrizität und Positionalität *hat* der Mensch, stiftet er, setzt er ein Verhältnis zu seinem Körper – in seinem Körper.

Nun ist aber ›exzentrische Positionalität‹ von Plessner als Kategorie so angelegt, dass umgekehrt die Verrückung, das Entrücktwerden und Entzücktwerden, insgesamt das Exzentrischwerden, die ›Ekzentrik‹ der Positionalität ebenfalls thematisiert werden kann. Zur Positionalität der menschlichen Welt gehört, dass in verschiedenen Erscheinungsformen die Positionalität außer sich geraten kann, ekstatisch wird, weil unfassbare, offene ›Welt‹ in die Positionalität eindringt und in der Positionalität unvorhersehbare ›Resonanz‹ auslöst. Ist ›Distanz‹ der eine Flügel der exzentrischen Positionalität, so die abgründige ›Resonanz‹ ihr anderer. Plessner hat diese andere Seite der exzentrischen Positionalität – das Pathische – systematisch zum ersten Mal entwickelt in dem Kapitel »Die Resonanz des Gefühls« in *Lachen und Weinen*, in dem – an Scheler und andere Autoren der Phänomenologie des Gefühls¹³ anschließend und zugleich über deren Betonung des reinen Aktcharakters der Gefühle hinaus – das nur dem Menschen mögliche ›Gefühl‹ als »durchstimmende Angesprochenheit« oder »distanzlose Sachverhaftung« charakterisiert wird (Plessner 1982: 345-352). Entscheidend für Plessners philosophisch-anthropologische Theorie des menschlichen Gefühlslebens ist die »durchstimmende Angesprochenheit des Menschen als Ganzem« durch eine »Sachqualität« der geöffneten Welt, die in der geöffneten Positionalität (deren Zentrum ›ex-zentrisch‹ außerhalb ihrer liegt) »Resonanz« findet.

»Distanzlose Sachverhaltung mittels eines Gefühls kann sich in folgedessen nur bei einem Wesen entwickeln, das überhaupt Sinn für Sachen hat. [...] Nur wo ein Verstand ist, kann auch ein Herz sein« (ebd.).

Plessner bindet damit Schelers philosophisch-anthropologische Kategorie der »Weltoffenheit« (Scheler 1976) in die »exzentrische Positionalität« ein – in einem spezifischen Sinn: In den Gefühlen öffnet sich die »Welt« in dieses geöffnete Lebewesen hinein, dringt in es ein, löst neuartige Schwingungen aus – in einer Weise, wie das für die umweltgebundene Lebewesen gar nicht möglich ist. Dabei sind die ekstatischen Phänomene nicht mit den Ausdrucksphänomenen zu verwechseln, die die exzentrische Positionalität mit der zentrischen Positionalität, der Mensch mit den Tieren teilt – vitale Regungen der Gier, des Schmerzes, der Überraschung, die zum Ausdruck drängen –, sondern es handelt sich um nur der exzentrischen Positionalität zukommende Phänomene der ekstatischen Resonanz; durch die Positionalität hindurch wird hier der Mensch in ein eigentümliches Verhältnis zu seinem Körper im Körper

13 | Mit Bezug auf Schelers Phänomenologie des Gefühls vgl. Schloßberger 2006.

versetzt, er hat dieses Verhältnis nicht, er *ist* in dieses Verhältnis zu seinem Körper versetzt.¹⁴

Distanz *und* Resonanz, Greifen *und* Ergriffenwerden machen den Spannungsbegriff der ›exzentrischen Positionalität‹ aus: Die menschliche Lebensform ist einerseits zur Welt hin offen, die sie überblickt, durchschaut und behandelt, aber diese Welt steht eben auch offen und unfassbar in den Resonanzboden hinein und treibt die Positionalität über sie hinaus in die ›Exzentrik‹. Plessner hat sich für diese Gruppe von Resonanzphänomenen, bei denen der Mensch in ein Verhältnis zu seinem Körper versetzt ist, brennend interessiert. Das soll an drei familienähnlichen Phänomenen gezeigt werden, die bei ihm beschrieben sind. Immer vorausgesetzt ist, dass – wie bei jedem Organismus – die Haltung des Körpers, sein Verhalten eine Antwort auf eine Situation ist; jede Körperhaltung ist als *Antwort auf eine Frage* zu verstehen (vgl. Redeker 1993).

2.2 Gruppe der ekstatischen Phänomene

2.2.1 Musik und Tanz

Plessner hat diese ›Weltoffenheit‹ als Widerfahrnis zunächst bereits *vor* dem Buch *Lachen und Weinen an der Musik* demonstriert. Die *Einheit der Sinne* von 1923 (Plessner 1980a), in der Plessner die geistigen Potentiale von Auge *und* Ohr entfaltet,¹⁵ imponiert ja vor allem durch die Einbeziehung der Musik als eines Mediums des Geistes. ›Ton dringt ein, ohne Abstand‹, sagt er (Plessner 1980b: 244), und verwandelt das menschliche Lebewesen – wenn man den Begriff einen Moment lang für die gemeinte Sache nehmen darf – in eine tanzende ›Positionalität‹. Musik ist für Plessner ein Monopol des Menschen, und sie ist für ihn der erste paradigmatische Fall des Versetztwerdens der Positionalität in der exzentrischen Positionalität. Um das Phänomen der Musik im Verhältnis von Antwort und Frage zu rekonstruieren, muss man mit dem Tanz als Äußerungsweise beginnen. Im Tanz (oder abgeschwächt im Dirigieren) lassen sich menschliche Lebewesen in Schwingungen versetzen (ob in der Vorstellungsbewegung oder in wirklicher Körperbewegung). ›Orchestrai‹ meint wörtlich zunächst den Tanzplatz. Exzentrisch lassen sie sich durch die eindringende, ausfüllende, rhythmische Musik an der Raum-Zeit-Stelle, an der Position, an der sie sind, über sich hinaustreiben, in eine Kreisbewegung – wie maßvoll koordiniert und gebändigt auch immer. Phänomenal gesehen – und darauf kommt es Plessner an – ist der Tanz *keine* zielgerichtete Handlung, er

14 | Plessner hat diese Grundfigur der ›Resonanz des Gefühls‹ aus *Lachen und Weinen* später in einzelnen Aufsätzen unter den Begriffen der ›Leidenschaft‹ und der ›Passion‹ vertieft (Plessner 1983c; 1983a; 1983b).

15 | Zur ›Ästhesiologie des Geistes‹ in der *Einheit der Sinne*: Schneider 1989: 248-322; Lessing 1998; Delitz 2005.

folgt nicht dem Paradigma der Handlung mit Ziel und Zweck, also dem Muster des *pragma*. Gleichwohl können nur exzentrisch positionierte Wesen tanzen. Notwendiges Korrelat für das Tanzen als Äußerungsweise ist die Musik – gleichsam als ›Frage‹, auf die im Tanzen sich die Antwort bildet. »Ton dringt ein, ohne Abstand« (ebd.: 244), Töne schweben um den Hörenden (sie liegen nicht wie das Gesehene in der Blickdistanz gegenüber) *und* sie gewinnen in ihm einen Schwellwert, sie schwellen im Gefühls-Innenraum der Positionalität an. Nach Gesehenem lässt sich nicht tanzen.

»Nur weil zur Förmigkeit des akustischen Stoffs die Schwellfähigkeit gehört, lassen sich Haltung und Geste dem Zug der Töne einschmiegen, glauben wir von ihm getragen zu werden, in ihm zu schwimmen, haben die Taktäsuren Impulswerte, die Tonhöhen Lagewerte« (Plessner 1980a: 235).

Im Tanz übernimmt also der Körper in seiner dynamischen Haltung die Antwort auf die eigentlich unhaltbare, unaushaltbare Situation: dass die Musik die Positionalität im Auf und Ab der eindringenden Spannungstöße der Töne in Bewegung versetzt. Das Tanzen ist eine ekstatische, keine pragmatische Antwort¹⁶ – bzw. der phänomenale Kern jeder Tanzpraxis ist das In-Schwingungen-versetzt-Werden der Körper.

Hat man Plessners lebensphilosophische Erschließung (im Anschluss an Schopenhauer und Nietzsche; Fischer 2017) von Musik und Tanz als Basisphänomenen der *conditio humana* soweit nachvollzogen, erschließt sich philosophisch-anthropologisch zwanglos die lebenssoziologische Deutung des späten Émile Durkheim, der die Sozialdimension des Tanzens, der rituellen Körperbewegung, der Affekte für die Konstitution der Sozialität voll entfaltet hat: Im gemeinsamen Schreien, Musizieren und Tanzen entfalten sich demnach jene kollektiv erzeugten Kräfte, die zur Vorstellung einer transzendenten, äußeren Macht führen – die Effervescenz als Existenzgrund religiöser Vorstellung und der Selbstheiligung des Kollektivs:

»Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. [...] Und da diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken. Zweifellos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch

16 | Wahlverwandt zu diesen plessnerschen Theoremen sind die Mitte der 30er Jahre veröffentlichten Texte von Paul Valéry 1995.

und regelmäßig zu werden: daher die Gesänge und Tänze. Aber [...] auch der geregelte Tumult bleibt Tumult« (Durkheim 1994: 297).

Und Durkheim fährt in seiner Bestimmung der Emergenz von Kollektivität aus Tanz und Musik fort:

»Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser [rituellen] Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein« (ebd.: 300).

2.2.2 Lachen und Weinen

Auch Lachen und Weinen sind für Plessner Phänomene, bei denen die exzentrische Positionalität in ein Verhältnis *gesetzt* wird. Es gilt hier, diese spezifischen Phänomene nun noch einmal aufzunehmen, um sie jetzt innerhalb der um einschlägige menschliche Monopole erweiterten Phänomengruppe – auch in ihrer Sozialdimension – sehen zu können. Ähnlich wie beim Tanzen, wenn auch anders, wird in der Resonanz auf ein Vorkommnis der Körper in eine schwingende, gleichsam selbsttragende Bewegung versetzt. Tanzen, Lachen und Weinen sind ›familienähnlich‹ und in jedem Fall scharf unterschieden vom ›Handeln‹, in dem das Körpersubjekt sich in Bewegung setzt, um ein selbst gesetztes Ziel zu erreichen – und auch verschieden vom ›Sprechen‹, das aktiv artikulierend die Sachverhalte im Begriff verstehend ergreift. Lachen und Weinen werden hier als ein Übergangsbereich verstanden, um dann noch zu einem weiteren Phänomen in dieser charakteristischen Gruppe von Äußerungsweisen zu kommen, das bei Plessner indirekt mitbeschrieben ist. Lachen und Weinen sind von Plessner eindrücklich als spezifische Äußerungsweisen beschrieben worden:

»Die leibseelische Transparenz des Körpers erreicht in ihnen [in diesen Phänomenen] ihren Tiefpunkt. Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zur seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will« (Plessner 1982: 274).

Voraussetzung für das Lachen und Weinen als Äußerungen sind bestimmte auslösende Situationen:

»Gemeinsam ist Lachen und Weinen, dass sie Antworten auf eine Grenzlage sind [...] Krisenreaktionen von Antwortcharakter. Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die

Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins« (ebd.: 378).

Lachen und Weinen sind also ekstatische Antworten, wenn es zu einer »Begegnung mit Losgelöstem« (ebd.: 383) kommt, mit etwas »Sinnfreiem«, das durch die alltäglich operierenden Sinnsysteme nicht mehr abgefangen werden kann. »Dieses Ins-Lachen- und Weinen-Geraten und -Verfallen« zeigt eine Äußerungsweise,

»bei welcher der *Verlust der Beherrschung im Ganzen* Ausdruckswert hat. Die Desorganisation des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner physischen Existenz wird zwar nicht gewollt, aber – indem sie sich überwältigend einstellt – doch nicht bloß hingenommen und erlitten, sondern als Gebärde und sinnvolle Reaktion verstanden. [...] Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich selbst undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eins preisgegeben und wiederhergestellt« (ebd.: 273f.).

Hier verschränken sich das Selbstverhältnis und das Sozialverhältnis im *Lachen*, wenn man zu Plessner Bergsons lebenssoziologische Theorie des Lachens (Bergson 2011) hinzunimmt. Die spontane Erleichterung disponiert das Lachen genuin zur Mittelbarkeit, macht es zu einem Ansteckungsphänomen, in der sich die soziale Funktion des gemeinsamen Gelächters – das auch ein wechselseitiges Zähnezeigen ist – organisiert. Gesellschaften suchen die soziale Funktion des Lachens, stimulieren und pflegen sie – so gefährlich das ›bissige‹ Belachtwerden für den Einzelnen oder ganze Gruppen der Gesellschaft wiederum sein mag. Das gemeinsame Gelächter ist nämlich (folgt man Bergsons Lebenssoziologie) eine Krisenreaktion des gesellschaftlichen Lebens auf die von ihm erkannte größtmögliche Gefahr – seine Erstarrung. Ständig droht sich das ›Mechanische‹ des Verhaltens und der Sprache, das Leere und Floskelhafte wie eine tödliche Kruste über die Vitalität, den ›schöpferischen Elan‹ einer Sozietät zu legen. Deshalb organisieren Gesellschaften in Komödien und Karikaturen, in Kabaretts und mit den Clowns das öffentliche Erscheinen dieser Versteifungen, um im Gelächter über die Inkongruenz von Geschmeidigkeit und leblosem Mechanismus die vitale Anpassungsdynamik der Gesellschaft wiederherzustellen. Als ›soziale Strafe‹ ist das Lachen prekär, insofern es ausschließend wirkt, auch gegenüber den Mächtigen, die es dem höhnischen Auslachen preisgibt. Mit der zwerchfellerschütternden Pointe verführt der Witz auch die Neutralen und Widerstrebenden zur Partizipation in der exklusiven Lachergemeinschaftung (Freud 1970). Lachen ist eine Gefahr und eine Ressource der Vergesellschaftung. Es wird sogar berichtet, dass die verloren geglaubte Komödientheorie des Aristoteles nicht an die europäische

Öffentlichkeit gelangen durfte – weil Lachen die Furcht vor dem Geheiligten tötet, auch die Furcht vor Gott (Eco, *Der Name der Rose*). So kennt jede Kultur nicht nur die kulturellen Einrichtungen einer »Lachkultur« (Bachtin 1969), sondern auch den Dauerstreit über das schlechte und gute Lachen, über geschmacklose Zoten und anspruchsvolle Anekdoten. Auch in biopolitisch hochalarmierten Gesellschaften wird gelacht werden: Als biologisch kundige »Gelatologie« und medizinische »*Humor therapy*« dringt sie in die Krankenhäuser vor, ist die lebensphilosophisch vermutete Immunisierungs-, Regenerierungs- und Palliativfunktion des Lachens biopolitisch für die Elastizität von Kollektiven aufgewiesen.

Zur subjektiven Phänomenalität des *Weinens* gehört die Abwendung des Weinenden, die existenzielle Verinselung. Doch gerade darin liegt umgekehrt das Potenzial des Sozialverhältnisses des Weinens: die nunmehr verstärkte, über das alltägliche Maß hinausgehende parteiergreifende Zuwendung der Anderen zum Weinenden, das Mitleid und die Mitfreude, die gesteigerte Anteilnahme an *seinem* Lebensprozess, das Helfen, soweit das auslösende Ohnmachtsergebnis (Hunger, Krankheit, Verzweiflung) sich doch mit einem besonderen menschlichen Einsatz bewältigen lässt – oder der tröstende Beistand, wo das nicht mehr möglich ist. Diese lebenssoziologische Dimension des Weinens ist bei Schopenhauer und Scheler reflektiert. Diese am tränenüberströmten Antlitz des Anderen sich gleichsam revitalisierende Empathiefähigkeit ist es, die Gesellschaften bewusst und je verschieden kultivieren: in Tragödien, deren zugespitzte unauflösbaren Antagonismen die Zuschauenden erschüttern, eine »Katharsis« auslösen; in den rührenden Geschichten, bei deren Darbietung die Zuhörer »weich« werden, den Tränen zumindest nahe; in den medial gezeigten privaten und kollektiven unverhofften, völlig unerwarteten Befreiungsgeschichten, deren Freude die fernen Teilnehmer ergreift – die Mundwinkel beginnen vor dem privaten Bildschirm oder im dunklen Kinosaal zu zucken. Im Tränenstrom öffnet sich das Lebewesen unbeabsichtigt der Erfahrung des »Absoluten« – und lässt sich vielleicht tragen bis zur Vermutung, dass sein Fallen geborgen sein könnte von einer »Hand, die alles hält« (Rilke). So ist das Weinen eine spezifisch menschliche Ressource der Solidarität, auf die die Vitalität jeder Gesellschaft verwiesen ist.

2.2.3 Orgiastische Phänomene

Man sieht die Ähnlichkeit der Phänomene von Tanzen und Lachen und Weinen, bei aller Verschiedenheit. Etwas dringt ein in die Positionalität, ohne Abstand, ob nun der Ton oder die unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte oder das Sinnfreie überhaupt, das »Absolute«: Immer verwandelt sich der Körper des betroffenen Lebenssubjekts in einen verselbständigten Resonanzboden, lässt sich in passende Tanzfiguren fallen oder ins Lachen oder ins Weinen – und diese sich verselbstständigenden Phänomene des Lebens

sind konstitutiv für die menschliche Sozialität. Hat man das verstanden, kann man sehen, dass Plessner bei diesen Phänomenen noch ein anderes Phänomen mitbeschrieben hat, gleichsam camouffiert: Er mitbespricht *orgiastische Äußerungen*. Damit tritt das systematische Gewicht des Buches *Lachen und Weinen* für den *vital turn* noch stärker hervor, weil die dort besprochenen speziellen Phänomene der exzentrischen Positionalität stellvertretend für die ganze ekstatische Phänomengruppe fungieren. Vermutlich würde z.B. die französische Lebensphilosophie, also die Philosophie einer Kultur, die seit Jahrhunderten um die Erotik, speziell die weibliche Erotik hockt wie um ein Feuer, würden also z.B. Bataille, Caillois, Guattari, Deleuze, Morin, Maffesoli, Onfray (1993)¹⁷ an ein ganz anderes Phänomen denken, wenn sie nicht wüssten, dass das folgende Zitat, das jetzt noch einmal wiederholt wird, aus einem Buch über Lachen und Weinen stammt: Es ist »eine Äußerungsweise«, sagt Plessner,

»bei welcher der *Verlust der Beherrschung im Ganzen* Ausdruckswert hat. Die Desorganisation des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner physischen Existenz wird zwar nicht gewollt, aber – indem sie sich überwältigend einstellt – doch nicht bloß hingenommen und erlitten, sondern als Gebärde und sinnvolle Reaktion verstanden« (Plessner 1982: 274).

»Die leibseelische Transparenz des Körpers erreicht [...] ihren Tiefpunkt. Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zu seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will«.

»Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich selbst undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eines preisgegeben und wiederhergestellt« (ebd.).

Diese – wie sie nun zu nennen wären – orgiastischen Äußerungen, die Plessner nur indirekt, aber unüberhörbar doch mitbespricht, gehören zweifelsfrei nicht zum Paradigma des Pragmas, das aus der exzentrischen *Distanz* ein Verhältnis zur Positionalität setzt, sondern sie sind ein vitales Geschehen der *Resonanz*, bei dem »exzentrische Positionalität« in ein Verhältnis, in eine Verückung und Entzückung versetzt wird. Es kann sich von Plessner her bei diesen Phänomenen auch nicht etwa um die tierische Natur im Menschen handeln, um den Durchbruch der vormenschlichen Natur im Menschen; Tiere sind sinnlich-emotional zutiefst erregbar, können außer Rand und Band ge-

17 | Zum Netzwerk der modernen französischen Lebensphilosophie und Lebenssoziologie (um Bataille) Moebius 2006.

raten (vor Freude), aber orgiastische, ekstatische Äußerungen sind – wie die nichtsprachlichen Äußerungsweisen von Lachen und Weinen – eindeutig ein menschliches Monopol. Ob die Konvulsionen, das Sich-gehen-Lassen bei den orgiastischen Äußerungen, ›human‹ sind, wissen Menschen nicht sicher, aber dass diese vorübergehende Entsicherungen im eigenen Körper zur ›hominitas‹ gehören, ist eindeutig. Die orgiastischen Äußerungen sind nicht deckungsgleich, wohl aber ›familienähnlich‹ mit Lachen und Weinen und dem Tanzen, weil wie in diesen ein Sich-Loslassen der Hingabe in die anschwellende Körperbewegung sich ereignet, um eine Lösung zu finden. Wie auch bei diesen anderen ekstatischen Körperbewegungen übernimmt der Körper die Antwort – auf ›unbeantwortbare Lagen‹ des Geistes. Aber auf welche?

Da Plessner ja nur indirekt die orgiastische Ekstase aufruft, muss man hier mit seinen Denkmitteln rekonstruieren. Folgt man Plessners *naturphilosophisch* konzipierter Philosophischer Anthropologie, so muss wie für das Tanzen und wie für das Lachen und Weinen eine unbeantwortbare, aber situativ nicht lebensbedrohende Lage beschrieben werden können, um die orgiastischen Äußerungen in ihrer Körperlichkeit als eine sinnvolle Antwort eines geistdurchsetzten Lebewesens begreifen zu können. Hier sind zwei Momente der exzentrischen Positionalität im Verhältnis zum Positionsfeld zu nehmen. Setzt man voraus, dass auch die ›exzentrische Positionalität‹ wie jede Positionalität auf Sicherung ihrer Körpergrenze und auf adäquate Expressivität an dieser Körpergrenze angelegt ist, so ist die Kohabitations-Figuration, dass ein Anderer erwünscht in die Positionalität eindringt oder umgekehrt von ihr umfangen wird, so ist diese Grenzdurchdringung seitens der Positionsfelder eine mit äußerster sinnlicher Erregung verbundene Ungeheuerlichkeit, für ein exzentrisch positioniertes Lebewesen eine Unfassbarkeit. Zweitens ist zu sehen, dass auch in der ›exzentrischen Positionalität‹ die Positionalität mit der Generativität verbunden ist. Eine Philosophische Anthropologie, die dieses Lebensphänomen der Generativität nicht mitrekonstruiert, ist ihren Namen nicht wert. Das hat auch Plessner in den *Stufen des Organischen* so gesehen. Deshalb sagt er:

»Im Individuum läuft sich die Entwicklung mit innerer Notwendigkeit tot, darum muß es eine Verjüngung in der Kette von Individuen geben, die den Typus in der Kontinuität des Keimplasmas am Leben erhält« (Plessner 1975: 214).

Beide Momente, die Interpenetration der Positionalitäten *und* die Gravidität der Positionalität als Umweg der Generativität des Lebens, sind für das menschliche Leben durch die exzentrische Positionalität gebrochen. Exzentrische Positionalität heißt, sich im pulsierenden Lebensstrom immer schon vorweg zu sein; die Vorstellung geht über den Wahrnehmungshorizont hinaus, ein exzentrisch positioniertes Lebewesen ist ein antizipierendes Lebewesen,

ein Phantasielebewesen – es hat ›Geist‹.¹⁸ Die geschlechtliche ›Heimsuchung‹ durch eine andere exzentrische Positionalität, für sich schon eine Ungeheuerlichkeit, ist gekoppelt mit der Vorwegnahme der ›Heimsuchung‹ durch die Gravidität, der Niederkunft, der Ankunft eines Neuankömmlings, einer neuen Positionalität in der eigenen. Es ist eine ›Weltoffenheit‹ in einem umgekehrten Sinn: Nicht das in die Distanz gestellte Lebewesen überblickt offen die Welt, sondern diese Welt steht in ihrer unfassbaren Fülle offen in das Lebewesen hinein. Diese Konstellation ist für das davon in der »Wollust« (Schmitz 1990) betroffene exzentrisch positionierte Lebewesen eine unbeantwortbare Lage, eine ›Bodenlosigkeit‹, gleichsam eine Kopplung von eindringendem Ton, Begegnung mit dem Absoluten und der unausgleichbaren Mehrsinnigkeit von Selbstbehauptung, Tod und Verjüngung der eigenen Positionalität. Auf diese unbeantwortbare Lage könnte die Philosophische Anthropologie Plessners die orgiastische Äußerungsweise, dieses Ekstasephänomen des verselbständigten Körpers, als eine als sinnvoll erlebte Antwort korrelieren. »Diese Desorganisation des Überwältigt- und Geschütteltseins wird [...] nicht bloß erlitten, sondern wie eine Gebärde, wie eine sinnvolle Reaktion verstanden« – so Plessner (1982: 359) über Lachen und Weinen. So gesehen ist die Sozialität der Kohabitation treffender als ein Interpassionsgeschehen denn als eine Abfolge von Interaktionen aufzuklären, eine wechselseitige *vita passiva*, in der sich in der orgiastischen Ausnahmesituation die konstitutiven Sozialakte der »Gefühlsansteckung« bzw. der »Einsfühlung«, des »Nachfühlens« und »Mitfühlens« (Scheler 1973; vgl. Schloßberger 2005) regenerieren und restituieren, die die gesamte menschliche Sozialität tragen.

3. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE: VITAL TURN IN DEN SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN

3.1 Relevanz der ekstatischen Phänomengruppe

Nach dieser Explikation lässt sich die exemplarisch entfaltete ekstatische Phänomengruppe insgesamt nun wieder in die Kategorie ›exzentrische Positionalität‹ einfallen. Es ging hier darum, mit Plessners eigenen Denkmitteln die Familienähnlichkeit der Phänomene von Musik und Tanzen, von Lachen und Weinen, von orgiastischen Äußerungen sichtbar werden zu lassen. Damit holt seine Philosophische Anthropologie die »Phänomene [...] in ihrer Bedeutung« ein, »die von der traditionellen Anthropologie übersehen wurden« – wie Edgar

18 | Zur Systemstelle der ›Phantasie‹ in Plessners und Gehlens Philosophischer Anthropologie: Accarino 2003.

Morin gegen eine »rationalistische Anthropologie« im Namen der französischen Lebensphilosophie für seine eigenen Überlegungen bemerkt.

»Sehr selten ist – wie etwa bei Georges Bataille (*La Part maudite* 1949) oder bei Roger Caillois (*L'Homme et le sacré* 1950) – gesehen worden, dass das ›Verzehrende‹, der Taumel, der Exzess in der Wissenschaft vom Menschen eine zentrale Stellung beanspruchen dürfen. Sehr selten hat man sich über das Erdbebenhafte der menschlichen Lustempfindung Gedanken gemacht. Doch kann man sich keine Fundamentalanthropologie vorstellen, die nicht dem Fest, dem Tanz, dem Lachen, den Konvulsionen, den Tränen, der Lust, dem Rausch, der Ekstase ihren Platz einräumt« (Morin 1974: 130; vgl. Moebius 2004).

Und ohne eine materialistische Reduktion zu beabsichtigen, hatte Bataille auf den Spannungsbogen dieser Phänomengruppe bis hin zur Religiosität aufmerksam gemacht: »Die Erkundung des Sakralen muss über die Exploration des Sexuellen als Grenzüberschreitung gehen« (Bataille 1979: 248). »Ekstase, Rausch, Askese« bilden einen inneren Verbund (Gehlen 1977: 237-242). Die Wollust göttlicher Heimsuchung, der En-theos des Enthusiasmus, das Lebenssubjekt als Gefäß, das Gott Platz macht, ist den religiösen Virtuosen der Welt bekannt (die sich in die Ideenschau versetzen lassen oder in das Zungenreden geraten, vgl. Davis 1992).

Bei aller Differenzierung gibt es die Familienähnlichkeit dieser ekstatischen Phänomengruppe in der ›exzentrischen Positionalität‹. Dabei stehen die hier entfaltenen Phänomene nur *exemplarisch* für ein weites Spektrum. Zu einem bedeutsamen Phänomen der soziokulturellen Lebenswelt, das im Phänomenkern soziologisch offensichtlich eher als ein vitales Geschehen und Geschehenlassen denn als eine Praxis oder Praktik zu begreifen ist, gehört das Gebären *und* das Geborenwerden – die »Gesellschaftskonstitution durch Geburt« als *Basis* einer »gesellschaftlichen Konstruktion der Geburt« (Fischer 2011). Es gehört zur lebenssoziologischen »Theorietechnik«, dieser ganzen Phänomengruppe innerhalb der Soziologie Raum zu geben, die eine Praxis- oder Doing-Theorie in ihrer Eigenphänomenalität nicht adäquat erschließen kann. Nicht aus der Distanznahme finden hier die menschlichen Lebewesen die passende Antwort der ›exzentrischen Positioniertheit‹, sondern sie werden in eine Antwort versetzt, in der sie sich als Menschen loslassen, und darin finden sie die Lösung der Situation. Der Mensch, *auch* ein Lebewesen, das »sich loslassen muß, um die Lösung zu finden« (Plessner 1982: 273). Und die Gemeinsamkeit dieses Spektrums der Phänomene verweist zurück auf die Schlüsselfunktion des Begriffs der ›Positionalität‹: Mit Plessner kann man innerhalb der Philosophischen Anthropologie diese hier aufgefächerte Phänomengruppe *nur* adäquat erschließen, weil man mit der naturphilosophisch konstruierten Kategorie der ›Positionalität‹, also der widerfahrenden ›Gesetzt-

heit, der ›Grenzesetztheit‹ des Lebens, neben der Möglichkeit, die *vita activa*, die Setzung, Konstruktion und Handlung zu begreifen, auch die Denkmöglichkeiten der *vita passiva*, der Versetztheit, der Ausgesetztheit, der Exzentrik eingeräumt bekommen hat.

3.2 Philosophische Anthropologie zwischen amerikanischem Pragmatismus und französischer Lebensphilosophie

Indem man auf die Systemstelle des Buches *Lachen und Weinen* für Plessners Philosophische Anthropologie achtet, erkennt man den charakteristischen Zug dieser Philosophischen Anthropologie insgesamt. ›Philosophie‹ in ›Philosophische Anthropologie‹ signalisiert ja, die Einheit der Verschiedenheit der Aspekte des Menschen in ihrer Verschiedenheit aufzuweisen. Sieht man den systematischen Zug von *Lachen und Weinen*, kann man festhalten, dass es insgesamt um das Spektrum der Phänomene zwischen – seit Nietzsche so unterschiedenem – ›Apollinischem‹ und ›Dionysischem‹, zwischen Pragma und Ekstase, zwischen den Phänomenen des Handelns und den Phänomenen des Exzesses geht. Plessner kann dieses Spektrum nur deshalb sichtbar machen, weil er im Spannbegriff der ›exzentrischen Positionalität‹ die doppelte Möglichkeit des menschlichen Lebewesens denkt: Dieses Lebewesen steht im Abstand, in der Distanz zur Positionalität, das Leben ist reflexiv hinter sich gekommen, *und* es wird von der Positionalität in die Exzentrizität über sich hinaus getrieben, das Leben schießt in diesem Lebewesen über es hinaus. Erst der Blick auf das *ekstatische* Moment der plessnerschen Anthropologie, auf das ›Exzentrische‹ der ›exzentrischen Positionalität‹ legt den Explosivcharakter der philosophisch-anthropologischen Kategorie ›exzentrische Positionalität‹ frei, erweitert seine analytische Kraft. Theoriesystematisch heißt das, dass man im Gegenzug zur distanz- und praxistheoretischen Auslegung die Bedeutung des lebensphilosophischen Ansatzes für die plessnersche Philosophie ganz ernst nimmt, und zwar in der vitalistischen Form der Lebensphilosophie von Bergson, der französischen Lebensphilosophie insgesamt bis hin zur Lebenssoziologie (vgl. Keller 2004; Seyfert 2007; Delitz 2015a). Ohne diesen lebensphilosophischen Impuls¹⁹ ist Plessners Konstruktion der Philosophischen Anthropologie nicht zu verstehen,²⁰ so sehr er ihn selbst in der Theoriebildung ›entzaubert‹ und verwandelt hat. Plessner hat die Kategorie der ›exzentrischen Positionalität‹ *auch* gebildet, um in diesem Grundbegriff den Einbruch oder

19 | Zur Bedeutung von Bergson für die deutsche Philosophie und Soziologie: Fitzi 2006.

20 | Den lebensphilosophischen Grundzug bei Plessner systematisch und enggeführt bezogen auf Bergson: Delitz 2015b. Plessner im Zusammenhang der modernen französischen Lebensphilosophie: Seyfert 2005; 2007.

Ausbruch des A-rationalen, den Wirbel des Irrationalen, des Exzesses (vgl. Seyfert 2002), der »Exzentrik« in eine Lebensform, nämlich die menschliche, ausdrücken und begreifbar machen zu können.

Damit sieht man auch den Status der Philosophischen Anthropologie als Denkansatz: Sie steht auf der »Grenze« zwischen dem Pragmatismus und der Lebensphilosophie, um gleichursprünglich die beiden von diesen jeweiligen Ansätzen gehüteten Phänomene zur Sprache bringen zu können. Im Pragmatismus und der Praxissoziologie wird das »Apollinische« gleichsam robust rekonstruiert, in der Lebensphilosophie und Lebenssoziologie das »Dionysische« begrifflich versachlicht. Während der Pragmatismus (Joas 1992) paradigmatisch an der Phänomengruppe des (gemeinsam koordinierten) Handelns die Problemlösungs-, Konstruktions- und Setzungs- und Praxiskompetenz der menschlichen Lebewesen herausarbeitet, entfaltet die französische Lebensphilosophie beharrlich an der Phänomengruppe der Ekstase die Widerfahrnis des Außersichversetztseins als Charakteristikum des Menschen – gerade auch in der Kommunikation.

Dieser Doppelaspekt, der Grenzübergang zwischen Dionysischem und Apollinischem hat auch Folgen für die sozialtheoretischen Möglichkeiten, innerhalb der Philosophischen Anthropologie den Doppelursprung von Mitwelt oder Sozialität zu rekonstruieren. Sozialität gründet dann in der Inter-Aktion, der wechselseitigen aktiven Perspektivenübernahme als Bedingung der Kooperation, wie G.H. Mead es vom Pragmatismus aus verstanden hat, und Sozialität gründet zugleich im Ergriffenwerden durch gemeinsam geteilte Gefühle,²¹ in Inter-Passionen, zuletzt in ekstatischen Widerfahrnissen, in denen bereits Durkheim in seinem soziologischen Vitalismus die Urszene des Sozialen vermutete (vgl. Durkheim 1984). So wie Lou Andreas-Salomé, die Schülerin Nietzsches und Freuds, das »Leben« und »Menschenleben« in ihrem »Lebensrückblick« charakterisiert hat:

»Uns selber unbewußt leben wir es, Tag um Tag wie Stück um Stück, – in seiner unantastbaren Ganzheit aber lebt es, dichtet es uns. Weit, weitab von der alten Phrase vom »Sich-das-Leben-zum-Kunstwerk-machen«; wir sind nicht unser Kunstwerk« (Andreas-Salomé 1994: Kap. 1).

21 | Zur sozialphilosophischen Wiederentdeckung dieser Dimension anhand der Rekonstruktion von Schelers Ansatz vgl. Schloßberger 2005.

3.3 Relevanz von Plessners *vital turn* in den Theoriebewegungen

Wohin zielt die Vergegenwärtigung von Plessners *vital turn*? Der Wurf eines *vital turn*, einer bisher unerhörten Lebenssoziologie zielt zwischen den Strukturalismus, der den *linguistic turn* im 20. Jahrhundert entscheidend mit getragen hat, und den sogenannten »Poststrukturalismus«. Der Poststrukturalismus, das ist (wie alle wissen) die Theorierichtung der *turns* nach dem *linguistic turn* des Strukturalismus: des *body turn*, des *performative turn*, des *iconic turn*, des *emotional turn*, des *sensual turn*, des *spatial turn*, des *material turn*, des *practical turn* – ein gewisses Hecheln der *turns* (vgl. das Standardwerk zur Versammlung und Differenzierung der *cultural turns*: Bachmann-Medick 2018), das der poststrukturalistische Theorieansatz selbst begrifflich offensichtlich nicht begreifen kann. Alle Poststrukturalisten (Moebius/Reckwitz 2008) und Praxistheoretiker (Schäfer 2013; Hillebrandt 2016) schnuppern in den *turns* an den Aspekten des Vitalen: den Bildern, den Emotionen, der Effervescenz, den Artefakten, den Sinnen, der Kreativität, dem Räumlichen, dem Körper; nur den *vital turn*, die Wende zum Leben, zum *élan vital* – den wagen sie nicht (vgl. so bereits Fischer 2014: 53). Und sie zögern in gewisser Weise zu Recht, weil der *vital turn* wirklich die Wende aller Wendungen wäre, der ultimative *turn*, der alle anderen *turns* einholt und in ihrer Unhintergebarkeit überhaupt aufklären kann.²²

Der mit Plessner vollzogene *vital turn*, der die hochreflektierte Bergson-Auseinandersetzung in *L'évolution créatrice* (Bergson 2013) mit Darwins evolutionärer, aber zugleich reduktionistischer Schubtheorie des Lebendigen voraussetzt, schleust nämlich die Energien, die Kraftfelder, die Dynamiken, den Drang, das menschliche Triebgeflecht, die Antriebsüberschüssigkeit menschlicher Lebewesen in die Fundamente der soziologischen Theorie zurück. Der *vital turn* vermag etwa die vom praxistheoretischen Ansatz bloß vorausgesetzte Struktur der »Wiederholung« menschlicher Praxis (Schäfer 2013) aufzuklären: als spezifisches Vitalerfordernis gerade menschlicher Lebewesen, angesichts ihrer konstitutionellen Instabilität – der Gleichgewichtslosigkeit ihrer exzentrischen Positionalität – in *wiederholenden* Gewohnheiten, Ritualen und Institutionen sich künstlich einzurichten und inter-, intra- und transsubjektiv zu stabilisieren (Gehlen 1977; 1993). Philosophische Anthropologie fundiert insofern lebenssoziologisch beispielsweise die Praxistheorien. Lebensphilosophisch inspirierte Lebenssoziologen sind ja nichts weiter als die Theoretiker, die die Kategorie des Lebens, des Vitalen zwischen die rein materiell-anorga-

22 | Die innere Schranke der Praxistheorie und des *material turn* wird aus Motiven der plessnerschen Philosophischen Anthropologie sichtbar auch bei Bosch 2012; Henkel 2017; Block 2016. Zur Verknüpfung philosophisch-anthropologischer Motive mit leibphänomenologischen Aufklärungen (Hermann Schmitz) vgl. auch Gugutzer 2015.

nische Natur und die Kultur schieben, um dem Dualismus Natur/Kultur zu entzweigen, um von dieser vitalen Zwischenzone aus analytisch vorgehen zu können. In diesem *vital turn* lassen sich offensichtlich alle anderen *turns* zwanglos versammeln, zueinander in Relationen setzen – Affekte, Emotionen, Stimmungen, Begierden, Leidenschaften, materielle Dinge, Artefakte, Architekturen, Körper, Praxen, Institutionen, Macht, Kreativitäten, Bilder – und auch die Sprache. Insofern könnte der *vital turn* ein ultimativer *turn* innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften sein.

LITERATUR

- Accarino, Bruno (2003): »Phantasia certissima facultas. Entfremdung und Phantasie in der philosophischen Anthropologie«, in: Joachim Fischer/Hans Joas (Hg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 17-34.
- Andreas-Salomé, Lou (1994): *Lebensrückblick – Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Aus dem Nachlass hg. v. Ernst Peiffer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bachmann-Medick, Doris (2018): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bataille, Georges (1979): *Der heilige Eros*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Beaufort, Jan (2003): »Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 2003, S. 57-74.
- Bergson, Henri (2012 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- (2011 [1900]): *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*, Hamburg: Meiner.
- Block, Katharina (2016): *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie*, Bielefeld: transcript.
- Bosch, Aida (2012): »Sinnlichkeit, Materialität, Symbolik. Die Beziehung zwischen Mensch und Objekt und ihre soziologische Relevanz«, in: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kulturosoziologie des Designs*, Bielefeld: transcript, S. 49-70.
- Darwin, Charles (1983 [1859]): *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart: Kröner.
- (2002 [1875]): *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart: Kröner.
- Davis, Lawrence Scott (1992): *The eccentric structure of shamanism: An ethnography of Taiwanese Ki-Thong, with reference to the philosophical anthropology of Helmuth Plessner*, Ph.D. Harvard University.

- Delitz, Heike (2005): »Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners Ästhesiologie des Geistes und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6, S. 917-936.
- (2007): »Historische Anthropologie, Soziologische Anthropologie, Philosophische Anthropologie. »Menschliches« Leben in soziologischen Theorien«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungsband des 33. Kongresses der DGS*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 4716-4725.
- (2014): »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: Springer VS, S. 43-51.
- (2015a): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2015b): »Helmuth Plessner und Henri Bergson. Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens«, in: Kristian Köchy/Francesca Micheli (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Plessners »Stufen des Organischen« im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München: Alber, S. 193-214.
- Delitz, Heike/Seyfert, Robert (2018): »Introduction«, in: Helmuth Plessner, *Political Anthropology*, Evanston, Ill.: Northwestern UP, vii-xxv.
- Dewey, John (1998 [1909]): »The Influence of Darwin on Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 39-45.
- Dietze, Carola (2006): *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen: Wallstein.
- Driesch, Hans (1928): *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, 4. Aufl., Leipzig: Engelmann.
- Durkheim, Emile (1984 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ebke, Thomas (2014): »Life, Concept and Subject: Plessner's vital turn in the light of Kant and Bergson«, in: Jos de Mul (Hg.), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam/Chicago: Amsterdam University Press, S. 99-110.
- (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.
- Fischer, Joachim (2005): »Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus«, in: Gerhard Gamm/Alexandra Manzei/Matthias Gutmann (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld: transcript, S. 63-86.

- (2006a): »Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)«, in: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Akademie-Verlag, S. 63-82.
- (2006b): »Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, 5, S. 322-334.
- (2007): »Ekstatik der exzentrischen Positionalität. ›Lachen und Weinen‹ als Plessners Hauptwerk«, in: Bruno Accarino/Matthias Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Berlin: Akademie, S. 253-272.
- (2010): »Tanzendes Tier oder Exzentrische Positionalität – Zur Theoriestrategie der Philosophischen Anthropologie zwischen Darwinismus und Kulturalismus«, in: Jochen Oehler (Hg.), *Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur*, Heidelberg/Berlin: Springer, S. 233-246.
- (2011): »Gesellschaftskonstitution durch Geburt – Gesellschaftliche Konstruktion der Geburt. Zur Theorietechnik einer Soziologie der Geburt«, in: Paula-Irene Villa/Stephan Moebius/Barbara Thiessen (Hg.), *Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 22-37.
- (2013): »Soziologie aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie«, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 33-60.
- (2014): »Kommentar zu: Heike Delitz, ›Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...‹«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.): *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS Springer, S. 52-55.
- (2015): »Simmels Sinn der Sinne. Zum vital turn der Soziologie«, in: Hanna Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, S. 423-440.
- (2016): »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: Ders., *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 115-147.
- (2017): »›Utopischer Standort‹ und ›Urphantasie‹ des ›noch nicht festgestellten Tieres‹. Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens«, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, »Nietzsche und die Anthropologie«, Vol. 7, S. 155-174.
- Fitzi, Gregor (2006): »Vom Nutzen und Nachteil der Soziologie für das Leben. Die Begründung des soziologischen Relativismus Simmels mit der Lebensphilosophie Bergsons«, in: Thomas Keller/Wolfgang Eßbach (Hg.): *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München: Fink, S. 208-232.

- Gehlen, Arnold (1993 [1940/50]): *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Ausgabe*, hg. v. K.-S. Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1977): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1986): *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Mit einem Nachwort von Herbert Schnädelbach*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gertenbach, Lars (2015): »Postkonstruktivismus in der Kulturosoziologie«, in: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hg.): *Handbuch Kulturosoziologie. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*, Wiesbaden: VS, S. 1-24.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: transcript.
- Hammer, Felix (1967): *Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bonn: Bouvier.
- Henckmann, Wolfhart (1998): *Max Scheler*, München: Beck.
- Henkel, Anna (2017): »Terra: Zur Differenzierung und Verdinglichung von Boden, Raum und Pflanzenernährung in der modernen Gesellschaft«, in: *ZTS Zeitschrift für Theoretische Soziologie*. 4, Sonderband, S. 97-125.
- Hillebrandt, Frank (2016): »Die Soziologie der Praxis als poststrukturalistischer Materialismus«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 71-93.
- Holz, Hans Heinz (2003): *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld: transcript.
- Ingensiep, Hans Werner (2004): »Lebens-Grenzen und Lebensstufen in Plessners Biophilosophie. Perspektiven moderner Biotheorie«, in: Ulrich Bröckling/Benjamin Bühler/Marcus Hahn/Matthias Schöning/Manfred Weinberg (Hg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen: Narr, S. 35-46.
- Joas, Hans (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Keller, Thomas (2004): »Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UVK, S. 355-378.
- Klages, Ludwig (1922): *Vom kosmogonischen Eros*, München: Müller.
- König, Josef/Plessner, Helmuth (1994): *Briefwechsel 1923 – 1933*, Freiburg: Alber.
- Krüger, Hans Peter (1999): *Zwischen Lachen und Weinen. Band 1: das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin: Akademie Verlag.
- Kuhlmann, Andreas (1991): »Souverän im Ausdruck. Helmuth Plessner und die ›Neue Anthropologie‹«, in: *Merkur* 45, S. 691-701.
- Lessing, Hans Ulrich (1995): »Eine hermeneutische Philosophie der Wirklichkeit. Zum systematischen Zusammenhang der ›Einheit der Sinne‹ und der

- ›Stufen des Organischen und der Mensch‹, in: Jürgen Friedrich/Bernd Westermann (Hg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 103-116.
- (1998): *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer ›Ästhesiologie der Sinne‹ nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg: Alber.
- Lindemann, Gesa (1999): »Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28: 3, S. 165-181.
- (2013): »Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht«, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 61-80.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz: UVK.
- Morin, Edgar (1974): *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München: Piper.
- Onfray, Michel (1993): *Philosophie der Ekstase*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Plessner, Helmuth (1970): *Philosophische Anthropologie: Lachen und Weinen, das Lächeln, Anthropologie der Sinne*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.
- (1980a [1923]): »Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-315.
- (1980b): »Anthropologie der Sinne«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 317-393.
- (1980c [1913]): »Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-141.
- (1981 [1931]): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-233.
- (1982 [1941]): »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 201-387.
- (1983a): »Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M., S. 338-352.
- (1983b): »Trieb und Leidenschaft«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 367-379.
- (1983c): »Über den Begriff der Leidenschaft«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 66-76.
- (1983d): »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 117-135.

- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): »Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ›Philosophischen Anthropologie‹«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp S. 60-92.
- Redeker, Hans (1993): *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Scheler, Max (1973 [1913/23]): »Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart«, in: Ders.: *Gesammelte Werke Bd. 7*, hg. von Manfred Frings, Bonn: Bouvier, S. 7-258.
- (1955 [1913]): »Versuche einer Philosophie des Lebens«, in: Ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke, Band 3*, hg. von Maria Scheler, Bern: Francke, S. 311-339.
- (1976 [1928]): »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, in: Ders., *Späte Schriften, Bd. 9*, hg. von Manfred Frings, Bonn: Bouvier, S. 7-71.
- Schloßberger, Matthias (2005): *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schopenhauer, Arthur (1911): *Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hg. von Paul Deussen, München: Piper.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, München: Fink.
- Seibt, Gustav (2002): »Der Einspruch des Körpers. Philosophien des Lachens von Platon bis Plessner«, in: *Merkur* 641/642, S. 751-762.
- Seyfert, Robert (2002): »Exzess (betrachtet aus einer anthropologischen Perspektive)«, in: *Das gefrorene Meer – Zeitschrift für Literatur International*, 3/2002, S. 1-7.
- (2005): »Grenze« und »Differenz«. *Differenztheoretisches Denken bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze*, Magisterarbeit, TU Dresden.
- (2007): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilband 1 und 2*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 4684-4694.
- (2011): *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- (2012): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie, S. 65-80.
- Toepfer, Georg (2015): »Helmuth Plessner und Hans Driesch. Naturphilosophischer versus naturwissenschaftlicher Vitalismus«, in: Kristian Köchy/Francesca Micheli (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg: Alber, S. 91-121.
- Valery, Paul (1995): »Philosophie des Tanzes«, in: Ders., *Werke Bd. 6*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 243-257.
- Wischke, Mirko (2003): »Jenseits der Grenze möglichen Verhaltens. Adorno, Plessner und Schopenhauer über Mitleid, Lachen und Weinen«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, S. 41-56.
- Wittgenstein, Ludwig (1997): *Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

»Des Menschen Tage sind wie Gras«

Ein Dissens über Wachstum in
der Philosophischen Anthropologie¹

Wolfgang Eßbach

Entscheidend für die Diskussion lebenssoziologischer Konzepte ist selbstredend eine Klärung dessen, was man unter »Leben« verstehen soll, denn sonst kommt man über die beschwörende Rhetorik des Vitalen nicht hinaus. Dazu möchte ich im Folgenden über einen Dissens in der Philosophischen Anthropologie berichten, der die Vorstellungen vom Wachstum betrifft. Ich meine nicht die metaphorische Rede etwa vom wirtschaftlichen Wachstum, sondern das vegetative, pflanzliche Wachstum, dem m.E. eine Schlüsselfunktion für Lebenskonzepte zukommt.

Im Zentrum der bisherigen Diskussion um die biologischen und biosophischen Grundlagen der Philosophischen Anthropologie stand bekanntlich zum einen der allgemeine Begriff organischen Lebens, wie er in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven von einerseits Physik/Chemie und andererseits Biologie aufgefasst wird. Zum anderen war prominentes Thema der Mensch-Tier-Vergleich, und dabei insbesondere die Frage, welche Chancen bestehen, über Resultate der Primatenforschung zu einem besseren Verständnis der menschlichen Natur zu kommen. Für eine Theorie des Lebendigen, die lebenssoziologische Konzepte orientieren könnte, sind diese Blickwinkel zu einseitig gefasst. Zum Leben gehören nicht nur die Tiere und Menschen, sondern auch die Pflanzen, die zuerst für die elementare Dimension des Wachstums stehen.

1 | »Des Menschen Tage sind wie Gras,/er blüht wie die Blume des Feldes./Fährt der Wind darüber, ist sie dahin;/der Ort, wo sie stand,/weiß von ihr nichts mehr.« (Psalm 103 Vers 15-16). Eine erste Fassung habe ich unter dem Titel *Über das Vegetative in der Philosophischen Anthropologie* auf der IFK-Tagung: Philosophische Anthropologie – Natur und Medien, Wien, 24.-25. Oktober 2013 vorgetragen. Eine Kurzfassung ist erschienen als Eßbach 2015.

Aus den Bildenden Künsten sind Pflanzen kaum wegzudenken, insbesondere seit die Holländer Bürger in der frühen Moderne das Blumenstillleben populär machten. Florale Motive, die seit der Antike in der Ornamentik schon immer zur Belebung von Säulen, Wänden, Türen, aber auch Gefäßen und Stoffen verwandt wurden, werden bekanntlich in der »Jugendstil« genannten Kunstrichtung um 1900 auf breiter Front zum Einsatz gebracht. Möbel, Straßenlaternen, ja ganze Gebäudeteile werden morphologisch wie Pflanzen gestaltet. Aber diese Pflanzen wachsen nicht mehr, sie sind bewegungslos.

Wie kann man lebendiges Wachstum sichtbar machen? Futuristische Maler haben viel Kreativität darauf verwandt, animalische und technische Bewegungsabläufe im Bild zu bannen. Um Wachstum zu sehen, braucht es Zeit, eine der knappsten Ressourcen kapitalistischer Gesellschaft der Beschleunigung, besser des »rasenden Stillstands« (Virilio). In der Geschichte des Bewegungsbildes spielt bekanntlich die sukzessive Fotografie eine besondere Rolle. Der Film hat im 20. Jahrhundert unsere Vorstellung von Vitalität als einer aktivistischen Vitalität nachhaltig geprägt (Deleuze 1989, 1990; Karpenstein-Eßbach 2005). Dies alles vorausgesetzt möchte ich mich einem für den Dissens über Wachstum in der Philosophischen Anthropologie bedeutsamen Medienereignis zuwenden.

WACHSTUM SEHEN KÖNNEN – EIN FOLGENREICHES KINOERLEBNIS

Am 25.2.1926 kam es im Filmtheater der UFA, dem Café *Piccadilly* in Berlin, das man während des Ersten Weltkriegs in Kaffee Vaterland umbenannt hatte, zu einer denkwürdigen Filmvorführung. Im Programmheft war zu lesen:

»Warum sollen wir es verheimlichen? So fing es an mit unserem Film. Die Badische Anilin- und Sodafabrik, Ludwigshafen a.Rh., wollte Stickstoff zum Düngen der Äcker verkaufen. Um den Bauern die Wirkung des Stickstoffes zu zeigen, stellte sie Filme her, Filme, in denen dokumentarisch bewiesen wurde, wie der Mais, wie der Tabak und andere Pflanzen ohne und mit Stickstoff gedeihen, also ungeschminkte Werbefilme mit dem einzigen Motiv, Geld zu verdienen« (o.V. 1926).

Mit der neuen filmischen Technik des Zeitraffers, alle 45 Minuten wurde monatelang ein Bild der mit Stickstoff gedüngten Pflanzen aufgenommen, gelang es, das Pflanzenwachstum sichtbar zu machen. Die Filmemacher der BASF entschlossen sich, aus dem Material etwas Anderes zu machen:

»Stickstoff hin, Stickstoff her, Werbearbeit hin, Werbearbeit her! Hier hatte man mit Höherem zu tun. Ohne jegliche Rücksicht auf geschäftliche Interessen wurden Ranken und

Blumen aufblühend und verwelkend aufgenommen. Man kann diese Bewegungen nicht beschreiben, dieses Suchen, Kämpfen und Greifen der Kletterpflanzen, die Krampf- bewegungen der Knospe vor der Entfaltung, das Sterben der Blumen. Es fehlen der ge- schriebenen Sprache die Worte. Das schildert uns wie ein heiliges Buch das bewegte Bild.

Wir sind keine Botaniker. Wir ziehen aus diesen geheimnisvollen, traumalbgleichen, tän- zerischen Bewegungen keine Folgerungen. Wir wollen nichts als sie euch zeigen! Aber eins ist sicher! Dieses lodernde Lied von Blühen und Welken rührt das Innerste in uns auf. Unsere Augen werden sehend. Wir sehen in einem Spiegel; wir sehen Gottes Auge im Spiegel der Natur« (ebd.).

Es handelt sich um den 77-minütigen Stummfilm *Das Blumenwunder*. Die Zeitrafferaufnahmen der Pflanzen wurden durch allegorische Szenen mit Maria Solveg als Flora, Stefa Kraljewa als Mohnblume, Daisy Spieß als Hya- zinthe u.a.m. ergänzt. Dazu gab es Tanzeinlagen des Balletts der Preußischen Staatsoper. Die Musik zum Film komponierte der bekannte Operettenkompo- nist Eduard Künneke.² Im Oktober 2011 konnte man sich den Film im Berliner Kino *Babylon* mit neuer Orchesterbegleitung ansehen.

Bei denen, die den Film gesehen haben, hat er nachhaltige Eindrücke hin- terlassen. Oskar Loerke vermerkt in einem Tagebucheintrag vom 7.3.1926:

»Gestern im Film ›Das Blumenwachsen‹ (sic!). Ein Erlebnis ersten Ranges. Ungeheuer. Es hat fast Beweiskraft für alles Übersinnliche. Sieht man Pflanzen wachsen und leben, die nur ein anderes Tempo haben als wir Menschen, – da ist jede Ordnung zu denken, noch langsames oder rasend schnelles Tempo, beide, um dieser Verschiedenheit hal- ber nicht wahrnehmbar« (Loerke 1955: 137).

Theodor Lessing urteilte: »Die neue Entdeckung gelegentlich der Blumenfilme wird voraussichtlich schon in wenigen Jahren die ganze Lebenswissenschaft und damit auch die Wissenschaft von der Seele um und umwandeln« (Les- sing 1928: 178). Besonderen Eindruck haben wohl die Szenen der *Passiflora* gemacht, die sich an vier nebeneinander gestellten Stangen hochrankte. So schreibt Lessing:

»Man läßt die schwächliche Pflanze [...] an Stäben aufklettern, indem man sie zwingt, Stab nach Stab zu erklettern. Bricht nun die Reihe der Stäbe ab und wächst die Pflanze ins Leere, womit sie todgeweiht wäre, so beobachtet man im Film, daß die Ranke eine immer wachsende Unruhe ergreift; zuletzt tastet sie rasend und rastlos wie eine Flim- merzelle, ehe sie abstirbt. Dann aber plötzlich kommt ein Augenblick, wo durch den gan-

zen Leib der Pflanze ein Ruck geht, und nun geschieht das Wunder: die Pflanze wendet sich um! Die ausgestreckte und todgeweihte Ranke zwingt den ganzen Pflanzenleib zurück in die entgegengesetzte Richtung, und nun wird, sobald sie Halt hat, auch die Ausdrucksbewegung wieder ganz ruhig. Dies ist der Augenblick, wo aus dem Naturhaften etwas aufblitzt wie bewußter Wille, das heißt ein reflektiv-selbstentfremdender, selbstverdoppelnder Vorgang, hervorgetrieben aus der äußersten Not, welche das Leben zum ›Ichbewußtsein‹ aufstaut. Denn Geist ist wach gewordener Lebenstrieb« (ebd.: 182).

Der Moment, den Lessing schildert, hat es auch Max Scheler angetan. Er schreibt in einem Brief an seine Frau Märit Furtwängler über den Film:

»Am schönsten waren Ranken, die sich an vier nebeneinander gestellten Stangen aufreihen. Das stürmische ›Suchen‹ nach Halt, die ›Befriedigung‹, wenn sie die Stange gefunden, die vergeblichen Versuche [...] u. vor allem: die Erscheinung, daß – wenn die Ranke die 4. letzte Stange im Wachsen erreicht hat – sie ›verzweifelt‹ ins Leere greift, sucht und bis (unerhört!) sie sich nach Mißerfolgen umwendet u. zur 4. Stange zurückkehrt. Das erschütterte mich so, daß ich mit Mühe die Tränen rückhielt. O wie ist das ›Leben‹ überall gleich süß, zuckend und schmerzhaft [...] und wie ist alles, alles Leben eins« (Scheler 1980: 117f.).

Der Film *Das Blumenwunder* war geeignet, eine Frage zu reaktivieren, die Philosophen seit der Antike nicht in Ruhe gelassen hat: die Frage nach der Seele der Pflanzen. Hans Werner Ingensiep ist der Geschichte der Pflanzenseele von der Antike bis zur Gegenwart 2001 in einem voluminösen Werk nachgegangen. Was Ingensiep beschreibt, ist die »Geschichte einer verlorenen Idee«. Das Buch ist ein tapferer Versuch gegen den »historische[n] Gedächtnisschwund in Sachen ›Pflanzenseele‹« (Ingensiep 2001: 1 und 597; zur Diskussion der Zeitrafferfilme 541ff.).

WIDERSPRÜCHLICHES ZUR PFLANZENSEELE

Freilich, so einfach verschwinden faszinierende Ideen nicht. Der Wissenschaftsredakteur Joseph Scheppach vom Redaktionsbüro *Wortstark* weiß 2009 vom »geheimen Bewusstsein der Pflanzen« zu berichten, etwa von Experimenten, bei denen morgendlich freundlich begrüßte Tomatenpflanzen besser gediehen als die Kontrollgruppe, die den Morgengruß entbehren musste (Scheppach 2009). Aber es klappt eben nicht immer: Rita Gudermann berichtet auf der online-Rundfunkseite *Planet Wissen*:

»Ein Team des WDR ließ im Pflanzenversuchslabor im Forschungszentrum Jülich einige Sonnenblumen mehrere Tage lang mit klassischer Musik, Ausschnitten aus dem

»Dschungelbuch« und Naturgeräuschen beschallen – ohne erkennbare Auswirkungen oder Unterschiede. Wurde dagegen die Menge des Lichts oder des Wassers verändert, reagierten die Pflanzen sofort« (Gudermann/Ziegler 2017).

Andererseits berichtet *Trends in Plant Science*, dass Knackgeräusche von Pflanzen wahrgenommen werden:

»Ausgerechnet im Frequenzbereich von 220 Hz richten sich Pflanzenwurzeln bei ihrem Wachstum nach der akustischen Quelle aus, Pflanzen haben also folglich sensible ›Organe‹, die auf Schallwellen reagieren. Das dürfte kein Zufall sein, glauben die Forscher. Die Knacklaute sind ein Kommunikationssignal zwischen zwei Pflanzen« (o.V. 2012).

Für viele Bundesbürger dürfte das nicht überraschend sein: Nach einer repräsentativen Emnid-Untersuchung im Auftrag des Magazins *Zeit Wissen* aus dem Jahre 2005 sind fast die Hälfte der Bundesbürger (49 Prozent) davon überzeugt, dass Pflanzen Gefühle haben. Jeder Dritte bekannte sich sogar dazu, mit Pflanzen zu sprechen. Viele Deutsche glauben auch, dass Pflanzen es einem danken, wenn man mit ihnen spricht (o.V. 2005).

Das Interesse am Thema Kommunikation mit Pflanzen ist ungebrochen und folgt einer Linie, die Nicole Karafyllis als »Animalisierung der Pflanze« bezeichnet hat (Karafyllis 2009). Sie geht heute so weit, dass mein Freiburger Kollege Edgar Wagner in der Wurzelspitze von Pflanzen gleichsam so etwas wie das Gehirn der Pflanze zu bestimmen glaubt, da zwischen Wurzelspitze und dem Rest der Pflanze ein Informationsaustausch mittels elektrischer Impulse stattfindet (Resetz 2010: 1). Andere Botaniker schütteln dabei den Kopf und kritisieren diese Animalisierung der Pflanze.

Wichtig für die Kulturosoziologie ist an diesen Debatten die Tendenz zur Entdifferenzierung des Lebensbegriffs in Richtung auf eine generelle aktivistische Vereinseitigung, die dem Tiermodell folgt. In der Rezeption von Behaviorismus und Pragmatismus, von soziologischen Theorien zu Handlung und Interaktion und nicht zuletzt in der wachsenden Popularität von Tierfilmen dominiert die Faszination an der Bewegung, Mobilität, und »action« gegenüber den Dimensionen des Lebens, die mit Wachstum zu tun haben.

SEELE UND FORM DER PFLANZE

Bevor ich im Einzelnen zu den divergenten Auffassungen des Vegetativen komme, die Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen entwickelt haben, ist an den Horizont zu erinnern, in dem pflanzliches Wachstum zu Beginn des 20. Jahrhunderts steht. Dazu sollte man nicht nur an die floralen Motive im Jugendstil denken, sondern ebenso an die Veränderungen der Sozialstruktur.

Etwa um 1905 ist der Anteil der Beschäftigten im Agrarsektor im Deutschen Reich erstmals kleiner als der Anteil der Beschäftigten in der Industrie und im Dienstleistungsgewerbe. Eine Mehrheit der Bevölkerung lebt nicht mehr selbstverständlich täglich mit Pflanzen und Tieren zusammen. Eine intellektuelle Großstadtkritik setzt ein, in der die Entfremdung vom natürlichen, d.h. bäuerlichen Erfahrungsraum beklagt wird. Das Grün in der Stadt wird Thema avantgardistischer Architekten und Stadtplaner. Man denke nur an die Gartens Stadtbewegung und ihre Forderung nach einem Wohnen im Grünen. Erinnert sei an die neo-romantischen Diskurse, in denen von einer Gegnerschaft zwischen industrieller Maschinisierung und organischem Wachstum, für das die Pflanzen stehen, die Rede ist.

Aber es gab auch weniger kontrastive Positionen. Raoul Heinrich Francé, ein engagierter Verteidiger der Lehre von der Pflanzenseele, Begründer der Bodenökologie, dessen Forschungen zum Humus in der ökologischen Landwirtschaft heute wiederentdeckt werden, hat gegen die Frontstellung von Biologie und Technik eine Theorie der technischen Leistungen der Pflanze entwickelt. Er gilt somit als der Begründer der heute Bionik genannten Forschungsrichtung, in der etwa untersucht wird, welche biologischen Prozesse dazu führen, dass z.B. ein Grashalm im Wind so viel Stabilität und Elastizität ausbildet, dass er nicht gleich abknickt. 1920 schreibt er in *Die Pflanze als Erfinder*:

»Jeder Vorgang hat seine notwendige technische Form. Die technischen Formen entstehen immer als Funktionsform durch Prozesse. Sie folgen dem Gesetz des kürzesten Ablaufes und sind stets Versuche, um optimale Lösungen des jeweils gegebenen Problems anzubahnen. Jeder Prozeß schafft sich so selbst seine technische Form [...]. So hat auch das Leben seine Lebensform. Jeder seiner Funktionen entspricht eine bestimmte Gestaltung. Und das Leben als zusammenwirkende Einheit hat seine eigene Individuation. [So etwa die Zelle:] sie ist die technische Form des Lebens« (Francé 1920: 13).

Der Einfluss von Francé auf das Bauhaus ist von Peter Bernhard untersucht worden (Bernhard 2009). Und Louis Sullivans berühmtes Diktum »form follows function« ist nicht weit entfernt von Francés Grundgedanken von der Form als eines erstarrten Lebensprozesses. So liegt es denn auch nahe, aus einer gegebenen Form auf die Funktionen zurückzuschließen »und dann ist auch eine gewünschte Funktion zu erwarten, wenn man den Dingen eine entsprechende Form verleiht« (Raoul, zit. n. ebd.: 143). Um zu verstehen, wie Francé gegen diejenigen, die von einer prinzipiellen Gegnerschaft zwischen industrieller Maschinisierung und organischem Wachstum ausgehen, zur Konzeption einer Bionik kommen konnte, ist es hilfreich, an die Definition des Lebens zu erinnern, die sich bei Aristoteles findet. Leben ist bei ihm doppel­seitig bestimmt. Einmal ist für ihn die Form eines Wesens seine Lebensform, zum anderen meint »Leben«, eine Seele besitzen.

DIE BLUMEN SCHELERS

Gleichsam auf der Francé gegenüberliegenden Seite könnte man die Scheler'sche Theorie der Pflanze ansiedeln. Während Francé das aristotelische Motiv, demzufolge die Form eines Wesens seine Lebensform sei, ausarbeitet, greift Scheler das andere aristotelische Motiv, den Psychismus der Pflanzen, auf. Das erfordert nun Scheler zufolge eine Präzision dessen, was mit Seele/Psyche gemeint ist. Willkürlich sei es, dem Anorganischen Psychisches zuzuschreiben. Dies hatte Leibniz mit seiner Monadenlehre entworfen, bei der der Kosmos konsequent infinitesimal gradualistisch aufgefaßt wird. Irrig ist Scheler zufolge auch die »Lehre, das Psychische beginne erst mit dem ›assoziativen Gedächtnis‹, oder gar erst im Menschen (Descartes)« (Scheler 1928: 16). Andererseits grenzt sich Scheler von Fechner ab, der in Empfindung und Bewusstsein die elementarsten Bestandteile des Psychischen sieht (ebd.: 18). Für Empfindungen müsse es eine spezifische Rückmeldung an ein Zentrum geben, und Versuche Pflanzen nach Pawlowscher Manier zu dressieren seien fehlgegangen. Pflanzen haben auch kein Triebleben, aber was sie haben, ist eine Psyche im Sinne von »Fürsich- und Innesein« (ebd.: 17). Und wohl noch den Film *Das Blumenwunder* erinnernd, merkt er dazu an: »Der Eindruck, der Pflanze mangle ein Innenzustand, rührt nur von der Langsamkeit ihrer Lebensvorgänge her. Vor der Zeitlupe verschwindet dieser Eindruck vollkommen« (ebd.: 18).

Die unterste Stufe des Psychischen bildet bei Scheler »der bewußtlose, empfindungs- und vorstellungslose ›Gefühlsdrang‹« (ebd.: 17). Scheler akzentuiert nicht wie Plessner titelgebend *Stufen des Organischen*, sondern den »Aufbau der biopsychischen Welt« (ebd.: 16). Was sich bei Scheler durch alle dramatischen und dramatisierten Wandlungen hindurch erhält, nämlich das Interesse am emotionalen Leben der realen Person, am A priori der Emotionen, das wurzelt im vegetativen Gefühlsdrang. Von blinden, sinnfreien und zufallsgesetzlich reagierenden Kraftzentren der anorganischen Welt hebt sich das Vegetative als etwas Psychisches ab. »Ekstatisch« nennt Scheler jene psychischen Manifestationen der Pflanzen auf unterster Stufe. Mit einer heute etwas schräg klingenden technischen Metapher ist dieses Psychische »der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeiten alles treibt, auch noch den reinsten Denkakten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert« (ebd.: 17). Schelers Philosophie der Liebe als welterschöpfenden, gegenstands-eröffnenden und weltoffenbarenden Grundvorgang wurzelt buchstäblich wie eine Pflanze in der Erde.

PLESSNERS SPERRKLAUSEL

Plessners Interesse am Vegetativen ist mäßig. In *Stufen des Organischen und der Mensch* widmet er der Pflanze gerade einmal neun Seiten. Dem Tier ist ein eigenes großes Kapitel von über 50 Seiten gewidmet (Plessner 1981: 282ff.). Er greift nach seinen Kant-Studien zunächst in die Vitalismus-Debatte ein. Vitalismus als neuer Naturfaktor sei nicht in Sicht, aber philosophisch ist der Vitalismus interessant (Plessner 1985: 18, 25). Plessner interessieren die Naturphilosophie im Allgemeinen und medizinische Fragen.

Zwischen Biologie und Psychologie gibt es für ihn keine Brücken. Vitalismus tut als Antidot gegen das »Fachmenschentum« in der Praxis der Ärzte not, aber: »Theoretisch gehört Vitalismus in die Philosophie, nicht in die Naturwissenschaft, nicht in die Psychologie, da er ebenso wie sein Gegensatz, der Mechanismus, durch Tatsachen weder bewiesen noch widerlegt werden kann« (ebd.: 26).

Überhaupt erscheint Psychisches nicht als etwas, von dem auszugehen wäre, sondern meistens als etwas Vermittelndes. In *Die Einheit der Sinne* bemerkt Plessner anlässlich der Zustandssinne, dass alles Psychische zwar in charakteristischen Leibzuständen erlebt werden könne, aber daraus sei im Unterschied zu Auge und Ohr kein eigener geistiger Gehalt zu begründen. Dies zeige die »Zärtlichkeit des Samts, die Schmiegsamkeit des Leders« und neben anderem auch »der erdig verhalten süße Geruch des Veilchens« – eine der wenigen Stellen, an denen Plessner einen Blumennamen nennt (Plessner 1980: 274).

Plessners Theorie des Organischen setzt bekanntlich mit sehr abstrakten Merkmalen des Lebendigen überhaupt ein. Bei der berühmten Definition des lebendigen Dings scheint das Modell der Zelle durch. Lebende Körper zeichnen sich durch eine charakteristische Grenze aus. Mit jeder Grenze ist der Doppelaspekt von Innen und Außen gegeben. Allein bei organischen Körpern ist der Doppelaspekt Innen/Außen eine Eigenschaft des Körpers selbst. Leben ist somit eine Grenzleistung und Dinge, die so ihre Grenze zu sich rechnen, haben Positionalität. Während Scheler einen bio-psychischen Lebensbegriff zugrunde legt, haben organische Körper bei Plessner eine Grenze wie eine Faltung des Seins.

Das Modell der Zelle wird relevant auch für die Pflanze-Tier-Differenz. Sie ist bei einzelligen Lebewesen noch unentschieden. Aber mit der Zellteilung, dem Übergang zum Vielzeller, gibt es einen »Zwang zur Entscheidung im Sinne der Pflanze oder des Tieres«. Und Plessner vermutet, »daß in diesem Zwang zur Differenzierung ein Wesensgesetz des Lebens überhaupt manifest wird« (Plessner 1981: 282). Halten wir fest: Kein Gefühlsdrang wie bei Scheler, sondern ein Entscheidungszwang bildet bei Plessner den Ausgangspunkt für den Variantenreichtum des Lebens.

Aber warum wächst ein Vielzeller nicht einfach so weiter, warum muss er sich entscheiden, entweder Pflanze oder Tier zu werden? Der Grund liegt in der Definition des lebendigen Dings als Organismus, der deshalb lebendig ist, weil er »zur Einheit nur vermöge eines Lebenskreises kommt, der durch ihn hindurch und aus ihm herausführt« (ebd.). Dies steht jedoch im Widerspruch zur Geschlossenheit eines Körpers, die Plessner zufolge unvermeidlich ist. Er schreibt: »Für das lebendige Ding besteht hier ein radikaler Konflikt zwischen dem Zwang zur Abgeschlossenheit als physischer Körper und dem Zwang zur Aufgeschlossenheit als Organismus« (ebd.: 283).

Wie aber kann etwas abgeschlossen und aufgeschlossen zugleich sein? Folgt man den Einsichten heutiger Biologie, so ist der Konflikt bei Wirbeltieren mit Hilfe zweier verschiedener Organe gelöst: dem Immunsystem und dem Nervensystem. Mein Freiburger Kollege, der Biologe Wolfgang Schamel, hat es 2013 in einem Vortrag so formuliert:

»Das Nervensystem definiert uns als eigenständiges geistiges Lebewesen. Es generiert unser Bewusstsein und unsere Gefühle und speichert und verwaltet unser Wissen. Es kennt alles Eigene, aber nicht das Fremde; und das ist das Prinzip, wie das Nervensystem uns als Individuum festlegt. Das Immunsystem hingegen definiert uns als eigenständigen materiellen Körper und schützt diesen vor äußeren Störungen. Stoffe, die nicht zu unserem Körper gehören, wie zum Beispiel Krankheitserreger, werden vom Immunsystem erkannt und bekämpft. Der eigene Körper hingegen wird nicht erkannt und damit ignoriert. Im Gegensatz zum Nervensystem erkennt das Immunsystem also alles Fremde und nicht das Eigene« (Schamel 2013).

So ist es bei Wirbeltieren. Pflanzen kennen nur Immunreaktionen. Pflanzenneurobiologen glauben zwar an die Existenz von Leitbahnen, in denen electrophysiologische Signale ganz, ganz langsam – man denke an die Zeitstrukturen beim *Blumenwunder* – transportiert werden, aber viele Botaniker fürchten um den guten Ruf des Faches und halten Pflanzenneurobiologie für sinnlos. »Diese dämliche Idee stirbt bald aus«, so David Robinson vom Centre for Organismal Studies (COS) der Universität Heidelberg (Schindler 2007). Aber es ist fraglich, ob der Prozess der Animalisierung der Pflanze im Zeitalter der Beschleunigung aufzuhalten ist.

Zurück zu Plessner. Im Anfang haben sich die grenzrealisierenden Dinge zu entscheiden. »Wählt das Leben einmal den Weg der Mehrzelligkeit, so wählt es den Konflikt zwischen Organisation und Körperlichkeit«. Und: »Die Lösung des Konflikts findet das lebendige Ding in seiner Form, deren Ausprägung in der jeweiligen Gestalt ihres Typus sinnlich faßbar wird, ohne allerdings selbst in Erscheinung zu treten« (Plessner 1981: 283). Hieran schließen sich die beiden Formen des Ausgleichs an, die Plessner mit Hans Driesch als offene und geschlossene Form bezeichnet, als Typus der Pflanze und als Typus

des Tieres. Es ist dies ein ideeller, apriorischer Unterschied der Organisationsweise. Für die Merkmale des Vegetativen heißt dies: »Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht« (ebd.: 284).

Plessner greift auch eine Formulierung von Hans Driesch auf, mit der dieser den Unterschied von offener und geschlossener Form charakterisiert: »Tiere erreichen einen Punkt, auf dem sie fertig sind, Pflanzen sind, wenigstens in sehr vielen Fällen, nie fertig« (ebd.: 286). Pflanzen verkümmern und verwelken, wenn sich die Voraussetzungen ihres Lebenskreises in für sie ungünstiger Weise verändern, aber sie können auch, wie man von manchen Baumarten weiß, sehr alt werden. Der Old Tjikko, eine Gemeine Fichte in den Bergen des Nationalparks der schwedischen Provinz Dalarna, ist mit 9.550 Jahren der älteste individuelle Baum der Welt, den man heute kennt. Sein langes Leben verdankt er der vegetativen Vermehrung, d.h. aus abgesenkten Zweigen, die neue Wurzeln schlagen oder dem Nachwachsen eines neuen Stamms aus dem noch lebenden Wurzelsystem, wenn seinem Stamm einmal etwas passiert ist. Die Frage, wann dieser Baum mit sich fertig wird, verbietet sich. Immer bleibt an Pflanzen »ein ungestaltet gestaltbares Material«, aus dem ein weiteres Wachstum entspringen kann (ebd.). Man könnte dieses mit den seit 1951 weiterwachsenden Krebszellen der längst verstobenen Henrietta Lacks vergleichen.

Dieses Charakteristikum des Unfertigen als das unmittelbare Hineinwachsen und Eingliedern in das, was das umgebende Medium ermöglicht, hat Plessner zufolge zu Fehlschlüssen geführt, dies »als absolute Hingegebenheit, als Sichverlieren und Aufgehen im Funktionskreis des Gattungsebens« aufzufassen. Ohne Schelers Namen zu nennen bemerkt er, dies habe den Anlass gegeben »für die psychistische Deutung der Lebenserscheinung« und dafür, »von einem ekstatischen Wesen der Pflanze zu sprechen« (ebd.: 286f.). Ebenso wie die Animalisierung der Pflanze, etwa bei Bergson, den er mit der berühmten Formulierung »la plante est un animal endormie« zitiert, führe ein positives Bild von der Pflanze in die Irre, gleich wofür es stehe, sei es für

»das ungehemmt Verströmende, die Verkörperung schenkender Selbsthingabe, den ekstatischen Gefühlsdrang, eine nachtandlerische Sicherheit, die das Bewußtsein nicht mehr braucht, in Form und Funktion das Genie der Natur« (ebd.: 291).

Und dann folgt eine apodiktische Sperrklausel: »Es ist nun einmal ein Verrat am Wesen der Pflanze (wie es ein Verrat am Wesen der Natur ist), sie symbolisch zu nehmen« (ebd.). Auch die Zeitlupe hilft hier nicht weiter. »Natürlich macht es Eindruck, wenn man im Film die Bewegungen etwa einer Cucurbitaceenranke oder eine Winde, auf ein Zehntausendstel der wirklichen Zeit verkürzt, beobachtet, wie sie durch eine Phase des ›Suchens‹ nach Stützpunkten

in eine Phase übergehen, in der sich die Ranke zurückwendet und an sich selber den Halt für einrückläufiges Wachstum findet. Auch hier liegt nicht der mindeste Grund vor, empfindungsmäßige oder auch nur zentralvermittelte Prozesse als Grundlage dieser Erscheinungen anzunehmen« (ebd.: 290f.). Man sieht, Wuchsbewegung gerade der *Passiflora* aus dem *Blumenwunder* bleibt kontroverses Thema.³

NEUTHOMISTISCHE UNTERSTÜTZUNG

Plessner holte sich für seine Sperrklausel Unterstützung von dem Botaniker Hans André, der zum Kölner Kreis um Max Scheler gehörte (André 1923).⁴ In Sachen Zeitlupe steht André auf Plessners Seite:

»Sähe man im Kinematographen einen Film an, der das Wachstum einer höheren Pflanze wiedergibt und so eingerichtet ist, daß die wirkliche Zeit bei der Wiedergabe etwa auf den tausendsten oder zehntausendsten Teil verkürzt würde, so würde die Wachstumsregulierung der Pflanze im Kampf um Licht und Luft, doch nicht als eine wahrhaft impulsive, wie die tierische Handlung von innen heraus beherrschte erscheinen. Eine Folge der maximalen Abhängigkeit der pflanzlichen Form von den äußeren Existenzbedingungen ist die weitgehende Beherrschbarkeit der Pflanze durch die äußeren Faktoren, durch die man es z.B. willkürlich in der Hand hat, die Pflanze zum Blühen und Fruchten oder zum vegetativen Wachstum zu bringen und überhaupt ihren ganzen Habitus weitgehend zu verändern. Ähnliche willkürliche Entwicklungsänderungen sind beim Tier nicht möglich« (André 1924: 30).

Andrés Schrift zum Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch wurde, wie es im Vorwort heißt, durch eine Vorlesung Plessners in Köln angeregt. Wie Scheler und Plessner ist André ein Kritiker der Maschinentheorie des Lebens:

3 | Nochmal Theodor Lessing, der die *Passiflora* weiter ausdeutet: »Merkwürdig genug: die Pflanze, an der wir diese Offenbarung erleben, heißt *Passiflora*, Dulderblume und ist dieselbe, von der die Legende sagt, sie habe am Kreuze Christi geblüht und sei von seinem Blute benetzt worden. Man kann ruhig sagen: Die ganze sogenannte Menschengeschichte oder Weltgeschichte ist das Leben einer solchen Dulderblume. Und wenn unsere neuen Blumenuntersuchungen erst ausgereift sein werden, dann wird sogar einem lebensfernen, zu Geist und Wille gestorbenen Menschengeschlecht noch ein Ahnen dämmern: Dies ist ja der Mutterschoß! Was drum herum gebaut ist: unsere Menschenwelt ist nur ein kleines, schmerzliches Zwischenspiel« (Lessing 1927: 182f.).

4 | André gehört zu den Rezensenten von Plessners *Ästhesiologie des Geistes* (André 1925, Krisai 1956).

»Der Organismus ist nicht wie eine Maschine aus Teilen gebildet, sondern er bildet selbst seine Teile. Ganz falsch ist die Summenauffassung der sogen. ›Zellenstaat-Theorie.‹ Sie sah im Organismus nur eine graduelle Steigerung von dem, was man eine Koloniebildung nannte, wo ursprünglich freie Zellen zu einem Verbandsverbande zusammentreten. Das ist bei einem vielzelligen Organismus gar nicht der Fall. Dieser, z.B. eine höher organisierte Pflanze, ›besteht‹ weder aus Zellen noch ›entsteht‹ sie aus solchen, sondern sie ›bildet‹ Zellen nach Maßgabe ihres Wachstums« (ebd.: 21).

Aber wenn dem so ist, bleibt die Frage, wie das geschieht und hier scheiden sich die Geister.

Man kann grundsätzlich davon ausgehen: Mehr noch als Steine und Sterne, als Tintenfische und Menschen sind die Pflanzen, diskursgeschichtlich gesehen, Statthalter für Grundfragen der Theorie des Lebendigen. Denn Pflanzen sind Naturdinge, die, was die mögliche verwandtschaftliche Phänomenalität angeht, dem Menschen nicht so nah wie die Tiere und nicht so abständig wie die Felsen sind. Pflanzen haben einen mittleren Grad der Andersheit.

Scheler, Plessner und auch André bestimmen diesen mittleren Grad in verschiedener Weise: Scheler, indem er das Psychische, das auch in der anthropologischen Trias – Körper, Seele, Geist – die Mitte hält, als welterschöpfendes Prinzip zugrunde legt; Plessner, indem er die Pflanze als die alternative, dem Tier gegenüberliegende Form des Lebendigen bestimmt. André dagegen folgt der neuscholastischen Naturlehre des Benediktiners und Philosophen Joseph Gredt, dessen Überlegungen zum gegenständlichen Wert der Sinnerkenntnis Plessner für seine *Ästhesiologie des Geistes* genutzt hatte (Gredt 1921, Lessing 1998: 289).

Dazu ist nur kurz an die intellektuelle Situation der Zwanziger Jahre zu erinnern, in der eine Bewegung weg vom kantischen Skeptizismus hin zu einem Interesse an Realität erkennbar ist. So hat der katholische Neuthomismus nach der Niederlage des preußischen Protestantismus im Ersten Weltkrieg mehr Interesse auf sich ziehen können als in der Zeit des Kulturkampfes. Der Neuthomismus stützte diejenigen, die für einen neuen Realismus plädierten, indem er, die Selbstzeugung Gottes vorausgesetzt, gegen ein mathematisch-abstraktes oder ein anthropomorphes Naturverständnis dabei blieb, die Schöpfung »vom Objekt des Seienden selbst her« einsichtig zu machen (André 1931: 13).⁵ Bei Plessner heißt es: »Die Geheimnisse der Natur liegen nicht hinter ihr oder in ihr wie ein geheimer Text in Chiffren versteckt, sie liegen öffentlich zutage« (Plessner 1981: 291). Wir können, nicht aus einzeln gefassten Merkmalen, wohl aber aus ihrer Zusammenfügung zu einer Einheit auf derselben Wirklich-

5 | André sieht das »bildbedingt-typologische Denken« in der platonischen und das »konkret-kausale Denken« in der aristotelischen Tradition bei Thomas von Aquin vorbildlich zusammengeführt (ebd.: 1f). Zu Plessner siehe bes. 177-187.

keitsebene für Pflanzen die Organisationsidee der offenen Form begründen. Es handelt sich dann um das, was Plessner eine »Wesensphänomalität« nennt (ebd.). Dies ist eine Wirklichkeit, nicht im Sinne analytischer Zergliederung. »Offene und geschlossene Form sind Ideen, nach denen die wirklichen lebendigen Körper organisch sein müssen, wenn es den Weg des Organischen geht. Im Empirischen kann man die Grenzlinie zwischen dem pflanzlichen und dem tierischen Reich nicht finden« (ebd.: 301).

WILDWUCHS UND TRIEBVERWERTUNG BEI GEHLEN

In Arnold Gehlens *Der Mensch* sucht man vergebens nach Pflanzen. Schon im zweiten Abschnitt begründet er seine »Ablehnung des Stufenschemas«, in dem Pflanzen ihren abgestammten Platz hatten. Gehlen verabschiedet die aristotelische Vorstellung, der Mensch vereinige »in sich irgendwelche in der Natur aufeinander aufgebaute Lebensbereiche« (Gehlen 1986: 23). Abgelehnt wird »das harmonistische Stufenschema, innerhalb dessen es für den Menschen nur einen bestimmten leergelassenen Platz gibt« (ebd.: 28). Den menschlichen Geist diesen Platz einnehmen zu lassen und die Leistungen der Tiere auf niederen Stufen anzusiedeln, diese Herangehensweise verfehle das Wesen des Menschen, d.h. die »Einheit des Strukturgesetzes [...], das alle menschlichen Funktionen von den leiblichen bis zu den geistigen beherrscht« (ebd.: 23). Gehlen geht es überhaupt nicht um eine biologische Auffassung vom Menschen, er will zeigen, dass der Mensch »ein ›Sonderentwurf‹ der Natur« ist. So spielen bei Gehlen Pflanzen keine Rolle, wohl aber das Vegetative im Menschen, in dem »ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur« vorliegt (ebd.: 14).

Freilich ohne Stufen geht dies auch bei Gehlen nicht, so holt er sich aus Nicolai Hartmanns Stufenaufbau der Welt das, was er bei Scheler anfangs mit Aplomb verworfen hat.⁶ Hartmann zufolge seien die höheren Seinsstufen »vom vorausgesetzten Bestehen der niederen einseitig abhängig, aber ihnen

6 | Nicolai Hartmann, der 1925 nach Köln kommt, hatte bereits 1912 mit der Schrift *Philosophische Grundfragen der Biologie* die naturphilosophische Diskussion angestoßen. Auch Hartmann sucht einen Weg von Erkenntnistheorie und Ethik zu einer Erneuerung der aristotelischen Seinsstufenlehre, die mit dem Anorganischen einsetzt und das Lebendige über Pflanze und Tier zum Menschen führt. Zwei Aspekte wirken dabei für die Philosophische Anthropologie katalysatorisch. Zum einen verbindet Hartmann die Erarbeitung einer neuen Ontologie im Unterschied zum Neuthomismus mit einem Atheismus der Verantwortung, der die Unerwünschbarkeit der Gottesexistenz im Kosmos behauptet, zum anderen ist der in Köln wieder aufgegriffene Stufungs- und Schichtungsgedanke gegen den darwinschen Evolutionismus gerichtet, indem er die möglichen

gegenüber frei, d.h. autonom« (ebd.: 67). So hatte es ja auch Schelers »Aufbau der biopsychischen Welt« vorgesehen und so hat Scheler auch die Relation von schwachen Geistfaktoren und vom Drang angetriebenen stärkeren Realfaktoren gesehen. »Der Geist als solcher hat«, so Scheler in seiner Wissenssoziologie,

»an sich ursprünglich und von Hause aus keine Spur von ›Kraft‹ oder ›Wirksamkeit‹, diese seine Inhalte auch ins Dasein zu setzen. [...] Erst da, wo sich ›Ideen‹ irgendwelcher Art mit Interessen, Trieben, Kollektivtrieben [...] vereinen, gewinnen sie indirekt Macht und Wirksamkeitsmöglichkeit« (Scheler 1960: 21).

Die Anthropologie könne nun Gehlen zufolge spezielle Kategorien beitragen, »die durch mehrere Schichten ›durchlaufen‹« (Gehlen 1986: 67). Dies leiste schichtaufwärts die Kategorie »Entlastung«, aber es geht auch schichtabwärts.

»Wir vermögen sie [die Kategorie Entlastung, W.E.] nach unten, nach dem Biologischen hin zu verfolgen, im ›bedingten Reflex‹ noch eben zu greifen, und wir verlieren sie erst über die Gewohnheit hin im Dunkel des Vegetativen« (ebd.).

Dieses Dunkel steht für zwei Phänomenbereiche von recht unterschiedlicher Art. Einmal wächst aus dem Vegetativen das, was Gehlen Instinkte nennt, einen Begriff, den er im Sinne der vergleichenden Verhaltensforschung verwendet. »Bei Menschen gibt es instinktives Verhalten überall da, wo die Organe arbeiten ›wie es sich gehört‹« (ebd.: 329). Darum brauchen Menschen sich normalerweise nicht zu kümmern, sie sind davon entlastet. Gehlen verweist auf die »allgemeine Erscheinung, daß bewußtlos automatisierte und sicher funktionierende Abläufe jeder Art erst dann bewußt werden, wenn sie nicht mehr störungsfrei vor sich gehen« (ebd.: 68).

Das Vegetative steht aber nicht nur für das, was in leiblichen Prozessen gleichsam von selbst ohne unser bewusstes Zutun abläuft, sondern auch in Anlehnung an Freuds und Jungs Libidobegriff für das Gegenteil, für eine überschüssige Antriebsquelle im Menschen, die zur notorischen inneren Belastung wird. Beide vegetativen Dimensionen müssen Gehlen, in dessen Anthropologie der handelnde Mensch steht, besonders interessieren. Handeln kann in bedingten Reflexen und automatisierter Gewohnheit versinken und Handeln kann im Chaos eines mit seinen Überschüssen nicht fertig werden. Triebens verlottern. Das Vegetative ist somit für beides verantwortlich: für Instinkt im Sinne der Ethologie und für Trieb im Sinne der Psychoanalyse.

Fehldeutungen eines ›höher‹ oder ›niedriger‹ Entwickelten mit einer struktural ganzheitlichen Seinsbetrachtung entkräftet (Hartmann 1912).

Im Außen spielen die Pflanzen bei Gehlen keine besondere Rolle, weder das *Blumenwunder* noch die Erträge des Ackers werden genannt, aber die Blumen und Äcker im Inneren erfordern eine besondere Aufmerksamkeit. Denn das Vegetative ist seltsam doppelseitig: Es ist die Basis von Routinen und zugleich die Basis von innerem Wildwuchs. Dies kommt daher, dass die Instinktreduktion beim Menschen zu einer Entdifferenzierung der Antriebsstruktur geführt habe, zu einer undifferenzierten Plastizität menschlichen Trieblebens. Wenn es aber so sein sollte, dass das Vegetative einmal Problemlöser, das andere Mal Problemverursacher ist, so gilt es, einerseits die Instinktreduktion in einer Art Antriebsreduktion zu wiederholen und andererseits Verhaltensautomatismen, Gewohnheiten mit Triebenergie zu versehen. Die Antriebsreduktion gelingt, wenn Handlungen von den vitalen Antrieben entkoppelt werden.

»Welche der täglichen Handlungen eines Monteurs oder Buchhalters dient eigentlich noch der unmittelbaren Beschaffung von Dingen die zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse dienen? Die Indirektheit der Lebensfristung ist im modernen Kultursystem zu einer ungeheueren Apparatur ausgewachsen, in der dort alle ihr Leben finden und in der jeder kleinste Baustein eine Tat der sachlich-disziplinierten Arbeit ist, so daß ein jedes Attentat auf die Grundlagen dieses Systems verhindert werden muß und bestände es nur in der Senkung des Niveaus an sachhingegenem Wissen und Forschen, von dem es lebt, durch romantisches Gerede« (ebd.: 335).

Gegenüber einer entdifferenzierten Antriebsstruktur im vegetativen Bereich hat sich der Mensch durch Entkopplung zu wappnen.

Auf der anderen Seite können Antriebe den Handlungen nachwachsen. Vorbereitende Tätigkeiten, regelmäßig wiederholt in arbeitsteiligen Zusammenhängen, können zur Gewohnheit werden. Aber wenn die Routine stockt, merken wir bisweilen, dass inzwischen ein vitales Bedürfnis nach dieser Handlung nachgewachsen ist, wir fühlen uns unbefriedigt. Gehlen schreibt: »Man kann daher auch sagen: es besteht gar keine objektive Grenze zwischen Antrieben und Gewohnheiten, zwischen primären und sekundären Bedürfnissen, sondern dieser Unterschied, wo er je auftritt wird vom Menschen selbst gemacht« (ebd.: 336). So ermöglicht die Entdifferenzierung der Antriebsstruktur die »potenzielle Antriebsbesetzung schlechterdings aller menschlicher Tätigkeitsarten, von der Philosophie bis zur Kopfjägerei« (ebd.: 329f.). Man könnte sagen, bei Gehlen wirkt der schelersche Gefühlsdrang, die Bewegungsform des Pflanzenhaften, gleichsam in umgekehrter Richtung als Antriebsbesetzung der vom Triebbereich abgekoppelten Kulturleistungen.

Wo diese Besetzung von Gewohnheiten mit Trieben, diese der Passiflora ähnliche Wendung des Rankentriebes zur Stange, dem Individuum nicht gelingt, könnte diese Unfähigkeit sein vegetatives System zerstören:

»Ein Mensch, der es aus pathologischen Gründen zu keiner weltzugewandten und dauer tätigen Bedürfnisformierung und Interessenarchitektur bringt, entartet im Überdruck des drängenden Antriebsüberschusses in selbstzerstörerischen Süchten. Diese Formierung der Antriebskräfte zur Tätigkeit ist sogar eine Bedingung des vegetativen Ordo: die vegetativen Funktionen des Menschen sind dahin abgestimmt« (ebd.: 59f.).

So kann Gehlen sagen: »Die Gewohnheit, Gewohnheiten anzunehmen und einzuverleiben, also eine Haltung aufzubauen, ist physisch erzwungen, andernfalls man mit Zerrüttung des Nervensystems bezahlt« (Gehlen 1941: 433).⁷ »Vegetative Ordo« umfasst den weiten Bereich der vegetativen Physiologie, d.h. der Lehre von den physikalischen und biochemischen Vorgängen in den Zellen, Geweben und Organen aller Lebewesen. Das vegetative System im Menschen passt die Aktivität und die Stoffwechselprozesse des Organismus den ständig wechselnden äußeren und inneren Bedingungen an.

Dieses »wichtige und dunkle Thema« im Hintergrund haltend, erscheint Gehlen »der Antriebsüberschuß stets in naher Spiegelung zu der konstitutionellen Riskiertheit des Menschen und sozusagen als die korrelative Kraft, die dieses Risiko tragbar macht« (Gehlen 1986: 60). Der Mut der Mammutjäger und der ersten Flieger gelten als Beispiele für die »Aufgipfelungen einer Energie, die durch das Risiko gereizt wird, geradezu gelockt wird« (ebd.).

Es könnte, so Gehlen, »die einzigartig hinausgezögerte menschliche Kindheit« sein, aus der die Ambivalenz, die Gehlen dem Vegetativen zuschreibt, hervorgeht. Die unfertige Frühgeburt, das extrauterine Frühjahr des Säuglings ohne ausgebildeten Reizschutz fordert »rein vegetativ«, wie Gehlen bemerkt, »einen Dauerschutz, der nur in irgendeiner Institution zu finden ist« (ebd.: 61). Es könnte auch sein, dass mit Hilfe der Theorie von Bolk, der zufolge der erwachsene Mensch eine ganze Reihe von anatomischen Merkmalen fötaler Zustände dauerhaft stabilisiert hat, das Dunkel des Vegetativen erhellt werden kann. Eine derartige anatomische Entwicklungsverzögerung des Menschen vorausgesetzt,

»muß im letzten Kerne seines vegetativen Wesens ein Unausgegebenes stecken, eine unerschöpfte Potenz. Denn wenn anscheinend in die Entwicklung des Menschen gewisse hemmende, vielleicht endokrine Faktoren eingeschaltet sind, so ist die Vorstellung unterdrückter Potenzen nicht vermeidbar« (ebd.: 321).

7 | In der Ausgabe von 1986 weggelassen (Gehlen 1986: 370).

(Das endokrine System steuert Wachstum und Fortpflanzung mit Hilfe von Botenstoffen.) Es gäbe dann so etwas wie »eine am Werk befindliche Gesetzmäßigkeit in der Richtung auf ›mehr Leben‹« (ebd.: 323).⁸

»Urphantasie« nennt Gehlen schließlich den letzten Kern des vegetativen Lebens, und er kann sich für diese Überlegung Unterstützung bei Erich Rothacker holen, der vermutete, »die Phantasie sei eine Hilfsfunktion vegetativer Wachstumsprozesse« und auch bei Hans Kunz, der es für möglich hielt, »daß die Phantasie die verinnerlichte organische Bildungskraft darstelle, vielleicht im Sinne eines gemeinsamen Ursprungs beider« (ebd.).⁹ Urphantasie meint:

»[A]uf dem Grunde der Geschiebe des Traumes oder der Zeiten verdichteten vegetativen Lebens – der Kindheit oder im Kontakt der Geschlechter, gerade da, wo die Kräfte werdenden Lebens sich anzeigen, gibt es wohl, unter sehr wechselnden Bildern, gewisse Urphantasien eines Vorentwurfs des Lebens, das in sich die Tendenz zu einem Mehr an Formhöhe, an ›Stromstärke‹ spürt: diese aber als Anzeichen einer unmittelbaren vitalen Idealität, d.h. einer in der substantia vegetans liegenden Richtung nach einer höheren Qualität oder Quantität hin – wobei selbst das Recht zu dieser Unterscheidung fraglich bleibt. Und wenn die schöpferische Phantasie die Welt ›idealisiert‹, so zeichnet sie sich die Entwicklungsziele dieses inneren Anspruchs vor – eine ›Biologie der Poesie‹ ist kein unmöglicher und gerade ein von tiefen Denkern wie Schelling, Novalis und Nietzsche entworfenen Gedanke« (ebd.: 325).

Biologie der Poesie? Man könnte da Germanisten raten, doch die *Blaue Blume* der Romantik ernst zu nehmen; oder den Anglisten raten, William Blakes *The Echoing Green* oder den Romanisten *Les fleurs du mal* sich unter diesem Gesichtspunkt noch einmal vorzunehmen. Oder den Medienwissenschaftlern, sich an die Analyse des Films *Das Blumenwunder* zu machen.

Ich komme zum Schluss: Pflanzen mit ihrem mittleren Grad der Andersheit sind Statthalter für Grundfragen der Theorie des Lebendigen. Und hier gibt es alternative Denkweisen, über die intensiver nachzudenken helfen kann, die Einseitigkeit zu vermeiden, lebenssoziologische Konzepte von vornherein in Richtung auf einen animalischen Lebensbegriff, der die Aktion ins Zentrum setzt, zu verengen. Also: »Biologie der Poesie« oder »Verrat am Wesen der Pflanze«, sie symbolisch zu nehmen oder ein psychisches »Fürsich- und

8 | Dies korrespondiert mit der Theorie der Verschwendung von George Bataille (Karpenstein-Eßbach 2004).

9 | Wie sehr ein ›mehr an Leben‹ mit dem Vegetativen verbunden ist, zeigt Melanie Letschnig am Beispiel der Blumenstillleben der holländischen Maler der frühen Neuzeit (Letschnig 2013).

Innesein«? Oder so etwas wie Julia Roberts im Film *Pretty Woman* sagt: »Let's watch old movies all night [...] we'll just veg out in front of the TV«. ¹⁰

LITERATUR

- André, Hans (1923): *Einheit der Natur – Eine biologische und naturphilosophische Untersuchung*, Habelschwerdt: Frankes Buchhandlung.
- (1924): *Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebensstufen im Geiste Thomas von Aquins*, Habelschwerdt: Frankes Buchhandlung.
- (1925): »Pleißners Ästhesiologie des Geistes. Ein neuer Zugang zur Philosophie der Natur«, in: *Hochland* 22, S. 605-609.
- (1931): *Urbild und Ursache in der Biologie*, München: Oldenbourg.
- Bernhard, Peter (2009): »Der Philosoph des Funktionalismus im Widerstreit mit der modernen Kunst. Raoul Francé und das Bauhaus«, in: Ute Ackermann/Uwe Schierz/Justus H. Ulbricht (Hg.), *Streit ums Bauhaus*, Jena: Glaub, S. 142-148.
- Deleuze, Gilles (1989): *Das Bewegungs-Bild. Kino I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1990): *Das Zeit-Bild. Kino II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eßbach, Wolfgang (2015): »Des Menschen Tage sind wie Gras«. Ein Dissens über Wachstum in der Philosophischen Anthropologie«, in: Stephan Lesenich (Hg.): *Routinen der Krise – Krise der Routinen. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014*, http://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2014/article/view/71 (letzter Zugriff 12.4.2018).
- Francé, Raoul Heinrich (1920): *Die Pflanze als Erfinder*, Stuttgart: Kosmos.
- Gehlen, Arnold (1941): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- (1986): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 13. Auflage, Wiesbaden: Aula Verlag.
- Gredt, Joseph (1921): *Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinnerkenntnis*, Innsbruck: Tyrolia Verlag.
- Gudermann, Rita/Ziegler, Wiebke (2017): »Sinne der Pflanzen. Pflanzen und Musik«, *planetwissen*, 09.06.2017, www.planet-wissen.de/natur_technik/pflanzen/sinne_der_pflanzen/wissensfrage.jsp (letzter Zugriff: 08.04.2018).

10 | »veg out. Deriving from a ›vegetative‹ state often used in the medical field, it is a state of total physical apathy, usually on a couch or bed with music or in front of a TV; influence of drugs aids but is not essential to the meaning of the term« (o.V. 2010).

- Hartmann, Nicolai (1912): *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ingensiep, Hans Werner (2001): *Geschichte der Pflanzenseele. Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Kröner.
- Karafyllis, Nicole (2009): »Die Anthropologie der Pflanze: eine kulturwissenschaftliche Skizze«, in: *IFKnow. Zeitschrift des Interdisziplinären Zentrums für Kulturwissenschaften Wien 2*, S. 7-8.
- Karpenstein-Eßbach, Christa (2004): »Georges Bataille (1897-1962). Ein Denken der Transgression«, in: Martin Ludwig Hofmann/Tobias F. Korta/Sibylle Niekisch (Hg.), *Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 127-144.
- (2005): »Ein Ausweg aus modernen Filmtheorien: Gilles Deleuzes Repolitisierung des Kinos«, in: *Weimarer Beiträge, Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften 3*, S. 325-344.
- Krisai, Robert (1956): *Ontologie des Lebendigen bei Hans André*, unv. Dissertation, Universität Wien.
- Lessing, Hans-Ullrich (1998): *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer »Ästhesiologie des Geistes« nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg: Karl Alber.
- Lessing, Theodor (1928): *Blumen*, Berlin: Oesterheld & Co.
- Letschnig, Melanie (2013): »Die Explosion auf der Leinwand – Das Blumenstillleben als vertikale Vorform des Kinos«, in: Georges Felten/Corina Gologotio/Guillaume Plas (Hg.), *Die Explosion vor Augen/L'Explosion en point de mire*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, S. 161-175.
- Loerke, Oskar (1955): *Tagebücher 1903-1939*, hg. v. Hermann Kasack, Heidelberg und Darmstadt: Lambert Schneider.
- Plessner, Helmuth (1980): »Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes« (1923), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Band 3, hg. v. Günter Dux, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-315.
- (1981): »Die Stufen des Organischen und der Mensch« (1928), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Band 4, hg. von Günter Dux, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1985): »Vitalismus und ärztliches Denken« (1922), in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Band 9, hg. v. Günter Dux, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-27.
- Resetz, Benjamin (2010): »Hirn im Erdreich«, in: *Der Sonntag in Freiburg* vom 28.3.2010.
- Schamel, Wolfgang (2013): »Ich und Du – Aus der Sicht des Immunsystems«, Vortrag anlässlich des 3. Interdisziplinären Symposiums des Freiburg Institute for Advanced Studies zum Thema: Der Wert des Körpers, Freiburg 13.-14. Juni 2013.
- Scheler, Max (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt: Otto Reichl.

- (1960): »Probleme einer Soziologie des Wissens« (1924), in: Ders., *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), *Gesammelte Werke*, Band 8, hg. v. Maria Scheler, Bern und München: Francke Verlag.
- (1980): »Max Scheler an Märit Furtwängler, Brief vom 3. März 1926«, zit.n.: Wilhelm Mader, *Max Scheler*, Reinbek: Rowohlt 1980, S. 117f.
- Scheppach, Joseph (2009): *Das geheime Bewusstsein der Pflanzen. Botschaften aus einer unbekanntten Welt*, München: Droemer.
- Schindler, Sylvie-Sophie (2007): »Pflanzen können sehen, hören, fühlen«, in: *Stern*, 10.11.2007, www.stern.de/wissen/natur/pflanzenneurobiologie-pflanzen-koennen-sehen-hoeren-fuehlen-602051.html (letzter Zugriff: 11.04.2018).
- o.V. (1926): »Das Blumenwunder«, Progr., *Café Piccadilly Berlin*, 25.2.1926.
- (2005): »Jeder dritte Deutsche spricht mit seinen Pflanzen! Aber können die das auch verstehen? Wissenschaftler erforschen den Pflanzen-IQ«, www.openpr.de/news/58570/Jeder-dritte-Deutsche-spricht-mit-seinen-Pflanzen-Aber-koennen-die-das-auch-verstehen-Wissenschaftler-erforschen-den-Pflanzen-IQ.html (letzter Zugriff: 08.04.2018).
- (2010): »veg out«, in: *Urban Dictionary*, 05.02.2010, <http://de.urbandictionary.com/define.php?term=veg%20out> (letzter Zugriff 12.04.2018).
- (2012): »Pflanzen-Kommunikation: Sag's durch die Wurzel«, www.geo.de/GEO/natur/oekologie/bioakustik-pflanzen-kommunikation-sags-durch-die-wurzel-72017.html (letzter Zugriff: 08.04.2018).

Lebendige Zeichen

Anmerkungen zur pragmatistischen Hermeneutik¹

Dmitri N. Shalin

»Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires*.« (Friedrich Nietzsche)

»Den Schlüssel zur persönlichen politischen Haltung eines Philosophen wird man nicht seinen Ideen abgewinnen können, so als ließe er sich daraus ableiten, sondern seiner Philosophie als Leben, das heißt seinem philosophischen Leben, seinem *ethos*.« (Michel Foucault)

EINLEITUNG²

Seit mehreren Jahrzehnten wird von Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern ein entkörperertes Verständnis von Gesellschaft und menschlicher Handlungsfähigkeit kritisiert. »Wir erkennen jetzt«, so Mary Douglas (1978: 298), »dass wir den sprachlichen Kanal unangemessen bevorzugt ha-

1 | Anm. der Hg.: Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine gekürzte Übersetzung des Artikels »Signing in the Flesh: Notes on Pragmatist Hermeneutics«, der ursprünglich im Jahr 2007 in *Sociological Theory* (Vol. 25, S. 193-224) erschien.

2 | Eine frühere Version dieses Artikels wurde 2001 auf der Jahrestagung der *Society for the Advancement of American Philosophy* vorgestellt. Ich danke meinen Studierenden an der University of Nevada, Las Vegas, die im Jahr 2003 an dem Graduiertenseminar zur pragmatistischen Hermeneutik teilgenommen haben, in dem die in diesem Aufsatz enthaltenen Ideen konkretisiert wurden. Darüber hinaus danke ich Vincent Colapietro, Hans Joas, Bruce Mazlish und Erkki Kilpinen für ihre Kommentare zu einem früheren Entwurf dieses Artikels.

ben und zu der Annahme neigten, dass er in entkörperter Form wirksam sein könnte.«³ Ganz ähnlich widerspricht Jenkins (1994: 319) sowohl der Vorstellung, Kultur »habe ihren Ort oberhalb des Nackens«, als auch der »traditionellen dualistischen Idee, der zufolge jede Annäherung an den Körper mit einer Distanzierung von Kultur einhergehe«. Richard Shusterman (1997: 31) wiederum hinterfragt »das Bild der Philosophie als einer wesentlich sprachlichen Disziplin« und fordert sie dazu auf, den Blick wieder auf »die nichtdiskursive körperliche Dimension des Lebens« zu lenken. Ähnliche Meinungen hallen in den Sozialwissenschaften überall dort wider, wo die Unzufriedenheit damit bekundet wird, dass »die Text-Metapher den Körper nahezu verschlugen habe« (Csordas 1999: 146), wo die »zentrale Rolle von Emotionen für die Existenz des Körpers in Gesellschaft« betont wird (Lyon/Barbalet 1994: 63), und wo »die Hinwendung zum Körper als hauptsächlichem Ort des sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoretisierens« gefordert wird (Turner 1994: 32).

Der vorliegende Artikel schließt an diese Bewegung in den Sozialwissenschaften an, um das traditionelle Interesse an den diskursiven Dimensionen des kulturellen Lebens um die verkörperten Formen sozialer Phänomene zu ergänzen. Insbesondere wird versucht, das »Verkörperungsparadigma« (Csordas 1990) und die pragmatistische Vorstellung des »Körper-Geistes« [*body-mind*] (Lakoff/Johnson 1999) auf die Interpretationstheorie zu übertragen und damit Körper und Emotion in eine hermeneutische Ressource zu verwandeln. Die Darstellung beginnt mit der klassischen Hermeneutik, die Bedeutung mit logischem Sinn und der Intention des Autors bzw. der Autorin gleichsetzt, und stellt diese Tradition dann dem pragmatistisch inspirierten Ansatz gegenüber, der körperliche, emotionale und verhaltensbezogene Zeichen in den Interpretationsprozess miteinbezieht. Nachdem ich die pragmatistische Hermeneutik und die darauf aufbauende biokritische Analyse skizziert habe, umreißt ich die Hermeneutik der Verkörperung, diskutiere ihr Potential als Alternative zur Tiefenhermeneutik und erkunde die Schnittstellen zwischen pragmatistischer Hermeneutik und verwandten theoretischen Perspektiven. Der Beitrag schließt mit einer Liste von Fragen, die für eine hermeneutische Analyse im pragmatistischen Geiste zentral sind.

3 | Anm. der Hg.: Deutsche Übersetzungen von Passagen, die unter Verweis auf englischsprachige Texte zitiert werden, stammen vom Übersetzer dieses Textes.

VERNUNFT, KÖRPER UND EMOTIONEN AUS KLASSISCHER UND ZEITGENÖSSISCHER PERSPEKTIVE

Seit ihren Anfängen in der griechischen Antike hat die westliche Philosophie tiefe Vorbehalte gegenüber dem Körper und den Emotionen zum Ausdruck gebracht. Platon (1974: 79c-81e) gab in dieser Debatte den Grundton vor, als er den Wissenden ermahnte, körperlich begründete Beweise als den vernünftigen Deutungspraktiken widersprechend zu erkennen:

»Und, nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, daß die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgendeinen anderen Sinn – denn das heißt mittels des Leibes, wenn man mittels eines Sinnes etwas betrachtet –, dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und daß sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches berührt« (Platon 1974: 79c).

Niemand sollte Wissen vertrauen, das durch die »Verunreinigung des Körpers« kompromittiert wurde; auch sollte kein philosophisch gesinnter Wissender dagegen aufbegehren, sich von seinem Körper zu trennen, wenn seine Zeit abgelaufen ist – denn der Körper als *soma* (Fleisch) ist letztlich vom Körper als *sema* (Grabmal) nicht zu unterscheiden. Aus diesem Grund nimmt Sokrates im Angesicht des Todes in aller Ruhe sein Gift ein – als *pharmakon* (Medizin), das seine Seele von seinem Körpergefängnis befreit (Platon 1974: 80e-81e).

Eine ähnliche Haltung gegenüber Körper und Gefühl findet sich bei den stoischen Denkern, die darauf bestanden, dass

»die Vernunft selber, der die Zügel übergeben werden, nur so lange mächtig [ist], wie sie sich entfernt hält von den Leidenschaften; [...] Einmal in Leidenschaft geraten nämlich und in Erregung versetzt, dient die Seele dem, der sie anstößt« (Seneca 1980: 113).

Dieselbe Besorgnis unterliegt der rationalistischen Behauptung, wonach das menschliche Individuum

»eine Substanz sei, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur im Denken besteht und die, um zu sein, keinen Ort benötigt, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, sodass dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich bin, was ich bin, gänzlich vom Körper unterschieden ist« (Descartes 2001: 65).

Das Vorurteil gegen die Wirkungen des Körpers ist auch bei Kant auszuma-chen, der darauf beharrt, dass den »Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, [...] wohl immer Krankheit des Gemüts [ist], weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.« Zu erkennen ist es auch in seinem

»Prinzip der Apathie: daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind« (Kant 2015: §§ 73, 75).

Eine solch wählerische Haltung gegenüber dem Körperlichen und dem Affektiven hat eindeutige Folgen für die Hermeneutik, die sich zu Bedeutungen hingezogen fühlt, die durch alltägliche Verwirrungen nicht verunreinigt ist, die für rationale Geister transparent und für nagende Zweifel unempfindlich ist. Spinoza, welcher der Rolle des Affekts im ethischen Leben viel Aufmerksamkeit schenkte, formulierte mit bewundernswerter Klarheit die Sorge der rationalistischen Hermeneutik um logisch reine Bedeutung, wie er sie in Euklids Geometrie veranschaulicht sah. Euklid, so Spinoza,

»läßt sich in jeder Sprache von jedem leicht erklären. Denn um seinen Sinn zu erfassen und über seine wahre Meinung Gewißheit zu erhalten, ist nicht die vollkommene Kenntnis der Sprache nötig, in der er schrieb, es genügt eine sehr allgemeine, ja schülerhafte Kenntnis derselben; man braucht dabei auch nicht das Leben, die Interessen und den Charakter des Verfassers zu kennen noch zu wissen, in welcher Sprache, für wen und wann er schrieb, nicht die Schicksale des Buches und seine verschiedenen Lesarten, auch nicht wie und auf wessen Beschluß es angenommen wurde« (Spinoza 2008: 263).

Diese logozentrische Perspektive hielt sich bis weit in das 20. Jahrhundert – sie zeigt sich bei Frege und Husserl, aber auch in Saussures Unterscheidung zwischen Sprachsystem und Rede (Saussure 1967), in Lévi-Strauss' Übertragung des binären linguistischen Codes auf den Mythos (Lévi-Strauss 2002), in Gadammers Ineinssetzung von Bedeutung mit dem, »[w]as schriftlich fixiert ist« (Gadamer 1975: 373), in Ricœurs »Distanzierung, durch die ein neues In-der-Welt-Sein, projiziert durch den Text, von den falschen Beweisen der Alltagsrealität befreit wird« (Ricœur 1981: 73), sowie in Habermas' Gleichsetzung von Bedeutung und »Aussagegehalt«, der »für verschiedene Benutzer identische Bedeutungen« hat und sich eindeutig als »wahr oder falsch« bestimmen lässt (Habermas 1992: 26f.).

Der Wunsch, Körper und Affekt aus der interpretativen Praxis zu verbannen, garantiert nicht, dass rationalistische Denkerinnen und Denker sich von ihrem verderblichen Einfluss befreien. Bereits die Leidenschaft, mit der sie ihre Verpflichtung gegenüber dem Logos bekräftigen, offenbart dieses Problem. Wie William James (1956: 63-72) scharfsinnig bemerkte, zeigen Philosophinnen und Philosophen mit einer logozentrischen Neigung ein eigenartiges »Gefühl der Rationalität«, ein »Verlangen nach Rationalität«, den glühenden Wunsch, »das konkrete Chaos rational« zu machen, das »Mannigfaltige in einer einzigen Totalität zu vereinen« und das »Rätseln aus dem Universum

zu verbannen«. Der leidenschaftslose Diskurs fungiert als Schmerzmittel, das »ein sehr intensives Gefühl des Leidens« lindert, wodurch »ein gewisses Vergnügen« hervorgebracht wird und die »Ruhe der Rationalität« einkehrt. Dieser leidenschaftliche Widerstand gegen die Leidenschaft mag etwas mit der Welt zu tun haben, welche die Rationalisten bewohnten, einer Welt, die weder rational noch vernünftig war. Man denke nur an Sokrates, der von der athenischen Obrigkeit zum Tode verurteilt wurde, an Seneca, der von Kaiser Nero zum Selbstmord gezwungen wurde, an Spinoza, der von seiner religiösen Gemeinschaft exkommuniziert wurde, oder an Descartes, der vor dem Bürgerkrieg floh, um sein Leben zu retten.

Das Verlangen nach reiner Bedeutung und wissenschaftlicher Rationalität bestätigt sich, wenn man es der emotionalen Aufgewühltheit gegenüberstellt, welche das Leben der genannten Rationalisten durcheinanderwirbelte. Betrachten wir Immanuel Kant, einen unerschütterlichen Verfechter der Vernunft, für den Mord die höchste Ungerechtigkeit und die Menschenwürde der höchste Wert war. Dies ist derselbe Mann, der über »die Schmach einer unehelichen Geburt« schimpfte und der Meinung war, dass man die »Vernichtung« eines unehelichen Kindes »ignorieren kann« (Kant 1966: 164); der einem Menschen empfiehlt, »lieber sein Leben aufzuopfern, als seine Menschheit in seiner Person zu entehren« (Kant 1974: 377), und der Masturbation und Homosexualität als *crimina carnis contra naturam* verurteilte, die hinsichtlich ihrer Hinterlist mit Verbrechen gegen die Menschlichkeit rivalisierten (vgl. Kant 1966: 271f.). Der geradezu schrille Tonfall, in dem Kant diese Themen diskutiert, ist kaum leidenschaftslos.

Betrachten wir nun Karl Marx' Verachtung für die bürgerliche Moral und sein Bekenntnis zur Brüderlichkeit, und vergleichen diese aufgeklärten Vorstellungen dann mit seinen tatsächlich gelebten Sprechakten. Der reale Marx weigerte sich, die Vaterschaft eines Kindes anzuerkennen, das er mit seiner Haushälterin zeugte, und lehnte es selbst nach dem Tod seiner Frau ab, seinen Sohn zu treffen. Der Begründer der Ersten Internationalen jubelte seinem Freund Engels zu, wenn dieser über die Unterlegenheit des slawischen Volks schimpfte, das durch den kommenden Weltkrieg vom Angesicht der Erde verschwinden werde. Unbekümmert schleuderte er seinem Rivalen Ferdinand Lassalle oder seinem Schwiegersohn rassistische Beleidigungen entgegen (vgl. Weyl 1970: 22f., 245). Die klaffende Lücke zwischen Marx' theoretischen Bekenntnissen und seinen belegten Handlungen bereichert sein Lebenswerk um eine komplizierte Facette.

Solche Beispiele sollen weder die rationalen Verfahren verunglimpfen, die unser Streben nach Wissen leiten, noch sollen sie die Notwendigkeit verdecken, die Emotionen zu zügeln, damit sie die Forschung nicht überfrachten. Die hier durchgeführte Übung beleuchtet vielmehr die blinden Flecken des Rationalismus und das Versäumnis seiner Befürworterinnen und Befürwor-

ter, ihre Prinzipien auf sich selbst anzuwenden sowie die körperlich-affektiven Grundlagen der interpretativen Praxis und die verkörperte Natur der Vernunft zu betonen, die für die pragmatistische Philosophie von zentraler Bedeutung sind. Pragmatistinnen und Pragmatisten meiden konsequent die »Hypostasierung kognitiven Verhaltens« (Rorty 1982: 201). Nach Peirce (1976: xxi) »hat das logische Denken kein Monopol auf den Prozess der Verallgemeinerung«, »auch Gefühle verallgemeinern sich«. Das Bewusstsein ist aus pragmatistischer Sicht »nur ein sehr kleiner und veränderlicher Teil der Erfahrung«, der einem viel größeren »Universum der nichtreflexiven Erfahrung unseres Handelns, Erleidens, Genießens der Welt und der Anderen« angehört (Dewey 1916: 6, 9).

»Die Vernunft ist ohnedies eine Fähigkeit von sekundärer Bedeutung [...]. Erkenntnis ist nur der oberflächliche Film der Seele, während das Gefühl ihre Substanz durchdringt« (Peirce 1976: xxi).

»Das Substantiv ›Vernunft‹ bedeutet das glückliche Zusammenwirken einer Vielzahl von Dispositionen, wie Sympathie, Wissbegier, Erkundung, Experimentieren, Offenheit, Streben – Dinge beharrlich zu verfolgen –, Umsicht, Blick für den Kontext etc. etc. [...] Die Vernunft ist keine Kraft, die Trieb und Gewohnheit entgegenzusetzen ist. Sie ist die Erlangung einer funktionierenden Harmonie unter den verschiedenen Begierden« (Dewey 2004: 141f.; dt. Übersetzung geändert).

Wenn Pragmatistinnen und Pragmatisten über Vernunft reden, stellen sie sicher, diese mit dem Verlagen zu verbinden; wo Erkenntnis in den Vordergrund tritt, bildet der Affekt den eigentlichen Hintergrund; und wenn bewusstes Verhalten thematisiert wird, scharrt sicherlich schon das Gespenst des Körpers mit den Hufen:

»Mentale Prozesse setzen nicht nur einen Geist [*mind*] voraus, sondern auch dass jemanden denkt und achtsam ist [*that somebody is minding*]« (Mead 1938: 69).

»Die Mutter kümmert sich um ihr Baby [*minds her baby*]; sie sorgt sich darum mit Zuneigung. Geist [*mind*] ist Sorge im Sinne von Besorgnis, Besorgtheit ebenso wie aktivem Sehen nach Dingen, die Pflege benötigen« (Dewey 2009: 309).

Diese philosophischen Intuitionen wurden in der neueren Forschung von den soziologisch orientierten Neurowissenschaften – alternativ auch »Neurosoziologie«, »neurokognitive Soziologie«, »Ethnoneurologie« und »pragmatistische Neurowissenschaften« genannt – bestätigt (Brothers 1997; Massey 2002; Franks/Smith 1999; Franks/Ling 2002). Die Untersuchung der körperlichen Quellen des Denkens hat Beweise dafür geliefert, dass somatische und kog-

nitiv Prozesse zusammenwirken, dass Vernunft »aus der Natur unserer Gehirne, Körper und Körpererfahrungen« entsteht, dass sich die »Struktur der Vernunft selbst aus den Einzelheiten unserer Verkörperung ergibt« (Lakoff/Johnson 1999: 4; siehe auch Shalin 1986a, 1992), und dass die

»gemeinsamen Ursprünge von Emotionen und Intellekt ein Konzept von Intelligenz erfordern, das nicht nur jene mentalen Prozesse integriert, die traditionell als kognitiv beschrieben wurden, sondern auch jene Qualitäten, die als emotional beschrieben wurden, einschließlich des Selbstgefühls und des Ich, des Realitätsbewusstseins, des Gewissens, der Fähigkeit zur Reflexion und dergleichen. Die wichtigsten Fähigkeiten des Geistes wurzeln in emotionalen Erfahrungen aus der sehr frühen Lebensphase« (Green-span zitiert in Franks/Smith 1997: 119).

Diese bedeutsamen Entwicklungen erfordern einen neuen Blick auf die Hermeneutik sowohl als eine theoretische Disziplin als auch als eine verkörperte Praxis.

DAS PROJEKT DER PRAGMATISTISCHEN HERMENEUTIK

Was ist pragmatistische Hermeneutik? Im Einklang mit der traditionellen Programmatik (Bruns 1992; Ferraris 1996; Gadamer 1975; Ricœur 1981; Shalin 1986b) konzentriert sich die pragmatistische Hermeneutik auf Bedeutung, auf die Ergebnisse des Diskurses, aber sie tut dies aus einer pragmatistischen Perspektive, das heißt, sie erweitert den Begriff der Bedeutung über seine vertraute Gleichsetzung mit sprachlicher Bedeutung und logischem Sinn hinaus, um affektives Erzählen, Körperarbeit und Verhaltensdarstellungen miteinzubeziehen. Die pragmatistische Hermeneutik baut auf Charles Peirces Grundsatz auf, demzufolge »die endgültige Bedeutung eines jeden Zeichens entweder [...] im Gefühl oder im Handeln oder im Erleiden besteht« (Peirce 1931-1935: 5.7). Bedeutung geht nicht in begrifflicher Bedeutung auf; vielmehr müssen dieser Gefühle, Empfindungen, Handlungen zur Seite gestellt werden – nicht-sprachliche Interpretanten, die über die Symbolizität hinausgehen und durch ihre Ikonizität und Indexikalität Bedeutung vermitteln können. Ikonische, indexikalische und symbolische Zeichen sind wesentliche Glieder in der semiotischen Kette (Peirce 1991: 239-240, 249-252; 270). Wenn diese Kette reißt, wenn ihre Glieder nicht mehr ineinandergreifen, so kommt es zu Verformungen nicht nur des Bedeutungsprozesses, sondern auch der sozialen Gebilde, in welche diese Prozesse eingebettet sind.

Die pragmatistische Betonung von Gefühlen und Handeln läuft der saussureschen Semiotik entgegen, die den sprachlichen Code privilegiert und Bedeutung auf das Spiel der Differenzen zwischen sprachlichen Zeichen re-

duziert (Saussure 1967; Derrida 2003: 53ff.). Saussure wies darauf hin, dass »es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt« und dass diese Unterschiede zwischen den Einheiten innerhalb der Sprachstruktur bestehen, also zwischen »zwei Lautbildern, etwa *père* und *mère*« oder zwischen »zwei Vorstellungen, wie ›Vater‹ und ›Mutter‹« (Saussure 1967: 143, 145). Trotz seiner Kritik an Ferdinand de Saussure bleibt Derrida im theoretischen Rahmen der strukturalistischen Linguistik gefangen, und seine zweideutige Anerkennung, wonach Saussure »Wegbereiter für eine künftige Allgemeine Grammatologie« sei (Derrida 2003: 53), birgt mehr Wahrheit in sich, als Derrida bereit ist zuzugeben. Auch seine Geste in Richtung von Peirces Semiotik – »Peirce kommt der von uns intendierten Dekonstruktion des transzendentalen Signifikats sehr nahe« (Derrida 2003: 85) – ist nicht überzeugend. Denn der Begründer der Dekonstruktion setzt sich nicht mit dem unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Interpretanten auseinander, der für Peirce entscheidend ist; stattdessen ebnet Derrida die Unterschiede ein, indem er alle Zeichentypen zu sprachlichen Signifikanten macht. Die pragmatistische Semiotik arbeitet im Gegensatz dazu mit ikonischen und indexikalischen Zeichen sowie ihren symbolischen Gegenständen; und sie erachtet das Zusammenspiel zwischen diesen verkörperten Signifikanten und den sprachlichen Symbolen als bedeutungskonstitutiv. Die Spannung zwischen logisch-symbolischen, körperlich-emotionalen sowie performativ-verhaltensbezogenen Interpretanten ist zentral für die pragmatistische Untersuchung von Bedeutungspraktiken. Die pragmatistische Hermeneutik geht davon aus, dass jedes Zeichen einen Körper hat, dass seine Körperlichkeit relevant ist, dass der Körper in die Bedeutung des Zeichens eingeht, und dass die Zeichen des Körpers das sind, wonach wir suchen müssen, um bedeutsame Handlungen in ihrem verkörperten Reichtum zu verstehen.

In vielerlei Hinsicht ist dieser pragmatistische Grundsatz *common sense*. Peirce rät uns, sprachliche Zeichen im größeren Zusammenhang der menschlichen Praxis zu betrachten und verbale Behauptungen mit verkörperten Handlungen abzugleichen. Die pragmatistische Maxime besagt, dass jeder pragmatisch bedeutsame Begriff empirische Zeichen mit sich bringen muss, die sich auf das offene Verhalten auswirken und praktische Konsequenzen mit sich bringen, deren Gesamtheit die Bedeutung des Begriffs ausmachen (Peirce 1992). Wenn sich die empirischen Anzeichen im Rahmen eines bedeutungsvollen Anlasses widersprechen, so sind wir gezwungen, erneut zu untersuchen, was und wie wir etwas meinen. Es gibt symbolische, indexikalische und ikonische Zeichen – manchmal passen sie zusammen, manchmal kommen sie einander in die Quere. Das Wechselspiel dieser Zeichen erzeugt Bedeutung in ihrer verkörperten Fülle. Aus pragmatistischer Sicht besteht der hermeneutische Prozess in der fortlaufenden Triangulation, die es dem oder der Interpretierenden ermöglicht, ein bestimmtes Zeichen mit anderen Zeichentypen

abzugleichen und ihre Passung oder ihre Inkongruenz zu einem bestimmten Zeitpunkt zu ermitteln.

Es ist hilfreich, drei Grundtypen von Bedeutungsmedien zu unterscheiden, die der pragmatistischen Hermeneutik zur Verfügung stehen: (1) den symbolisch-diskursiven, (2) den somatisch-affektiven und (3) den verhaltens- und darstellungsbezogenen Grundtyp. Jedes Bedeutungsmedium ist durch eine besondere Beziehung zwischen Zeichen und ihren Objekten gekennzeichnet. Die symbolischen Interpretanten umfassen direkte Sprache, mündliche Berichte, schriftliche Mitteilungen, fiktionales Schreiben, akustische und nichtbildliche visuelle Zeichen – alles Zeichen, die aufgrund einer Konvention, eines ausgewiesenen Codes, Bedeutung erhalten. Das Wort »Liebe« bezeichnet etwa einen bestimmten geistigen und körperlichen Zustand, das Hakenkreuz steht für den Faschismus, eine Kriegsmedaille für die Tapferkeit des Trägers oder der Trägerin, aber keines dieser Symbole beinhaltet eine notwendige physische Verbindung zwischen dem Körper des Zeichens und seiner konventionellen Bedeutung.

Die somatischen Indizes umfassen emotionale Anzeichen, Mimik, neurochemische Prozesse, Hormonausschüttungen, Träume und verschiedene Körperzustände. Die Beziehung zwischen indexikalischen Zeichen und ihren Objekten ist durch einen gewissen Zwang gekennzeichnet; laut Peirce (1991: 239-240) gibt es eine dynamische Kraft, die diesen Zeichentypus an sein Objekt bindet, wobei das Indexzeichen mehr oder weniger direkt an dem Leben seines Objekts teilnimmt. Beispiele sind die Beziehung zwischen Rauch und Feuer, Wetterfahne und Wind, Thermometer und Temperatur, Erröten und Verlegenheit – der Körper des Zeichens ist physisch oder – wie Peirce sagen würde – »energetisch« verbunden mit dem Objekt, für das es steht.

Die verhaltens- und darstellungsbezogenen Zeichen beziehen sich auf Handlungen, Taten und Gewohnheiten, also Verhalten insofern, als sie eine Rollendarstellung konstituieren und eine ikonische Beziehung der Ähnlichkeit zwischen der betreffenden Tat und einem Rollenmodell herstellen. Verhaltens- und darstellungsbezogene Zeichen sind mit ihren Objekten durch den Willen des Individuums verbunden, welches ein von ihm beanspruchtes Selbst praktisch durch eine Reihe von Handlungen einlösen muss, welche für die sozialen Qualitäten der Person bürgen oder ihre Abwesenheit unterstreichen. Einer behinderten Person zu helfen, erscheint als mitfühlender Akt; sich freiwillig für einen Auslandseinsatz zu melden, signalisiert Patriotismus; der regelmäßige Besuch der Baseballspiele des Kindes zeugt von guter Elternschaft; die Weigerung, geliehenes Geld an den rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben, legt Unredlichkeit nahe – solche verhaltens- und darstellungsbezogenen Zeichen haben eine ikonische Dimension insofern, als sie sich auf ein kulturelles Modell berufen, das sie nachahmen.

Keine klare Grenze trennt die Interpretanten der einzelnen Bedeutungsmedien voneinander ab – es handelt sich um eine weitgehend analytische Unterscheidung. Soziales Verhalten ist ein Kompositum, in dem sich symbolische, indexikalische und ikonische Elemente im Kontext alltäglicher Interaktionen fortlaufend verbinden. So haben Worte die illokutionäre Kraft einer Handlung, wenn eine Person während einer Hochzeitszeremonie die Worte »Ja, ich will« oder während eines Gelöbnisses die Worte »Ich gelobe« ausspricht. Verbale Beleidigungen deuten auf einen emotionalen Zustand hin, Augen, die hinter dem Rücken einer Person gerollt werden, kommunizieren Frust, und ein Kuss auf die Stirn erhält seinen symbolischen Wert als Zeichen der Zuneigung. Der Kontext bestimmt den semiotischen Status von Signifikanten, der sich über Raum und Zeit verändert, da die Aufmerksamkeit zwischen den nichtdiskursiven Merkmalen des Diskurses und den diskursiven Aspekten nonverbaler Praktiken oszilliert. Indem sie diese Trimedialität in den Blick nimmt, fordert uns die pragmatistische Hermeneutik dazu auf, den Nexus zwischen Wort, Körper und Handlung zu erforschen – etwas, das wir nur tun können, wenn wir die gesamte Bandbreite bedeutsamer Ereignisse betrachten, wobei die Bedeutung als ein emergentes Artefakt konzeptualisiert wird, das historisch hervorgebracht, interaktiv aufrechterhalten und situativ genutzt und reinterpretiert wird. Die Aufgabe besteht darin, zu verstehen, wie sich verschiedene Zeichentypen gegenseitig ergänzen und auf Inkonsistenzen und Widersprüche innerhalb der semiotischen Produktion der Handelnden zu achten. Pragmatisch betrachtet ist Bedeutung ein multimediales Ereignis, das einer fortlaufenden Revision offen steht; sie ist weder platonische Idee noch frescher Sinn, welcher der symbolischen Struktur innewohnt und unabhängig von seinen profanen Verwirklichungen ist.

In der Vergangenheit wurde die Verfassung der Vereinigten Staaten als vereinbar mit Sklaverei, Rassismus, ethnischer Diskriminierung, Monopolbildung und eingeschränktem Wahlrecht erachtet – keine dieser Lesarten hat sich geschichtlich bewährt. Neue Interpretationen tauchen kontinuierlich am hermeneutischen Horizont der US-amerikanischen Verfassungsgeschichte auf. Anstatt anzunehmen, dass jede dieser Lesarten der Absicht der Verfasser entspricht oder im Text enthalten ist, begreifen Pragmatistinnen und Pragmatisten die Gesamtheit ihrer praktischen Interpretationen und verkörperten Realisierungen als die Bedeutung der Verfassung zu jedem beliebigen Punkt in der Geschichte der Vereinigten Staaten (Holmes 1992, Shalin 2005). Frühere Interpretationen stellen musterhafte Präzedenzfälle zur Verfügung, welche die zuständigen Personen dabei anleiten, einen allgemeinen rechtlichen Rahmen auf konkrete Situationen zu übertragen oder die Rechtsprechung des Gerichts in einem bestimmten Fall vorherzusagen. Erweitern sich die hermeneutischen Horizonte, in denen die Begriffe interpretiert werden, so werden die hermeneutischen Ressourcen der Gesellschaft mobilisiert, die interpretativen

Fähigkeiten der rechtlichen Akteurinnen und Akteure aktiviert und die überkommene Ordnung wird durch neue Interpretationen herausgefordert. Neue Interpretationen fokussieren hierbei bevorzugt auf die Widersprüche in den vertrauten Bedeutungsketten, auf die inkonsistenten biosozialen Darstellungen zentraler Personen in der etablierten semiotischen Ordnung. An dieser Stelle erhält der hermeneutische Prozess eine biokritische Wendung – Hermeneutik wird zur Biokritik.

BIOKRITIK UND BIOKRITISCHE HERMENEUTIK

Biokritische Studien sind ein Teil der pragmatistischen Hermeneutik, der sich mit der Frage beschäftigt, wie verschiedene historische Individuen – von den griechischen Sophisten und römischen Stoikern bis zu NS-Intellektuellen und sowjetischen Dissidenten – die Herausforderungen ihrer Zeit bewältigten, indem sie sich eine Identität schufen und liebgewonnene Überzeugungen in spezifischen biographischen Umständen verkörperten. Als Ableger der pragmatistischen Hermeneutik unterscheidet sich die Biokritik von der Zoo- oder Biosemiotik (Sebeok/Umiker-Sebeok 1991) durch ihren Fokus auf das Zusammenspiel zwischen diskursiven, affektiven und körperlichen Zeichenpraktiken, auf symbolisch vermittelte Verhaltensprozesse, die in niederen Organismen unübersehbar fehlen (z.B. bei Fischen, die in der Biosemiotik intensiv untersucht wurden) oder nur in rudimentärer Weise vorkommen (z.B. bei nichtmenschlichen Primaten, die in der Ethologie untersucht werden). Die biosoziale Semiotik ist eine Anwendung der pragmatistischen Hermeneutik, die symbolische Systeme untersucht, indem sie den symbolischen Korpus von Individuen systematisch mit ihrem Emotions- und Verhaltensausdruck in Verbindung setzt. Gegenstand kann hierbei ein fiktionales Werk, ein ideologisches Glaubensbekenntnis, ein theoretisches Programm sein – jedes konventionale und semiotische Produkt, das in der Gesellschaft angefundener werden kann und dessen Bedeutung nicht nur vom Standpunkt der logischen Kohärenz und der diskursiven Bedeutung interpretiert wird, sondern auch im Licht der im Leben der Autorin oder des Autors eingebetteten nichtdiskursiven Praktiken. Affektive Ambivalenz und Fehlschlüsse im Verhalten stehen ebenso im Zentrum biokritischer Untersuchungen wie diskursive Widersprüche und grammatikalische Inkonsistenzen.

Der biokritische Ansatz macht ziemlich genau das gleiche wie herkömmliche biographische Darstellungen, mit der Ausnahme, dass er das griechische *bios* – Leben – im weitesten Sinne erfasst und besondere Aufmerksamkeit auf die Diskrepanzen zwischen dem biographischen Korpus und theoretischen Erzeugnissen legt. Die biokritische Analyse untersucht *bios theoretikos* und *bios philosophicus* – das durch Prinzipien geprägte Leben und im Leben verwirk-

lichte Prinzipien. Sie konzentriert sich auf die Art und Weise, in der historisch situierte Individuen *vita activa*, *vita contemplativa* und *vita voluptuosa* integrieren, wobei der auktoriale Diskurs systematisch im Lichte des Verhaltens der Autorin bzw. des Autors und ihrer bzw. seiner körperlichen und emotionalen Darstellungen betrachtet wird.

Die Biokritik studiert die diskursiven Äußerungen, emotionalen Marker, körperlichen Zeichen, eingeschliffenen Gewohnheiten und unterschiedlichen Handlungen und versucht herauszufinden, wie sie zusammenhängen und was ein bestimmter theoretischer Grundsatz im praktischen Handeln bedeutet. Die Analyse des semiotischen Kontinuums fokussiert hierbei auf die Brüche in den semiotischen Erzeugnissen der Individuen, also auf die sich ständig verändernde Kluft zwischen Worten, Emotionen und Taten. Individualität verliert hier den Anschein einer unabänderlichen Identität, während sich menschliche Handlungsfähigkeit als ein Wahrscheinlichkeitsphänomen entpuppt, das durch Unbestimmtheit, Kreativität und Hybris geprägt ist – wie Michel de Montaigne schon vor etwa 400 Jahren bemerkte:

»[U]nd wer sich angespannt beobachtet, wird feststellen, daß er kaum zweimal in derselben Verfassung ist. [...] Alle Widersprüche finden sich bei mir in irgendeiner den Umständen folgenden Form. Schamhaft und unverschämt, keusch und geil, schwatzhaft und schweigsam, zupackend und zimperlich, gescheit und dumm, mürrisch und leutselig, verlogen und aufrichtig, gebildet und ungebildet, freigiebig und geizig und verschwenderisch – von allem sehe ich etwas in mir, je nachdem, wie ich mich drehe; und wer immer sich aufmerksam prüft, entdeckt in seinem Innern dieselbe Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit, ja in seinem Urteil darüber. Es gibt nichts rundum Zutreffendes, Eindeutiges und Stichhaltiges, das ich über mich sagen, gar ohne Wenn und Aber in einem einzigen Wort ausdrücken könnte. *Ich unterscheide*, das ist das A und O meiner Logik« (Montaigne 1998: 167).

Die pragmatistische Hermeneutik basiert auf der Annahme, dass die Inkongruenz von Verhaltens-, Affekt- und Diskursebene eine ontologische Gegebenheit ist. Wie sehr wir auch versuchen, das zu tun, was wir predigen – wir geraten in Situationen, in denen unsere Taten nicht mit unseren Worten übereinstimmen, wo unsere affektiven Zeichen unserer erklärten Haltung widersprechen. Oder wir leisten mehr als versprochen, mehr als irgendjemand erwarten konnte, und überraschen uns dabei selbst. Es ist kennzeichnend für das ethische Leben, dass wir nicht nur diskursive Widersprüche aufzulösen versuchen, sondern auch emotionale Ambivalenzen und Fehlschlüsse im Verhalten aufspüren, und dann danach streben, unseren verbalen Standpunkt mit unserer emotionalen Haltung und unserem praktischen Verhalten in Einklang zu bringen. Wenn wir daran scheitern, unseren Korpus diskursiv-symbolischer Äußerungen in Übereinstimmung mit unserem Verhalten und

unseren affektiven Zeichen zu bringen, werden wir nicht nur an die Widersprüche zwischen den Bedeutungsmedien erinnert, sondern auch daran, dass wir härter an unserer diskursiven Repräsentation arbeiten müssen.

VERKÖRPERTE HANDLUNGSFÄHIGKEIT UND DIE ÖKONOMIE DER BEDEUTUNG

Nehmen wir einen alltäglichen Sprechakt, konzentrieren uns auf die sprachliche Absicht unserer Gesprächspartnerin und versuchen wir herauszufinden, was sie im Sinn hat. Während wir uns die formulierte Bedeutung klar machen, hören wir auch genau auf die Stimme, auf ihre illokutionäre Kraft und achten auf translokutionäre Zeichen, sind also bestrebt, den Geist als die Gesamtheit dessen zu erfassen, was eine Person denkt, beachtet und bekümmert. »Ich liebe dich« ist eine Zeichenfolge in deutscher Sprache, die in der Person, für welche die Wörter bestimmt sind, bestimmte Einstellungen und Erwartungen auslöst. Es sind verbale Zeichen, die darauf warten, im richtigen Leben eingelöst zu werden. Es spielt eine Rolle, wie die Liebe bekundet wird, was die Körperhaltung suggeriert, ob die Stimme zittert oder Anzeichen von Ironie enthält. Man möchte sicherstellen, dass diskursive Zeichen der Zuneigung durch emotionale Darbringungen verstärkt werden, dass die Körpermerkmale die Worte der Liebe belegen. Wir wissen, was es bedeutet, den Worten Taten folgen zu lassen; aber diese Dyade ist unvollständig – denn Taten müssen auch überzeugen, sie müssen affektiv und körperlich lebendig werden lassen, was angekündigt und beabsichtigt war. Diejenigen, die nicht willens oder nicht in der Lage sind, etwas durchzuziehen und durchzustehen, einen angemessenen körperlichen Ausdruck zu vermitteln und eine glaubwürdige affektive Darstellung zu erzeugen, riskieren, dass ihre Darbietungen angezweifelt werden. Indem wir unsere Liebe bekunden, öffnen wir hermeneutische Horizonte in die Zukunft und implizieren bestimmte Verhaltensweisen, welche dann im Handeln diskursiv eingelöst und emotional bestätigt werden können. Will man, dass die Liebesbekundung pragmatisch bedeutet, was sie diskursiv bekundet, so sollte man also besser wissen, wie man schwärmt und tanzt; wenn aber die Körpersprache in eine andere Richtung weist, so werden die Liebesbekundungen in gewisser Weise hohl wirken.

Handeln qua Rollendarstellung mobilisiert die gesamte Bandbreite der Bedeutungsmedien – es beinhaltet symbolischen Code, somatisch-affektiven Ausdruck und Verhaltensdarstellung. Verhalten ist insofern ikonisch, als der typische Handlungsverlauf, dem es folgt, einem in einer bestimmten Kultur unter bestimmten Umständen erwarteten Rollenvorbild »ähnelte« (im peirceschen Sinne des Wortes). Wie ein bewegtes Bild zeigt angemessenes soziales Verhalten Ähnlichkeit mit seinem Prototyp. Je geringer die Ähnlichkeit zwi-

schen dem ikonischen Verhalten und einem kulturell verbindlichen Rollenmodell, desto schwächer ist der Anspruch der Handelnden auf ein bestimmtes Selbst. Worte, Emotionen und Handlungen übermitteln jeweils auf ihre besondere Art und Weise Bedeutung, so dass wir genau darauf achten müssen, wie sich die diskursiven, affektiven und verhaltensbezogenen Zeichen zu einem Ganzen verschmelzen. Sowohl als Interpretierende als auch als Darstellende triangulieren menschliche Individuen fortlaufend die Bedeutungsmarkierungen, prüfen die Passung zwischen den Bedeutungsmedien und suchen nach Brüchen in der semiotischen Kette, welche die verbalisierten Bedeutungen untergraben. Selten sind solche Lücken nicht vorhanden; sie ergeben sich ständig, tauchen kontinuierlich wieder auf und setzen die zerbrechlichen semiotischen Ketten, die uns mit dem sozialen Ganzen verbinden, unter Spannung; stetig werden wir dadurch daran erinnert, dass die Inkongruenz zwischen Verhaltens-, Körper- und Diskursebene wesentlicher Teil der *conditio humana* ist.

Unsere emotionale Erfahrung ist somatisch sedimentiert; sie hinterlässt Spuren in den Körperkreisläufen und manifestiert sich in funktionalen Verschaltungen im Gehirn, im hormonellen Gleichgewicht, in neurochemischen Balancen, affektiven Strukturen, anhaltenden Stimmungen und affektiven Störungen. Eine soziologische Theorie, die sensibel für die körperliche Dimension der sozialen Ordnung ist, kann sich nicht auf die Prägungen beschränken, welche die Kultur auf ihren normativ-diskursiven Nebenprodukten hinterlässt, sondern muss nach der charakteristischen Handschrift suchen, welche die Kultur auf dem menschlichen Körper hinterlässt und durch die die menschliche Handlungsfähigkeit sich im Leben ausdrückt (Bourdieu 2011). Die historisch situierte Handlungsfähigkeit mobilisiert die semiotischen Ressourcen des Körpers, integriert sie in ein körperliches Selbst und reproduziert damit die soziale Ordnung in einem Prozess, der ständig auf sich selbst zurückwirkt. Die physiologische Maschinerie wird in Bewegung gesetzt, um sicherzustellen, dass das Individuum eine richtige Haltung einnimmt, die Körpermerkmale bürgen also für eine der Situation angemessene affektive Haltung; die sprachliche Erzählung verortet die Körperhaltung dann im entsprechenden Diskurs; und das offenkundige Verhalten verstärkt die angenommene emotionale Haltung durch ein Vorgehen, das der weiteren diskursiven und affektiven Validierung zugänglich ist. Die menschliche Handlungsfähigkeit erreicht ihr Ziel, wenn ihre wesentlichen Bedeutungspraktiken – Diskurs, Körperausdruck und Handeln – zusammenwirken, um ein Selbst zu erzeugen, das der oder die Handelnde in der vorliegenden Situation plausibel geltend machen kann. Diese Identität überdauert nicht automatisch die Situation; sie ist bis auf weiteres gültig und muss mit jeder neuen Begegnung wiederhergestellt werden.

AFFEKT UND HANDELN ALS WESENTLICHE GLIEDER DER SEMIOTISCHEN KETTE

Als Günter Grass seinen fassungslosen Landsleuten verspätet offenbarte, dass er als junger Mann in der Waffen-SS diente, musste er die Kluft zwischen seinem jetzigen und seinem früheren Selbst erklären: »Dieser Lehrer von Generationen junger Deutscher, der sie lehrte, freimütig zu Hause zu fragen ›Papa, was hast du im Krieg gemacht?‹, hat sich nicht an seine eigene Vorschrift gehalten!« (Gay 2006: A24) Wenn solche Unstimmigkeiten auftreten, werden Reparaturarbeiten in Gang gesetzt. Um die Diskrepanz zwischen Diskurs und Körperarbeit zu flicken, sind sowohl auf der sprachlichen wie auf der verkörperten Seite Bastelarbeiten notwendig. Eine Standardstrategie in solchen Situationen sieht folgendermaßen aus: Wir nutzen diskursive Zeichen wie Spielmarken, die dann im gelebten Handeln eingelöst werden können; und wir handeln so, dass die Taten einer diskursiven Validierung offen stehen. Parallel dazu zeigen wir – bewusst oder unbewusst – die von der Situation geforderten Emotionen (Goffman 1959: 32-51) – als laufenden Kommentar zu der sich ständig verändernden Kluft zwischen unseren Worten und Taten. Emotionen sind körperliche Zeichen, die uns wissen lassen, wann das Denken und das Kümmern nicht mehr zusammenpassen.

Natürlich können wir das praktisch dargebotene Selbst von den diskursiven Ansprüchen auf ein bestimmtes Selbst trennen. Für viele Zwecke mag dieses Standardvorgehen ausreichen. Doch das Ausblenden der im Verhalten aufleuchtenden Bedeutungsproduktion schließt den interpretativen Prozess kurz und führt zu einer Verarmung der hermeneutischen Ressourcen, die uns im täglichen Leben zur Verfügung stehen. Die pragmatistische Hermeneutik fordert uns auf, die diskursiven Darbringungen des Geistes als Zeichen oder sprachliche Ansprüche zu behandeln, die darauf warten, in der gelebten Praxis eingelöst zu werden; ikonische Verhaltensleistungen müssen also jene symbolische Kette in die Tat umsetzen und damit bestätigen, in welche das Individuum eingespannt ist oder die es in Gang bringt. Solch ein Streben nach Bedeutung umfasst das semiotische Leben des gesamten Körpers, seine Stimme genauso wie seinen Diskurs. Die Stimme versteht es, unsere Aufmerksamkeit von sich selbst auf die bekundete begriffliche Bedeutung zu lenken, aber sie ist kaum ein neutraler, gegenüber der codierten Botschaft indifferenter Träger. Wir behalten Stimme wie Diskurs, Intonation wie Referenz, signifikante wie nichtsignifikante Gesten im Auge. Auch wenn sie eine Kommunikationsform beherrschen, die auf bewusster Bedeutungsvermittlung beruht, so haben die Menschen doch nicht die Fähigkeit oder das dringende Bedürfnis verloren, uncodierte Gesten und improvisierte Selbstdarstellungen zu interpretieren, die einen wertvollen Kontext für unser sprachliches Verhalten darstellen (Mead 1934; Shalin 2000). Die pragmatistische Hermeneutik erfasst Kommunikation

in ihrer Totalität – als ein verkörpertes semiotisches Ereignis, dessen Bestandteile nur in der Abstraktion trennbar sind. Durch die semiotische Kette wird Bedeutung sowohl begrifflich als auch körperlich vermittelt, ihre tonale Substanz wirkt auf ihren ideellen Gehalt.

Wir können sagen, dass die Stimme in jedem Diskurs unhörbar gegenwärtig ist; die beiden führen einen Dialog, der uns beständig daran erinnert, dass jedes Zeichen einen Körper hat, den keine diskursive Bemühung völlig tilgen kann. Diese Dialektik von Stimme und Diskurs ist zentral für die pragmatistische Hermeneutik als einer Hermeneutik historisch verkörperter Handlungsfähigkeit und für die Biokritik als Studium von lebendigen semiotischen Ketten. Der Fokus liegt auf absichtsvoll kommunikativen und unbeabsichtigt bedeutungsvollen Handlungen, die eine semiotische Kette bilden, die aus sprachlichen Symbolen, emotionalen Signalen, Körpersprache, neurophysiologischen Prozessen, unmittelbaren Konsequenzen und langfristigen unvorhergesehenen Ergebnissen besteht. In diesem Zusammenhang ist die Rhetorik des »Unbewussten« hilfreich, da sie explizit die nichtdiskursiven Eigenschaften des Diskurses thematisiert und die Inkongruenz zwischen Diskurs und Verhalten beleuchtet. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass die freudianische und die pragmatistische Hermeneutik eine gewisse geistige Verwandtschaft haben, besonders im Hinblick auf Ambivalenz als Anzeichen für unentschlossenes Handeln; allerdings laufen das psychoanalytische Verlangen nach »Tiefe«, die damit verbundene »reduktionistische« Methodologie und die Privilegierung sexueller Affekte gegenüber anderen körperlich-affektiven Zeichen dem pragmatistischen Interesse an menschlichen Phänomenen entgegen, insofern diese an die Oberfläche treten und sich in überlagernden Zeichen verkörpern. »Tiefe« kann eine oberflächliche Metapher sein, auf die wir zurückgreifen, wenn wir angesichts der verwirrenden Anordnung von Oberflächen, die um unsere Aufmerksamkeit wetteifern, ungeduldig werden. Daher werde ich das vorliegende Unternehmen als »Oberflächenhermeneutik« bezeichnen.

Die pragmatistische Perspektive auf Bedeutung richtet ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf die spezielle Rolle, die unsere Gefühle, Stimmungen und emotionsgeladenen Narrative bei der Hervorbringung semiotischer Ketten spielen. Sie ist empfänglich für emotionale Obertöne, die Verhaltensvorlieben anzeigen, die in den diskursiven Produkten verschlüsselt sind. In dieser Hinsicht folgen Pragmatistinnen und Pragmatisten dem Ethiker Spinoza mit seinem ausgeprägten Bewusstsein für körperliche Affekte, nicht dem Metaphysiker Spinoza mit seinem Verlangen nach logisch makelloser Bedeutung. Wie Spinoza in seiner *Ethik* bemerkt hat, ist eine Emotion eine Substanz, die unsere Handlungsfähigkeit vermindert oder erhöht:

»Unter *Affekte* verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Erregungen« (Spinoza 2016: 96).

Zu beachten ist, dass Ideen nach Spinoza emotional aufgeladen sind und Emotionen diskursiv umrahmt werden. Aus diesem Blickwinkel betrachtet sind handlungsbereite Körper affektiv aufgeladen; die Emotionen, die sie erkennen lassen, dienen als Anhaltspunkte für die Art von Selbst, die man verkörpern kann. Emotionen sind sowohl an körperliche als auch an ideelle Prozesse gebunden, sie dienen als virtuelle Anzeichen dessen, was Realität werden könnte. Emotionen signalisieren, dass die Dinge persönlich werden, dass die Einsätze steigen, dass Körperkreisläufe aktiviert werden, dass man gezwungen werden könnte, Stellung zu beziehen, dass Verhaltensmöglichkeiten betrachtet, bewertet, verworfen, ausprobiert und umgesetzt werden. Die affektive Vernunft hat nicht viel Achtung vor den Grenzen, die durch die reine Vernunft gesetzt werden, welche auf die Emotionen achten muss, damit sie die moralischen Verpflichtungen des Individuums nicht unter sich begraben. Emotionen sind nichtdiskursive Erzählungen, außerordentlich expressive Mittel, durch die Primaten ihre Befindlichkeit und ihre Impulse sich selbst und anderen körperlich mitteilen. Das Individuum, das sich seiner eigenen Ambivalenz gewahr ist, wird sich nicht damit begnügen, dem Diskurs unreflektiert zu folgen; stattdessen wird es sich von der Emotion zu einem neuen Narrativ und einem alternativen Muster treiben lassen.

Affektive Erzählungen sind dem Bewusstsein nur teilweise zugänglich; erfahrene Beobachterinnen und Beobachter können emotionale Regungen erkennen, die der Selbstreflexion des Individuums entgehen und wertvolle Einsichten in das Leben der Bedeutungen liefern. Das Körper-Bewusstsein [*bodymind*] entzieht sich dem »Ich« des Individuums, das seine Gedanken indirekt und rückblickend durch seine »Michs« erfasst, welche in verschiedenen Produkten objektiviert sind und sich in den Reaktionen anderer Individuen widerspiegeln (Mead 1934).

PRAGMATISTISCHE HERMENEUTIK UND DIE ETHIK DER VERKÖRPERUNG

»Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires*« (Nietzsche 1988: 19). Diese kühne Aussage lenkt die Aufmerksamkeit auf das Leben des Autors, auf die Beziehung zwischen seinen diskursiven und nichtdiskursiven Bedeutungspraktiken. Nietzsches Biographie deutet selbst darauf hin, dass diese Beziehung alles andere als geradlinig

ist. Der Mann, der vielleicht nie eine Frau im biblischen Sinne gekannt hat, der seine »Intimkenntnis« des weiblichen Geschlechts nur »aus zweiter Hand« erlangte (Köhler 1989: 120), sagt feierlich: »Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!« (Nietzsche 1955b: 330) Als notorischer Emporkömmling, der sich nach akademischem Prestige sehnte und beruflich scheiterte, entsagte Nietzsche solch weltlichen Bestrebungen und Abneigungen und suchte Trost im philosophischen Nachsinnen über den erhabenen Zarathustra, »*blonde Bestien*« und »frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewicht davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei« (Nietzsche 1955c: 786). Sollten wir seine Geständnisse über »jene[n] scheußliche[n] Hexentrank aus Wollust und Grausamkeit« (Nietzsche 1955a: 27) schweigend übergehen?

Genau dies fordert Heidegger von der Nietzsche-Forschung: Notwendig, so Heidegger, sei »das Wegsehen vom ›Menschen‹, insgleichen das Absehen vom ›Werk‹, sofern dieses als Ausdruck des Menschentums, d.h. im Lichte des Menschen gesehen wird« (Heidegger zitiert in Köhler 1989: xv) – ein eigentümlicher Vorschlag in Anbetracht von Nietzsches Pochen auf die biographische Natur des Denkens. Dennoch müssen wir Nietzsches Interpretationsstrategien nicht übernehmen, welche die Hermeneutik auf eine »Übung des Verdachts« reduzieren, die auf eine unter lautem Schein verkleidete Realität abzielt (Ricoeur 1978: 214). Nietzsches genealogische Analyse basiert auf der Vorstellung, dass das Denken nur eine Ausflucht für den »Willen zur Macht« ist, dass Urtriebe, die unser Denken antreiben, zutage gefördert werden können, wenn wir die geeigneten hermeneutischen Verfahren befolgen. Die Psychoanalyse ist ein weiteres Beispiel für das, was Paul Ricoeur die »Hermeneutik des Verdachts« nannte – eine interpretative Praxis, die diskursive Produkte als Rationalisierungen herabwürdigt, deren manifester Inhalt ihre wahre Bedeutung verbirgt. Der Pragmatismus distanziert sich von einer solchen Tiefenhermeneutik, die im reduktionistischen Verdacht ihr wesentliches methodologisches Werkzeug findet. Er ist auch nicht mit jener »wilden« Psychoanalyse« (Freud 1996) zu verwechseln, wie sie etwa von Laien und Laiinnen praktiziert wird, die eine überstürzte Diagnose stellen, wo für die Betroffenen eine langfristige und professionelle Behandlung angezeigt wäre, um mit der wahren Bedeutung ihrer Symptome zurechtzukommen. Die pragmatistische Hermeneutik bietet keine Heilung. Sie öffnet den hermeneutischen Zirkel weit genug, um neben diskursiven Zeichen die körperlichen Eindrücke des Handelnden einzubeziehen und damit die der Interpretation zur Verfügung stehenden semiotischen Ressourcen zu erweitern, ohne einem Bedeutungsmedium einen höheren Stellenwert zuzuerkennen. Symbole, Indizes, Gewohnheiten – alle diese Zeichen sind auf ihre Weise real; sie können nicht aufeinander reduziert oder in einer hierarchischen Reihenfolge angeordnet werden. Die pragmatistische Hermeneutik

gibt nicht vor, die Realität selbst zu erfassen oder einen authentischen Charakter zu offenbaren. Sie bemisst einen emotional aufgeladenen Stoff, bezeugt eine Gegenwart (so flüchtig sie auch sein mag) und hebt die widersprüchlichen Weisen hervor, in denen wir uns in der Welt ausdrücken; dabei vertraut sie den Individuen, selbst die Zusammenhänge herzustellen und ihre Zeichenpraktiken in Kongruenz zu bringen.

Der russische Kurzgeschichtenautor und Dramatiker Anton Tschechow ist ein Künstler, der die Tatsache, dass unsere Worte allzu oft mit unseren Taten und Gefühlen in Widerspruch stehen, intensiv genutzt hat. Seine Bühnencharaktere sprechen unablässig davon, sich zu verlieben, klar Stellung zu beziehen, Wiedergutmachungen zu leisten und den Erfolgskurs einzuschlagen, während sie ihre Lebenszeit vergeuden, Vertrauen missbrauchen, Suizid zu begehen versuchen oder die Nacht durchtanzen, um die harten Realitäten zu vergessen, die sie am nächsten Morgen erwarten – und all dies vor dem Hintergrund einer anhaltenden emotionalen Dramatisierung, die das Publikum auf die beständige Inkongruenz zwischen den Äußerungen und Taten der Schauspielerinnen und Schauspieler hinweist. Wie seine Tagebücher und Korrespondenz zeigen, war sich Tschechow der pragmatisch-diskursiven Inkongruenz in seinem eigenen Leben mehr als bewusst. Er hat eine verantwortungsbewusste Existenz mit der Fähigkeit gleichgesetzt, Bilanz über seine Worte, Taten und Gefühle zu ziehen und sie neu auszurichten – auch wenn sich solche Bemühungen schlussendlich allzu oft als sinnlos erweisen. Es ist erstaunlich zu erfahren, dass dieser vorbildhafte Humanist, der unermüdlich von Cholera betroffene Bauern unterstützte, einem Freund gestand, dass »ihm diese Krankheit und die Menschen, denen man helfen soll, völlig gleichgültig seien« (Tschechow 1977: 104). Tschechows Schriften bieten einen unschätzbaren Einblick in den historisch geformten Körper-Geist [*body-mind*] der russischen Intelligenzija: in ihre körperlichen Gebrechen, bipolaren Tendenzen, emotionale Sprunghaftigkeit, in ihren moralischen Maximalismus, sarkastischen Vigilantismus sowie in ihre Tendenz, Luftschlösser zu bauen und in Hoffnungslosigkeit zu versinken (Shalin 1996).

Wie Dewey bemerkte, senden Menschen, die sich auf ihre diskursiven Äußerungen konzentrieren, durch ihre Körpersprache und ihre Handlungen womöglich andere Botschaften:

»Menschen, die sich dem Denken hingeben, werden wahrscheinlich in mancher Hinsicht außerordentlich gedankenlos sein, zum Beispiel im Rahmen ihrer unmittelbaren persönlichen Beziehungen. Ein Mann, der ganz im Streben exakter Wissenschaft aufgeht, kann in alltäglichen Angelegenheiten außergewöhnlich ungenau sein. Man kann auf einem besonderen Gebiet Bescheidenheit und Unparteilichkeit zeigen und im Verkehr mit anderen Personen kleinlich und anmaßend sein« (Dewey 2004: 143; dt. Übersetzung geändert).

Die Inkongruenz zwischen unseren Taten, emotionalen Regungen und öffentlichen Äußerungen macht die menschliche Identität beständig problematisch. Aus dieser programmatischen Einsicht speist sich die pragmatistische Untersuchung verkörperter Bedeutungen, die darauf zielt, die langen semiotischen Ketten zu rekonstruieren und historische Knotenpunkte zu bestimmen, an denen der Faden, der die disparaten Bedeutungen verknüpft, abgenutzt ist oder gänzlich reißt. Eine Schlüsselrolle kommt hierbei Handlungen zu, die im Einklang mit und im Namen eines gegebenen Diskurses durchgeführt werden, sowie körperlich-affektiven Zeichen, die engagierte Personen von opportunistischen Trittbrettfahrern unterscheiden. Das Versäumnis, die pragmatischen Interpretanten einer bestimmten diskursiven Haltung zu verdeutlichen, fordert zu einer genaueren Überprüfung auf, etwa wenn sich die Bush-Regierung zum internationalen Folterverbot bekennt, sich aber entschieden weigert, zu klären, ob »Waterboarding« Gegenstand dieses Verbots ist. Eine solche »Flucht vor dem Pragmatischen« (auch bekannt als »Mauern«) wird im Rahmen der pragmatistischen Hermeneutik sofort offensichtlich.

Gleiches gilt für die christliche Lehre, die einfordert, »deinen Nächsten wie dich selbst zu lieben«, »auch die andere Wange hinzuhalten«, »sich der kirchlichen Lehre zu unterwerfen«, »dem Weg Christi zu folgen«. Prüft man die diskursiv-pragmatische Kongruenz, so entdeckt man jedoch, dass die christlichen Kreuzfahrer diese Grundsätze über Bord warfen, als sie in den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen zogen und während der gesamten Reise ins Heilige Land plünderten. Nichts davon verhinderte, dass sich die Kreuzritter selbst als Gottes Volk verstanden und von den Kirchenmännern als »gute Christen« bezeichnet wurden. Im 16. Jahrhundert hieß die Inquisition Folter gut, um Geständnisse von Hexen zu erzwingen, wobei sie das makabre Bild eines Mannes heraufbeschwor, der im Namen Jesu die Schrauben an seinem unglückseligen Opfer enger zog. Die Bedeutung des Christentums hat sich über die Jahrhunderte gewandelt; im Laufe der Zeit begrüßten Kirchenautoritäten die Gewalt gegen die amerikanischen Ureinwohner wie die Antisklaverei-Bewegung, zügellosen Kapitalismus wie progressive Reformen, krasse Xenophobie wie kühnen Ökumenismus. Die pragmatistische Frage, was es bedeutet, ein Christ zu sein (Was würde Jesus tun?), hat in unserer Zeit nichts von ihrem problematischen Charakter verloren.

Die gleiche Vielstimmigkeit ist im marxistischen Diskurs zu erkennen. Seine liebsten Losungsworte – »allgemeine Brüderlichkeit«, »authentische Existenz«, »Freiheit von Ausbeutung«, »wirtschaftliche Gleichheit« – dienen als Hinweis auf das kommende kommunistische Paradies. Doch im 20. Jahrhundert frönten jene Menschen, die das marxistische Vermächtnis für sich beanspruchten, der Gewalt, töteten Millionen in den Gulags, tolerierten mehr oder weniger versteckte Ungleichheiten und missbrauchten Macht auf jede erdenkliche Weise. Während Mao seine Kulturrevolution unter dem marxisti-

schen Banner durchführte, genoss er es, in Palästen zu leben, und unterhielt eine Armee von Dienern, Künstlern und Geliebten, die ihm alle Wünsche von den Augen ablasen. Wie Marx' eigene rassistische Äußerungen nahelegen, war er durch und durch ein Mann seiner Zeit, unfähig seine Vorurteile abzulegen, so sehr er sich auch bemühte, seine hermeneutischen Horizonte zu erweitern. Was es bedeutet, ein Marxist zu sein (Was würde Gramsci tun?), ist eine Frage, die heute vielerlei Antworten hervorbringt.

Wenn die Republikaner fordern, alle Briefwahlzettel von Militärangehörigen aus Übersee zu zählen, während sie hinter den Kulissen daran arbeiten, solche Stimmzettel in demokratischen Bezirken ungültig zu machen, können wir eine semiotische Fälschungspraktik erkennen und ihre Effekthascherei bei den Präsidentschaftswahlen in Florida durchschauen. Wenn die Demokraten nur in den Bezirken, die ihren Präsidentschaftskandidaten begünstigen, eine Nachzählung der Stimmzettel verlangen und bezüglich möglicher Fehlzählungen an anderer Stelle eisern schweigen, provozieren sie einen biokritischen Blick auf die Inkongruenz zwischen ihren verbalen und nichtdiskursiven Äußerungen. Wenn die Keuschheits- und Moralapostel ihre Anschuldigungen missbrauchen, so tritt die Inkongruenz zwischen Wasser und Wein besonders schmerzlich zu Tage.

Es wäre makaber, die Grausamkeiten, die im Namen Christi begangen wurden, als gültige Interpretanten des semiotischen Wertes des Christentums zu betrachten, ebenso wie es voreilig wäre, den Marxismus mit zügellosen Menschenrechtsverletzungen gleichzusetzen. Dennoch haben sie genau das zu bestimmten historischen Zeitpunkten pragmatisch bedeutet. Wir können endlos darüber diskutieren, was dieses oder jenes Konzept bedeutet, wie viel Wahrheit einer bestimmten Theorie innewohnt – alle diese Debatten würden, wie Marx in einer seiner pragmatistisch gefärbten Passagen aufzeigt, »rein *scholastische*« bleiben, solange sie »von der Praxis isoliert« sind (Marx 1978: 5). Die Bedeutung einer Sozialtheorie, eines politischen Programms oder einer Staatsverfassung beruht letztlich eher auf verkörperten Handlungen als auf logischer Untersuchung, auf den Handlungen, die historische Individuen innerhalb der hermeneutischen Horizonte unternehmen, die eine Theorie eröffnet und die Gegenstand kollektiver Experimente sind.

Die pragmatistische Hermeneutik wendet ihr kritisches Instrumentarium auch auf den Pragmatismus selbst an. Dieser ist ein historisches Unternehmen wie jedes andere, das von fehlbaren Individuen unterstützt wird, die danach streben, sich in die Annalen dieser Strömung einzuschreiben, aber nicht immer bereit, gewillt oder in der Lage sind, zu tun, was sie predigen. Im Laufe seiner Geschichte lieferte der Pragmatismus die theoretische Grundlage für Deweys Sozialismus, Meads sozialdemokratische Agenda, Hooks liberalen Marxismus, Rortys Libertarianismus und Cornel Wests prophetischen Pragmatismus. Was der Pragmatismus verlangt, ist eine Untersuchung, vor deren

Durchführung unsere Pläne und politischen Programme lediglich hypothetische Konstrukte sind, die darauf warten, in der Praxis bestätigt zu werden. Wenn Pragmatistinnen und Pragmatisten irgendeine politische Sensibilität teilen, so ist es wahrscheinlich »Anstand« – oder auch »emotionale Intelligenz« (Shalin 1992, 2004, 2005). In dem Maße, in dem sie diese Tugend auf ihrem Banner tragen, werden sie danach beurteilt, wie gut sie diese in ihrem persönlichen Verhalten zeigen. Wir entdecken, was der Pragmatismus bedeutet, indem wir der pragmatistischen Maxime folgen und Bedeutung im Zuge lebendiger semiotischer Ketten ermitteln, also indem wir die diskursiven Zeichen seiner Vertreterinnen und Vertreter mit ihren emotionalen Darbietungen abgleichen und ihre Glaubensbekenntnisse anhand der Ausbeute beurteilen, die sich aus ihrem Verhalten ergibt. Wir können nicht zulassen, dass die hermeneutische Untersuchung durch den alleinigen Fokus auf Bedeutung an sich kurzgeschlossen wird und nur dekonstruktiv in den semantischen Widersprüchen der Theorie herumgestochert wird; vielmehr müssen wir untersuchen, wie Theoretikerinnen und Theoretiker ihre theoretischen Verpflichtungen in ihrem eigenen Verhalten veranschaulichen, in welche performativen Widersprüche sie geraten und wie sie die Kluft zwischen ihren verbalen und nonverbalen Darstellungen überbrücken. Überall, wo Theorie und Handlung in Widerspruch geraten, bewerten wir das geistige Unternehmen anhand des Ethos und der Bereitschaft der Theoretikerin oder des Theoretikers, die Bedeutungspraktiken in Einklang zu bringen. Bedeutung verliert hier ihren privilegierten Status als ein logisches Konstrukt, das außerhalb von Zeit und Raum existiert; sie wächst, weitet sich aus und öffnet sich für die Zukunft; sie verweist auf noch unausgeführte Taten und lädt zu Handlungen ein, die alten Bedeutungen neues Leben verleihen. Um Bedeutung als ein konkretes, verkörpertes Ereignis zu erfassen, müssen wir ihr Leben *in situ* und *in actu* untersuchen. Wir erfassen das Leben der Bedeutung – die Bedeutung des Lebens –, indem wir die ganze Bandbreite seiner diskursiven und nichtdiskursiven Interpretanten untersuchen, die größtmögliche Streuung seiner pragmatischen Darstellungen nachverfolgen und die widersprüchlichen Wege beurteilen, auf denen es von den geschichtlich situierten Individuen hervorgebracht wird, welche die überkommenen symbolischen Rahmungen in ihre persönlichen Projekte integrieren. Bedeutung besteht aus den emotional aufgeladenen und körperlich grundierten Handlungen, die innerhalb der ethisch-hermeneutischen Horizonte ausgeführt werden, welche durch historisch situierte Diskurse eröffnet werden. Dies betrifft alle Handlungen – ob vergangene, gegenwärtige oder zukünftige –, die in einer bestimmten politisch-theoretischen Perspektive durchgeführt und legitimiert werden. Hermeneutische Horizonte sind letztlich die Horizonte des praktischen Handelns, die sich ausdehnen und zusammenziehen, mit anderen Horizonten verschmelzen oder ganz verschwinden, während geschichtliche Individuen ihren diskursiven Praktiken nachgehen.

Diese Praktiken werden durch und durch inkorporiert, in die Verschaltungen des Körpers eingeschrieben, die von den Individuen durch ihre Arbeit an Diskurs, Image, Emotion, Körper, Handlung, vielleicht sogar Bauchgefühl immer wieder erneuert werden – also durch all die somatischen Praktiken, die der semiotischen Kontrolle zugänglich sind. Um die hermeneutischen Horizonte zu verändern, reicht es daher nicht aus, eine neuartige Ideologie zu entfalten oder politisch korrekte Diskurse gesetzlich zu verankern. Denn die alten, in unseren Körpern verwurzelten Diskurse sickern weiter in unsere Gefühle ein und treiben unser Verhalten an – lange nachdem neue Symbole in Mode gekommen sind. Eine solche Grundhaltung hat Folgen für die Demokratietheorie.

Wenn die pragmatistische Hermeneutik auf politischer Ebene eine Suche nach emotional intelligenter Demokratie ist, dann ist sie soziologisch eine Untersuchung der somatisch-affektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit, und philosophisch eine Kritik der körperlosen Vernunft. Für ihre Anhängerinnen und Anhänger ist es von Belang, ob die Gesellschaftsmitglieder Vertrauen, Toleranz, Klugheit, Mitgefühl und Humor verkörpern oder von Argwohn, Hass, Eitelkeit, Grausamkeit und Sarkasmus geprägt sind (siehe dazu Leitbild des Zentrums für Demokratische Kultur an der University of Nevada, Las Vegas; <http://cdclv.unlv.edu/>). Damit das demokratische Projekt sein Versprechen einlösen kann, müssen Pragmatistinnen und Pragmatisten – beginnend mit sich selbst – Wege finden, um die praktische Substanz der Demokratie mit ihren normativ-diskursiven Grundsätzen in Übereinstimmung zu bringen.

DAS VERKÖRPERUNGSPARADIGMA UND DIE HERMENEUTIK DER VERKÖRPERUNG

Das Projekt der pragmatistischen Hermeneutik baut auf der Hinwendung zur Verkörperung auf, welche die Sozialwissenschaften belebt hat. Sie profitiert von einer Reihe von Ideen, die in den letzten Jahren ausformuliert wurden: von Bourdieu (2008) und Goffman (1959), von Shusterman (1997) und Colapietro (1989), von Alexander (2003, 2006b) und seinen Kollegen, die das Paradigma der kulturellen Pragmatik entwickelten (Alexander/Giesen/Mast 2006), sowie von vielen, die sich der Wende hin zu Körper und Affekt in den Sozialwissenschaften angeschlossen haben (Csordas 1990, 1999; Hepworth/Turner 1991; Shilling 1993; Lyon/Barbalet 1994; Turner 1994; Lakoff/Johnson 1999).

Gemeinsam ist den sozialwissenschaftlichen Ansätzen, dass sie die menschliche Handlungsfähigkeit als körperlich fundiert, emotional aufgeladen, diskursiv gerahmt, historisch verwurzelt, selbstreferenziell gesteuert und strukturell eingeschränkt verstehen. In Anlehnung an Saussure arbeiten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler innerhalb der Verkörperungsbewegung im Sinne des pragmatistischen Paradigmas, das die Beziehung zwi-

schen Grammatik und Rede analog zu den Schnittstellen zwischen Kultur und Körperpraktiken versteht – beide Aspekte sind wechselseitig konstitutiv, aber keiner kann auf den anderen reduziert werden. Nichtsdestoweniger zieht die grundlegende Unterscheidung zwischen Sprachstruktur und Sprachgebrauch eine zu scharfe Grenze zwischen dem privilegierten linguistischen System, das auf binären Oppositionen basiert, und den verkörperten Sprechakten, die an die sprachliche Peripherie verbannt werden.

Besonders lehrreich ist in diesem Zusammenhang die Schachmetapher, die Saussure zur Erläuterung seiner Theorie nutzt. Laut Saussure (1967: 105, 27) »entspricht ein Zustand beim Spiel sehr wohl einem Zustand der Sprache«. »Ob ich Holz- oder Elfenbeinfiguren anwende, ist gleichgültig für das System«. Diese Metapher belegt genau, an welchem Punkt die Analogie zwischen Sprache/Rede und Kultur/Körperpraxis aufhört zu funktionieren: Während die Figuren auf dem saussureschen Schachbrett sprachlos und stumm sind, handelt es sich bei den Figuren auf dem Spielbrett der Kultur um selbst-reflexive verkörperte Individuen, welche die normativen Strukturen, die sie in Bewegung setzen, selbst umsetzen. Die Schachregeln sind für alle gleich, sie sind nicht veränderbar, diejenigen, die sie verletzen, werden vom Spiel ausgeschlossen; gesellschaftliche Regeln hingegen sind offen für (Neu-)Interpretationen und werden häufig ignoriert. Als (durchaus anfechtbare) Annäherung ließe sich sagen, dass alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft das gleiche Sprachspiel spielen. Das ist nicht der Fall bei einer Gesellschaft, die aus vielen Spielen in unterschiedlichen kulturellen Bereichen besteht, von denen jeder in seinem eigenen Code verankert ist und neue Grammatiken unaufhörlich neu entstehen. Die neu auftretenden Grammatiken fordern Aufmerksamkeit ein, ziehen Ressourcen von den dominanten ab, wodurch die Kreativität der Individuen in Gang gebracht wird. Dieser gesellschaftliche Prozess der Paradigmatisierung und Grammatikalisierung hat insgesamt wenig Ähnlichkeit mit der Welt der strukturalistischen Linguistik. Eine geeignetere Metapher wäre die einer Gesellschaft als einem System sich überschneidender Netzwerke, deren Mitglieder gleichzeitig Knotenpunkte, Sender und Verkehrsregler sind. Das heißt, wir sind alle lebende Drähte, durch die soziale Ströme fließen, aber unser Verhalten [*conduct*] – unsere Leitfähigkeit [*conductivity*] – verändert durch seine Rückkopplungen die sozialen Netzwerke, aus denen wir hervorgegangen sind. Grammatiken während ihrer Entstehung zu analysieren, wirft ein neues Licht auf das Wechselspiel zwischen Handeln und Struktur.

Pierre Bourdieu hat der Neukonzeptualisierung der Beziehung zwischen Sozialstruktur und Körper einen wesentlichen Impuls gegeben. Er orientierte sich hierbei zum Teil an Mauss' Arbeit über Körpertechniken – »Ich glaube, ein junges Mädchen erkennen zu können, das im Kloster erzogen wurde. Sie gehen meistens mit geschlossenen Fäusten« (Mauss 1975: 202) –, und zum Teil an den *Thesen über Feuerbach*, in denen Marx eine Theorie fordert, die

»vom Idealismus ›die tätige Seite‹ der praktischen Erkenntnis übernimmt, die die materialistische Tradition ihm überlassen hatte. Genau dies ist die Funktion des Begriffs Habitus: Er gibt dem Akteur eine generierende und einigende, konstruierende und einteilende Macht zurück und erinnert zugleich daran, dass diese sozial geschaffene Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit zu schaffen, nicht die eines transzendentalen Subjekts ist, sondern die eines sozial geschaffenen Körpers« (Bourdieu 2004: 175).

Bourdieu verwendet das Habituskonzept, um die Kontinuität zwischen Handlungsfähigkeit und Struktur zu erfassen: »Der Körper ist in der sozialen Welt, aber die soziale Welt steckt auch im Körper« (Bourdieu 2004: 194). Er definiert den Habitus verschieden als »einverlebte Geschichte«, »körperliche Erkenntnis«, »eine Art unfehlbarer Instinkt« oder »tief eingekerbte, körperliche Dispositionen«, die durch soziale Situationen ausgelöst werden, »ohne den Weg über Bewußtsein und Berechnungen nehmen zu müssen«, ähnlich wie eine Athletin, die eine Entscheidung in Bruchteilen einer Sekunde trifft (Bourdieu 2004: 193, 174, 204, 225). Bewaffnet mit diesem Konzept und einer genialen Theorie der Praxis, skizziert Bourdieu (2011: 195ff.) eine soziale Struktur, in der die herrschenden Klassen ihre Hegemonie durch den privilegierten Zugang zu »ökonomischem Kapital«, »symbolischem Kapital« und »inkorporiertem Kulturkapital« aufrechterhalten. Die »praktischen Handlungen« der Akteure sind laut Bourdieu »durch ihre Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse determiniert [...], und dies zumal vermittelt der Mechanismen, die sowohl den Zugang zu diesen Stellungen regeln als auch eine entsprechende Klasse von Habitusformen entweder erzeugen oder auswählen.« So sei etwa

»die typisch bürgerliche Art der Körperhaltung und Körperbewegung [...] an einer gewissen *Weiträumigkeit* der Gesten und des Schrittes zu erkennen[, welche] in allem dem Gehetze und der Gehetztheit der unteren Klassen sowie der kleinbürgerlichen Geschäftigkeit entgegengesetzt [ist]« (Bourdieu 2011: 102, 347).

Bourdieus Forschungsprogramm war ein bedeutender Schritt über Lévi-Strauss hinaus, dessen Beschäftigung mit dem Mythos und den diskursiven Formen der Kultur Saussures entkörpernten Strukturalismus widerspiegelt. Aber Bourdieus sozio-somatischer Determinismus geriet in die Kritik, da er Handlungsfähigkeit auf ihre reproduktive Funktion zu reduzieren drohte und wenig Raum für Kreativität, Wandlungen des Selbst und radikales politisches Engagement ließ (Jenkins 1992; Shusterman 1997; Hoy 1999; Alexander 2006: 561-562). In der Tat zeigen Bourdieus eigene Umfragen, dass die Varianz im gezeigten Verhalten, die auf Klassen- oder Feldpositionen zurückgeführt werden kann, relativ gering ist, mit vielen Übergängen zwischen sozialen Gruppen sowohl im Geschmack als auch im Verhalten. Auf diese Kritik reagierend, behauptete Bourdieu (2004: 231, 202), dass der Habitus »kein Schicksal« sei,

dass er gespalten sein kann, dass die unberechenbaren Individuen improvisieren, strategisch handeln, ihren Spielsinn nutzen können, und dass »die Homologie zwischen dem Raum der Positionen und dem der Dispositionen indes nie vollständig« sei, weswegen es stets Individuen gebe, »die sich an ihrem Platz oder, wie man auch sagt, ›in ihrer Haut‹ nicht wohl fühlen«. Während dieser Schritt seine Darstellung realistischer machte, dehnte er sein Paradigma bis zu einem Punkt aus, an dem sich die Bedeutung von gesellschaftlich verkörperter Handlungsfähigkeit verflüchtigte. Wenn man von einem »primären Habitus« spricht (Bourdieu 2004: 202), stellt sich zwangsläufig die Frage nach dem »sekundären Habitus«, dem »tertiären Habitus« und so weiter. Selbst in seiner revidierten Form hat das bourdieusche Paradigma Nachteile – es spielt die diskursive Dimension der menschlichen Handlungsfähigkeit herunter (ein intellektuell anspruchsloses Spiel wie Tennis ist keine bessere Annäherung an strategisch durchgeführtes Handeln als rechenbasierte Spiele wie Scrabble oder Poker); es übersieht die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen und die überschneidenden Identifikationen, die für moderne Gesellschaften charakteristisch sind (der Kapitalist Engels nutzte den Mehrwert, den er von seinen Arbeiterinnen und Arbeitern abschöpfte, um die proletarische Revolution anzufachen); und es verschmäht zu Unrecht das Bekenntnis zum Universalismus und zum kritischen Diskurs als eine eigennützige Praxis von Intellektuellen (der Kampf für allgemeine Menschenrechte und Menschenwürde hat nicht nur zur Perpetuierung der Herrschaft der gut betuchten Klassen geführt). Schließlich sollten wir den performativen Widerspruch bemerken, der in Bourdieus verkörperter Praxis allerorten zum Ausdruck kommt. Ich spreche von der Tatsache, dass Bourdieu bei all seinem persönlichen Charme und Charisma »seine Macht als intellektuelle Berühmtheit genoss«, »brutal intolerant gegenüber rivalisierenden Ansichten« war, und zu »böartigen Beschimpfungen« seiner Gegner neigte, deren »idiotische Fehlinterpretationen« er rasch verurteilte (Shusterman 2002b) – und all dies während er seine akademischen Rivalen zugleich wegen ihrer »symbolischen Gewalt« und ihres Hungers nach »akademischer Überlegenheit« verurteilte.

Es gibt viele Passagen in Erving Goffmans Schriften, die eine unheimliche Ähnlichkeit mit Bourdieus Werk haben, zum Beispiel das prominent angeführte und an Bourdieu erinnernde Zitat von Adam Smith, in dem dieser einen wohlherzogenen Gentleman aus dem 18. Jahrhundert beschreibt: »Auftreten, seine Art, sein Benehmen – sie alle bekunden durch Gewandtheit und Anmut die eigene Überlegenheit, die diejenigen, die zu niederem Stand geboren sind, kaum jemals erreichen können« (Smith zitiert in Goffman 2009a: 34; dt. Übersetzung geändert). Goffmans Perspektive auf verkörperte Interaktionen unterscheidet sich jedoch von der seines französischen Kollegen (die beiden trafen sich an der Universität von Pennsylvania, wo Goffman seinem jüngeren Kollegen eine Position anbot). Während Bourdieu die Unauslöschbarkeit

der Spuren betont, welche die Gesellschaft auf dem menschlichen Körper hinterlässt, ist Goffman von der Formbarkeit des Körpers fasziniert, von der erstaunlichen Fähigkeit des Individuums, sein Verhalten den situativen Anforderungen anzupassen. Goffmans Forschungsprogramm konzentriert sich auf direkte Interaktionen, es geht also um »eine kurze Zeitspanne, eine begrenzte räumliche Ausdehnung« und die »Beschränkung auf Ereignisse, die, haben sie erst einmal begonnen, beendet werden müssen«; als Daten dienen »Verhaltensmaterialien« wie »Blicke, Gesten, Haltungen und sprachliche Äußerungen, die Menschen ständig – ob beabsichtigt oder nicht – in die Situation einbringen« (Goffman 2010: 7; dt. Übersetzung geändert). Ausgangspunkt von Goffmans Programm ist die Prämisse, dass »sich der Einzelne wahrscheinlich in einem für ihn günstigen Licht darstellen wird«. Jedoch können

»die anderen an dem, was sie beobachten, zwei Aspekte unterscheiden: einen Aspekt, den das Individuum verhältnismäßig leicht und seinem Willen entsprechend manipulieren kann – dieser Teil besteht im wesentlichen aus seinen verbalen Äußerungen –, und einen Aspekt, bezüglich dessen das Individuum wenig Bedenken und wenig Kontrolle zu haben scheint, weil er sich hauptsächlich aus dem, was der Einzelne ausstrahlt, ableitet. Die anderen können dann die als nicht kontrollierbar erachteten Aspekte seines Verhaltens als Prüfungskriterium für die Gültigkeit dessen verwenden, was durch die kontrollierbaren Aspekte vermittelt wird« (Goffman 2009a: 10; dt. Übersetzung geändert).

Die sichtbaren Körperressourcen, die das Individuum mobilisiert, um das angedachte Selbstbild zu vermitteln, erfasst Goffman als »Image« [*face*], während die inszenierte Darstellung als »Imagepflege« [*face work*] bezeichnet wird, wobei »das Image der Person offensichtlich etwas ist, das nicht im oder am Körper befestigt, sondern etwas, das diffus im Ereignisstrom der Begegnung verortet ist« (Goffman 2010: 11; dt. Übersetzung geändert). Dank seiner begnadeten Wahrnehmungs- und Beobachtungsgabe liefert Goffman zahlreiche lebendige Darstellungen von Interaktionsritualen, in denen Menschen ihre Körper einsetzen und ihre sprachlichen Fähigkeiten mobilisieren, um den erwünschten Eindruck zu erzeugen. Goffmans naturalistische Methodologie trifft sich ebenso mit einer pragmatistischen Position wie die semiotische Wende, die seine Theorie in den späteren Phasen seiner intellektuellen Karriere nahm, als er sich auf den »Rahmungsprozess« konzentrierte, aber auch auf die »Zeichenproduktion« und die »natürlichen indexikalischen Zeichen, die von Objekten abgegeben werden, die wir Tiere nennen (einschließlich und hauptsächlich Menschen)« (Goffman 1974; 1979: 7). Gleichwohl weicht Goffmans Ansatz in mehrfacher Hinsicht von der pragmatistischen Hermeneutik ab.

Die Fokussierung auf kurzzeitige Interaktionen und unmittelbare Gegenwart lässt den dramaturgischen Ansatz weniger geeignet dafür erscheinen, die langen semiotischen Ketten zu verfolgen, die sich über historische Zeiträume hinweg entfalten – eine Aufgabe, die für die pragmatistische Hermeneutik zentral ist. In Goffmans Arbeiten finden sich enorm anregende Bemerkungen über Biographie und Ansehen, insbesondere in *Stigma* (Goffman 1963: 66-71); aber sie müssen erweitert und überarbeitet werden, um die in dieser Studie skizzierte biokritische Analyse voranzubringen. Problematisch erscheint vom Standpunkt der pragmatistischen Hermeneutik aus Goffmans Entscheidung, den spezifischen »Inhalt« von Interaktionen von ihren »dramaturgischen« Eigenschaften zu trennen, wodurch das dialektische Verhältnis von Form und Inhalt aus dem Blick gerät (Goffman 2009a: 18). Anhand von Goffmans eigenen Beispielen wird dies deutlich: Eine Kellnerin kann – in der Hoffnung auf besseres Trinkgeld – eine ansprechende Fassade zeigen, ein Klempner kann heimlich seine Brille ablegen, um sein männliches Image zu schützen, und eine Prostituierte könnte zusätzliche Zeit damit verbringen, das Selbstbild eines Kunden zu bestätigen; schlussendlich jedoch wird die Arbeit der Kellnerin nach der Qualität und Pünktlichkeit des Essens bewertet, der Klempner wird sich Respekt verdienen, indem er das Leck abdichtet, und die Beurteilung der Sexarbeiterin wird nicht allein vom Streicheln des Ego abhängen. Der ausschließliche Fokus auf das »Ausdruckskostüm [...], von dem man erwartet, daß es von Menschen getragen wird, die in unmittelbarer Gegenwart anderer sind« (Goffman 2010: 146f.; dt. Übersetzung geändert), unterschätzt die Rolle, die der Körper des Individuums in der Gesellschaft spielt. Indem er erklärt, dass die »Welt in Wahrheit eine Hochzeit ist«, unterstreicht Goffman (1959: 36) die Tendenz seiner dramaturgischen Analyse, das menschliche Handlungsvermögen zu entkörperlichen und das Individuum zu entmaterialisieren: »denn er und sein Körper bieten nur den vorübergehenden Aufhänger für etwas gemeinsam Hergestelltes« (Goffman 2009a: 231).

Wenn Bourdieu eine zu enge Verzahnung zwischen dem Körper und seiner sozialen Rolle postuliert, behandelt Goffman diese Bindung als etwas Oberflächliches. Besonders problematisch wird dies, wenn Goffman psychische Erkrankungen thematisiert; in seiner berühmten Studie *Asyle* versichert er, dass

»die ›seelisch Kranken‹ [...] nicht an seelischen Krankheiten, sondern an den Wechselfällen ihrer Karrieren leiden [und] daß die Verrücktheit oder das ›kranke Verhalten‹, das dem Patienten zugeschrieben wird, im Großen und Ganzen ein Produkt der sozialen Distanz des Zuschreibenden zur Situation des Patienten ist, und nicht in erster Linie ein Produkt seiner mentalen Störung« (Goffman 1977: 129, 135; dt. Übersetzung geändert).

Wie das Schicksal es wollte, zwangen biographische Umstände Goffman dazu, seine Ansichten zu revidieren (Goffmans Frau entwickelte eine schwere psychische Krankheit und beging 1964 Suizid). Ein anscheinend autobiographischer Bericht über seine schmerzliche Erfahrung taucht in dem ergreifenden Essay »Die Verrücktheit des Platzes« auf, in dem Goffman die psychische Erkrankung von ihren Führungszeichen befreit, obwohl seine Aussage immer noch zweideutig in Bezug auf die körperliche Dimension psychischer Störungen klingt:

»Was immer die Ursache für den psychologischen Zustand des Abweichenden sein mag – und natürlich kann er manchmal organischer Art sein –, die soziale Bedeutung der Krankheit besteht darin, daß ihr Träger einen Weg findet, uns das Leben schwer zu machen« (Goffman 2009b: 502; dt. Übersetzung geändert).

Die Inkongruenz zwischen dem Wissenschaftler, dem Lehrer und dem Menschen Goffman ist eine weitere Facette seines erstaunlichen Werks, die nach einer biokritischen Analyse verlangt. Die widersprüchlichen Eindrücke, die Goffman bei seinen Zeitgenossen hinterließ – manche erinnern sich an ihn als »einen warmen, freundlichen, bescheidenen, fürsorglichen Menschen« (Bourdieu 2000: 4), während ihn andere als »zynisch, ironisch, doppelzünftig, falsch, desinteressiert und unglaublich« im Gedächtnis behalten haben (MacCannell 2000: 13) –, stellen eine würdige Herausforderung für die pragmatische Hermeneutik und Biokritik dar.

Richard Shusterman (1997, 2000) hat gezeigt, wie der Pragmatismus körperliche Praktiken in die Analyse von Kultur, Kunst und Gesellschaft einbeziehen kann. Als Bewunderer der von Bourdieu entwickelten sozial grundierten Kunsttheorie sah Shusterman die Notwendigkeit, sich von den Ansichten seines französischen Kollegen zu distanzieren, da sie ihm als unvereinbar mit der pragmatistischen Perspektive auf den Körper und die populären Künste erschien. Shustermans Position ist der von Dewey ähnlich, der die akademische Behandlung des Kunstkanons kritisierte und die Bedeutung populärer Kunstformen betonte (Shusterman 1992: 183). Im Gegensatz dazu steht Bourdieu auf der Seite derer, die »sich weigern zu erkennen, dass es menschenwürdige und ästhetisch lohnende Aktivitäten jenseits der geistigen Ausflüge gibt«, die sich in der hohen Kunst finden, deren Befürworterinnen und Befürworter ihr populäres Pendant als ästhetische Travestie abwerten. In einer Reihe kritischer Essays über Rap, Country-Musik und Bodypainting unterstreicht Shusterman ihre ästhetische Anziehungskraft und zeigt, warum Bourdieus Ansatz »das Wesen des ästhetischen Verstehens zu Unrecht essentialisiert, indem er bekräftigt, dass es nur einen legitimen Weg gibt, Kunst zu verstehen – eine ›Wissenschaft der Werke« (Shusterman 2002a: 223). Ausgehend von der Prämisse, dass der »Körper immer das ursprüngliche *Paradigma* der Medien«,

»ein Medium ästhetischer Selbstgestaltung« und »ein Mittel ästhetischen Vergnügens« war, schlägt Shusterman (2000: 138-141, 1997: 9) die Somästhetik als ein wissenschaftliches Feld vor, das die Beziehung zwischen Körperpraktiken (Meditation, Sport, Körperstyling, Sex, Askese) und traditionellen philosophischen Themen (Wahrnehmung, Schlussfolgern und Selbstbewusstsein) erforscht.

Aus Sicht der pragmatistischen Hermeneutik ist insbesondere die folgende Frage Shustermans (1997: 9) von Interesse: »Auf welche Weise sind die Ansichten eines Philosophen oder einer Philosophin mit seinem oder ihrem Leben verbunden?« Seine vergleichende Biographie von Dewey, Wittgenstein und Foucault ist ein gutes Beispiel dafür, wie die privaten Bestrebungen von Philosophinnen und Philosophen ihr öffentliches Engagement nähren und ihre theoretischen Überzeugungen stützen. Shusterman unterscheidet sich von Bourdieu und Goffman in seiner Bereitschaft, sich mit der autobiographischen Ebene zu beschäftigen. Er zeigt, wie seine eigene geschichtliche Verortung, insbesondere seine Zerrissenheit als säkularer zionistischer US-amerikanischer Jude, ihn dazu trieb, die Widersprüche in seiner Identität aufzulösen, indem er »die widersprüchlichen Rollen und Geschichten des Selbst in ein kohärentes Narrativ integrierte« und sich einem Leben der »ästhetischen Selbstschöpfung« verpflichtete (Shusterman 1997: 195). Diese freimütige Diskussion trägt viel dazu bei, »die tiefsitzende Bevorzugung der Universalität durch die Philosophie« und das damit verbundene »Tabu des Persönlichen und Kontingenten« aufzudecken (Shusterman 1997: 181). Während Shustermans Ansatz neue Wege für die pragmatistische Untersuchung von Verkörperungs- und Körperpraktiken eröffnet, wirft er schwierige Fragen bezüglich einer Selbstinterpretation aus pragmatistischer Warte auf.

Für Bourdieu ist der Körper ein Halbleiter, der früh programmiert wird, um eine beschränkte Auswahl von sozialen Strömen weiterzugeben; für Goffman ist er ein Supraleiter, der angesichts situativer Kräfte sofort auf eine passende semiotische Darbietung umschaltet; für Shusterman wiederum ist der Körper des Individuums ein Transistor, der an verschiedenen sozialen Schaltkreisen teilhat und dessen Reaktion auf gesellschaftliche Kräfte und kulturelle Imperative lebenslang durch modulierende Körperkompetenzen der Selbststeuerung, Askese und Übung vermittelt ist. Die Betonung von Selbstreflexion und Selbstgestaltung legt die ethischen Ambivalenzen biokritischer Forschung offen. Wann verwandelt sich legitime Selbsterforschung in narzisstische Nabelschau? Wie viel Offenheit ist zu viel; wann wird der persönliche Bericht selbstsüchtig oder unaufrichtig? Zum Beispiel erwähnt Shusterman (1997: 183), dass er »Israel mit drei Kindern bevölkert« habe, ohne uns mitzuteilen, mit wem, unter welchen Umständen oder welche Art von Beziehung er zu seinen Kindern hat. Müssen wir solche Details wissen? Bezahlen wir die »narrative Einheit«, die ein Autor oder eine Autorin anstrebt, mit der Beschö-

nigung der inkongruenten und schmerzhaften Stränge der Selbstwerdung? Anschließend an die biokritische Hermeneutik müssen wir diese Beschönigungen rückgängig machen, um die redigierten Materialien wiederherzustellen, welche die weniger glücklichen Selbstwertungsprozesse konservieren und mehr der umfassenden Selbststrahlungen vor der Vergessenheit bewahren. Das Ziel ist hier Rekonstruktion statt Dekonstruktion. Ich hoffe, Shusterman wird diese Fragen in seiner zukünftigen Arbeit behandeln und die Spannung zwischen *vita activa*, *vita contemplativa* und *vita voluptuosa* im Leben berühmter und weniger berühmter Denkerinnen und Denker systematischer verfolgen (sind z.B. Deweys außereheliche Affäre und Wittgensteins unbefriedigte Homosexualität ein geeignetes Thema der Somästhetik?).

Jeffrey Alexanders Studie über die zivilgesellschaftliche Sphäre, die »Strukturen von Gefühlen umfasst, die das soziale Leben durchdringen und unmittelbar unter der Oberfläche strategischer Institutionen und selbstbewusster Eliten verlaufen«, zielt auf zentrale Fragen der pragmatistischen Hermeneutik (Alexander 2006a: 54). Eine »zivile Hermeneutik«, wie sie sich Alexander (2006a: 550) vorstellt, untersucht, wie die staatsbürgerlichen Ideale durch die unkontrollierten Reaktionen der herrschenden Eliten sabotiert und dadurch ausschließende und hegemoniale Praktiken hervorgebracht wurden. Weitere Untersuchungen in diese Richtung würden von einem Vergleich zwischen den semiotischen Ressourcen des Körpers und der Autorität schriftlicher Zeichen profitieren. Die Rolle der Höflichkeit als eine verkörperte Tugend verdient in dieser Hinsicht besondere Aufmerksamkeit, mehr als ihr in dem Buch entgegengebracht wurde. Es wäre auch interessant, Alexanders Studie über die soziale Konstruktion des Holocaust (2003: 24-84) so zu erweitern, dass sie sich mit dem Torah-Gebot zur Vernichtung der Amalekiter, der Antwort des jüdischen Volkes auf dieses Gebot und der Art und Weise auseinandersetzt, in der diese biblische Erzählung im Laufe der Zeit rekonstruiert wurde.

Relevant für die hier verfolgte Fragestellung ist das Forschungsprogramm der »kulturellen Pragmatik« (Alexander/Giesen/Mast 2006). Aufbauend auf den Ideen von Erving Goffman, Victor Turner und Kenneth Burke analysieren die Mitglieder dieser Schule Kultur, wie sie sich in strategischen Auftritten von geschickten Individuen zeigt, die ihre symbolischen und emotionalen Ressourcen einsetzen, um die in kulturellen Skripten eingebetteten Bedeutungsstrukturen dramaturgisch zu nutzen.

»Die kulturelle Pragmatik erklärt, wie Bedeutung in Form von kollektiven Hintergrundvorstellungen die Interpretationen von sozialen Akteuren und Zuhörern zutiefst strukturiert, wobei aber Kontingenz möglich bleibt, da die konstitutive Kraft der Kultur mit den Fähigkeiten der sozialen Akteure in Einklang gebracht wird, sich in kreativer, aktiver und strategischer Weise gegenüber den symbolischen Strukturen zu verhalten, in die sie eingebettet sind« (Mast 2006: 138-139).

»Bedeutung ernst zu nehmen«, erfordert aus dieser Perspektive (Alexander/Mast 2006: 2, 32, 39) nicht nur die Entschlüsselung der kulturellen Codes der Gesellschaft, sondern auch den Nachweis, wie es Individuen gelingt, »plausible Darstellungen anzubieten [...] und im wörtlichen Sinne zu Text zu werden«, »auf kreative Weise hegemoniale kulturelle Codes zu zitieren, um mit ihnen zu spielen und sie zu untergraben« (Alexander 2006b: 14). Die pragmatistische Hermeneutik teilt mit der kulturellen Pragmatik ein beständiges Interesse an »den Inkongruenzen zwischen Worten und Taten« (Mast 2006: 120), obwohl das Programm der kulturellen Pragmatik der Tiefenhermeneutik mit ihrem Fokus auf »Hintergrundstrukturen immanenter Bedeutung« (Eyerman 2006: 195) näher ist, während sich die pragmatistische Herangehensweise näher an der Oberflächenhermeneutik orientiert, die sich mit Körpersprachenspielen und emergenten Grammatiken beschäftigt, welche die in ihrem Gravitationsfeld verstrickten Individuen widerstrebenden Kräften aussetzen.

Neuere Forschungen zu Körpermetaphern (Lakoff/Johnson 1999), zur pragmatistischen Neurowissenschaft (Brothers 1997) und Neurosoziologie (Franks/Smith 1999), zu somatischen Markern und implizitem Gedächtnis (Massey 2002) haben neue Perspektiven für das Verständnis unserer Interpretationspraktiken eröffnet. Diese Studien zeigen uns, dass

»der bewusste Geist ein Affe ist, der einen Tiger unbewusster Entscheidungen und Handlungsprozesse reitet und dabei hektisch Geschichten erfindet, die belegen, dass er alles unter Kontrolle hat« (Overbye 2007: D1).

Wenn die Vernunft die Situation diskursiv erfasst hat, wurde sie bereits stark von Emotionen beeinflusst. Das Säugetiergehirn bombardiert die Hirnrinde ständig mit starken Signalen, die darauf warten, rationalisiert zu werden, woraus sich erklärt, dass Emotionen eine viel stärkere Wirkung auf das logische Denken haben als dies umgekehrt der Fall ist. Der Affekt wird Veränderungen erfahren, sobald er unter ein geeignetes Etikett subsumiert wurde, aber seine somatische Präsenz wird das Verhalten auf eine Weise beeinflussen, die sich einer bewussten Kontrolle entzieht. Wir müssen unseren theoretischen Rahmen anpassen, um die Rolle zu berücksichtigen, die unbewusste Affekte und somatische Marker – Ergebnisse vergangener Umbrüche – für unsere Interpretationspraktiken spielen.

Schließlich muss die pragmatistische Hermeneutik ihre Schuld gegenüber der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts bezeugen. Gadamer und Ricœur haben uns viel über den historischen Charakter der Bedeutungsaneignung und die Rolle der Sprache innerhalb der interpretativen Rekonstruktion gelehrt, aber ihre Schlüsselmetapher des »Textes« und der »Textualität«, die der strukturalistischen Hermeneutik innewohnt, harrt längst einer pragmatistischen Überarbeitung.

»Es ist der methodische Vorzug, den die Schriftlichkeit besitzt, daß an ihr das hermeneutische Problem in seiner Ablösung von allem Psychologischen rein hervortritt. [...] Was schriftlich fixiert ist, hat sich von der Kontingenz seines Ursprungs und seines Urhebers abgelöst [...]. In diesem Sinne handelt es sich im Verstehen ganz gewiß nicht um ein ›historisches Verständnis‹, das die Entstehung des Textes rekonstruierte. Vielmehr meint man *den Text selbst zu verstehen*« (Gadamer 1975: 370, 373, 366).

Wie diese programmatische Aussage zeigt, privilegiert die strukturalistische Hermeneutik die schriftliche Tradition gegenüber der mündlichen. Gadamer (1975: 261ff.) geht sogar so weit zu behaupten, dass Tradition an sich sprachlicher Natur ist. Die pragmatistische Hermeneutik hingegen besteht darauf, dass verschriftlichte Kulturformen die Lebendigkeit und Widersprüche gelebter Erfahrung nicht erfassen können. Schriftliche Traditionen neigen dazu, Stimmen zu verfälschen, die nicht zur Sprache kommen können, da sie von dominanten Diskursen verdeckt und unterdrückt werden. Dadurch können sie ihre eigenen emergenten Wahrnehmungen, Bedeutungen und Grammatiken nicht artikulieren.

Ricœurs Ansatz ist ausgewogener. Er ist besonders hilfreich, wenn erklärt werden soll, wie Handlungen zu verbürgten Tatsachen werden, wie sie den Ruf des Individuums beeinflussen und seine historische Welt offenbaren. Pragmatistinnen und Pragmatisten stimmen darin überein, dass

»das Handeln selbst, das Handeln als sinnhaft orientiertes Handeln, zum wissenschaftlichen Gegenstand werden kann [...] durch eine Methode der Objektivierung, die der schriftlichen Fixierung eines Textes ähnlich ist« (Ricœur 1972: 260).

Aber die Behauptung, dass »ein Text die Grenzen des Diskurses und aller seiner ostentativen Bezüge übersteigt« und die »Emanzipation vom situationalen Kontext« sicherstellt (Ricœur 1972: 265), bedeutet aus Sicht des Pragmatismus nichts Gutes, situiert er historische Individuen doch an der Schnittstelle multipler Diskurse/Paradigmen und weigert sich, ein Individuum nur einer »Welt« zuzuordnen. Wie bei den meisten Theoretikerinnen und Theoretikern, die sich von Freges rein logischer Auffassung von Bedeutung leiten lassen, gibt es in Ricœurs Denkraum wenig Raum für jene nichtdiskursiven Bedeutungen und affektiven Erzählungen, welche die pragmatistische Analyse antreiben.

Die pragmatistische Hermeneutik hat eine größere Affinität zum frühen Heidegger, der die untrennbare Verbindung zwischen unseren Stimmungen und Interpretationspraktiken betonte.

»Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der ›Welt‹ zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist [...]. Aber

auch die reinste θεωρία [theoria] hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen [...]. Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung‹ überlassen« (Heidegger 2001: 138).

Heidegger hat diese existentialistische Sichtweise aufgegeben, als er eine linguistische Wende vornahm, aber seine pragmatistische Stoßrichtung ist unverkennbar. Dieser kühne Schritt lädt zu einem neuerlichen Blick auf den hermeneutischen Zirkel ein, der, wie Heidegger (2001: 153) warnte, »nicht zu einem *vitiosum* und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden [darf]. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens«. Den Bogen zwischen Verkörperung, Entkörperung, Neuverkörperung nachzuvollziehen, erfordert, so interpretiere ich Heidegger, dass wir uns – unsere Körper-Geister [*bodyminds*] – in den hermeneutischen Zirkel einfügen und dafür sorgen, dass unsere Neigungen als Indizes des Seins dienen und unsere Taten in unsere sprachlichen Bekenntnisse einfließen. Wenn wir in den hermeneutischen Zirkel eintreten, müssen wir uns fragen, ob wir bereit sind, unsere Bekenntnisse pragmatisch zu verdeutlichen, uns mit unseren Gegnerinnen und Gegnern auseinanderzusetzen, alle Beweise vorzubringen, Platz für ehrliche Meinungsverschiedenheit zu schaffen, die Würde aller beteiligter Parteien anzuerkennen, und im praktischen Handeln das zu tun, was wir theoretisch bekunden. Diese quasi-diskursiven Eigenschaften des Diskurses umfassen das, was man das *Ethos der pragmatistischen Hermeneutik* nennen kann.

FAZIT

Wie jedes theoretische Unternehmen wirft auch das Projekt der pragmatistischen Hermeneutik und der Biokritik zwangsläufig mehr Fragen auf, als es beantwortet. Wie gleichen wir Ikone, Indizes und Symbole miteinander ab? Welche Handlungen, die Teil des Universums der verkörperten Bedeutungen sind, wirken sich auf eine gegebene diskursive Haltung aus? Können nicht einige affektive Indizes als Ausnahmen verworfen oder eingeklammert werden und bestimmte Sprechakte als Verirrungen übergangen werden? Wie weit kann ein bestimmtes verkörpertes Selbst vom angestrebten Selbst abweichen, bevor der Handelnde seinen Anspruch auf ein gegebenes Selbst aufgeben muss, da er keine pragmatische Identität mehr erkennen lässt? Würde es helfen, den universalen, logischen, überzeitlichen Gehalt einer Theorie von ihren alltäglichen, kontingenten, pragmatischen Realisierungen zu trennen? Wie können wir die bewährten Einsprüche gegen *ad hominem*-Argumente anerkennen, während wir eine verantwortungsvolle Analyse der affektiven und verhaltensbezogenen Grundlagen eines theoretisch und politisch begründeten Ansatzes durchführen? Ist es nicht zwingend notwendig für jemanden, der die biose-

miotischen Entrückungen im Leben anderer Menschen erforschen möchte, mit den eigenen semiotischen Inkongruenzen zu beginnen und seine eigenen körperlichen und affektiven Apriori offenzulegen? Wie sollen wir Foucaults Entscheidung, seine Tagebücher, Briefwechsel und Manuskripte vor seinem Tod zu zerstören, und seine Aufforderung an Freunde, es ihm gleich zu tun, deuten – gerade in Anbetracht von Foucaults Bekenntnis dazu, seine eigene Philosophie zu leben, und seines umfangreichen Gebrauchs von Archiven anderer Menschen? Halten wir an persönlichen Archiven fest und öffnen sie (und wenn ja, wann)? Wie kann man der impliziten Tendenz zum Moralisieren entgegenwirken, die sich aus einem hermeneutischen Verfahren ergibt, das auf die pragmatisch-diskursiven Inkongruenzen fokussiert?

Ich kann nicht behaupten, Antworten auf all diese Fragen zu haben; aber ich hoffe, dass die hier aufgeworfenen Fragen einen brauchbaren Zugang zur Bandbreite und zur Bedeutung der pragmatistischen Hermeneutik eröffnen.⁴

Aus dem Amerikanischen von Frithjof Nungesser

LITERATUR

- Alexander, Jeffrey C. (2003): *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford: Oxford University Press.
- (2006a): *The Civil Sphere*, Oxford: Oxford University Press.
- (2006b): »Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy«, in: Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 29-90.
- Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Mast, Jason L. (Hg.) (2006): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP.
- Alexander, Jeffrey C./Mast, Jason L. (2006): »Introduction: Symbolic Action in Theory and Practice: The Cultural Pragmatics of symbolic action«, in:

4 | Anmerkung des Autors (Mai 2018): Das in diesem Artikel umrissene Forschungsprogramm wurde in den vergangenen Jahren in einer Reihe von Publikationen weiterentwickelt – unter anderem in: »Phenomenological Foundations of Theoretical Practice: Biocritical Notes on Yuri Levada« (Shalin 2008; in russischer Sprache); »Hermeneutics and Prejudice: Heidegger and Gadamer in Their Historical Setting« (Shalin 2010); »Interfacing Biography, Theory, and History: The Case of Erving Goffman« (Shalin 2014); »Erving Goffman, Fateful Action, and the Las Vegas Gambling Scene« (Shalin 2016); »Becoming a Public Intellectual: Advocacy, National Sociology, and Resistance to Pragmatism« (Shalin 2017).

- Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 1-28.
- Bourdieu, Pierre (2000): »Erving Goffman: Discoverer of the Infinitely Small«, in: Gary Alan Fine/Gregory W. H. Smith (Hg.), *Erving Goffman*. Vol. 1, London: Sage, S. 1-4.
- (2004 [1997]): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2008 [1980]): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2011 [1979]): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brothers, Leslie (1997): *Friday's Footprint: How Society Shapes the Human Mind*, New York: Oxford UP.
- Bruns, Gerald L. (1992): *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven, CT: Yale UP.
- Colapietro, Vincent (1989): *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, New York: State University of New York Press.
- Csordas, Thomas (1990) »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«, in: *Ethos* 18, S. 5-47.
- Derrida, Jacques (2003 [1967]): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Descartes, René (2001 [1637]): *Discours de la Méthode. Bericht über die Methode*, Stuttgart: Reclam.
- Dewey, John (1916): *Essays in Experimental Logic*, New York: Dover.
- (2004 [1922]): *Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten*, Zürich: Verlag Pestalozzianum.
- (2009 [1934]): *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Douglas, Mary (1978): »Do Dogs Laugh? A Crosscultural Approach to Body Symbolism«, in: Ted Polhemus (Hg.), *The Body Reader: Social Aspects of the Human Body*, New York: Pantheon Books. S. 295-303
- Eyerman, Ron (2006): »Performing Opposition or, How Social Movements Move«, in: Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 193-217.
- Ferraris, Maurizio (1996): *History of Hermeneutics*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Franks, David/Smith, Thomas S. (1997): *Mind, Brain, and Society: Toward a Neurosociology of Emotion*. Vol. 5, *Social Perspectives on Emotion*, Stamford, CT: JAI Press.
- Franks, David/Ling, Stephen (2002): *Sociology and the Real World*, Boulder, CO: Rowman & Littlefield.

- Freud, Sigmund (1996 [1910]): »Über »wilde« Psychoanalyse«, in: Ders.: *Gesammelte Werke Band 8. Werke aus den Jahren 1909-1913*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 117-125.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.
- Gay, Peter (2006): »The Fictions of Günter Grass«, in: *New York Times*, 20. August 2006.
- Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Anchor Books.
- (1963): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- (1974): *Frame Analysis*, New York: Harper & Row.
- (1977 [1961]): *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1979): *Gender Advertisements*, New York: Harper & Row.
- (2009a [1959]): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper.
- (2009b [1971]): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010 [1967]): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Holmes, Oliver Wendell (1992): *The Essential Holmes: Selections from the Letters, Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes*. Hg. von Richard A. Posner, Chicago: University of Chicago Press.
- Hoy, David Couzens (1999): »Critical Resistance: Foucault and Bourdieu«, in: Gail Weiss/Honi Fern Haber (Hg.), *Perspective on embodiment. The Intersection of Nature and Culture*, London: Routledge, S. 3-22.
- James, William (1956): *The Will to Believe*, New York: Dover Publications.
- Jenkins, Janis (1994): »Culture, Emotion, and Psychopathology«, in: Shinobu Katayama/Hazel Rose Markus (Hg.), *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, Washington, DC: American Psychological Association, S. 307-335.
- Jenkins, Richard (1992): *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1966 [1797]): *Die Metaphysik der Sitten*. Hg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner.
- (1974): *Vorlesungen über Moralphilosophie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 27, Berlin: de Gruyter.
- (2015 [1798]): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam.

- Köhler, Joachim (1989): *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Nördlingen: Greno Verlag.
- Lakoff, George/Johnson, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude (2002 [1958]): *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lyon, M. L./Barbalet, J. M. (1994): »Society's Body: Emotions and the ›Somatization‹ of Social Theory«, in: Thomas J. Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Grounds of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge UP, S. 48-66.
- MacCannell, Dean (2000): »Erving Goffman (1922-1982)«, in: Gary Alan Fine/Gregory W. H. Smith (Hg.), *Erving Goffman* Vol. 1, London: Sage, S. 8-37.
- Marx, Karl (1978): »Thesen über Feuerbach«, in: Ders./Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz, S. 5-7.
- Massey, Douglas S. (2002): »A Brief History of Human Society: The Origin and Role of Emotion in Social Life«, in: *American Sociological Review* 67, S. 1-29.
- Mast, Jason L. (2006): »The Cultural Pragmatics of Event-ness: the Clinton/Lewinsky Affair«, in: Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 115-145.
- Mauss, Marcel (1975 [1950]): *Soziologie und Anthropologie II*, München: Hanser.
- Mead, George H. (1934): *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1938): *The Philosophy of the Act*, Chicago: University of Chicago Press.
- Montaigne, Michel de (1998[1595]): *Essais*, Frankfurt a.M.: Eichborn.
- Nietzsche, Friedrich (1955a): »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 1. Hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser, S. 7-134.
- (1955b [1886]): »Also sprach Zarathustra«, in: Ders.: *Werke in drei Bänden*, Bd. 2. Hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser, S. 275-561.
- (1955c [1887]): »Zur Genealogie der Moral«, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2. Hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser, S. 761-900.
- (1988): *Sämtliche Werke. KSA Band 5*, München: dtv.
- Overbye, Dennis (2007): »Free Will: Now You Have It, Now You Don't«, in: *New York Times*, 2. Januar 2007.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1935): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6. Cambridge, MA: Harvard UP.
- (1976): *The New Elements of Mathematics*, Atlantic Highlands NJ: Humanities Press.
- (1991): *Peirce on Signs*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

-
- (1992 [1878]): »How to Make Our Ideas Clear«, in: Ders.: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Hg. von Nathan Houser/Christian Kloesel, Bloomington: Indiana UP, S. 124-141.
- Platon (1974 [385-378 v.u.Z.]): »Phaidon«, in: Ders.: *Werke in acht Bänden, Bd. 3*, Darmstadt: WBG, S. 1-207.
- Ricœur, Paul (1972): »Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen«, in: Walter L. Bühl (Hg.), *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen: Elf Aufsätze*, München: Nymphenburger Verlagshandlung, S. 252-283.
- (1978): *The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of His Works*, Boston: Beacon Press.
- (1981): *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge UP.
- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saussure, Ferdinand de (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter.
- Sebeok, Thomas A./Umiker-Sebeok, Jean (1991) (Hg.): *The Semiotic Web : Biosemiotic*, Berlin: De Gruyter.
- Seneca, Lucius Annaeus (1980 [4 v.u.Z.-65 u.Z.]): »De ira. Über den Zorn«, in: Ders.: *Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch*, Erster Band. Dialoge I-VI, Darmstadt: WBG, S. 95-311.
- Shalin, Dmitri N. (1986a): »Pragmatism and Social Interactionism«, in: *American Sociological Review* 51, S. 9-30.
- (1986b): »Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics«, in: *Social Research* 53, S. 77-123.
- (1992): »Critical Theory and the Pragmatist Challenge«, in: *American Journal of Sociology* 96, S. 237-279.
- (1996): »Intellectual Culture«, in: Ders. (Hg.), *Russian Culture at the Crossroads: Paradoxes of Postcommunist Consciousness*, Boulder: Westview Press, S. 41-98.
- (2000): »George Herbert Mead«, in: George Ritzer (Hg.): *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Malden, MA: Blackwell Publishers, S. 302-344.
- (2004): »Liberalism, Affect Control, and Emotionally Intelligent Democracy«, in: *Journal of Human Rights* 3, S. 407-428.
- (2005): »Legal Pragmatism, an Ideal Speech Situation, and the Fully Embodied Democratic Process«, in: *Nevada Law Journal* 5, S. 433-478.
- (2008): »Phenomenological Foundations of Theoretical Practice: Biocritical Notes on Yuri Levada«, in: *Public Opinion Monitor* 96, S. 70-104.(http://cdclv.unlv.edu/archives/articles/shalin_levada_bio.pdf)

- (2010): »Hermeneutics and Prejudice: Heidegger and Gadamer in Their Historical Setting«, in: *Russian Journal of Communication* (3), S. 7-24. (http://cdclv.unlv.edu/pragmatism/shalin_heidegger_gadamer.pdf)
- (2014): »Interfacing Biography, Theory and History«, in: *Symbolic Interaction. Special Issue: The Case of Erving Goffman*, 37 (1), S. 2-40. (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/symb.82>)
- (2016): »Erving Goffman, Fateful Action, and the Las Vegas Gambling Scene«, in: Ders. (Hg.), *Special Issue. UNLV Gaming Research & Review Journal* 20, S. 1-38. (<http://digitalscholarship.unlv.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1342&context=grrj>)
- (2017): »Becoming a Public Intellectual: Advocacy, National Sociology, and Resistance to Pragmatism«, in: Ders., *Pragmatism and Democracy. Studies in History, Social Theory, and Progressive Politics*, London/New York: Routledge, S. 331-371.
- Shilling, Chris (1993): *The Body and Social Theory*, London: Sage.
- Shusterman, Richard (1992): *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge: Blackwell Publishers.
- (1997): *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, London: Routledge.
- (2000): *Performing Live. Aesthetic Alternatives for the End of Art*, Ithaca, NY: Cornell UP.
- (2002a): *Surface & Depth: Dialectics of Criticism and Culture*, London: Routledge.
- (2002b): »Pierre Bourdieu: Reason and Passion«, in: *Chronicle of Higher Education*, 8. Februar 2002.
- Spinoza, Baruch de (2008 [1670]): *Tractatus Theologico-Politicus. Opera. 1. Band*, Darmstadt: WBG.
- (2016 [1677]): *Die Ethik. In geometrischer Weise behandelt in fünf Teilen*, Berlin: Hofenberg.
- Tschechow, Anton P. (1977): *Pisma*, Vol. 5, Moskva: Nauka.
- Turner, Terence (1994): »Bodies and Anti-bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory«, in: Thomas J. Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Grounds of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge UP, S. 27-47.
- Weyl, Nathaniel (1979): *Karl Marx: Racist*, New York: Arlington House.

Life in action

Zur pragmatistischen Konzeptualisierung des (menschlichen)
Lebens und ihrer empirischen Haltbarkeit

Frithjof Nungesser

1. EINLEITUNG. DAS LEBEN LEBENDIG DENKEN

»[I]t is not tautology to say that James's sense of life was itself vital. He had a profound sense, in origin artistic and moral, perhaps, rather than ›scientific‹, of the difference between the categories of the living and of the mechanical [...]. Many philosophers have had much to say about the idea of organism; but they have taken it structurally and hence statically. It was reserved for James to think of life in terms of life in action« (Dewey 1998d: 20).

Wie lässt sich das Leben selbst auf lebendige Weise erfassen? Was heißt es, das Leben in Begriffen des Handelns zu denken? John Deweys Charakterisierung seines ›Mit-Pragmatisten‹ William James enthält zwei gedankliche Impulse, welche die Beantwortung dieser Fragen anleiten können. Zum einen unterstreicht Dewey, dass James das Leben nicht nur als naturwissenschaftlichen Gegenstand betrachtet, sondern auch seine moralische und ästhetische Dimension hervorhebt. Das Leben ist demnach Gegenstand des Forschens, aber auch individuelle Erfahrung und Aufgabe. Hier treffen wir auf die für den Pragmatismus typische Verbindung einer drittpersonalen und erstpersonalen Perspektive. Weder die externe Sicht auf das Verhalten von Lebewesen und deren Umwelt noch die interne Fokussierung auf die subjektive Erfahrung wird allein als hinreichend erachtet (vgl. z.B. Jung 2011: 25ff.). Zum anderen kommt James in Deweys Augen das Verdienst zu, das Leben nicht als mechanisches oder statisches Phänomen zu betrachten. Eine naturalistische Sicht auf das Leben muss demnach nicht dazu führen, eherne Gesetze der Naturgeschichte zu formulieren oder die Aktivität von Organismen als Exekution biologisch fixierter Verhaltensmuster zu konzeptualisieren. Stattdessen betonen die Pragmatisten die Kontingenz, Vielgestaltigkeit und Offenheit der Geschichte. Ihren

Ausdruck findet dies in der These, dass es im Laufe der *Naturgeschichte* zu einer zunehmenden Flexibilisierung *individueller Aktivität* und zur Emergenz eines kumulativen *kulturellen Prozesses* kam, weswegen drei wechselwirkende, aber eigenlogische Ebenen des Wandels zu unterscheiden sind (vgl. Nungesser 2017). Durch diese Differenzierung von nicht aufeinander reduzierbaren Ebenen der historischen Offenheit wird der Lebensprozess von den Pragmatisten pluralisiert, wodurch auch keine Notwendigkeit besteht, dem Leben, der Evolution oder der Geschichte den Status eines Makroakteurs zuzuschreiben.

Die skizzierten Theorieimpulse – der doppelte Fokus auf Umweltinteraktion und Erfahrung sowie die Betonung der Prozessualität, Indeterminiertheit und Irreduzibilität verschiedener Ebenen des Wandels – verbinden sich in der pragmatistischen Konzeptualisierung des (menschlichen) Lebens, die in diesem Aufsatz rekonstruiert und auf ihre empirische Haltbarkeit befragt werden soll. Die Pragmatisten wollen verstehen, wie sich die Umweltinteraktion von Lebewesen im Laufe der Evolution veränderte, sodass Organismen entstanden, die ihr Leben zunehmend flexibel und intelligent erfahren und gestalten können, und wie sich – darauf aufbauend – eine Spezies entwickeln konnte, die das eigene Leben zum Gegenstand soziokulturell tradierter Kommunikations- und Reflexionspraktiken machen kann (etwa in lebenssoziologischen Texten). Grundlegend für die pragmatistische Befragung des Lebens ist demnach die Grundannahme evolutionärer Kontinuität bei gleichzeitiger Betonung der Differenzen zwischen Lebensformen (vgl. Jung 2009: 6ff., 54ff. und 197ff.). Rekonstruieren lässt sich diese kontinuitätssensible Differenzbestimmung entlang zweier Fragerichtungen, die für die Pragmatisten grundlegend sind und auf innovative Art von ihnen verknüpft werden.

Erstens lassen sich in verschiedenen Arbeiten – insbesondere bei John Dewey und George Herbert Mead – Argumente dazu finden, auf welche Weise Unterschiede im sensomotorischen Umweltumgang auch die Umwelterfahrung verschiedener Lebewesen strukturieren. Dewey entwickelt diese Überlegungen vor allem im Hinblick auf die Mobilität, die Sinnesausstattung und die Möglichkeiten der aktiven Umweltveränderung (Abschnitt 2). Mead vertieft diese Fragerichtung, indem er die Bedeutung der Hand-Auge-Koordination für die Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit des Menschen analysiert (Abschnitt 3). Im Rahmen dieser Überlegungen kommen die Pragmatisten zu grundlegenden Einsichten in den funktionalen, handlungsrelativen und verkörperten Charakter psychischer Prozesse. Durch die Differenzierung verschiedener Formen der Organismus-Umwelt-Interaktion wollen sie darüber hinaus verstehen, wieso der Handlungskreislauf des Menschen stärker unterbrochen und gehemmt werden kann als der anderer Lebewesen. Eine solche Handlungshemmung ist aus pragmatistischer Warte mit der Möglichkeit verbunden, Abstand zur konkreten Handlungssituation zu gewinnen und flexibel und selbstreflexiv auf sie zu reagieren.

Grundlegend für ein Verständnis der Flexibilität und Selbstreflexivität des menschlichen Handelns ist zweitens die Erfassung ihrer soziokulturellen Voraussetzungen. Werden die instinktiven Reaktionsschemata im Laufe der Evolution gelockert, so wird eine Form der Verhaltensregulation nötig, die Handlungsunsicherheit in effektiv und zuverlässig organisierte Handlungsflexibilität überführen kann. Gelingen kann dies nur durch die Genese von erlernten Verhaltensschemata. Damit ist der naturgeschichtliche Ausgangspunkt des pragmatistischen Kernkonzepts der »habits« benannt, das schon bei den beiden Gründungsfiguren des Pragmatismus, Charles Sanders Peirce und William James, eine prominente Rolle spielt, am detailliertesten aber von John Dewey durchdacht wird. Vor allem in seiner reifen Handlungstheorie betont Dewey, dass habituelle Handlungsmuster nicht nur als individuell erlernte Instinktäquivalente, sondern als sozial vermittelte Speicher kultureller Erfahrungen verstanden werden müssen (Abschnitt 4). Während mit dem Konzept der »Gewohnheiten« die habituelle Seite des pragmatistischen Handlungsmodells soziokulturell grundiert wird, rückt George Herbert Mead die sozialen Bedingungen von Selbstreflexivität ins Zentrum. Selbstreflexives Handeln lässt sich nach Mead nicht verstehen, wenn man nur die Interaktion des Individuums mit seiner dinglichen Umwelt betrachtet. Vielmehr sind es die Spezifika sozialer Interaktion, die es dem verhaltensunsicheren Menschen erlauben, sich selbst zum Objekt zu werden. Die Selbstbewusstwerdung des Lebens ist aus pragmatistischer Sicht also ganz wesentlich an die Eigenheiten sozialer Verhaltensabstimmung gekoppelt (Abschnitt 5).

Die Entstehung des pragmatistischen Denkens lässt sich ohne seine lebenswissenschaftlichen Bezüge – insbesondere zur Evolutionstheorie und zur physiologischen Psychologie – nicht verstehen (Nungesser 2017). Dewey bezeichnet sogar den Pragmatismus an sich als ein Resultat des »development of experimental methods and of genetic and evolutionary conceptions in science« (Dewey 2008a: 253). Die Verschränkung von Philosophie, Sozialtheorie und den Lebenswissenschaften war aber nicht nur für die Genese des Pragmatismus entscheidend, sondern sie ist auch theoriesystematisch zentral. Eine Abkapselung der Geistes- und Sozialwissenschaften von anderen Bereichen der Forschung ist aus pragmatistischer Sicht prinzipiell undenkbar. Entsprechend formulieren die Pragmatisten den Anspruch, die eigenen Argumente im Dialog mit empirischen Befunden kontinuierlich zu überprüfen. Obwohl dieser Anspruch eine der wesentlichen Stärken des pragmatistischen Denkens darstellt, ging die transdisziplinäre Ausrichtung im Laufe der Rezeptionsgeschichte und angetrieben von disziplinären Differenzierungsprozessen weitestgehend verloren.¹ Nimmt man den Dialog mit den Lebenswissenschaften

1 | Besonders deutlich lässt sich das an Meads Rezeptionsgeschichte ablesen. Von dessen posthum veröffentlichten Schriften wurde etwa der Band *Philosophy of the Act*

heute wieder auf, so lässt sich zeigen, dass die pragmatistische Spezifikation der menschlichen Lebensform an zahlreichen Stellen aktualisiert und reformuliert werden muss, die grundlegenden Thesen der Pragmatisten aber von ungebrochener Aktualität sind (Abschnitt 6).

2. AUSBREITUNG, ADAPTION UND AUFGLIEDERUNG. DEWEY ÜBER DIE SENSORISCHEN SPEZIFIKA MENSCHLICHEN LEBENS

In seinen Schriften betrachtet John Dewey immer wieder die basalen Eigenschaften des Lebens, um vor diesem Hintergrund die menschliche Lebensform sowohl in ihrer evolutionären Kontinuität als auch in ihrer Differenz besser zu verstehen.² Im Gegensatz zu unbelebten Dingen zeigen nach Dewey alle Lebewesen ein organisiertes Muster von Aktivitäten, um ihre Bedürfnisse zu stillen und ihre Integrität zu erhalten (vgl. Dewey 1958: 254). Lebewesen streben also danach, ein stabiles Verhältnis zu ihrer Umwelt aufrechtzuerhalten oder – im Fall einer Spannung – wiederherzustellen. »Leben«, so Dewey, »kann als ein fortgesetzter Rhythmus von Verlust und Wiederherstellung des Gleichgewichts betrachtet werden« (Dewey 2002b: 42). Dies ist der Ausgangspunkt der pragmatistischen Konzeption der Organismus-Umwelt-Interaktion. Sie ist gültig für die verschiedensten Organismen – für Pflanzen genauso wie für Tiere und Menschen. Auch der Baum, der seine Äste nach dem Licht und seine Wurzeln nach den Wasserströmen ausrichtet, oder die Amöbe, die auf eine Bakterie zusteuert, um sie zu verspeisen, versuchen, Ungleichgewichte zu beheben beziehungsweise zu vermeiden. Zu beachten ist hierbei auch, dass dieser Rhythmus nicht immer wieder »von vorne« beginnt. Lebensprozesse bilden nach Dewey eine »Reihe«, keine »Abfolge« (Dewey 1958: 270, 2002b: 42).

im Vergleich zu *Mind, Self, and Society* viel weniger wahrgenommen (vgl. Huebner 2014: 86), wodurch wichtige ethologische, verkörperungs- und wahrnehmungstheoretische Argumente kaum beachtet wurden (vgl. Baldwin 1986: 12). Wichtig ist darüber hinaus, dass sich der absolute Großteil der Mead-Bezüge in der Literatur auf wenige Passagen im dritten Hauptteil von *Mind, Self, and Society* beziehen. Hier werden jene Konzepte entwickelt, die in vielen Soziologie-Lehrbüchern zu finden sind: »play« und »game«, der »generalisierte Andere« oder »I«, »me« und »self« (vgl. Huebner 2014: 177ff.). Diese Rezeptionsasymmetrien zeigen sich auch in dem von Herbert Blumer begründeten »Symbolischen Interaktionismus«, der sich zwar als Fortführung von Meads Theorie präsentierte, diese jedoch sehr fragmentarisch rezipierte. Hierdurch kam es zu einer Ausblendung gerade der lebenswissenschaftlichen Bezüge von Meads Denken (vgl. Joas 2000a: ix, Kilpinen 2013: 3f.).

2 | Vgl. etwa Dewey 2008b: 7ff., 2004: 48ff., 2001: 224ff., 1958: 252ff., 2002b: 38ff.

Frühere Aktivitäten haben Folgen für spätere. Sie schränken die Spielräume künftigen Verhaltens ein, erweitern oder verschieben sie. Leben ist daher eine »kumulative Kontinuität« (Dewey 2001: 224).

Um aussagekräftig zu sein, muss dieses lebensstheoretische Modell die allgemeine Ebene mit einer Spezifikation der verschiedenen »Arten der Umwelt-Organismus-Interaktion« verbinden (Dewey 2002b: 45). In Deweys Arbeiten lassen sich verschiedene Überlegungen dazu finden, anhand welcher Aspekte sich diese unterscheiden lassen.³ Von grundlegender Bedeutung sind zunächst das *Ausmaß an körperlicher Mobilität* sowie die *Modalitäten der Wahrnehmung*. Die einfachsten Lebensformen sind demnach sesshafte Organismen und solche, die nicht über Fernsinne verfügen. Während bei kontaktsensorisch gestützter Umweltaktivität die »Endhandlung« direkt auf die physische Berührung folgt, schiebt sich durch die Entstehung der Distanzsinne – vor allem dem Sehen und Hören – eine Phase der »Suchaktivitäten« (ebd.) zwischen diese Pole des Handlungsprozesses.

»[W]hen locomotor organs are accompanied by distance-receptors, response to the distant in space becomes increasingly prepotent and equivalent in effect to response to the future in time. A response toward what is distant is in effect an expectation or prediction of a later contact. Activities are differentiated into the preparatory, or anticipatory, and the fulfilling or consummatory« (Dewey 1958: 257).

Dewey beschreibt hier die »revolutionären« Konsequenzen der zunehmenden Unterordnung der Kontaktsinne unter die Distanzsinne, die bei der Evolution komplexerer Organismen zu beobachten seien (ebd.: 270). Infolge der Möglichkeit, größere räumliche Entfernungen zu überwinden und durch die Entstehung von Distanzsinnen handeln die Organismen in einer »ausgebreiteten Umwelt« (ebd.: 279). Diese *Umweltausbreitung* ist nicht nur räumlich gemeint, sondern auch zeitlich. Mit der Entwicklung von Distanzsinnen dringen laut Dewey zunehmend die Möglichkeiten zukünftigen Verhaltens in die gegenwärtige Erfahrung ein (vgl. ebd.). Die »psychischen Ketten«, die für die Koordination der Aktivitäten notwendig sind, werden dadurch länger und ausdifferenzierter.

Durch die Unterordnung der Nah- unter die Fernsinne kommt es laut Dewey zu einer deutlichen Steigerung der Möglichkeit zur Verhaltenshemmung und -kontrolle. Ein aus der Distanz wahrgenommener Reiz muss über einen längeren Zeitraum und über größere räumliche Strecken stabil gehalten und

3 | Ich gehe im Folgenden vor allem von Deweys Ausführungen in Kapitel VII von *Experience and Nature* und Kapitel II der *Logik* aus, wo sich konzentrierte Argumente zur Differenzierung verschiedener Komplexitätsstufen des Lebens finden (vgl. v.a. Dewey 1958: 253ff., 269ff., 279ff.; 2002b: 38ff.).

verfolgt werden. Damit dies gelingen kann, ist es notwendig, dass die Konsumationsmöglichkeiten, die sich ›auf dem Weg‹ ergeben, unterdrückt oder als Zwischenschritte genutzt werden. Somit wird die Aktivität des Organismus von der unmittelbaren Wirkung der Umwelt zunehmend »befreit« (ebd.: 270). Er wird weniger zu seinem Verhalten gedrängt und stärker zu bestimmten Zielen hingezogen. Hier sieht Dewey den Ansatzpunkt für eine erhöhte Flexibilität, Kontrolle und Reflexivität des Verhaltens.

An dieser Stelle lässt sich aus Deweys Argumentation eine weitere grundlegende Differenzierung ableiten. Einerseits geht er davon aus, dass eine Vielzahl von Tieren vermittels ihrer Distanzsinne zukünftige Verhaltensmöglichkeiten wahrnehmen und somit in einer ausgebreiteten Umwelt agieren. Die Wahrnehmungen orientieren sich hierbei an den faktisch vorhandenen Handlungsobjekten. Hiervon zu unterscheiden ist andererseits das, was Dewey »Probehandeln« nennt, also ein Handeln, das sich an den »vorweggenommenen Konsequenzen« verschiedener Handlungsmöglichkeiten orientiert (Dewey 2002b: 77, 136). Diese Vorwegnahme alternativer Handlungsszenarien ist nach Dewey humanspezifisch, da es nur Menschen möglich sei, nicht konkret wahrnehmbare Zusammenhänge zu imaginieren (vgl. Dewey 2002a: 289, 2002b: 77, 142). Insbesondere dieser letzte Argumentationsschritt beinhaltet bereits eine der zentralen pragmatistischen Thesen zur Sozialität des Handelns, behauptet Dewey doch, dass die Fähigkeit zum *imaginären Probehandeln* in der soziokulturell vermittelten Fähigkeit zur Sprache begründet liegt. Sprache ermögliche eine neuartige Distanz zum unmittelbaren Druck der Situation und führe daher die »Befreiung« der Erfahrung fort (Dewey 1958: 166, 172). Damit einher geht eine neue Stufe von Handlungsflexibilität und -innovativität. Denn die Sprache ermögliche es, potentielle Handlungen und Bedeutungen gedanklich zu manipulieren und zu rekombinieren und so imaginäre Experimente durchzuführen (vgl. ebd.: 166, 189, 194ff.).

Neben der Mobilität, den Wahrnehmungsmodi, der Umweltausbreitung und der Handlungsimagination betrachtet Dewey auch die unterschiedliche *Wandelbarkeit der Umweltinteraktion*, um verschiedene Arten des Organismus-Umwelt-Verhältnisses zu differenzieren. Dewey geht hierbei von dem soeben erwähnten »Reihencharakter« des Lebens aus. Dieser verstärke sich bei komplexeren Organismen dahingehend, dass die Reintegration nach Phasen der Spannung mit einem zunehmenden Maß an Veränderungen einhergeht (vgl. Dewey 2002b: 44, 47). Anders ausgedrückt: Während das Leben einfacher Organismen eher einer Wiederholung nahezu identischer Aktivitäten gleicht, kommt es bei komplexeren Lebewesen infolge früherer Aktivitäten zu einem stärkeren Wandel. Wichtig ist hierbei, dass sich dieser Wandel in verschiedene ›Richtungen‹ vollzieht.

Nach ›außen‹ hin lassen sich Interaktionsformen danach unterscheiden, inwieweit sich in ihrem Verlauf nicht nur der Organismus an die Umwelt an-

passt («Akkommodation»), sondern auch umgekehrt eine *Manipulation der Umweltbedingungen* vorgenommen wird, um Probleme zu lösen oder ihre Entstehung zu vermeiden («Adaption»). Bei zunehmender Komplexität von Lebewesen kommt dieser zweiten Form der Anpassung laut Dewey größere Bedeutung zu: »The higher the form of life, the more important is the active reconstruction of the medium« (Dewey 2004: 49). Das Anlegen von Höhlen, Dämmen oder Nestern oder der Gebrauch von Fallen und Werkzeugen sind Möglichkeiten, die physische Lebensumwelt gemäß der eigenen Bedürfnisse umzugestalten. Diese Adaptionmöglichkeiten unterscheiden sich allerdings anhand des Grades an Vorausschau, Variabilität und Verfeinerung. Während der Netzbau der Spinne wohl nicht durch Einsicht gelingt, ist laut Dewey für den Werkzeuggebrauch jene zuvor beschriebene situative Mittelbarkeit und Distanzierung notwendig:

»The first step away from oppression by immediate things and events was taken when man employed tools and appliances, for manipulating things so as to render them contributory to desired objects. In responding to things not in their immediate qualities but for the sake of ulterior results, immediate qualities are dimmed, while those features which are signs, indices of something else, are distinguished« (Dewey 1958: 128).

Die Verwendung von Werkzeugen beruht demnach auf der Möglichkeit, dass sich Beziehungen zu anderen Dingen und Wirkungsmöglichkeiten an die Stelle »unmittelbarer Qualitäten« schieben (ebd.: 128f.). Die Umwelt erhält dadurch verstärkt einen Zeichencharakter, da sie sich mit Objekten füllt, die auf andere verweisen. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Dewey Werkzeuggebrauch und Sprache als Humanspezifika kennzeichnet und in einen engen psychologischen Zusammenhang bringt. Er betont die Sprachvermitteltheit des Werkzeuggebrauchs und erklärt die Sprache zum »tool of tools« (ebd.: 168, 186).⁴

Laut Dewey korrespondiert mit den artspezifischen Fähigkeiten des Umweltumgangs jeweils eine bestimmte Erfahrung der Umwelt. Damit rückt die zweite »Richtung« des Wandels innerhalb von Umweltinteraktionen in den Fokus. Denn nicht nur die »äußere« Umwelt kann bei komplexeren Lebewesen stärker modifiziert werden. In Zusammenhang damit kommt es auch zu einer *Ausdifferenzierung der »inneren« Umwelt*, also dem individuell wahrgenommenen Feld von Verhaltensmöglichkeiten. Während dieses bei einfachen Orga-

4 | Deweys These, dass Werkzeuggebrauch nur dem Menschen möglich ist, kann inzwischen als eindeutig widerlegt angesehen werden. Wie sich im sechsten Abschnitt zeigen wird, ist dies nur einer von mehreren Aspekten, wo Dewey – wie auch Mead – trotz des Pochens auf evolutionäre Kontinuität in recht dichotome Schemata der Tier-Mensch-Verhältnisbestimmung zurückfällt.

nismen relativ stabil bleibt, wird es bei komplexeren Lebewesen über die Zeit hinweg verändert. Neue Optionen treten hinzu und die Handlungsrelevanz von Umweltobjekten kann sich verändern. So erscheint etwa eine Kerze einem Kind zunächst als faszinierendes Objekt, das zum Spielen einlädt. Infolge der ersten schmerzhaften Erfahrung verändert sich die Wahrnehmung des flackernden Objekts jedoch zu einem »seeing-of-a-light-that-means-pain-when-contact-occurs« (Dewey 1896: 360).⁵ Mit der Möglichkeit der Modifikation von Handlungsrelevanzen wird aus pragmatistischer Sicht nichts anderes erfasst als die Fähigkeit des *Lernens*. Diese geht mit der Flexibilisierung des Handelns einher und bringt die Notwendigkeit der *Habitualisierung* von Handlungsmustern mit sich. Aufgrund seiner konstitutiven Verhaltensunsicherheit kann und muss der Mensch also lernen. Seine Umweltinteraktion wird daher maßgeblich durch habituelle Verhaltensmuster grundiert – bei den Pragmatisten »habits« genannt.

Das Ausmaß, in dem die dingliche Welt in der Erfahrung als Netz von Verweisen erscheint, ist für Dewey nicht nur von der biologischen Konstitution einer Spezies abhängig. Zwar ist die Aufgliederung der materiellen Umwelt in der Erfahrung zunächst wesentlich davon abhängig, mit welchen Sinnen ein Organismus seine Dingumwelt wahrnimmt, wie mobil er ist und in welchem Maße er zur Umweltveränderung fähig ist. Darüber hinaus wird die Umweltinteraktion beim Menschen aber ganz wesentlich sprachlich grundiert und als Ergebnis individueller, vor allem aber kulturhistorischer Lerngeschichten betrachtet. Dadurch gewinnt die Umwelтанpassung eine neue Dynamik. Umweltadaptionen, so glaubt Dewey, führen beim Menschen zum Bedürfnis nach weiteren Adaptionen (vgl. Dewey 2002b: 44). Dies führe zu einer kumulativen Umformung der Welt, wodurch der hochgradig artifizielle Charakter der menschlichen Umwelt anthropologisch verständlich wird.

5 | Das Beispiel des Kindes mit der Kerze entlehnt Dewey aus William James' *The Principles of Psychology* (vgl. James 1950: 24ff., 72ff.). James hatte es wiederum von dem österreichischen Anatom Theodor Meynert übernommen – er nennt es daher auch »Meynert scheme«. Innerhalb von Deweys Werk taucht das »Kerzenkind« wiederholt auf (vgl. etwa Dewey 2008b: 124, 2004: 50). Auch Mead nimmt hierauf hin und wieder Bezug (vgl. Mead 1980b: 127, 1980e: 214ff.).

3. HAND(LUNGS)THEORIE. MEAD ÜBER DIE BEDEUTUNG DER HAND-AUGE-KOORDINATION FÜR DIE MENSCHLICHE LEBENSFORM

Ausgehend von seinen tierpsychologischen, anthropologischen, aber auch erkenntnis- und prozesstheoretischen Interessen hat Mead an Deweys Überlegungen zu den Spezifika der menschlichen Umweltinteraktion angeknüpft und hierbei vor allem die Bedeutung der Hand-Auge-Interaktion für die Möglichkeit differenzierter Umweltwahrnehmung und -modifikation erörtert.⁶ Um Meads Perspektive auf die Eigenheiten der menschlichen Aktivität zu verstehen, bietet sich ein Blick auf seine Äußerungen zur Umweltinteraktion von nichtmenschlichen Primaten an. Dadurch kann die Differenz zwischen menschlicher und nichtmenschlicher Aktivität dort bestimmt werden, wo sie gemeinhin als am geringsten vermutet wird. Zudem ist so der Vergleich zu aktuellen Charakterisierungen humanspezifischen Verhaltens am besten möglich, die im sechsten Abschnitt aufgegriffen werden. Mead erwähnt Primaten zwar nur vereinzelt. Seine wenigen Äußerungen hierzu sind allerdings ausgesprochen instruktiv – insbesondere im Hinblick auf seine anthropologische Differenzbestimmung.

Im Zentrum von Meads Überlegungen zu nichtmenschlichen Primaten stehen deren Wahrnehmung von und Umgang mit physischen Objekten.⁷ Auf diesen Aspekt geht Mead schon in seinem Aufsatz »Über tierische Wahrnehmung« aus dem Jahr 1907 an zwei Stellen ein (vgl. Mead 1980c: 150, 157f.). »Im Falle des Affen erhebt sich die Frage, ob bei der Verwendung seiner sogenannten Hände die Funktion der Fortbewegung nicht so weit vorherrscht, dass kein ›Gefühl‹ aus den Kontakterfahrungen des Affen isoliert werden kann, auf das sich eine Wahrnehmung aufbauen ließe« (ebd.: 157f.). Mead beantwortet diese Frage in seinem Aufsatz nicht eindeutig. Zumindest implizit dominiert aber die Vermutung, dass Affen in ihrer Umwelt keine isolierten Einzelobjekte wahrnehmen können, wie es Menschen möglich ist. Der Grund hierfür liegt laut Mead darin, dass nichtmenschliche Primaten sich nicht mit erkunden-

6 | Wichtig erscheint an dieser Stelle der Hinweis, dass Mead kein reiner »Schreibtischpsychologe« war. Er konnte bei seinen Ausführungen auf breite Kenntnisse und Lehrtätigkeiten in der vergleichenden Psychologie zurückgreifen und hatte eigene empirische Laborerfahrungen. Zudem stand Mead in engem Kontakt mit verschiedenen Tierpsychologinnen und -psychologen. Gerade die tierpsychologische Forschung an der University of Chicago hat seine Position entscheidend geprägt. Mead hatte auch vereinzelt Einblicke in primatologische Laborforschung. Zu Meads experimental- und tierpsychologischem Hintergrund siehe insbesondere Huebner (2014, Kap. 2).

7 | Ich verwende im Folgenden unspezifische Formulierungen wie »nichtmenschliche Primaten« oder »Affen«, da Mead keine genauere Artbestimmung vornimmt.

der Dingmanipulation beschäftigen, obwohl sie dazu aufgrund ihrer Hände eigentlich fähig wären.

Auf die physische Umweltinteraktion von Primaten kommt Mead auch in zwei späteren Texten zu sprechen, die in dem posthum erschienenen Band *The Philosophy of the Act* enthalten sind.⁸ Mead bezieht sein Argument nun auch auf Menschenaffen (»apes«), nicht nur auf Affen (»monkeys«), was unter anderem auf Wolfgang Köhlers berühmte Schimpansen-Studie zurückgehen dürfte, die 1917 auf Deutsch und 1925 auf Englisch erschien.⁹

»The physical thing arises in manipulation. There is in manipulation the greater fineness of discrimination of the tactual surfaces of the hand, the three-dimensional experience which comes from grasping, and, of more critical importance, there is the instrumental nature of the manipulatory experience. This instrumental nature involves bringing the act to a temporary pause. It does not go through to its consummation at once. In the case of the ape, almost all of the manipulatory processes are simply steps in approach or withdrawal. There is no arrest of the ongoing act as initiated by the distance stimulus. In the human animal this preliminary termination of the act in the contact of the hand is or may be the starting-point of a more complex process in which a physical thing appears as a mediation of the entire act« (Mead 1964: 24).

Erneut sind die Nähen zu Deweys Charakterisierung des menschlichen Umweltumgangs deutlich zu erkennen. Mead argumentiert, dass es zur Differenzierung von Gegenständen vor allem in Handlungsphasen kommt, in denen die Fortführung des Handlungsprozesses gehemmt ist und der nächste Schritt nicht klar vorgegeben ist. In ununterbrochenen Handlungsphasen ist hingegen kein erkundendes und manipulatives Handeln vonnöten. Ein solches Handeln ist Mead zufolge allerdings auch nur möglich, wenn das Lebewesen die Fähigkeit hat, sein Handeln zu hemmen und die Umwelt mit sensiblen und flexiblen Körperteilen zu manipulieren. Auch in seinen späteren Schriften geht er davon aus, dass es bei nichtmenschlichen Primaten trotz ihrer Hände nicht zu einer wirklichen Handlungshemmung und damit auch nur sehr eingeschränkt zu manipulativen Handlungen kommt. Daraus folgert er, dass sie zu keiner Wahrnehmung von Objekten in der dem Menschen bekannten Form

8 | Es handelt sich zum einen um Argumente aus Meads Text »Stages in the Act: Preliminary Statement« (vgl. 1964: 24), zum anderen um eine kurze Bemerkung aus »Mediate Factors in Perception« (1964: 136). Laut den Herausgebern stammen alle Texte des Bandes aus den letzten 10 bis 15 Jahren von Meads Schaffen, also aus der Zeit nach 1916 (vgl. Morris 1967: v). Die Literaturverweise im zweiten genannten Text deuten darauf hin, dass er im Jahr 1920 oder wenige Jahre danach verfasst wurde.

9 | Mead erwähnt Köhler in diesem Zusammenhang zumindest einmal explizit (vgl. Mead 1964: 136).

fähig sind. Hinsichtlich der Umweltwahrnehmung behauptet Mead also eine grundsätzliche Differenz zwischen Affen (einschließlich Menschenaffen) und Menschen, sieht aber keine nennenswerten Unterschiede zwischen Affen und anderen Tieren wie etwa Hunden (vgl. Mead 1964: 136).

Meads wahrnehmungspsychologischen Thesen liegt die verkörperungstheoretische Annahme zugrunde, dass nur das intensive Wechselspiel von visueller und manueller Aktivität in Phasen der Handlungsunterbrechung zu einer perzeptuellen Aufgliederung der Umwelt führt. Erst das Betasten von Form und Haptik sowie das Erkunden der Funktion würden demnach einen diskreten Wahrnehmungsgegenstand konstituieren. Explizit an Dewey anknüpfend behauptet Mead: »Die Wahrnehmung setzt eine fortlaufende Kontrolle eines Organs wie des Auges durch ein Organ wie die Hand voraus, und umgekehrt. Wir sehen, weil wir etwas handhaben, und wir sind in der Lage, etwas zu handhaben, weil wir es sehen« (Mead 1980c: 156). Wie bei anderen Tieren – Mead bezieht sich hier auf Hühner, Füchse, Hunde und Katzen – sei diese Interaktion zwischen Hand und Auge bei Affen nicht ausreichend, um zu einer Wahrnehmung isolierter Gegenstände zu kommen. Denn wie auch die anderen Tiere würden sie ihre Extremitäten vor allem für Handlungen verwenden, für die kein kontaktsensibler Umgang mit den Gegenständen notwendig sei und die daher auch nicht zu wahrnehmungsdifferenzierenden Hemmungsdynamiken führten – wie im Fall der Fortbewegung oder der Nahrungsaufnahme (vgl. ebd.: 157).

Besser nachvollziehbar wird Meads Argument, wenn man sein Verständnis von Wahrnehmung genauer betrachtet. Die Wahrnehmung von Objekten versteht Mead als »Ersatzhandlung« (Mead 1980g: 232). Damit ist gemeint, dass ein Wahrnehmungsreiz erst durch die mit ihm verbundenen Handlungsmöglichkeiten Kontur gewinnt. Wir nehmen etwas »als etwas« wahr, weil wir Erfahrung im Umgang mit diesem Objekt haben. Demnach würden wir die Gegenstände in der Umwelt nicht zunächst als räumlich-geometrische Objekte erkennen und dann nach den sich bietenden Handlungsmöglichkeiten fragen. Beispielsweise nehmen wir nicht ein kleines weißes Objekt aus Keramik mit einem schleifenförmigen seitlichen Ansatz, einer nach oben weisenden Öffnung und einer davon gelösten, unterliegenden Fläche wahr, sondern eine Espressotasse, aus der man trinken kann. Mead bezeichnet eine Wahrnehmung daher als »collapsed act« (Mead 1912: 401), in dem der mit dem Reiz verbundene und aus vergangener Erfahrung bekannte Handlungsablauf mit dem Reiz selbst zusammenfällt.

Aus pragmatistischer Sicht wird ein Objekt demnach wahrgenommen, indem die damit verbundenen Handlungsmöglichkeiten aufgerufen werden. Die uns umgebende Umwelt nimmt dadurch den Charakter eines Handlungshorizonts an. Dieser wiederum ist laut Mead körperlich codiert; das heißt mit der Wahrnehmung eines Objekts wird auch eine bestimmte Körperhaltung

evoziert. Konkret erkennbar wird das laut Mead daran, dass schon im Moment der Distanzwahrnehmung eines Objekts eine bestimmte Körper- und Handstellung eingenommen wird, welche die zukünftige Kontaktwahrnehmung vorwegnimmt und vorbereitet: »We approach the distant stimulus with the manipulatory processes already excited. We are ready to grasp the hammer before we reach it, and the attitude of manipulatory response directs the approach« (Mead 1964: 24). Kurz: Mead geht davon aus, dass Organismen ihre Umwelt handlungsrelativ und körpergründiert wahrnehmen.

Aus Meads Perspektive unterscheidet sich die menschliche Umweltinteraktion nun grundlegend von der anderer Tiere, weil sie im Moment der Hemmung das Reizobjekt von den mit ihm verbundenen Handlungsoptionen trennen kann. Während also bei Tieren die Handlung immer eine »zusammengefallene« bleibt und der »Handlungsaufforderung« sofort Folge geleistet wird, gewinnt der Mensch durch das Wechselspiel von Handlungshemmungen und händischer Umwelterkundung die Möglichkeit, die »zusammengefallene« Handlung »auseinanderzuziehen«. Dadurch entsteht ein folgenreicher ›Spalt‹ im Handlungsprozess, durch den widerstreitende Handlungsziele und Antwortmöglichkeiten einströmen können. »The arrest affords the opportunity for competing tendencies to response to arise within the act« (ebd.). Erst in diesem Moment kommt es laut Mead zu einer wirklich bewussten Wahrnehmung eines Objekts, dessen Status nun fraglich geworden ist, da seine Funktion im weiteren Handlungsverlauf unklar ist. Das Objekt wird nun zum Ausgangspunkt von Handlungsreflexivität und wird zu einem »Vermittler« (Mead 1980c: 158; 1964: 24), der die ›auseinandergefallenen‹ Teile der Situation wieder ›zusammenführen‹ muss. Das kann gelingen, indem der isolierte Gegenstand auf neue Weise mit anderen in Verbindung gebracht wird. Es kann erkundet werden, welche Effekte mit einem bestimmten Gegenstand erzeugt werden können, welche bisher unbekanntes Handlungsmöglichkeiten er vielleicht noch bietet. Versuchsweise, imaginäre und kreative Manipulationen, also »Probearbeiten«, werden auf diese Weise genauso möglich wie neuartige Prozesse des Lernens.¹⁰

10 | Ein beträchtlicher Teil von Meads späterem Schaffen ist der Ausarbeitung der philosophischen Konsequenzen dieser Überlegungen zum körperlich-manipulativen Umweltumgang des Menschen gewidmet. Angetrieben von naturwissenschaftlichen Durchbrüchen wie der Relativitätstheorie und in Auseinandersetzung mit philosophischen Entwürfen wie denen von Henri Bergson und Alfred North Whitehead entwickelt er vor allem in den posthum veröffentlichten Bänden *The Philosophy of the Act* und *The Philosophy of the Present* Argumente, in denen sich Handlungs-, Erkenntnis- und Zeittheorie unauflöslich verbinden. Vgl. zu diesem wichtigen Werkaspekt etwa Joas 2000b: Kap. 8 und Cook 1993: Kap. 9.

Bevor im sechsten Abschnitt eine Einschätzung der lebenswissenschaftlichen Plausibilität der skizzierten Thesen zur sensomotorischen und handlungsrelativen Grundierung psychischer Prozesse präsentiert wird, muss zuvor die pragmatistische Spezifikation der menschlichen Lebensform um eine zweite grundlegende Dimension ergänzt werden. Bislang setzte sich nämlich tendenziell ein vereinzelt Lebewesen mit seiner Umwelt auseinander. Erste Überlegungen zu den Verbindungen zwischen Reflexion, Umweltmanipulation, Imagination und Sprache sowie zur Notwendigkeit des kulturellen Lernens deuteten jedoch bereits darauf hin, dass das Verhalten von Lebewesen aus pragmatistischer Sicht nicht ohne seine soziale Einbettung verstanden werden kann.

4. GEWOHNHEIT STATT INSTINKT. DIE HABITUELLE GRUNDIERUNG MENSCHLICHEN LEBENS

Der »Rhythmus von Verlust und Wiederherstellung des Gleichgewichts«, der laut Dewey (2002b: 42) für alles Leben typisch ist, zeigt sich beim Menschen an einem fortwährenden Oszillieren zwischen »belief« und »doubt«, das heißt zwischen einem präreflexiven und einem reflexiven Handlungspol. Demnach ist das Handeln des Menschen grundsätzlich durch präreflexive »habits« grundiert, die jedoch in spannungsreichen Situationen, in denen die habituellen Schemata scheitern, teilweise durch einen »realen Zweifel« verdrängt werden, der eine Phase der Reflexion induziert.¹¹ Damit führt das Handlungsmodell der Pragmatisten einen Bruch mit intellektualistischen Hintergrundannahmen herbei. Reflexion erscheint nicht als »Grundmodus« menschlicher Aktivität, sondern wird – wie auch andere psychische Prozesse¹² – in einen rhythmischen Handlungskreislauf eingebettet, in dem ihr eine Funktion zukommt.

11 | Mit dem Konzept des »realen Zweifels« grenzt sich Peirce von der cartesianischen Vorstellung ab, man könne sich bewusst dazu entscheiden, alles radikal in Zweifel zu ziehen, um damit zu unbezweifelbaren Gewissheiten vorzustoßen (vgl. Peirce 1992a: 28f.). Schon Peirce betrachtete sein »belief-doubt«-Schema übrigens nicht nur als starkes psychologisches und forschungslogisches Argument, sondern erkannte in ihm auch einen evolutionsbiologischen Durchbruch. Denn diese »Theorie vermochte mit einem Schlag der Erkenntnis, von ihren primitivsten Vorformen bis zum wissenschaftlichen Forschungsprozeß, eine Lebenseinbettung zu verschaffen« (Apel 1975: 116). Vor allem in seiner *Logik* knüpft Dewey an diesen Grundgedanken von Peirce an (vgl. Dewey 2002b: 7, 22, 25, 57f.).

12 | Eine wichtige Rolle kommt hierbei auch Emotionen zu, die ebenfalls in Phasen der Handlungsspannung auftreten. Vgl. zur pragmatistischen Emotionstheorie Pettenkofer 2012 sowie Adloff/Jörke 2013.

So wird etwa die reflexive Bestimmung von ›Mitteln‹ und ›Zwecken‹ oder von ›Reiz‹ und ›Reaktion‹ nur vorgenommen, wenn es die Situation verlangt und eine solche Differenzierungsleistung funktional ist. Aufgrund dieser Annahme werden die frühen Überlegungen der Pragmatisten auch als »funktionalistische Psychologie« bezeichnet.

Etwas schematisch ließe sich sagen, dass das grundlegende funktionalistische Handlungsmodell von Dewey und Mead mit der Zeit von seinen beiden Polen aus in zweifacher Weise ›sozialisiert‹ wird: zum einen in Richtung einer Theorie der Gewohnheiten, die das Handeln maßgeblich als durch sozial vermittelte und kulturhistorisch tradierte habituelle Handlungsmuster strukturiert betrachtet; zum anderen in Richtung einer Theorie der Perspektivenübernahme, die das selbstreflexive Handeln des Menschen aus den Spezifika menschlicher Gruppenkoordination heraus erklärt. Diese beiden ›Sozialisierungsimpulse‹ des Pragmatismus werden nun skizziert.

›Habits‹ waren schon für James und Peirce von grundlegender Bedeutung.¹³ Erst bei Dewey wird das Konzept der Gewohnheiten aber ausdifferenziert und in ein systematisches Handlungsmodell eingefügt. Untersucht man die pragmatistische Handlungstheorie im Detail, so lässt sich erkennen, dass das Konzept der Gewohnheiten nicht nur durch den Übergang von James und Peirce zu Dewey, sondern auch im Laufe von Deweys Werkentwicklung in seiner Funktionsweise vielschichtiger wird. In seinen frühen und Teilen seiner mittleren Schriften betont Dewey vorwiegend den starren, ›quasi-instinktiven‹ und reflexionshemmenden Charakter der Gewohnheiten, wie das folgende Zitat aus dem Jahr 1910 exemplarisch deutlich macht:

»A thinking being can, accordingly, act on the basis of the absent and the future. Instead of being pushed into a mode of action by the sheer urgency of forces, whether instincts or habits, of which he is not aware, a reflective agent is drawn (to some extent at least) to action by some remoter object of which he is indirectly aware« (Dewey 1997: 14f.; Herv. entf.).

In diesem Zitat kommt es zu einem ›Entweder-Oder‹ zwischen reflexiv-bewusstem Denken und habituell-unbewusstem Handeln. Unterstrichen wird diese Trennung durch eine zeitliche, räumliche und physische Polarisierung. Während das Handeln in reflexiven Phasen von der *vor ihm liegenden Zukunft* angezogen wird, *schiebt* die *zurückliegende Vergangenheit* das habituelle Handeln vor sich her – wobei zwischen Instinkt und Gewohnheit kein wesentlicher Unterschied zu bestehen scheint.

13 | Vgl. v.a. Peirce 1992b: 114f., 1992c: 129ff. und James 1950: Kap. 4.

Im Gegensatz dazu unterstreicht Dewey ab den frühen 1920er Jahren die funktionale Verschränkung der habituellen und reflexiven Dimension.¹⁴ »Habits« bilden nun nicht nur den Gegenpol, sondern auch das Fundament der Reflexion. Reflexive Prozesse können desto komplexer werden, je voraussetzungsvoller die habituellen Sedimentschichten sind, die ihnen unterliegen. Diese – auch schon bei James (1950: 122) zu findende – Idee der *Schichtung* entwickelt Dewey zu der weiterreichenden These der *Imprägnierung* weiter, der zufolge habituelle Muster höherstufige reflexive Prozesse in verschiedener Weise in ihrer Funktionsweise strukturieren.

Aus der Imprägnierungstheorie folgt bei Dewey erstens eine *Aktivierung* des »habit«-Konzepts. Gewohnheiten sind nicht mehr nur blinde Kräfte, die den Akteur zur Wiederholung von Handlungen drängen. Stattdessen wird nun ihr »wahrnehmungsprägender« und »handlungsleitender« Charakter hervorgehoben, wodurch sie einen ausgeprägten »Zukunftsbezug« erhalten (Hartmann 2003: 157, 162). Gewohnheiten nehmen jetzt stärker die Eigenschaften von Dispositionen an, die motivational wirken und die handlungsorientierende Wahrnehmung »filtern« (Dewey 2002a: 32).

»The essence of habit is an acquired predisposition to ways or modes of response, not to particular acts except as, under special conditions, these express a way of behaving. Habit means special sensitiveness or accessibility to certain classes of stimuli, standing predilections and aversions, rather than bare recurrence of specific acts« (ebd.: 42).

Damit wird zugleich schon erkennbar, dass Dewey den Gewohnheitsbegriff zweitens einer *Flexibilisierung* unterzieht und damit die traditionelle Betonung des repetitiven und starren Charakters von »habits« problematisiert (vgl. ebd.). Dass eine Handlung wirklich eine vollständige »Kopie« einer vorhergehenden ist, erscheint Dewey als Extremfall, der nur unter artifiziellen Bedingungen – etwa am Fließband – auftritt und der gerade deswegen nicht als Anschauungsbeispiel dienen kann (vgl. Dewey 2002b: 49). Aus diesem Grund werden Gewohnheiten in Deweys reifer Handlungstheorie nicht mehr als Neuauflagen früherer Bewegungsabläufe verstanden, sondern als Fähigkeiten, die es ermöglichen, eine bestimmte Handlung zum Abschluss zu bringen. Dies wird einfacher, wenn eine vergleichbare Handlung zuvor schon mit einem gewissen Erfolg gemeistert wurde. Durch die vermehrte Erfahrung kristallisieren sich die handlungsrelevanten Elemente der Situation heraus. Je selbstverständlicher diese wahrgenommen, eingeschätzt und miteinander abgegli-

14 | Höhepunkt dieser Theorieentwicklung ist Deweys Studie *Human Nature and Conduct* (Dewey 2002a). Zur zentralen werkbiographischen Stellung dieser Studie siehe Westbrook 1991: 286ff. und Ryan 1995: 206ff., 232ff.

chen werden, desto einfacher fällt es, die Situation so zu kontrollieren, dass die Handlung gelingt (vgl. Dewey 2002a: 31, 40f.). Demnach ermöglicht nicht die Wiederholung des Gleichen eine Gewohnheit. Stattdessen ermöglichen es habituelle Muster, Situationen trotz ihrer irreduziblen Varianz als gleich wahrzunehmen und erfolgreich zu bewältigen.

Neben der Aktivierung und Flexibilisierung lässt sich in Deweys reifer Theorie drittens auch eine *Pluralisierung* der Gewohnheiten ausmachen (dazu auch Hartmann 2003: 166f.; Schäfer 2012: 31ff.). Deutlich wird die Pluralität von »habits« an der Bewältigung von unklaren Handlungssituationen, die gemäß dem pragmatistischen Handlungsmodell einen reflexiven Prozess provozieren. Differenzierter als in seinen früheren Schriften argumentiert Dewey mit seiner reifen Handlungstheorie dafür, dass auch innerhalb reflexiver Phasen Gewohnheiten für eine Rekonstruktion des Handlungsablaufs notwendig sind. Die für die Rekonstruktion herangezogenen Mittel sind demzufolge meist ihrerseits habituelle Fähigkeiten. Würden auch diese fraglich, so würde sich die Ungewissheit vervielfachen und die Handlungsfähigkeit würde schnell grundlegend gefährdet.

Insgesamt weicht das pragmatistische Konzept der »habits« damit deutlich von dem üblichen Verständnis von Verhaltensgewohnheiten als individuelle, starre und reflexionshemmende Größen ab. In den Vordergrund rücken stattdessen ihre flexiblen, projektiven, reflexions- und innovationsermöglichenden Facetten. Vor diesem Hintergrund scheint es dann nur konsequent, dass Dewey auch die wissenschaftliche Reflexion maßgeblich in »habits« fundiert sieht. Schon in *Democracy and Education* verweist Dewey darauf, dass Erziehung und Wissenschaft auf die Etablierung von »reflective habits« zielen (Dewey 2008b: 137). In *The Public and its Problems* geht er einen Schritt weiter, wenn er schreibt: »Habit does not preclude the use of thought, but it determines the channels within which it operates. Thinking is secreted in the interstices of habits. [...] Thinking itself becomes habitual along certain lines; a specialized occupation« (Dewey 1954: 160f.).

Mit der Rekonzeptualisierung des Gewohnheitskonzepts ist auch eine weitere wesentliche Veränderung verbunden: »Habits« werden nicht mehr primär als Ergebnis individuellen Lernens, sondern vor allem als ein *Speichermedium sozial vermittelter kultureller Erfahrung* verstanden (vgl. Petras 1968: 23). Ihre Aneignung erfolgt »under the influence of the culture and institutions of society« (Dewey 1954: 158).¹⁵ Damit werden »habits« zu einer zentralen Größe im

15 | Maßgeblichen Einfluss auf Deweys Sicht auf Gewohnheiten hatte seine verstärkte Auseinandersetzung mit sozial- und kulturwissenschaftlicher Literatur – insbesondere aus dem Bereich der Ethnologie. Entscheidende Bedeutung kam dabei wohl Franz Boas, dem Begründer der amerikanischen Kulturanthropologie zu, der ab 1904 für drei Jahrzehnte ein Kollege Deweys an der Columbia University war. Die beiden Wissenschaftler

Rahmen von Deweys »kulturellem Naturalismus« (Dewey 2002b: 35), ermöglichen sie doch maßgeblich den Wechsel von der evolutionären zu einer eigenlogischen kulturgeschichtlichen Zeitebene. Zentral ist dabei die Einsicht, dass die soziale Transmission von »habits« sowohl die Konservierung kultureller Bestände ermöglicht als auch die Grundlage kumulativer kultureller Weiterentwicklungen bildet. Eine besondere Bedeutung kommt in dieser Hinsicht der Sprache zu. Diese nimmt laut Dewey eine »eigentümlich bedeutsame Funktion« ein (ebd.: 63). Denn sie ist auf der einen Seite selbst Ergebnis einer historischen Entwicklung von »habits« und in diesem Sinne nur eine kulturelle Institution unter vielen; auf der anderen Seite ist sie aber ein wesentlicher Antriebsmotor für die kulturelle Umstrukturierung kognitiver Prozesse sowie für die Weitergabe und -entwicklung kultureller Erfahrung. Dewey versteht Sprache demnach als kulturhistorisches Produkt, das zu einem Konstitutionsmedium des Denkens wird.¹⁶

Auch auf ontogenetischer Ebene zeitigt diese Betrachtungsweise habitueller Muster weitreichende theoretische Wirkungen. Dies zeigt sich vor allem in Deweys Philosophie der Erziehung, die beschreibt, wie die evolutionär notwendig gewordenen und kulturgeschichtlich tradierten »habits« während der Sozialisation im Zuge der kooperativen Bewältigung von Handlungsherausforderungen weitergegeben werden. Damit steht das Konzept habitueller Handlungsmuster im Zentrum von Deweys Theorem der soziokulturellen »Hebelwirkung«, welches das Zusammenspiel von individueller Entwicklung, Gruppeninteraktion und kultureller Geschichte erfasst.¹⁷ Grundlage für diesen Hebeleffekt ist zunächst einmal die Tatsache, dass der Mensch aufgrund seiner Abhängigkeit von erlernten habituellen Handlungsmustern in einem starken Sinn »erziehbar« ist. Nicht nur erweitert sich sein Verhaltensspektrum durch die Einbindung in eine soziale Gruppe (dies ist bei einer Vielzahl von Spezies der Fall). Darüber hinaus handelt es sich beim Menschen um eine

hatten eine herzliche berufliche Beziehung, tauschten sich intensiv aus und leiteten im akademischen Jahr 1914/15 gemeinsam einen Kurs zum Thema »An examination of the evolutionary and historical methods in the study of the intellect« (Edel/Flower 2008: xv). Deweys und Boas' Verständnis von Kultur und »habits« näherte sich im Laufe der Zeit merklich an – was vor allem ab den frühen 1920er Jahren merkliche Spuren in Deweys Schriften hinterließ (vgl. Goldman 2012: 10ff.). Alan Ryan identifiziert Boas als den wichtigsten Einfluss auf Dewey in New York und fügt hinzu: »It is doubtful whether Dewey's philosophy would have taken the cultural turn it took in the 1920s without the stimulus of this encounter with Boas' anthropology« (Ryan 1995: 167).

16 | Zu Deweys sprachtheoretischen Annahmen siehe insbesondere Black 1962 und Dreon 2014.

17 | Zum Konzept der »Hebelwirkung« (»leverage«) siehe Dewey 1998a: 230, 1998b: 240, 2008b: 52.

Art, die ihr Verhalten überhaupt erst durch die Internalisierung sozialer Strukturen und tradierter Bestände organisieren kann und dadurch wiederum auf neue Art lernfähig wird. Erzogen wird der Mensch durch die »ungeplante« oder »geplante« Einbindung in gemeinsame Handlungssituationen, in denen erfahrener und unerfahrener Individuen zusammenwirken.¹⁸ Im Rahmen dieser Situationen können sich die Individuen die tradierten kulturellen »habits« aneignen, die zur Organisation ihrer individuellen Impulse und zur Entfaltung ihrer Handlungsfähigkeit nötig sind. In »umgekehrter« Richtung werden so auch die Voraussetzungen einer kulturellen Geschichte des Denkens und Handelns verständlich. Immer neue Generationen werden im Zuge praktischer Interaktion in der Gruppe sozialisiert. Sie tradieren die »habits« der Gruppe und entwickeln sie angesichts neuer Umweltauseinandersetzungen weiter. Auf diesem Wege wird ein kumulativer Aufschichtungs- und Differenzierungsprozess kultureller »habits« möglich.

Im Rahmen der pragmatistischen Sozialisierung des Handelns besteht Deweys Verdienst vor allem in der sozialtheoretischen Durchdringung des habituellen Pols des Handlungskreislaufs. Im Hinblick auf die sozialen Grundlagen menschlicher Reflexivität und Kommunikation erlangt sein Werk nicht dieselbe Tiefe. Eine genauere Beschreibung des Mechanismus, durch den situationsdistanzierte Organismen in spannungsvollen Kontexten Selbstreflexivität entwickeln können, findet sich bei Dewey nicht. Vielmehr scheint es so, dass er in dieser Hinsicht in zentralen Punkten auf Überlegungen zur Genese und Bedeutung der menschlichen Perspektivenübernahme zurückgreift, die Mead bereits früher entwickelt hat.¹⁹

18 | Dewey verwendet einen sehr weiten Begriff von Erziehung, der lediglich die ungleiche Verteilung von Erfahrung innerhalb einer interagierenden Gruppe voraussetzt. Dementsprechend unterscheidet Dewey nicht zwischen Erziehung und anderen Formen sozialen Lernens, sondern zwischen unabsichtlicher oder ungeplanter Erziehung auf der einen und absichtlicher oder geplanter Erziehung auf der anderen Seite (vgl. Dewey 2008b: 11). Unterricht – also geplante Erziehung – besteht dann zu einem wesentlichen Teil darin, Kinder und Jugendliche gezielt und systematisch in erfahrungsanreichernde Situationen hineinzuführen (ebd.: 22).

19 | Der große Einfluss von Mead ist in Deweys zentralen Publikationen selten klar ersichtlich (siehe aber Dewey 2008c: 29, 2002b: 9). Das liegt auch daran, dass Dewey generell wenig auf andere Literatur verweist. An anderen Stellen wird Meads Wirkung aber nachdrücklich betont – gerade in sozialtheoretischer Hinsicht. Siehe dazu insbesondere den von Jane Dewey verfassten, aber von ihrem Vater vorbereiteten Text »Biography of John Dewey« (vgl. Dewey 1939: 25f.).

5. DIE EVOLUTION SELBSTBEWUSSTEN LEBENS. DAS PRAGMATISTISCHE SCHLÜSSELKONZEPT DER PERSPEKTIVENÜBERNAHME

Meads Beitrag zur pragmatistischen Theorie beginnt mit seiner Auseinandersetzung mit der funktionalistischen Psychologie von James und Dewey in den 1890er Jahren. Wie an seinen Ausführungen zur Auge-Hand-Koordination zu erkennen war, nimmt Mead mit seinen Arbeiten schon früh eine dezidiert artvergleichende Perspektive ein, die er Ende der 1900er Jahre dann entschieden in den Bereich der Sozialpsychologie überführte.²⁰ Aus Meads Sicht lässt sich zwischen den Verhaltens-, Wahrnehmungs-, Lern- und Reflexionsmöglichkeiten individueller Organismen und der Organisationsweise ihrer sozialen Gruppe ein funktionales Passungsverhältnis feststellen. Folglich muss detaillierter untersucht werden, wie unterschiedliche Spezies ihre sozialen Interaktionen koordinieren – also das, was Mead den »social act« nennt (z.B. Mead 1912: 402f., 1967: 18, 44, 178). In gewisser Weise fragt Mead danach, woher die Individuen in einer sozialen Gruppe wissen, was sie jeweils zu tun haben. Trotz dem pragmatistischen Bekenntnis zum Prinzip der evolutionären Kontinuität unterscheidet Mead letztendlich nur zwei Koordinierungsweisen, die er wiederholt mittels des Hunde- und des Boxkampfes illustriert.

Der Hundekampf steht bei Mead stellvertretend für die gestische Verhaltenskoordination nichtmenschlicher Tiere.²¹ In einem allgemeinen Sinne versteht Mead unter dem Begriff der »Geste« oder »Gebärde« jeden Anfang einer Handlung, der zu einer instinktiv gesteuerten Antwortreaktion eines anderen Gruppenmitglieds führt. In einem spezifischeren Sinne erfasst der Begriff aber nur ritualisierte Zeichen. Demnach wären Gesten »Torsi« von nicht mehr vollständig ausgeführten Handlungen. Das Fletschen der Zähne ist hierfür ein gutes Beispiel (vgl. Mead 1980f: 229, 1980g: 234, 1967: 16). Die Geste entwickelte sich dadurch, dass sich im Laufe der Stammesgeschichte von Wolf

20 | Die folgenden Ausführungen stützen sich vor allem auf die grundlegende sozialpsychologische Aufsatzreihe Meads, die zwischen 1909 und 1913 erschien (Mead 1980d, 1980e, 1980f, 1980g, 1980h). Wichtig sind auch die späteren systematischen Beiträge »Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols« (Mead 1980i) und »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle« (Mead 1980j). Der Rückgriff auf diese Texte ist wichtig, da der editorische Status von Meads posthumen Schriften, insbesondere der seines am breitesten rezipierten Werks *Mind, Self, and Society*, problematisch ist (vgl. v.a. Huebner 2014: Kap. 5). Detaillierte Ausführungen zur zentralen sozialpsychologischen Aufsatzreihe Meads finden sich vor allem bei Joas 2000b: Kap. 5, Wenzel 1990: Kap. 3 und Cook 1993: Kap. 4 und 6.

21 | Das Beispiel des Hundekampfes findet sich in Mead 1980f: 227ff., 1980g: 234, 1980i: 312, 1967: 14f., 42-45, 48f., 63, 68, 162, 181, 234, 358.

und Hund gruppeninterne Kampfhandlungen auf eine stereotype, also langsame und übersteigerte Form ihrer anfänglichen Phase verkürzt haben. So wird das Blecken der Zähne zum »Kürzel«, das den Dominanzanspruch zwar ausdrückt, die physische Auseinandersetzung in den meisten Fällen aber unnötig macht. Damit haben sich Kampfinteraktionen in genuin kommunikatives Verhalten verwandelt, das heißt in eine Form des Verhaltens, das allein aufgrund seines kommunikativen Werts ausgeführt wird. Solche Gesten sind keine isolierten Handlungen, sondern Teil von dem, was Mead als »Gestenkonversation« bezeichnet (z.B. Mead 1967: 43, 61, 178, 186, 358). In Meads Beispiel zeigt sich diese Konversation am wechselseitigen Umkreisen der Hunde, das sich aus den reziproken Reaktionen auf die Gesten des jeweils anderen Gruppenmitglieds ergibt. Da es sich um ein präzise abgestimmtes Ineinandergreifen von genau definierten Instinktreaktionen handelt, sind Reflexivität, bewusste Verhaltensantizipation oder Lernprozesse für diese Form der Verhaltensabstimmung aus Meads Sicht nicht nötig. Der »Kampf zwischen zwei Hunden – wenn man dies als soziale Aktivität bezeichnen kann – erfordert lediglich eine angeborene physiologische Anpassung« (Mead 1980j: 312f.). Diese Form der Gruppenabstimmung ist aus Meads Sicht für alle nichtmenschlichen Tiere kennzeichnend. Tierische Interaktion besteht demnach aus genetisch fixierten und unflexiblen Verhaltensmustern, also aus »vorab festgelegten Reaktionen« (Mead 1980i: 293).

Im Gegensatz dazu ist die Verhaltenssicherheit beim Menschen gebrochen. Er verfügt nicht über soziale Instinkte, die eine spezifische und effiziente Verhaltensabstimmung garantieren. Der »social act« muss daher beim Menschen anders organisiert werden. Wie diese Organisation gelingen kann, macht Mead am Wettstreit zweier Boxer (manchmal auch Fechter) deutlich, der ihm als Gegenstück zum Hundekampf dient.²² Es sind vor allem zwei Merkmale, die das Faustduell vom Hundekampf unterscheiden. Zum einen verweist Mead darauf, dass die Bewegungsmuster der Boxer nicht instinktiv, sondern überwiegend habituell organisiert sind. Die Abläufe verbleiben also in beiden Fällen stark präreflexiv. Während sich diese präreflexiven Muster im Fall der Hunde auf phylogenetischem Wege ergeben, sind sie im Fall der Boxer Ergebnis von Lern- und Routinisierungsprozessen. Dies entspricht Deweys Ausführungen zu den »habits«. Zum anderen unterscheiden sich die beiden Formen des Kampfes laut Mead markant durch die Möglichkeit der Finte. Das Antäuschen eines Verhaltens übersteigt Mead zufolge die Verhaltensmöglichkeiten der Hunde, da es nicht nur auf der Antizipation des gegnerischen Verhaltens anhand von Gesten beruht, sondern zudem die Antizipation der gegnerischen Reaktion auf eigenes Verhalten voraussetzt. Möglich wird diese Form selbstre-

22 | Vgl. insbesondere Mead 1980f: 227f., 1980j: 312, 321; 1967: 14ff., 42ff., 63, 68ff., 162.

flexiven Verhaltens laut Mead, da der Mensch im Gegensatz zu anderen Tieren die Möglichkeit der Perspektivenübernahme entwickelt hat.

»Such is the difference between intelligent conduct on the part of animals and what we call a reflective individual. We say the animal does not think. He does not put himself in a position for which he is responsible; he does not put himself in the place of the other person and say, in effect, ›He will act in such a way and I will act in this way.‹ If the individual can act in this way, and the attitude which he calls out in himself can become a stimulus to him for another act, we have meaningful conduct. Where the response of the other person is called out and becomes a stimulus to control his action, then he has the meaning of the other person's act in his own experience« (Mead 1967: 73).

Die Frage, die sich vor diesem Hintergrund natürlich stellt, ist die, wie es dem Menschen möglich wurde, die Perspektive Anderer einzunehmen und damit die Brücke zwischen den beiden skizzierten Formen der Sozialinteraktion zu überqueren. In seiner Theorie der Genese von Perspektivenübernahme räumt Mead der sogenannten »Lautgebärde« zentrale Bedeutung ein.²³ Deren besondere Relevanz ergibt sich aus ihrer spezifischen perzeptuellen Struktur. Anders als etwa im Fall von mimischen Expressionen kann die Lautgebärde auch von dem Individuum wahrgenommen werden, das sie äußert. Daher ist sie aus Meads Sicht prädestiniert dafür, eine Selbstirritation zu induzieren, ein Bewusstsein für die eigene Gebärde zu befördern und schließlich auch eine Wahrnehmung der eigenen Person zu ermöglichen. Offensichtlich kann der Verweis auf die Lautgebärde allein aber nicht ausreichen, um die Entstehung von symbolischer Kommunikation und Selbstreflexivität zu erklären. Schließlich kommunizieren – wie auch Mead selbst anmerkt – viele Tierarten mithilfe von Schreien, Rufen und anderen lautlichen Zeichen (vgl. etwa Mead 1967: 64, 67, 139, 361). In Meads Arbeiten lassen sich drei Argumente dafür finden, warum die vokale Kommunikation beim Menschen besondere Konsequenzen hervorbringt.

Erstens greift Mead auf die allgemeinen pragmatistischen Annahmen zur *Instinktreduktion*, *Handlungshemmung* und *Situationsdistanz der menschlichen Umweltinteraktion* zurück. Im Rahmen instinktregulierten Verhaltens ist das Wechselspiel der Gesten laut Mead strikt organisiert und die Reaktionen erfol-

23 | Das Konzept der »Lautgebärde« beziehungsweise »Lautgeste« (Mead spricht von »vocal gesture«) übernimmt Mead von Wilhelm Wundt. Vgl. zu seiner Argumentation Mead 1980g: 238f., 1980i: 293, 1980j: 321f., 1967: 61ff. Da Meads Argumentation zur Lautgebärde theoriesystematisch zentral, zugleich aber argumentativ und editorisch problematisch ist, wurde es in verschiedenen Mead-Interpretationen ausführlicher thematisiert. Wichtige Überlegungen finden sich bei Joas 2000b: Kap. 5, Baldwin 1986: Kap. 6 und Cook 1993: Kap. 6.

gen so unmittelbar, dass es gar nicht zu einer Irritation oder einem Innehalten kommen kann. Die Umweltinteraktion des bellenden Hundes oder brüllenden Löwen lässt den Tieren sozusagen nicht genug Zeit und Raum, um die eigene Lautäußerung als einen möglichen Reiz wahrzunehmen, geschweige denn seine Handlungsrelevanz zu erkennen. Im Gegensatz dazu ist das Verhalten des Menschen so stark irritierbar, dass für ihn häufig unklar ist, ›wie es weitergeht‹. In Phasen der Irritation muss und kann er die Relevanz von Umweltobjekten erfassen oder auch neu bestimmen (was zuvor am Beispiel des kindlichen Umgangs mit der Kerze deutlich gemacht wurde). Mead zufolge ist es daher dem Menschen im Gegensatz zu nichtmenschlichen Tieren möglich, den eigenen Laut als Umweltreiz zu erfassen, mit der Reaktion des Gegenübers abzugleichen und so *sich selbst als handlungsrelevanten Teil des Interaktionsprozesses zu identifizieren*. Daraus ergibt sich Meads zweites Argument.

Während Dewey die Möglichkeit des Selbstbezugs lange Zeit recht unmittelbar aus dem Konzept der Handlungsunterbrechung und -hemmung ableitet und nicht systematisch zwischen Ding- und Sozialinteraktion unterscheidet, glaubt Mead, dass die Voraussetzungen von Selbstreflexivität nur identifiziert werden können, wenn man die *Eigenheiten sozialer Verhaltenskoordination* berücksichtigt. Die soziale Umwelt, so glaubt Mead, stellt den Menschen vor andere Herausforderungen als die physische (vgl. v.a. Mead 1980e: 216ff.). Deutlich wird das an Meads Beispiel der unsicheren Spaziergängerin, der die unklaren Wetterverhältnisse keinen klaren Handlungsanlass bieten. Aufgrund dieser Irritation differenziert sie verschiedene, potentiell entscheidungsrelevante Umweltmerkmale: Wolkendichte, -form und -farbe, Windstärke und -richtung etc. Es handelt sich hierbei eindeutig um einen stark gehemmten Handlungsprozess. Was ihn aus Meads Sicht aber von sozialer Interaktion unterscheidet, ist das Fehlen *wechselseitiger Reaktivität*. Die Spaziergängerin kann sich verhalten, wie sie will – sie wird das Verhalten von Wolken und Wind nicht beeinflussen. Vergleicht man dies mit dem von Mead herangezogenen Beispiel des Boxkampfes, so wird der Unterschied ersichtlich. Denn hier führt das Verhalten des einen Boxers sogleich zu einer Reaktion des anderen – und vice versa. Nur infolge einer solchen Reaktivität kann bei handlungsgehemmten Individuen laut Mead ein reflexiver Selbstbezug entstehen. Denn nur so kann die Wahrnehmung der Reaktion von Anderen mit der Wahrnehmung der eigenen Geste in Verbindung gebracht werden.

Meads Wetterbeispiel weist eine deutliche Schwäche auf. Denn es unterscheidet sich nicht nur von direkter Sozialinteraktion, sondern auch von zahlreichen anderen Formen der Dinginteraktion. In vielen materiellen Beziehungen entspinnt sich ein ›dialogischeres‹ Verhältnis zwischen dem Akteur und dem physischen Objekt. Im Gegensatz zur Spaziergängerin bekommen der Schmied oder die Tischlerin von ihren Objekten durchaus eine ›Antwort‹, die von ihrem eigenen Handeln abhängig ist. Es scheint folglich nicht nur wichtig

zu sein, dass eine wechselseitige Reaktion vorliegt, sondern auch, welche Art von Reaktion erfolgt. Bedeutend ist demnach auch, dass die Lautgebärde »auf das Individuum, das sie ausführt, *in der gleichen Weise* wirkt wie auf ein anderes Individuum« (Mead 1980i: 293; meine Herv.). Bemerkt demnach das verhaltensunsichere Individuum, dass andere Individuen auf seinen Ruf in ähnlicher Weise reagieren, wie es selbst auf diesen auch für sich wahrnehmbaren Ruf zu reagieren tendiert, so kann es auf sich selbst als bisher unbekanntes soziales Objekt schließen, das für die wechselseitige Abstimmung der Interaktion bedeutend ist. Eine solche *Handlungskongruenz* unterscheidet die soziale von der physischen Umweltinteraktion.

Der Fähigkeit, sich selbst vom Standpunkt eines Anderen aus in den Blick zu nehmen, kommen aus Meads Sicht mehrere grundlegende Funktionen zu. Sie ist daher entscheidend, um die Spezifika menschlichen Lebens zu verstehen.²⁴ Die Perspektivenübernahme ermöglicht erstens die reflexive Vorwegnahme der Konsequenzen, die das eigene Verhalten möglicherweise haben wird. Diese *Antizipationsfunktion* wurde an der Analyse des Boxkampfes bereits gut deutlich. Ganz entscheidend ist zweitens, dass der Perspektivenübernahme auch eine *Kommunikationsfunktion* zukommt. Ein Individuum, das zur Perspektivenübernahme fähig ist, kann nicht nur auf fremde, sondern auch auf die eigenen Gesten reagieren. Es kommuniziert nicht nur, sondern realisiert auch, dass es kommuniziert. Damit entsteht das, was Mead »signifikante Symbole« nennt.²⁵ Diese ebnen den Weg zu genuin sprachlicher Kommunikation, die über das Bewusstsein und das Teilen von Bedeutungen funktioniert und die explizite Abstimmung von Interaktion ermöglicht. Die Perspektivenübernahme erfüllt drittens eine *Aneignungs- und Weitergabefunktion*, da sie Individuen in die Lage versetzt, die überkommenen kulturellen Bestände im Rahmen ihrer sozialen Gruppe durch Imitation zu erlernen – eine Fähigkeit, die aus Meads Sicht humanspezifisch ist (vgl. Mead 1906, 1967: 51). Auf diesem Wege wird die Aneignung gesellschaftlicher Errungenschaften möglich – etwa von Techniken, Sprache, Regeln oder Narrativen. *Viertens* eröffnet nach Mead nur die Übernahme der Perspektive Anderer den Blick auf sich selbst. Erst dadurch wird es möglich, die eigene Person als Element im sozialen Gefüge zu erkennen, in einen Selbstdialog zu treten und das eigene Handeln entsprechend zu kontrollieren und zu beurteilen. Folglich kommt der Perspektivenübernahme auch eine *Reflexionsfunktion* zu.

24 | Diese Funktionen der Perspektivenübernahme werden von Mead selbst nicht systematisch differenziert. Ich übernehme und ergänze im Folgenden Gary Cooks Unterscheidung der »anticipatory«, »reflexive« und »appropriative function« der Perspektivenübernahme (Cook 1993: 92).

25 | Vgl. zum »signifikanten Symbol« vor allem Mead 1980i: 294ff., 1967: Kap. 9, 10; siehe sekundär Baldwin 1986: 76ff. und Cook 1993: 93ff.

Die skizzierten Funktionen können mit der Zeit komplexer werden. Obwohl Mead andeutet, dass die Komplexitätssteigerung der Perspektivenübernahme »im Leben der Menschheit stufenweise erfolgt ist« (Mead 1980i: 293), hat er diesen Prozess nur anhand der menschlichen Ontogenese analysiert, wobei er sich insbesondere auf die Veränderungen im kindlichen Spielverhalten konzentriert. Mead unterscheidet hierbei bekanntlich das Rollenspiel (*play*) und das Wettkampfspiel (*game*) (vgl. ebd.: 296, 1980j: 319f., 1967: Kap. 20). Diese Spielformen werden von ihm als diachron aufeinander folgende Stufen der Spieleentwicklung verstanden, an denen sich die zunehmende Generalisierung der Perspektivenübernahme in besonders deutlicher und äußerlich beobachtbarer Form ablesen lässt. Im Rahmen des »play« – etwa beim ›Cowboy-und-Indianer-Spiel‹ – kommt laut Mead eine einfache Form der Perspektivenübernahme zum Ausdruck. Die Kinder können sich in konkrete Personen hineinversetzen, deren Handlungen vorwegnehmen und die eigenen Aktivitäten darauf abstimmen. Das typische Beispiel für das »game«, also das Wettkampf- oder Regelspiel, sind Mannschaftssportarten, wo nicht nur die Perspektiven verschiedener Einzelner, sondern auch die von Kollektiven eingenommen werden müssen. Diese generalisierte Form der Selbstperspektivierung entspricht dem, was Mead als »generalisierten Anderen« bezeichnet (vgl. v.a. Mead 1980j: 320; 1967: 154ff.). Hierbei handelt es sich um eine grundsätzlich neue und personenunabhängige ›soziale Vogelperspektive‹, die es ermöglicht, die soziale Handlungssituation zu überschauen, die Interaktionsmuster zwischen verschiedenen Rollen zu erkennen und auch die normativen Erwartungen an die jeweiligen Rollen zu verstehen. Diese Spielstufe ist laut Mead die zentrale Voraussetzung dafür, um auch außerhalb des übersichtlichen und geschützten Bereichs des Spiels die generalisierten Perspektiven von sozialen Gruppen und Institutionen zu verstehen (vgl. Mead 1967: 155ff.).

6. EINE »EMPIRISCH VERANTWORTUNGSVOLLE« THEORIE. ZUR AKTUALITÄT DER PRAGMATISTISCHEN SPEZIFIKATION DER MENSCHLICHEN LEBENSFORM

Die präsentierte Argumentation zeigt, wie das evolutionär und lebenstheoretisch hergeleitete funktionale Handlungsmodell des Pragmatismus durch Dewey und Mead in zweifacher Weise sozialtheoretisch weiterentwickelt wird. Gewohnheiten stellen sich als die sedimentierten Handlungsschemata eines flexiblen und verhaltensunsicheren Lebewesens heraus, das bei der Bewältigung seiner Handlungsherausforderungen in vielen Fällen nicht auf fixierte Muster zurückgreifen kann, sondern die soziokulturell vermittelten Schemata erlernen und auch immer wieder modifizieren muss. Auf der anderen Seite wurde deutlich, dass erst die Fähigkeit perspektivenbasierter Reflexion die voll-

umfängliche Aneignung kulturell tradierter Errungenschaften erlaubt – wobei die reflexiv angeeigneten Fähigkeiten im Laufe der Zeit wiederum habitualisiert und zur Grundlage neuer Reflexionsprozesse werden. Aus pragmatistischer Perspektive ist die menschliche Handlungsfähigkeit folglich intrinsisch sozial, das heißt, sie ist nicht nur auf soziale Kontakte hin ausgerichtet oder von sozialer Einbettung abhängig, sondern durch soziokulturelle Bestände konstituiert und strukturiert. Wichtig ist hierbei allerdings, dass es damit nicht zu einer Infragestellung oder Abwertung der Subjektivität und Individualität von Erfahrung kommt. Im Zentrum des Interesses stehen stattdessen die sozialen Voraussetzungen der Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten menschlicher Individuen.

»Individuals will always be the centre and the consummation of experience, but what an individual actually is in his life-experience depends upon the nature and movement of associated life« (Dewey 1998e: 27).

Beim Pragmatismus handelt es sich nicht nur um eine theoretisch innovative, sondern auch um eine »empirisch verantwortungsvolle« Philosophie und Sozialtheorie.²⁶ Er versteht die lebenswissenschaftliche Forschung nicht als Gefahr, sondern als unverzichtbaren Impulsgeber für eine naturalistisch grundierte Theorieperspektive, die sich jedoch – wie zu Beginn angedeutet – entschieden von reduktionistischen, teleologischen und sozialdarwinistischen Positionen abgrenzt. Zurückführen lässt sich diese transdisziplinäre Positionierung ganz wesentlich darauf, dass alle Hauptvertreter des Pragmatismus zumindest in Teilen eine naturwissenschaftliche Ausbildung hatten und in entsprechende Forschungen eingebunden waren (vgl. Nungesser 2017).

Der positiv-kritische Dialog mit den Lebenswissenschaften bildete nicht nur einen unverzichtbaren ideengeschichtlichen Ausgangspunkt des Pragmatismus, sondern er ist für seine argumentative Struktur grundsätzlich von maßgeblicher Bedeutung. Will man die heutige Relevanz des pragmatistischen Denkens beurteilen, so muss man diesen transdisziplinären Grundimpuls aufnehmen und die pragmatistischen Argumente vor dem Hintergrund der veränderten wissenschaftlichen Landschaft neu durchdenken. Wird dies getan, so zeigt sich, dass sowohl die präsentierten Kernthesen zur Bedeutung sensomotorischer Prozesse für das Handeln und Erfahren (6.1) als auch die artvergleichende und sozialtheoretische Vertiefung dieser Überlegungen (6.2) nach wie vor über eine große Plausibilität und teils verblüffende Originalität verfügen.

26 | Diese Charakterisierung übernehme ich von Erkki Kilpinen (2013: 9), der sie wiederum George Lakoffs und Mark Johnsons Interpretation von Maurice Merleau-Ponty und John Dewey entnimmt. Kilpinen bezieht die Wendung auch auf Mead.

6.1 Der handlungsrelative und verkörperte Charakter psychischer Prozesse

Der *handlungsrelative Charakter* von psychischen Prozessen und die Bedeutung *sensorischer Prozesse* für die Umwelterfahrung von Organismen werden durch neuere Einsichten aus Wahrnehmungs-, Kognitions- und Neuropsychologie bestätigt. Drei Aspekte seien zur Illustration genannt.

Erstens zeigen psychologische Studien, dass sich die enorme *Selektivität der Wahrnehmung* besser verstehen lässt, wenn man – wie von den Pragmatisten gefordert – die »Kopiertheorie« (Mead 1936: 344) der Wahrnehmung aufgibt, die die Philosophie und Psychologie lange Zeit dominierte (vgl. Loenhoff 2001: 77ff., Noë 2006: 35ff.). Experimentelle Untersuchungen zur sogenannten »Unaufmerksamkeits-« und »Veränderungsblindheit« machen etwa auf beeindruckende Weise deutlich, dass markante Veränderungen im Wahrnehmungsfeld nicht nur unbemerkt bleiben, wenn die Aufmerksamkeit auf andere Dinge gelenkt wird, sondern selbst dann, wenn sie sich bei Dingen oder Personen vollziehen, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten (vgl. z.B. Simons/Levin 1998, Simons 2000, Mack 2003). Konzipiert man Wahrnehmung nicht als Widerspiegelung, sondern als aktive Hervorbringung, die den Organismen die Bewältigung ihrer aktuellen Handlungssituationen ermöglicht, so ist diese massive Selektivität weniger verwunderlich. Vielmehr erscheint sie als funktional, da sie die Erfahrung entlang der aktuell relevanten Handlungsziele strukturiert: »*My experience is what I agree to attend to. Only those items which I notice shape my mind – without selective interest, experience is an utter chaos*« (James 1950: 402). Auf einer allgemeineren Ebene betrachtet, weisen die Pragmatisten damit ein Modell zurück, das den wahrnehmenden Organismus als passiven »Empfänger« von Sinnesdaten versteht und die Verarbeitung dieser Daten als unilinearen Prozess konzeptualisiert, der von der perzeptuellen Peripherie über das kognitive Zentrum bis hin zur motorischen Exekution von Handlungsplänen verläuft. Diese Kritik an einem »dualism of peripheral and central structures and functions« (Dewey 1896: 357) konvergiert mit aktuellen Studien zur *embodied* und *situated cognition*, die eine solche »Sandwich-Konzeption« der Kognition ebenfalls ablehnen.²⁷ Sowohl von den Pragmatisten als auch in der neueren kognitionswissenschaftlichen Forschung wird stattdessen ein Modell präferiert, in dem sich perzeptuelle, körperliche und kognitive

27 | Mit der »Sandwich«-Metapher erfasst (und kritisiert) Susan Hurley das traditionelle computationalistische Modell der Kognition, demzufolge »Wahrnehmen und Handeln [...] nicht nur getrennt voneinander, sondern auch getrennt von den höheren kognitiven Prozessen des Denkens [sind]. Der Geist ist eine Art Sandwich und Kognition ist der Beleg« (Hurley 2013: 379). Vgl. dazu auch Shapiro 2011: Kap. 2.

Prozesse zirkulär modifizieren. Diese Grundüberlegung leitet zum zweiten Aspekt über.

Auch die pragmatistischen Überlegungen zur Wechselwirkung von Mobilität, Wahrnehmung und Objektkonstitution lassen sich mittels aktueller Studien weiterentwickeln. Diese untermauern die Vermutung, dass Wahrnehmungsleistungen nicht nur dem Handlungsanlass entsprechend selektiv erfolgen, sondern auch selbst *Teil eines dynamischen körperlichen Handlungsgeschehens* sind. Eine solche Position ermöglicht alternative Betrachtungsmöglichkeiten für hartnäckige psychologische Probleme. So müssen Vertreterinnen und Vertreter des »Fotografie-Modells der Wahrnehmung« (Noë 2006: 2) häufig aufwendige kognitive Berechnungsprozesse annehmen, um zu erklären, wie aus dem leicht konkaven, nahezu zweidimensionalen »Bild auf der Retina eine dreidimensionale Vorstellung der Umwelt wird (vgl. Shapiro 2011: 22ff.). Insbesondere in der Robotik hat sich in den letzten Jahren gezeigt, dass eine andere Konzeption von Wahrnehmung eine sparsamere und plausiblere Lösung dieses Problems ermöglicht (vgl. etwa Brooks 2002: 30ff.). Vielleicht, so wird nun verstärkt argumentiert, stellen die vielfältigen Bewegungen von Auge, Körper und Umwelt keine Gefahr für eine stabile und detaillierte Repräsentation der Welt dar, sondern tragen zum Gelingen von Wahrnehmung Wesentliches bei.²⁸ Während etwa jedem Element in einem *einzelnen* zweidimensionalen Bildes zahlreiche dreidimensionale Äquivalente entsprechen können, gibt es immer nur ein Objekt, das für ein sich bewegendes Lebewesen *dauerhaft* – also über die Beobachtungssituationen hinweg – die identische Wahrnehmung ergibt (vgl. Gibson 1982: 76ff.). Angebliche aufwendige Wahrnehmungsalgorithmen ließen sich demnach durch Bewegung ersetzen. Im Gegensatz zur Fotografie, die für scharfe und klare Bilder eine angemessen kurze Belichtungszeit und eine stabile Position erfordert, sind für das Sehen Bewegung, Veränderung und zeitliche Dauer von konstitutiver Bedeutung. Diese Einsicht stärkt eine Position, welche die Wahrnehmung nicht als detaillierte Repräsentation versteht, sondern als Teil von problemlösendem Handeln: »The brain is primarily an organ of a certain kind of behavior, not of knowing the world« (Dewey 1998c: 58).

Drittens legen verschiedene Forschungsstränge nahe, dass die Pragmatisten zu Recht vermuten, dass der Zugang zur Umwelt von Grund auf *handlungsbezogen und körperlich strukturiert* ist. Demnach würden uns Objekte in unserer Umwelt unmittelbar zu bestimmten Handlungen »einladen« (Mead 1964: 12). Erneut nehmen Dewey und Mead damit Überlegungen vorweg, die in neueren kognitionswissenschaftlichen Strömungen im Anschluss an Gibson

28 | Der klassische Referenzpunkt für diese Vermutung ist die ökologische Wahrnehmungstheorie von James J. Gibson (vgl. v.a. Gibson 1982). Zur Bedeutung Gibsons für die Diskussion um verkörperte und situierte Kognition vgl. Shapiro 2011: Kap. 2.

diskutiert werden (vgl. Shapiro 2011: Kap. 2). Die Elemente der Wahrnehmung sind nach Gibson weder visuelle Rohdaten noch isolierte Objekte in einem geometrisch konstruierten Raum. Wahrgenommen werden stattdessen sogenannte »Affordanzen« oder »Angebote«: »Unter *Angeboten* (affordances) der Umwelt soll das verstanden werden, was sie dem Lebewesen *anbietet* (offers), was sie *zur Verfügung stellt* (provides) oder *gewährt* (furnishes), sei es zum Guten oder zum Bösen« (Gibson 1982: 137). Diese Argumente lassen sich zudem mit verkörperungstheoretischen und neurowissenschaftlichen Einsichten verbinden. Neurophysiologische Untersuchungen zu den sogenannten »kanonischen Neuronen« legen beispielsweise nahe, dass neuromotorische Prozesse nicht Bewegungen koordinieren, sondern Handlungen. Die Ähnlichkeit neuronaler Erregungsmuster hängt demnach von ähnlichen Handlungszielen (z.B. Greifen mit der Hand, Greifen mit dem Mund) ab und nicht von ähnlichen Bewegungsabläufen (z.B. Greifen mit der Hand, Festhalten mit der Hand, vgl. Gallese 2000: 30, Rizzolatti/Sinigaglia 2008: 37ff.). Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass sich etwa Rizzolatti und Sinigaglia (2008: 47ff., 57ff.) bei ihrer Interpretation visuomotorischer Prozesse sowohl auf Gibsons Affordanzen-Theorie beziehen als auch unter expliziter Berufung auf Mead festhalten, »daß das Sehen, das die Hand leitet, auch – wenn nicht vor allem – ein Sehen *mit* der Hand ist, bezüglich dessen das wahrgenommene Objekt unmittelbar als ein Ensemble von *Handlungshypothesen* kodiert erscheint« (ebd.: 61).

6.2 Die evolutionäre Kontinuität von Kommunikation, Perspektivenübernahme und sozialem Lernen

Die Aktualität und Innovativität der *sozialtheoretischen Weiterentwicklungen* des pragmatistischen Handlungsmodells lassen sich ebenfalls im Rückgriff auf heutige Forschungsergebnisse in wichtigen Punkten bestätigen. Jedoch wird auch deutlich, dass die Argumente, die diesen Thesen unterliegen, häufig deutlicher Korrekturen bedürfen. Hierbei kristallisiert sich ein übergreifendes Problemmuster heraus: Wiederholt gelingt es Dewey und Mead nicht, ihr emphatisches Eintreten für Darwin und dessen evolutionären Gradualismus in detaillierte und stufenweise Beschreibungen der Genese der menschlichen Lebensform zu überführen. Wie zuvor deutlich wurde, betont gerade Dewey die *allgemeine* These einer kontinuierlichen Zunahme von Verhaltenshemmung, Situationsdistanzierung, Umweltmanipulation oder Reflexivität im Laufe der Evolution. Sobald es aber um die Beschreibung *konkreter* Differenzen zwischen nichtmenschlichen Tieren und dem Menschen im Hinblick auf Kommunikation, Gruppenorganisation oder soziales Lernen geht, fallen auch Dewey und Mead in die idealtypische und dichotome Entgegensetzung von »Mensch« und »Tier« zurück, die in der Philosophie und den Sozialwissenschaften lange Zeit selbstverständlich war. Diese Schwächen lassen sich ganz wesentlich

auf die wissenschaftstheoretischen Vorannahmen und Methoden der damaligen (Tier-)Psychologie und das oftmals noch spärliche ethologische Wissen zurückführen, weswegen eine Kontrastierung mit aktuellen Forschungsergebnissen umso angezeigter erscheint.²⁹ Die Verbindung von theoretischer Originalität und evolutionärer Diskontinuität soll zum Abschluss kurz an drei sozialtheoretisch wesentlichen Phänomenbereichen verdeutlicht werden.

Den Übergang zu humanspezifischer Sozialität untersuchen die Pragmatisten vor allem anhand der vergleichenden Betrachtung der *Kommunikationsmodi*. Mead legt diesbezüglich die detailliertesten Argumente vor und kontrastiert – wie zu sehen war – die instinktregulierte Gestenkommunikation von nichtmenschlichen Tieren mit der menschlichen Möglichkeit zu flexibler und selbstreflexiver symbolischer Verständigung.³⁰ Auch die aktuelle Forschung betont die herausragende Bedeutung von gestischer Interaktion für die Genese von humanspezifischer Gruppenkoordination, Selbstreflexivität und Sprache. Wie bei Mead werden auch in diesen Studien viele Gesten als »phylogenetische Ritualisierungen«, d.h. als evolutionäre Verkürzung sozialer Handlungen, verstanden (vgl. z.B. Tomasello 2008: 22ff.). Auffällig ist jedoch, dass sich Mead in seiner Argumentation auf lautliche Kommunikation beschränkt und die Eigenschaften und den Wandel von Gestenkommunikation nicht bei Primaten untersucht, also dort, wo die evolutionäre Verbindung zum Menschen am engsten ist und der Übergang zur Symbolkommunikation daher am besten rekonstruierbar zu sein scheint.

Zieht man primatologische Einsichten heran, so scheint Mead damit eine plausiblere Darstellung des Übergangs zu humanspezifischer Kommunikation vorschnell auszuschließen (vgl. Nungesser 2016). Denn für einen manuellen Ursprung flexibler und symbolischer Kommunikation sprechen zahlreiche Befunde. So ist Lautkommunikation im Tierreich etwa sehr weit verbreitet, während manuelle Kommunikation nur unter Primaten vorkommt, da nur sie über flexibel verwendbare Vordergliedmaßen mit opponierbaren Daumen –

29 | Einwände gegenüber der pragmatistischen Bestimmung der Tier-Mensch-Differenz sind nicht neu. Insbesondere Mead wurde in den letzten zwei Jahrzehnten wiederholt für seine dichotome Differenzierung kritisiert, speziell aus dem Bereich der *Human-Animal-Studies*. Dabei wurde er zu einem prototypischen Vertreter einer anthropozentrischen Sicht in den Sozialwissenschaften erklärt (vgl. für diese Kritik v.a. Alger/Alger 1997, Irvine 2003, 2004: 116ff., Myers 2003). Diese Kritiken leiden allerdings darunter, dass sie den wissenschaftshistorischen Kontext von Meads Differenzbestimmung ignorieren und Mead zudem als cartesianischen Denker fehlinterpretieren (vgl. Nungesser 2018).

30 | Diese Position wird von anderen Pragmatisten geteilt. Mit Bezug auf den deutsch-amerikanischen Psychologen Max Meyer kontrastiert etwa Dewey die menschliche Symbolkommunikation mit den »Signalreflexen« oder »Signalhandlungen« nichtmenschlicher Tiere (Dewey 1958: 176f.).

also über Hände – verfügen (vgl. Suddendorf 2014: 29ff.). Fragt man danach, wie humanspezifische Kommunikation entstehen konnte, so legt der *Vergleich der Seltenheit* von verschiedenen Kommunikationsmodi nahe, die Entwicklung manueller Kommunikation stärker zu beachten. Eine lautliche Entstehung der Sprache erscheint darüber hinaus wenig plausibel, da sich innerhalb der Primatenordnung *keine klare Tendenz zur Verfeinerung der Lautkommunikation* feststellen lässt. Vergleicht man den Austausch vokaler Zeichen unter verschiedenen Primatenarten, so zeigt sich, dass sich eine Reihe von Affenarten – wie etwa bestimmte Meerkatzenspezies oder Blutbrustpaviane – komplexerer Rufsysteme bedienen als Menschenaffen (vgl. Cheney/Seyfarth 1990: Kap. 4, Corballis 2003: 27). Wichtig ist darüber hinaus, dass die vokale Kommunikation unter Primaten genetisch sehr stark fixiert zu sein scheint. Selbst Menschenaffen haben wenig Kontrolle über ihre lautlichen Äußerungen. Im Gegensatz dazu wird eine wichtige Gruppe *manueller Gesten flexibel eingesetzt* und durch Prozesse »ontogenetischer Ritualisierung« *erlernt* (vgl. Tomasello 2008: 13ff.). Integriert man diese Einsichten in die pragmatistische Darstellung der Kommunikationsevolution, so wird darüber hinaus eine konsistentere Theoretisierung der menschlichen Handlungsfähigkeit möglich. Denn gerade den Händen räumt der Pragmatismus eine überragende Bedeutung für die Besonderheiten des menschlichen Umweltumgangs ein. Entsprechend wäre es folgerichtig, diese Bedeutung nicht auf die Dinginteraktion³¹ zu beschränken, sondern auch die soziale Funktion der Hände herauszuarbeiten.

Die skizzierten Befunde zur manuellen Kommunikation von nichtmenschlichen Primaten lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass die Entstehung humanspezifischer Kommunikation über manuelle Gesten erfolgte. Darüber hinaus machen sie deutlich, dass auch nichtmenschliche Tiere ihre Gesten teils im Laufe der Ontogenese erlernen und flexibel einsetzen können. Das zeigt sich zum einen daran, dass Menschenaffen darauf achten, ihre Gesten im Wahrnehmungsfeld des Gegenübers auszuführen (vgl. ebd.: 30ff.). Zum anderen wird es daran deutlich, dass sie ihre Signale hemmen, wenn ihre Vermittlung in der vorliegenden Situation nicht vorteilhaft wäre. Das deutet wiederum darauf hin, dass Dewey und Mead die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme zu Unrecht als menschliches Monopol charakterisieren. Tatsächlich lässt eine Vielzahl von experimentellen Studien die *These einer kontinuierlicheren Ge-*

31 | Auch was die manuelle Dinginteraktion betrifft, wäre eine viel graduellere Darstellung der Komplexitätssteigerung notwendig. Anders als von Mead angenommen, zeigen Primaten durchaus deutliches Interesse an der Manipulation der physischen Umwelt (vgl. Tomasello/Call 1997: Kap. 3.1.). Ganz offensichtlich unzutreffend ist ferner Deweys und Meads These zum fehlenden Werkzeuggebrauch von nichtmenschlichen Tieren (vgl. etwa Mead 1906, Dewey 1958: 185f.). Vor allem Vögel und Primaten zeigen vielfältige Techniken flexibler und erlernter Werkzeugverwendung (vgl. Sanz/Call/Boesch 2013).

nese der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme plausibel erscheinen. Vor allem in kompetitiven Untersuchungsdesigns wird deutlich, dass Menschenaffen – wahrscheinlich aber auch andere Spezies wie etwa der Hund (vgl. Kaminski/Pitsch/Tomasello 2013) – über die Möglichkeit verfügen, die Perspektive von Anderen zumindest in gewissen Situationen und im Hinblick auf bestimmte Aspekte zu übernehmen. Schimpansen etwa passen ihr Verhalten in Experimenten spontan und flexibel so an, dass ihr jeweiliger Rivale ihre Annäherung an das begehrte Futter nicht sehen oder hören kann (vgl. Hare/Call/Tomasello 2006, Kaminski/Call/Tomasello 2008). In anderen Experimenten zeigen sie deutlich unterschiedliche Reaktionen, je nachdem ob ihr Gegenüber aus Versehen daran scheitert, ihnen Futter zu geben, oder ob er sie ärgert, indem er ihnen das Futter absichtlich verweigert (vgl. Call et al. 2004). Diese Unterschiede zeigen sich, obwohl das jeweilige Verhalten äußerlich nahezu identisch ist.

Die experimentelle Ethologie zeigt allerdings auch, dass die Fähigkeit zur Perspektivenübernahme bei nichtmenschlichen Tieren im Vergleich zum Menschen in wichtigen Punkten eingeschränkt zu sein scheint. Tomasello macht diesen Umstand insbesondere an Zeigeeexperimenten deutlich (z.B. Tomasello 2006). Obgleich Schimpansen in kompetitiven Experimenten verstehen, was Andere mit Greifhandlungen beabsichtigen, entzieht sich ihnen die Bedeutung der äußerlich sehr ähnlichen Zeigegeste vollkommen. Dass Andere versuchen könnten, ihre Aufmerksamkeit auf etwas für sie Nützliches oder Interessantes zu lenken, können die Menschenaffen anscheinend nicht erfassen. Naheliegend erscheint also eine *Auffächerung der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme*. Schimpansen etwa können die Perspektive Anderer im Hinblick auf bestimmte Wahrnehmungen und Absichten übernehmen, verstehen aber anscheinend keine kommunikativen Absichten. Eine solche konzeptuelle Auffächerung würde auch maßgeblich zur Lösung des oben skizzierten Theorieproblems beitragen. Unklar bleibt bei Dewey und Mead nämlich, wie sich das immer wieder vorgebrachte Argument einer kontinuierlichen Zunahme von Instinktreduktion und Verhaltensflexibilisierung vereinbaren lässt mit der diskontinuierlichen Unterscheidung zwischen dem instinktgesteuerten Sozialverhalten nichtmenschlicher Tiere und der perspektivenbasierten und symbolsprachlichen Gruppenabstimmung des Menschen. Nur wenn auch im Bereich der Mechanismen sozialer Koordination Zwischenformen gedacht werden können, erscheint eine generelle Verhaltensflexibilisierung möglich. Ermöglicht werden solche Zwischenformen durch erste Formen der Perspektivenübernahme und intentionale und erlernte Formen von Gestenkommunikation.³² Dies bringt uns zum letzten Punkt.

32 | Eine solche gradualistische Konzeption würde zudem auch dabei helfen, die oben identifizierte Lücke in Meads Arbeiten zu füllen. Die Komplexitätssteigerung der Per-

Die Pragmatisten, insbesondere Mead, verneinen, dass nichtmenschliche Tiere durch Imitation lernen können (vgl. Mead 1980d: 204; 1967: 51). Daraus scheinen sie zu schließen, dass es generell keine bedeutsamen *sozialen Lern- und Weitergabeprozesse unter Tieren* gibt. Obwohl Mead an manchen Stellen implizit auf alternative soziale Lernprozesse von Tieren verweist (vgl. Mead 1980d: 204; 1980i: 294; 1967: 52f.), dominiert auch in diesem Bereich schlussendlich die Diskontinuität. Zwischen der genetisch regulierten, höchstens durch Konditionierungen modifizierten Aktivität von Tieren und dem sozialisatorisch vermittelten und kulturhistorisch strukturierten Verhalten der Menschen liegt eine tiefe Kluft. Blickt man auf aktuelle primatologische Studien, so zeigen sich hingegen vielfältige soziale Lernformen und protokulturelle Transmissionsprozesse. Zu nennen sind zunächst Prozesse der *lokalen Verstärkung* und *Reizvertiefung* (vgl. Maynard Smith/Szathmáry 1999: 137ff.). Diese Lernformen ergeben sich aus der schlichten Tatsache, dass viele Tiere Teil eines sozialen Verbandes sind. Durch ihre Einbindung in Gruppenaktivitäten kommen sie in Kontakt zu Orten und Objekten, die für ihr Überleben entscheidend sind. Die individuelle Aufmerksamkeit wird damit sozial in eine bestimmte Richtung »kanalisiert«, was dann zu Lernerfahrungen führt (Boesch/Tomasello 1998: 599). Es handelt sich um einfache, aber sehr bedeutende Formen sozialen Lernens. Wichtig ist bei Menschenaffen darüber hinaus das *Emulationslernen*, bei dem die Tiere durch die Beobachtung anderer Gruppenmitglieder lernen. Ihr Fokus liegt hierbei auf den Konsequenzen, die das andere Individuum durch seine Aktivität in der Umwelt erzeugt, nicht aber auf der Art und Weise, wie diese Effekte herbeigeführt werden (vgl. Tomasello 2004: 52). Genau dies ist der Unterschied zum *Imitationslernen*. Bei dieser sozialkognitiv hochvoraussetzungsvollen Lernform ist noch immer umstritten, ob Menschenaffen hierzu fähig sind. In jedem Fall scheinen sie sie deutlich seltener einzusetzen als Menschen (vgl. etwa Boesch 2012: 37f.; Tomasello 2009: 215ff.).

Die Differenzierung von sozialen Lernformen macht deutlich, dass die Weitergabe kollektiven Wissens auf vielfältigen und unterschiedlich voraussetzungsvollen Prozessen beruhen kann. Zudem ermöglichen es die präsentierten Ergebnisse, die Übereinstimmungen und Differenzen zwischen den soziokulturellen Transmissionsmöglichkeiten nichtmenschlicher und menschlicher Gruppen viel detaillierter zu verstehen, als dies den Pragmatisten möglich war. Insbesondere das Fehlen von kooperativer Kommunikation und Lehre, aber auch von Handlungsnormierungen scheint den Übergang zur »geplanten Erziehung« (Dewey 2008b: 11) des Menschen zu verhindern. Diese Differenz ist wesentlich, um zu verstehen, warum Menschenaffen nicht

spektivenübernahme ließe sich nun nicht mehr nur auf der ontogenetischen, sondern auch auf der naturgeschichtlichen Ebene analysieren.

über »Protokulturen« hinauskommen.³³ Es mangelt ihnen weniger an Kreativität oder Geschicklichkeit als an Möglichkeiten, ihre Innovationen effektiv zu konservieren und übereinander aufzuschichten (vgl. Tennie/Call/Tomasello 2009). Damit wird die Existenz des von Dewey beschriebenen kulturellen »Hebelmechanismus«³⁴ besser verständlich und seine Genese erscheint evolutionär weniger abrupt.

7. FAZIT

Die vorgebrachte – freilich skizzenhafte – Argumentation zeigt, dass ein breites Spektrum an lebenswissenschaftlichen Befunden dazu genutzt werden kann, Kernthesen des Pragmatismus zu aktualisieren und zu stärken. Zentrale, von den Pragmatisten auf innovative Weise erfasste Eigenschaften der menschlichen Lebensform werden auf diese Weise besser verständlich und in ihrer evolutionären Kontinuität ersichtlich. So wird deutlich, dass es sich bei den pragmatistischen Thesen zum handlungsrelativen, funktionalen und verkörperten Charakter psychischer Prozesse, zu den Eigenheiten menschlicher Symbolkommunikation, zu der Fähigkeit zur Perspektivenübernahme und zur Genese kumulativer Kulturgeschichte nicht nur um theoretisch innovative Vermutungen, sondern um lebenswissenschaftlich haltbare Argumente handelt. Für die neueren Diskussionen zum Verhältnis des Pragmatismus zu den Neuro- und Kognitionswissenschaften kann die hier präsentierte Rekonstruktion der pragmatistischen Konzeption der menschlichen Lebensform zudem lehrreich sein, da sie einen Eindruck von der Breite und Vielfalt der pragmatistischen Einsichten vermittelt. Dadurch wird einerseits ersichtlich, dass die neuere Literatur vor allem bei sozialtheoretischen Problemstellungen zu sehr auf einzelne Autoren, insbesondere Dewey, fokussiert, aber einschlägige Beiträge wie die Meads ausblendet.³⁵ Andererseits kann die Orientierung am klassischen Pragmatismus dazu dienen, mögliche Rückfälle in disziplinäre Reduktionismen zu verhindern, die sich etwa in die neurowissenschaftlichen

33 | Diese zeigen sich etwa an gruppenspezifischen Verwendungsweisen von bestimmten Gesten und Werkzeugen (vgl. Boesch/Tomasello 1998, Boesch 2012: 32f.). Neuere Forschungen deuten darauf hin, dass die Existenz solcher »Protokulturen« nicht auf Menschenaffen, mehr noch: nicht einmal auf Primaten beschränkt ist. Auch Wale und Delphine scheinen etwa solche Traditionen zu haben (vgl. Tomasello 2009b: 215, 2014: 81).

34 | Michael Tomasello verwendet mit dem »kulturellen Wagenheber« eine ganz ähnliche Metapher wie Dewey (vgl. v.a. Tomasello 2009a: 15ff.).

35 | Als Beispiele vgl. etwa Johnson 2010: 128 sowie Solymosi/Shook 2013: 218f., 222f.

Anschlüsse an den Pragmatismus immer wieder einschleichen (so auch Goldman 2012: 20). Während der positiv-kritische Dialog mit den Lebenswissenschaften mithin Wesentliches zur Aktualisierung des Pragmatismus beiträgt, kann der Rückbezug auf die klassischen pragmatistischen Texte dabei helfen, den Blick auf das Leben hierbei nicht zu verengen.

LITERATUR

- Adloff, Frank/Jörke, Dirk (2013): »Gewohnheiten, Affekte und Reflexivität. Ein pragmatistisches Modell sozialer Kooperation im Anschluss an Dewey und Mead«, in: Frithjof Nungesser/Franz Ofner (Hg.), *Potentiale einer pragmatistischen Sozialtheorie. Beiträge anlässlich des 150. Geburtstags von George Herbert Mead. SH 12 der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 21-41.
- Alger, Janet M./Alger, Steven F. (1997): »Beyond Mead: Symbolic Interaction between Humans and Felines«, in: *Society & Animals* 5 (1), S. 65-81.
- Apel, Karl-Otto (1975): *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Baldwin, John D. (1986): *George Herbert Mead. A Unifying Theory for Sociology*, Beverly Hills u.a.: Sage.
- Black, Max (1962): »Dewey's Philosophy of Language«, in: *Journal of Philosophy* LIX (19), S. 505-523.
- Boesch, Christophe (2012): *Wild Cultures. A Comparison between Chimpanzee and Human Cultures*, Cambridge: Cambridge UP.
- Boesch, Christophe/Tomasello, Michael (1998): »Chimpanzee and Human Culture«, in: *Current Anthropology* 39 (5), S. 591-604.
- Brooks, Rodney Allen (2002): *Menschmaschinen. Wie uns die Zukunftstechnologien neu erschaffen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Call, Josep/Hare, Brian/Carpenter, Malinda/Tomasello, Michael (2004): »Unwilling« versus »unable«. Chimpanzees' understanding of human intentional action«, in: *Developmental Science* 7 (4), S. 488-498.
- Cheney, Dorothy L./Seyfarth, Robert M. (1990): *How Monkeys See the World. Inside the Mind of Another Species*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cook, Gary A. (1993): *George Herbert Mead: The Making of a Social Pragmatist*, Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Corballis, Michael C. (2003): *From Hand to Mouth. The Origins of Language*, Princeton/Oxford: Princeton UP.
- Dewey, Jane (1939): »Biography of John Dewey«, in: Paul Arthur Schilpp (Hg.), *The Philosophy of John Dewey*, New York: Tudor, S. 3-45.
- Dewey, John (1896): »The Reflex Arc Concept in Psychology«, in: *The Psychological Review* III (4), S. 357-370.

-
- (1954 [1927]): *The Public and its Problems*, Chicago: Swallow Press.
- (1958 [1925/29]): *Experience and Nature*, New York: Dover Publications.
- (1997 [1910]): *How We Think*, Mineola: Dover Publications.
- (1998): *The Essential Dewey. Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy*, hg. v. Larry A. Hickman/Thomas M. Alexander, Bloomington: Indiana University Press.
- (1998a [1897]): »My Pedagogic Creed«, in: Ders., *The Essential Dewey 1*, S. 229-235.
- (1998b [1902]): »The Child and the Curriculum«, in: Ders., *The Essential Dewey 1*, S. 236-245.
- (1998c [1917]): »The Need for a Recovery of Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1*, S. 46-70.
- (1998d [1930]): »From Absolutism to Experimentalism«, in: Ders., *The Essential Dewey 1*, S. 14-21.
- (1998e [1930]): »What I Believe«, in: Ders., *The Essential Dewey 1*, S. 22-28.
- (2001 [1929]): *Die Suche nach Gewissheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002a [1922]): *Human Nature and Conduct*, Mineola: Dover Publications.
- (2002b [1938]): *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2004 [1920]): *Reconstruction in Philosophy*, Mineola, N.Y.: Dover Publications.
- (2008a [1908]): »Syllabus: The Pragmatic Movement of Contemporary Thought«, in: Ders., *The Middle Works, 1899-1924. Volume 4: 1907-1909*. Hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois UP, S. 251-263.
- (2008b [1916]): *Democracy and Education*, Radford: Wilder Publications.
- (2008c [1922]): »Knowledge and Speech Reaction«, in: Ders., *The Middle Works, 1899-1924. Volume 13: 1921-1922*. Hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois UP, S. 29-39.
- Dreon, Roberta (2014): »Dewey on Language: Elements for a Non-Dualistic Approach«, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* VI (2), S. 109-124.
- Edel, Abraham/Flower, Elizabeth (2008): »Introduction«, in: John Dewey, *The Later Works, 1925-1953. Vol. 7: 1932*. Hg. v. Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois UP, S. vii-xxxv.
- Gallese, Vittorio (2000): »The Inner Sense of Action«, in: *Journal of Consciousness Studies* 7 (10), S. 23-40.
- Gibson, James J. (1982 [1979]): *Wahrnehmung und Umwelt. Der ökologische Ansatz in der visuellen Wahrnehmung*, München/Wien/Baltimore: Urban & Schwarzenberg.
- Goldman, Loren (2012): »Dewey's Pragmatism from an Anthropological Point of View«, in: *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 48 (1), S. 1-30.

- Hare, Brian/Call, Josep/Tomasello, Michael (2006): »Chimpanzees deceive a human competitor by hiding«, in: *Cognition* 101 (3), S. 495-514.
- Hartmann, Martin (2003): *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Huebner, Daniel R. (2014): *Becoming Mead. The Social Process of Academic Knowledge*, Chicago, London: University of Chicago Press.
- Hurley, Susan (2013 [1998]): »Wahrnehmen und Handeln. Alternative Sichtweisen«, in: Jörg Fingerhut/Rebekka Hufendiek/Markus Wild (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp, S. 379-412.
- Irvine, Leslie (2003): »George's Bulldog: What Mead's Canine Companion Could Have Told Him about the Self«, in: *Sociological Origins* 3 (1), S. 46-49.
- (2004): *If You Tame Me. Understanding Our Connection with Animals*, Philadelphia: Temple UP.
- James, William (1950 [1890]): *The Principles of Psychology. Volume I*, New York: Dover.
- Joas, Hans (2000a): »Vorwort zur neuen Auflage«, in: Hans Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. vii-xxii.
- (2000b [1980]): *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Johnson, Mark (2010): »Cognitive science and Dewey's theory of mind, thought, and language«, in: Molly Cochran (Hg.), *The Cambridge Companion to Dewey*, Cambridge: Cambridge UP, S. 123-144.
- Jung, Matthias (2009): *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin: de Gruyter.
- (2011): »Verkörperste Intentionalität. Zur Anthropologie des Handelns«, in: Bettina Hollstein/Matthias Jung/Wolfgang Knöbl (Hg.), *Handlung und Erfahrung. Das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 25-50.
- Kaminski, Juliane/Call, Josep/Tomasello, Michael (2008): »Chimpanzees know what others know, but not what they believe«, in: *Cognition* 109, S. 224-234.
- Kaminski, Juliane/Pitsch, Andrea/Tomasello, Michael (2013): »Dogs steal in the dark«, in: *Animal Cognition* 16 (3), S. 385-394.
- Kilpinen, Erkki (2013): »George H. Mead as an Empirically Responsible Philosopher: The »Philosophy of the Act« Reconsidered«, in: F. Thomas Burke/Krzysztof Piotr Skowronski (Hg.), *George Herbert Mead in the Twenty-first Century*, Lanham u.a.: Lexington Books, S. 3-20.
- Loenhoff, Jens (2001): *Die kommunikative Funktion der Sinne. Theoretische Studien zum Verhältnis von Kommunikation, Wahrnehmung und Bewegung*, Konstanz: UVK.

- Mack, Arien (2003): »Inattentional Blindness: Looking Without Seeing«, in: *Current Directions in Psychological Science* 12 (5), S. 180-184.
- Maynard Smith, John/Szathmáry, Eörs (1999): *The origins of life. From the birth of life to the origin of language*, Oxford: Oxford UP.
- Mead, George Herbert (1906): *On Perception and Imitation*. Online verfügbar unter www.brocku.ca/MeadProject/Mead/Unpublished/Meaduo9.html
- (1912): »The Mechanism of Social Consciousness«, in: *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 9, S. 401-406.
- (1936): *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, hg. v. Merritt H. Moore, Chicago: University of Chicago Press.
- (1964 [1938]): *The Philosophy of the Act*, hg. v. Charles W. Morris, Chicago: University of Chicago Press.
- (1967 [1934]): *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, hg. v. Charles Morris, Chicago, London: University of Chicago Press.
- (1980a): *Gesammelte Aufsätze. Band 1*. Hg. v. Hans Joas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1980b [1903]): »Die Definition des Psychischen«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 83-148.
- (1980c [1907]): »Über tierische Wahrnehmung«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 149-158.
- (1980d [1909]): »Sozialpsychologie als Gegenstück der physiologischen Psychologie«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 199-209.
- (1980e [1910]): »Soziales Bewußtsein und das Bewußtsein von Bedeutungen«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 210-221.
- (1980f [1910]): »Welche sozialen Objekte muß die Psychologie voraussetzen?« In: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 222-231.
- (1980g [1912]): »Der Mechanismus des sozialen Bewußtseins«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 232-240.
- (1980h [1913]): »Die soziale Identität«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 241-249.
- (1980i [1922]): »Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 290-298.
- (1980j [1925]): »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze 1*, S. 299-328.
- Morris, Charles (1967): »Preface«, in: George H. Mead, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, hg. v. Charles Morris, Chicago, London: University of Chicago Press, S. v-vii.
- Myers, Olin E. (2003): »No Longer the Lonely Species: A Post-Mead Perspective on Animals and Sociology«, in: *International Journal of Sociology and Social Policy* 23 (3), S. 46-68.
- Noë, Alva (2006): *Action in Perception*, Cambridge: MIT Press.

- Nungesser, Frithjof (2016): »Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality«, in: Hans Joas/Daniel R. Huebner (Hg.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago: University of Chicago Press, S. 252-275.
- (2017): »The Evolution of Pragmatism. On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality«, in: *European Journal of Sociology* 58 (2), S. 327-367.
- (2018): »Tier-Mensch-Vergleich«, in: Michael Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: Metzler, 2018, S. 342-349.
- Peirce, Charles S. (1992): *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings Vol. 1 (1867-1893)*, hg. v. Nathan Houser/Christian Kloesel, Bloomington: Indiana University Press.
- (1992a [1868]): »Some Consequences of Four Incapacities«, in: Ders., *The Essential Peirce 1*, S. 28-55.
- (1992b [1877]): »The Fixation of Belief«, in: Ders., *The Essential Peirce 1*, S. 109-123.
- (1992c [1878]): »How to Make Our Ideas Clear«, in: Ders., *The Essential Peirce 1*, S. 124-141.
- Petras, John W. (1968): »John Dewey and the Rise of Interactionism in American Social Theory«, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 4 (1), S. 18-27.
- Pettenkofer, Andreas (2012): »Von der Situation ergriffen. Emotionen in der pragmatistischen Tradition«, in: Annette Schnabel/Rainer Schützeichel (Hg.), *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, Wiesbaden: VS, S. 201-226.
- Rizzolatti, Giacomo/Sinigaglia, Corrado (2008): *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ryan, Alan (1995): *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, New York: W.W. Norton.
- Sanz, Crickette Marie/Call, Josep/Boesch, Christophe (Hg.) (2013): *Tool use in animals. Cognition and ecology*, Cambridge: Cambridge UP.
- Schäfer, Hilmar (2012): »Kreativität und Gewohnheit. Ein Vergleich zwischen Praxistheorie und Pragmatismus«, in: Udo Göttlich/Ronald Kurt (Hg.), *Kreativität und Improvisation*, Wiesbaden: Springer, S. 17-43.
- Shapiro, Lawrence (2011): *Embodied Cognition*, London/New York: Routledge.
- Simons, Daniel J. (2000): »Current Approaches to Change Blindness«, in: *Visual Cognition* 7, S. 1-15.
- Simons, Daniel J./Levin, Daniel T. (1998): »Failure to detect changes to people during a real-world interaction«, in: *Psychonomic Bulletin & Review* 5 (4), S. 644-649.
- Solymosi, Tibor/Shook, John R. (2013): »Neuropragmatism: A Neurophilosophical Manifesto«, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* V (1), S. 212-234.

-
- Suddendorf, Thomas (2014): *Der Unterschied. Was den Mensch zum Menschen macht*, Berlin: Berlin Verlag.
- Tennie, Claudio/Call, Josep/Tomasello, Michael (2009): »Ratcheting up the ratchet: on the evolution of cumulative culture«, in: *Philosophical transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological sciences* 364 (1528), S. 2405-2415.
- Tomasello, Michael (2004): »Learning through Others«, in: *Daedalus* 133 (1), S. 51-58.
- (2006): »Why Don't Apes Point?«, in: Nicholas J. Enfield/Stephen C. Levinson (Hg.), *Roots of human sociality. Culture, cognition and interaction*, Oxford: Berg, S. 506-524.
- (2008): *Origins of Human Communication*, Cambridge: MIT Press.
- (2009a [1999]): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2009b): »Postscript: Chimpanzee Culture, 2009«, in: Kevin N. Laland/Bennett G. Galef (Hg.), *The Question of Animal Culture*, Cambridge, London: Harvard University Press, S. 213-221.
- (2014): *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, London: Harvard UP.
- Tomasello, Michael/Call, Josep (1997): *Primate Cognition*, Oxford, New York: Oxford UP.
- Wenzel, Harald (1990): *George Herbert Mead zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Westbrook, Robert B. (1991): *John Dewey and American Democracy*, Ithaca: Cornell UP.

III Kritik

Nach dem Vitalismus

Canguilhem's lebenssoziologische »Reserve«

Thomas Ebke

1. HERLEITUNG DER THESE

»Die Medizin [...] hat deutlicher erfasst, dass klinische Bilder nicht eine Kollektion anomaler Fakten, physiologischer ›Ungeheuerlichkeiten‹ sind, sondern dass sie zum Teil auf den normalen Mechanismen und Adaptationsreaktionen eines nach seiner Norm funktionierenden Organismus beruhen. [...] In der Psychiatrie hingegen erschwert der Begriff der Persönlichkeit die Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen erheblich. [...] Während die Idee des organischen Zusammenhangs krankhafte Störungen und angepasste Antwort sowohl zu unterscheiden als auch ineins zu sehen gestattet, lässt die Untersuchung der Persönlichkeit solche Analysen in der Psychopathologie nicht zu« (Foucault 2015: 23f.).

Diese Sätze aus Foucaults *Maladie mentale et Psychologie* (1962) sind schlagend kennzeichnend für das Bestreben, das der Autor in dieser frühen Schrift – deren Metamorphose von ihrer ersten (1954) zur zweiten Auflage (1962) Foucaults Durchbruch zu einem originär eigenen kritischen »Projekt« bezeugt¹ –

1 | Foucault veröffentlichte dieses Buch zunächst 1954 unter dem Titel *Maladie mentale et personnalité* in Althusser's Reihe *Théorie* bei Maspéro, die alles in allem auf eine studentische Leserschaft zugeschnitten war. Während diese erste Ausgabe noch befeuert ist von dem quasi-marxistischen Bestreben einer »positiven« Psychologie bzw. psychologischen Anthropologie, die ihrerseits durch die Einbettung in eine dialektisch-materialistische Kritik der konkreten ökonomischen und sozialen Erscheinungsbedingungen von »psychischer Krankheit« allererst noch realisiert werden müsse, wird eine solche (dereinst womöglich die »Entfremdung« des Menschen geschichtlich aufhebende) Vermittlung von dialektischem Materialismus und psychologischer bzw. gar »existentieller« Anthropologie in der zweiten Ausgabe (1962 unter dem Titel *Maladie mentale et psychologie* erschienen) rigoros verworfen. Siehe Defert/Ewald/Lagrange 2003, wo die »apologetische Darstellung der Pawlowschen Reflexlehre« Erwähnung findet, die

insgesamt verfolgt. Ihr erklärtes Ziel nämlich besteht darin, die Wissenschaft der Psychopathologie aus ihrer unglücklichen Verwandtschaft mit der »allgemeinen Pathologie« einer Medizin des Organischen freizusetzen, auf die sie die theoretische Psychologie verpflichtet habe. Entsprechend ringt der gesamte Einleitungsteil des Buches, der dem ersten Kapitel vorangeht (das wiederum im Wesentlichen mit Foucaults Position aus dem Jahr 1954 zusammenfällt), nicht nur um Argumente dafür, das Denkmittel einer psychosomatischen »Totalität« des Organismus (Goldstein) in der Frage nach den besonderen epistemologischen Bedingungen der Psychopathologie als untauglich zu diskreditieren. Vielmehr führt Foucault – und vor allem dies lässt aufhorchen – eine Kritik am Begriffspaar des »Normalen« und des »Pathologischen«, das es zwar auf dem Gebiet der physiologischen Pathologie, wie Foucault konzediert, durchaus ermöglicht habe, die »normalen Mechanismen der Krankheit« (Foucault 2015: 24) zu reinterpreten, nämlich insofern, als dass mit Hilfe dieser Unterscheidung »die Krankheit in den normalen physiologischen Virtualitäten« ebenso wie »die Möglichkeit der Heilung im Krankheitsverlauf« (ebd.) gleichsam *in statu nascendi* habe beschreibbar gemacht werden können. Aber eine solche Metapathologie des Organischen sei, so Foucault, den pathologischen Momenten im Sinne der Psychopathologie inkommensurabel.² Mehr noch: Ihre Adaptation im Hinblick auf »die Untersuchung der Persönlichkeit« (ebd.: 25) erzeuge unter der Hand einen neuen Normativismus, der in dem Maße, in dem die Originalität des Pathologischen und dessen radikale Indifferenz gegenüber der Physiologie als Wissenschaft des Normalen exponiert würden, »nur noch eine qualitative Bewertung zu[lasse], die jeglicher Verwirrung Tür und Tor öffnet« (ebd.).

Auch wenn Foucault in diesen vertrackten Passagen, die noch dazu eine, wie es scheint, reichlich spezialistisch anmutende Schwierigkeit aushandeln, vor allem Kurt Goldstein und René Leriche als Adressaten seiner Kritik namhaft macht, ist seine kritische Relativierung des Rasters der Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen pikant. Denn zwischen den Zeilen wird hier so etwas wie das Patent jenes Autors revoziert, der in der Foucault-Diskussion außerhalb Frankreichs seit jeher (verkürzend) als sein

Foucault in der ersten Auflage noch unternimmt, um sie in der zweiten Ausgabe, für die er den zweiten Teil (der nun unter der Überschrift *Wahnsinn und Kultur* steht) seines Buches vollständig umschreibt, fallen zu lassen. Die differenzierteste Rekonstruktion der Verschiebung im Denken des »frühen Foucault«, die sich an der Unterschiedlichkeit der beiden Ausgaben dieser Schrift ablesen lässt, gibt Basso 2016.

2 | Siehe die Analyse dieser Grundthese Foucaults und ihrer Konsequenzen in Balzaretto 2018: 327-337.

»Lehrer« und akademischer Mentor galt:³ nämlich der Philosoph und Wissenschaftshistoriker Georges Canguilhem (1904-1995). Tatsächlich ist mit Händen zu greifen, dass Foucaults Problematisierung der kritischen, zu einem qualitativen Bruch gesteigerten Disjunktion zwischen den Registern des Normalen und des Pathologischen direkt auf Canguilhems Hauptwerk *Das Normale und das Pathologische* von 1943 gemünzt ist, und dies obwohl bzw. umso mehr als Canguilhems Name an den fraglichen Textstellen gar nicht fällt.

Zunächst muss man sich noch einmal der philosophischen Pointe von Canguilhems Argumentation in *Das Normale und das Pathologische* vergewissern: Wissenshistorisch und konkret bezogen auf die diskursive Situation in Frankreich hatte Canguilhem aufgerollt, wie das medizinische Wissen seit dem 19. Jahrhundert das Format einer *Wissenschaft* des Normalen angenommen hatte, genauer gesagt einer Physiologie, die ihrerseits tiefe Wechselbeziehungen mit der Axiomatik der positivistischen Soziologie unterhält, wie sie paradigmatisch von Auguste Comte fundiert worden ist. In seinem Buch gibt Canguilhem zu bedenken, dass die Physiologie auf ihren Gegenstand – in ihrem Fall also auf das Lebendige [*le vivant*] – nur in einer eo ipso quantifizierenden Perspektive zugreifen kann: Was im Verhalten eines Organismus als »normal« (im Sinne von »gesund«) und in Abgrenzung dazu als »pathologisch« (also »krankhaft«) zu bestimmen ist, entscheidet sich physiologisch nach messbaren Größen und deren Relationen untereinander. Innerhalb eines solchen Paradigmas rangiert das Pathologische allein als quantitativ ausdrückbarer Ausschlag (»nach oben« oder »nach unten«) auf einer Skala, die einen numerisch exakt identifizierbaren Mittelwert aufweist. Diese im statistischen Sinne »mittlere« Größe wird als Norm angesetzt, d.h. fundamentalisiert als funktionaler Zustand physiologischer »Normalität«, mit Bezug worauf sich alle pathogenen Abweichungen definieren: In diesem Sinne fasste etwa François Broussais die krankhaften Zustände des Organischen als Zustände auf, in denen »zu viel« oder »zu wenig« Reizung, »Irritation« der Organe, Gewebemassen usw. herrsche (Canguilhem 1974: 30f.).

Canguilhem macht in *Das Normale und das Pathologische* genau diesen physiologischen Positivismus, der die in ihr selbst nicht reflektierbare Dogmatik einer als Wissenschaft konstituierten Medizin kennzeichnet, als eine radikale Reduktion sichtbar: Dem quantitativen Band zwischen dem Normalen und dem Pathologischen, in dem das eine aus dem anderen innerhalb einer sie beide umgreifenden Ordnung kontinuiert, setzt er die These einer qualitativen Brechung, mehr noch: einer »dynamischen Polarität« (ebd.: 82) der *Werte* des

3 | Dass die französische Diskussion im Grunde noch nie nach dem Schema »Bachelard genuit Canguilhem genuit Foucault« gedacht hat, das in anderen Rezeptionskulturen, beispielsweise der deutschen, so (ein-)gängig ist, hat schon J.-F. Braunstein klargestellt (2007).

Normalen und des Pathologischen entgegen. Als Werte sind Normales und Pathologisches auf- und gegeneinander irreduzibel: In der Erfahrungsperspektive des individuellen Organismus nimmt sich die Krankheit nicht als Privation der Gesundheit, sondern als deren *Anderes* aus, als gegenüber der Gesundheitserfahrung unvergleichliche Artikulation einer Normativität, die im Bruch mit der Gesundheit, nicht in Kontinuität zu ihr erlebt wird und werden muss. Zum durchschlagenden Argument von Canguilhems Konzeption steigt damit genau dieser Punkt auf: Die quantitativ dimensionierte Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen – und aus methodischen Gründen kennt die wissenschaftliche Objektivierung von Lebendigem keine andere – ruht auf einer ihr gegenüber primären Bestimmung auf, nämlich auf der Bestimmung des Normalen und des Pathologischen als zweier einander im Sinne einer Polarisierung entgegengesetzter Werte, zweier grundverschiedener Artikulationen der biologischen *Normativität* des Lebendigen als solchem. Damit wären die Begriffe versammelt, die Canguilhems Szientismuskritik und im selben Zug seinen Standpunkt in der Frage nach der Beschreibbarkeit von »Leben« bzw. Lebendigkeit prägen: Der Dichotomie des Normalen und des Pathologischen, die beide Terme als quantifizierbare Größen ansetzt und auf einer Skala ineinander übergehen lässt, die konsequent auf ein Verständnis der Norm als statistischer Mitte zentriert ist, stellt Canguilhem den qualitativen Antagonismus des Normalen und des Pathologischen als erlebte Werte gegenüber.⁴

Als tragende Bewegung, die beide: die Werterfahrung der Gesundheit und, in diametraler Entgegensetzung zu ihr, die Werterfahrung der Krankheit als einander suspendierende Ausdrucksformen kennt, erhellt Canguilhem die »biologische Normativität« des Lebendigen, die sich als die Eigentümlichkeit der Lebewesen konkretisiert, das Verhältnis zu ihrer Umwelt⁵ an Wertungen

4 | In manchen Texten hat Canguilhem die Praxis brutalistischer Gewalt, die dieser positivistischen Reduktion eigen ist, direkt adressiert. Siehe Canguilhem 1989 (dazu später mehr) oder 1994b, mit der bissigen Anspielung, wonach der Weg von der Sorbonne (die auch ein Institut für Psychologie beherbergt) über die Rue St. Jacques vielleicht aufwärts auf das Panthéon zuläuft, aber in absteigender Richtung ebenso geradewegs zur Polizeipräfektur führt (ebd.: 381). Zu Canguilhems Einschätzung der Psychologie als Disziplin der »brutalen« Herstellung von Fakten aus den Werten des Lebens siehe Braunstein 2007.

5 | Es ist übrigens keineswegs der Fall, dass Canguilhem einer biologistisch reduzierten Semantik der »Umwelt« [*environnement*] anhängt. In ganz anderer Fokussierung leistet er selbst eine historisch-epistemologische Rekonstruktion der neuzeitlich-mathematischen Bestimmung der *res extensa* als »Milieu« im Sinne einer rein externalistischen Totalität von diskreten Größen, deren Interrelationen »jenseits einer Referenz auf ein absolutes Referenzzentrum gültig sind« (Canguilhem 2009b: 173). Demgegenüber

auszurichten, die sie selbst »generieren« und die sie je individualistisch betreffen. Jedoch avisieren diese Überlegungen Canguilhem noch etwas anderes: Niemals nämlich lässt Canguilhem die spezifisch *wissenschaftliche* Objektivierung des Lebendigen aus dem Blick, also das Erfordernis, die Frage nach der Singularität von Leben stets in der prismatischen Brechung durch die Wissenschaften vom Leben aufzuwerfen, so sehr diese auch zu ihrem Gegenstand, wie es oben hieß, in einem Verhältnis radikaler Reduktion stehen. Darum liegt der selber normative Einsatz von Canguilhem Texten sehr wohl in einem Vitalismus, einem Vitalismus allerdings, der sich einzig inmitten der historischen Arbeit einer epistemologischen Rekonstruktion artikuliert, die daran interessiert ist, das Werden des wissenschaftlichen Wissens Punkt für Punkt in seinen terminologischen und technischen Spezifikationen nachzuhalten. Denn genau darin gewinnt die Rede von einem »Vitalismus« in ihrer spezifischen Notation bei Canguilhem ihr entscheidendes Profil: *Vital* ist seine Epistemologie in der unaufhörlichen Redynamisierung der Schwellen, an denen Techniken und Wissenschaften geschichtlich den Übergang von den Werten zu den »Fakten« des Lebendigen implementiert haben; indem sie eine Wiedereintragung der Normativität des Lebens auf den Ebenen seiner wissenschaftlich-technischen Normalisierung versucht, aktualisiert Canguilhem Epistemologie die an keine letzte Formung gebundene Prozessualität des Lebens genau dort, wo dieser Prozess sich selber äußerlich zu werden droht.

Dieser Dreh in seiner Konzeption gestattet es Canguilhem, *beides* zu zeigen: Dass sich die wissenschaftliche Objektivierung des Lebendigen unweigerlich in Operationen vollzieht, die Leben und Wissenschaft in einer radikalen Äußerlichkeit zueinander, in einem Verhältnis wechselseitiger Exklusion platzieren; aber auch, dass und worin genau der wissenschaftliche Diskurs noch

nimmt die biologische Umweltlehre diese Idee des Organismus als »Zentrum [...], das sich auf die in ihrer Ganzheit erlebte Erfahrung bezieht« (ebd.: 174), dezidiert zu ihrem Ausgangspunkt, was Canguilhem als eine Wiederkehr des Milieukonzepts nachzeichnet, nun aber nicht mehr im Sinne der neuzeitlichen *mathesis* und deren dezentrierter Ontologie, sondern unter dem Primat eines vitalen Denkens der Zentrierung. Die überraschende methodische Pointe dieser Rekonstruktion tritt in der These hervor, dass sich die wissenschaftlichen Begriffsbildungen gleichsam selbst innerhalb von »Milieus« formieren, insofern sie nämlich Ausdruck normativer (und in dieser Hinsicht: lebendiger) Versuche sind, das Wirkliche auf dem Wege seiner Konzeptualisierung zu »zentrieren«, soll heißen: an ein Zentrum zu binden, das die theoretische und praktische Kontrolle des Wirklichen garantiert. Insofern prävaliert in Canguilhem Perspektive stets ein soziokultureller Begriff des Milieus: auch das biologische Paradigma der »Umwelt« ist auf die es leitenden epistemischen Normen hin zu befragen, welche die Kategorie/den Begriff der »Umwelt« zu einem operativen Konzept einer wissenschaftlichen Rationalität machen. Siehe dazu die aufschlussreichen Beobachtungen von Feuerhahn 2009.

in dieser strukturellen »Entvitalisierung« seiner Objekte etwas von jener Aktivität in sich weiterbewahrt, die er auf Seiten des Objekts gerade storniert.⁶ Die Wissenschaft also reduziert das Lebendige und reproduziert es zugleich: Sie bringt etwas »vom« Leben zum Ausdruck und drückt doch eine Position aus, von der aus Leben nicht *als* Leben, nicht als Geschehen einer radikalen Spontaneität, sondern einzig als *res extensa* adressiert werden kann. Von hier aus ließe sich Canguilhems Terminus des »Irrtums« als einer dem Leben inhärenten Tendenz zur Selbstverfehlung aufhellen: Die Wissenschaften des biologischen wie des gesellschaftlichen Lebens wären, so beschrieben, Disziplinen, in denen das Leben seine ihm eigentümliche Aktivität auf sich selbst zur Anwendung bringt, mit dem ebenso paradoxen wie produktiven Resultat, dass sich der Ort (und d.h. der Begriff) des Lebens für diese Wissenschaften fortlaufend weiterverschiebt, redefiniert, entgleitet usw.

Die methodische Aufgabe jener spezifischen Spielart von Historischer Epistemologie, die Canguilhem praktiziert hat, besteht somit darin, die in den Wissenschaften vom Leben aufkommenden Begriffsbildungen als normative Interventionen, als selber wertgeleitete Zugriffe auf lebendige Gegenstände freizulegen und zugleich ihre Bruchstellen zum Thema zu machen: jene Enden der Konzeptualisierung, an denen sich die Gegenstände in *der* Hinsicht als überschüssig gegenüber den Begriffen erweisen, als dass in den Versuchen, zu bestimmen, was das Proprium von »Leben« sei, immer neue und immer andere Begriffe anfallen. Die modernen Traditionen der deutschsprachigen Philosophie mussten vexiert sein durch den Umstand, dass Canguilhem das wissenschaftliche Wissen vom Leben zugleich (wie Bergson) als intrinsisch reduktiv abweist und doch (mit Bachelard, aber auch mit Rey, Cavaillès, Brunschvicg und anderen) *bejaht*: nämlich hinsichtlich der ihm eigenen Form von Normativität, jenes Willens zum Wissen, der zu seinen Gegenständen eher in einem Verhältnis der produktiven Friktion als der nivellierenden Aneignung, etwa durch eine immanente »Gewalt« der Identifikation qua Begriff, steht.

Man sieht, worauf Foucaults skeptische Ausführungen im Hinblick auf die Möglichkeit (oder Legitimität) einer Metapathologie des Organischen verdeckt abzielen, wenn er diese im Verdacht hat, einer Entgrenzung der Maßstäbe für »kritische Bewertung« Vorschub zu leisten, sobald sie erst einmal auf die Fra-

6 | Diese Verklammerung zwischen der für »Leben« konstitutiven Bewegung der Normativität und den Operationsmodi von »Wissenschaft« klingt in Canguilhems berühmter Formel an, die den »Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte« (im Unterschied zum Gegenstand der Wissenschaft) definiert: »Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte ist in der Tat die Geschichtlichkeit des wissenschaftlichen Diskurses, sofern sich darin ein Vorhaben ausdrückt, das von innen normiert, dabei jedoch von Zwischenfällen durchkreuzt, von Hindernissen verzögert oder abgelehnt und von Krisen, d.h. von Entscheidungs- oder Wahrheitsmomenten, unterbrochen wird« (Canguilhem 1979: 30).

gestellungen der Psychopathologie übergegriffen hat. Mindestens ebenso deutlich wie auf die Kritik an der epistemologischen Fehleinschätzung der Psychopathologie, die auf das Konto einer allgemeinen theoretischen Psychologie ginge, zielen diese Formulierungen auf die Idee einer unableitbaren, selbst als generativ postulierten »biologischen Normativität«, von der aus Genesis und Geltung eines wissenschaftlichen Wissens rekonstruiert werden könnten, dessen korrelative Gegenstände die biologischen und auch soziokulturellen Phänomene des Lebendigen wären.

Noch bevor Canguilhem institutionell wie intellektuell für Foucault zur eminenten Bezugsfigur avancieren sollte, mit der ihn zeitlebens und noch posthum eine reiche Geschichte von Berührungs- und Spannungspunkten ihrer jeweiligen Konzeptionen verband, finden wir in *Maladie mentale et psychologie* den ersten Anhalt einer kritischen Disposition gegenüber dem, was man wohl als Kernstück von Canguilhems gesamtem philosophischem (wissenschaftskritischen) Standpunkt erachten kann. Für den Foucault der 1950er Jahre ist die »Persönlichkeit« des Patienten das Signum einer *entfremdeten* sozialen Ontologie – einer Entfremdung, deren greifbarste Symptome der moderne Szientismus, die arbeitsteiligen Dualismen von Theorie und Praxis in den Industriegesellschaften und die Naturalisierung moderner Formen der Macht durch die Institutionalisierung von Wissenschaften und Techniken darstellen. Keine Fundamentalisierung einer »biologisch-organischen« Normativität des Lebens könne in dieser Lage hinreichen, um, bezogen auf die spezielle Situation der Psychologie, die Konkretionen der Probleme der Klinik zu denken, geschweige denn zu kritisieren: Wenn die Grundbehauptung des frühen Foucault so lautet, dann wäre sie nichts anderes als die direkte Inversion der alles entscheidenden These von Canguilhem.

Welches Problem und welche These ergeben sich aus diesem ganzen Vorlauf? Im Initialschritt ging es um die Markierung zweier zumindest nicht umstandslos miteinander kompatibler Einsätze auf dem Feld einer »Soziologie des Lebens«. Foucault und Canguilhem standen einander also – so sieht es aus – an der Wurzel ihres Jahrzehnte lang andauernden philosophischen Dialogs als Kontrahenten in der Frage gegenüber, wie genau die Verschlungenheit der Normen und Normalisierungsprozesse des Sozialen mit der inhärenten Normativität oder *Vitalität* lebendiger »Akteure« aufzufassen und zu verstehen ist. Dabei bricht sich in *Maladie mentale et psychologie* ein Gedanke Bahn, der in Foucaults späteren Texten anders getönt, aber in seinem zentralen Impuls unverändert wiederkehren wird: Der vitalistische Rekurs auf eine biologische Normativität des Lebendigen ist Foucault zufolge nur im oder als Effekt einer diskursiven Rekonfiguration der modernen Medizin lesbar.

So nämlich stellt sich die Situation für Foucault dar: In dem Moment, in dem die Grunderfahrung der anatomischen Pathologie, wie sie sich im 19. Jahrhundert etabliert, um das Phänomen des Todes zu kreisen beginnt (Bichat), der

dann nicht länger in einem topologischen Modell der »Nähe« von Leben, Krankheit und Tod, sondern nurmehr als Wurzel und Grenze der Krankheit selbst thematisch wird, schält sich als wissenschaftlich-philosophische Reaktion auf diesen »Mortalismus« der »Vitalismus« als eine Totalisierung des Begriffs des Lebens heraus: »[D]er Tod ist das, dem sich das Leben *entgegensetzt* und in dem es sich *auseinandersetzt*; bezogen auf ihn ist es lebendige Opposition und daher Leben; in ihm findet es seine *Exposition* und damit seine *Wahrheit*« (Foucault 1988: 159). Man hat hier einen besonders markanten Beleg für die Weise, in der Foucault *diskursiviert*, was für Canguilhem mehr und anderes als einen Zug innerhalb einer kontingenten *episteme* darstellt: Die biologische Normativität des Organischen fungiert bei Canguilhem nicht bloß als *explanandum*, sondern zugleich – innerhalb einer Geschichte des biologischen Wissens, in der sich die vitalistische Position verortet – als *explanans*, als Grundaktivität alles Lebendigen, die, allerdings auf komplex gebrochene Weise, die Dynamik ihrer eigenen, von den Wissenschaften des Lebens geleisteten Objektivierung selbst noch imprägniert.

In dieses Bild einer Fraktionierung der Ansätze Foucaults und Canguilhems zieht jedoch eine spannende Veränderung ein, wenn man Foucaults Strategie einer Diskursivierung von Canguilhems dezidiertem Vitalismus (Feldman 2016) um die Einsicht ergänzt, dass in Foucaults Rekonstruktion der biopolitischen Formation moderner Macht das funktionale Modell einer biologischen Normativität des Lebens wiederkommt (Muhle 2008). Unter der Perspektive des Projekts einer Soziologie des Lebens erscheinen damit auf den ersten Blick zwei zueinander gegenläufige Figurationen der »natürlichen Künstlichkeit« einer Normativität, die weder den gesellschaftlichen Vermittlungsprozessen noch der elementaren Spontaneität lebendiger Subjekte voll und ganz zugerechnet werden kann: Während Foucault den kritischen Vitalismus Canguilhems in eine der Frage nach den Subjekten und Substraten von »Lebendigkeit« enthobenen Rekonstruktion des epistemischen Raums der modernen Human- und Biowissenschaften überführt, hat es ganz den Anschein, als könne man einen gewissen Vorsprung von Canguilhems Argumentation gegenüber Foucault darin sehen, dass er begrifflich ausweisen kann, in welcher Weise das Leben überhaupt in die »Doppelstellung« gerät, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erfahrung, d.h. eines Wissens vom Leben zu sein.⁷ Denn Foucault sieht den empirisch-transzendentalen Zirkel des verendlichten, sich selbst als seinen eigenen Ursprung voraussetzenden

7 | Diese Einschätzung, wonach erst Canguilhems fundamentaler Vitalismus die »angemessene Entfaltung« von Foucaults epistemologisch-»archäologischer« Kritik an den Limitationen der modernen Anthropologie und der Humanwissenschaften impliziert, macht den Argumentationskern der Studie von Ugo Balzaretto (2018: 24 (Zitat) sowie 25f.) aus.

anthropologischen Wissens in dem Paradox, dass »Leben« in dieser Konstellation zugleich als eine Empirizität *und* als Instanz geführt wird, von der aus diese Empirizität allererst beschreibbar sein kann.

Für Canguilhem hingegen handelt es sich hier nicht um die bloße Form eines Wissens, das aporetisch, aber eben auch geschichtlich emergent ist, weshalb ihm andere Wissenskonstellationen vorausgegangen sind und noch nachfolgen werden. Vielmehr ist die Dialektik eines »lebendigen Wissens des Lebens« (Ebke 2012), einer spezifischen Stellung des Lebens zu sich selbst, worin die Objektivierung des Lebendigen nicht als dessen schiere Entwitalisierung, sondern als eine wie auch immer flektierte Äußerung lebendiger »Subjekte« in den Blick kommt, der methodische Schlüssel zu Canguilhems ureigener Konzeption der Wissenschaftsgeschichte. Nimmt man in dieses ganze Bild noch mit auf, dass, wie vorhin angedeutet, Foucaults vermeintlich post-vitalistische Archäologie des Wissens in ihrer Bestimmung von »Biopolitik« von einem Rest dessen zu zehren scheint, was innerhalb dieser Archäologie lediglich einen diskursivierten Status haben kann, so drängt sich der produktive Sinn eines »vital turn« auf, der nicht nur (mit Foucault) die moderne Situation des Lebendigen als Objekt von normalisierenden wissenschaftlichen und technischen Rationalitäten ernst nimmt, sondern (mit Canguilhem und gegen Foucault) in diesen Rationalitäten selbst den Ausdruck der originären Eigentümlichkeit, der Normativität von »Leben« zur Entfaltung bringt. Von Bergson über Durkheim bis hin zu Castoriadis oder Deleuze, aber auch von Dilthey über Simmel bis zu Scheler und Plessner würde sich ein Dispositiv ausspannen, das der positivistischen Soziologisierung des Biologischen ebenso Einhalt geböte wie der vitalistischen Überhöhung des Lebens als ein für die Wissenschaften in keiner Weise verfolgbares Außen: Das Korrektiv solcher falschen Entgegensetzungen fände sich in der Wiedereinschreibung der funktionalen Normen der »Gesellschaft« in die basaleren Normen (oder vorsichtiger: Verhaltensformen) des Lebendigen als solchem. Natürlich muss diese Rückbindung nicht in eine Naturalisierung des Sozialen auslaufen. Im Gegenteil: Auf dem Spiel stünde die Frage nach den Grenzen der Reduktion des Künstlichen auf das Natürliche und umgekehrt, und damit die Beobachtung einer Verstrickung der einen in die andere Ordnung. Die gesellschaftlichen Strukturkomplexe und Funktionsdynamiken vermögen ihre Verwurzelung im Biologischen nie ganz abzustreifen, aber ebensowenig lassen sie sich konsequent in der Kategorie der Vitalität denken: Worauf es ankäme, wäre vielmehr eine Kritik der »Reste« in der gesellschaftlichen Vermittlung von biologischer Vitalität, die zugleich die Seite einer Kritik der Naturalisierung des Sozialen besitzt.

Dass Canguilhems Projekt diese kritische Bewegung einer »Lebenssoziologie« auf eigene Weise realisiert, steht außer Zweifel: In der Tat geht es darum, das Leben als Objekt und als Subjekt eines Wissenstyps auszudifferenzieren, das spezifisch mit ihm, dem Leben, korreliert, und das von Canguilhem mit

den Mitteln einer Historischen Epistemologie, soll heißen: in den Verzweigungen und den Entscheidungsmomenten seines geschichtlichen Werdens rekonstruiert wird. Jedoch impliziert sein Ansatz – und *dieser* Umstand soll ins Zentrum der folgenden Ausführungen rücken – zugleich einen Gegengedanken zu der für das lebenssoziologische Dispositiv so entscheidenden Rekursion: So sehr nämlich Canguilhem im Insistieren auf ein »lebendiges Wissen des Lebens« die Entvitalisierung kritisiert – Versuche also, die biologische Normativität von Leben mit und in der soziokulturellen Normalisierung *wissenschaftlich* zu vermitteln – so sehr steht ihm die Gefahr eines Vitalismus besonderen Typs vor Augen, der die Heteronomie zwischen Sozialem und Biologischem innerhalb einer *Philosophie* und auch einer Politik des Lebens vermittelt. Diese Reflexion geht ganz gezielt an die Adresse von Auguste Comtes Vision einer *biocratie finale*,⁸ die ihrerseits den Gegensatz zwischen Biologie und Soziologie in sich aufnimmt, um die »soziokratische« (Comte 2007: 197) Beherrschung des Lebens durch den Menschen in einem fundamentalisierten Regime des organischen Lebens aufgehen zu lassen: »Denn die normale Entwicklung der biokratischen Einheit kann erst voll systematisiert werden, wenn die soziokratische Einheit unwiderrufflich geworden sein wird« (ebd.).

Erst vor diesem Hintergrund wird die Grenze sichtbar, die Canguilhem seiner eigenen Denkfigur eines »lebendigen Wissens des Lebens« und *auch* dem Ansatz zu einer Soziologie des Lebens zieht: Denn nicht nur die Neutralisierung des Lebens unter dem Primat der *science*, sondern auch die Möglichkeit von dessen philosophischer Totalisierung, die sich in der Überschreitung der Spannung zwischen Biologischem und Sozialem vollzieht, stellt einen Reduktionismus dar, gegen den Canguilhem mit den Mitteln (s)einer Historischen Epistemologie angeschrieben hat.

Vor diesem Hintergrund möchte dieser Beitrag an die wenig wahrgenommene und doch bedeutsame Rolle Spinozas erinnern, die in *Le cerveau et la pensée*, einem späten Text Canguilhems aus dem Jahr 1980 (Canguilhem 1989), konturiert wird: Zwar wäre es unzutreffend, an der sich in diesem Text andeutenden »Wende zu Spinoza« eine Art neorationalistische Überwindung der vitalistischen »Subjekt-Objektivität« (Plessner 1975: 22) von Leben festzumachen. Aber es handelt sich hier doch um eine alternative, eine zweite Präzisierung, die Canguilhem der Idee einer Wiedereinschreibung der externalistischen Objektivierungen des Lebens in dessen spezifische Immanenz gegeben hat.

8 | Die zugleich erhebliche und doch auf merkwürdige Weise nur unterschwellig ausgesprochene kritische Präsenz von Comtes Positivismus im Denken Canguilhems und Foucaults hat erstmals Ugo Balzaretti offengelegt (Balzaretti 2018: 21 sowie insb. 560-566).

2. LIEBE ZUM »GRAND-ÊTRE«. AUGUSTE COMTES BÜROKRATIE ALS HYPERTROPHER VITALISMUS

Jean-Paul Frick begründet seine These, dass das monumentale *System der positiven Politik* von 1851 den eigentlichen Gipfelpunkt von Auguste Comtes philosophisch-soziologischem Gesamtprojekt bilde, wie folgt: »Das Ziel [des *Systems der positiven Politik*, TE] besteht nicht länger darin, eine rein spekulative Konzeption der gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Geschichte aufzustellen, sondern eine von einem praktischen und affektiven Wert affizierte Konzeption« (Frick 1986: 464).⁹ Der *Cours de philosophie positive* drehte sich noch zentral um die epistemologische Grundlegung (und Nobilitierung) der Soziologie als eine »soziale Physik« (Comte 1923: 389) an der Spitze eines Hierarchiesystems positiver Wissenschaften: Zum einen gibt Comte Argumente für die Suprematie von Biologie und Soziologie als Wissenschaften *synthetischer* Gesetze gegenüber Physik und Chemie (ebd.: 343-391). Indem bereits die Biologie, oder, wie es bei Comte auch heißt, die »biologische Philosophie« (ebd.: 355) organisch-synthetische Zusammenhänge der Einheit der Teile eines Ganzen *in* diesem Ganzen, nicht nur die funktionalen Relationen von Teilen untereinander denkt, fungiert sie als Wissenschaft veritabel synthetischer Gesetze. Zum anderen aber kreist Comte nun die Differenz zwischen Soziologie (als »sozialer Physik« oder Wissenschaft der »sozialen Statik«) und Biologie als entscheidend ein, und zwar innerhalb der Gemeinsamkeit, durch die sich beide von den »analytischen Wissenschaften« der Physik und Chemie absetzen. Die Soziologie nämlich fasse die Gesetze und Regularitäten des Organischen – nämlich: des gesellschaftlichen Organismus der Republik – nicht biologistisch als die Gesetze eines biologischen Lebewesens, sondern als genuin soziale Gesetze auf, die sie immer in derer innerer Bezogenheit auf den »Totalfortschritt des menschlichen Geistes« und unter dem Gesichtspunkt »der grundlegenden Evolution der Menschheit« definiere (ebd.: 386). Dieser Überstieg vom biologischen zum soziologischen Wissen ist in Comtes positivistischem System methodisch wie normativ unabdingbar: Die Ausweitung der Gegenstände der Biologie und ihrer Explikationsweise der besonderen Gesetze dieser Gegenstände auf die Soziologie würden ansonsten in eine Naturalisierung gesellschaftlicher Komplexitäten und in zuletzt rassistische Formen von Politik auslaufen (vgl. Tarot 1999). Um genau diese Identifizierung des Soziologischen mit dem Biologischen zu verhindern, insistiert Comte (1923: 452ff.) im *Cours* auf der soziologischen Besonderung der Konzepte des Organischen, des Milieus und der Entwicklung [*évolution*]: Obwohl es sich um Kategorien handelt, die die Soziologie aus einer spezifischen Assimilation des biologischen Den-

9 | »L'objectif n'est plus de fournir une conception purement spéculative de l'ordre social et de son histoire, mais une conception affectée d'une valeur pratique et affective«.

kens gewinnt, schreibt sie die dadurch erfassbaren Zusammenhänge in eine Perspektive der fortschreitenden Humanisierung der Gesellschaften ein, einer Humanisierung, die sich faktisch bereits durch die auf den unterschiedlichsten Ebenen fortschreitende Ablösung von Theologie und Metaphysik durch »positive Wissenschaft« realisiere. Mit dieser Pointe erfüllt sich im *Cours* ein argumentativer Rahmen, der nicht nur der epistemologischen Inauguration der Soziologie gilt, sondern zugleich darauf angelegt ist, die Soziologie als Krone des Systems der positiven Wissenschaften überhaupt auszuweisen: eines Systems, das nun rückwirkend von der Soziologie aus »humanisiert«, nämlich durch sie unter die Perspektive des wissenschaftlich-technisch-sozialen Fortschritts der menschlichen Gattung gestellt wird.

Das *System der positiven Politik* nun wendet diesen epistemologischen Ertrag, wie Frick (1986: 464) zeigt, in eine »affektive« Politik um. Dabei bestimmt sich das Verhältnis zwischen dem *Cours* und dem *System der positiven Politik* nicht so, dass letzteres schlicht die Konsequenzen einer politischen Praxis aus der Wissenschaft destilliert, die im ersteren vollendet worden wäre. Vielmehr geht im *System* eine »Neubewertung« (*réévaluation*, ebd.) der gesamten Synthese der positiven Wissenschaften vor sich, die Comte im *Cours* systematisch grundgelegt hatte: Eine Umgewichtung von der Art, dass die »moralischen Bedürfnisse« (Comte 2004: 22), die das Vorhaben leiten, der Menschheitsgesellschaft die Prinzipien zur geschichtlichen Regulierung ihrer eigenen Vergesellschaftung durchsichtig zu machen, wieder ihren Primat gegenüber der »rationalistischen« Aufgabe, eine konsequente Wissenschaft des Sozialen zu entwickeln, zurückerhalten sollen. Diese »moralischen Bedürfnisse« sollen, so Comte, »wieder direkt ihre gerechte Vorherrschaft einnehmen, um eine wirklich vollständige Synthese zu errichten, bei der die Liebe natürlich das einzige universelle Prinzip darstellt« (ebd.). Der schlagende Unterschied zwischen den beiden Hauptwerken Comtes besteht, so gelesen, in nichts anderem als der Transformation der im *Cours* vorgestellten soziologischen Wissenschaft »zu einer vollständigen und definitiven Religion« (Comte 2007: 47), in der das Prinzip der Liebe im Unterschied zur Arbeit der Wissenschaft und durch diese hindurch zu sich selbst kommen kann. In Comtes Dogma einer Religion der Humanität läuft das Ideal mit, die Wissenschaft der Welt normativ auf die Instanz des Menschen als ein zur Welt im Verhältnis der Liebe und der aktiv-affektiven Umgestaltung ihrer Strukturen stehendes Bezugszentrum zurückzubeziehen (Frick 1986: 465). Hatte Comte die »subjektive Methode« (Comte 2007: 46) der religiösen und metaphysischen Kosmologien im Rahmen seines *Cours* noch im dritten Stadium, der Wissenschaft nämlich, aufgehoben, so stellt das *System der positiven Politik* »die entscheidende Konkordanz« zwischen der »objektiven Methode« der Wissenschaften, die ihren Vollsinn erst durch die reflexive Schließung des Systems aller Wissenschaft durch die Soziologie erlangt, mit der »subjektiven Methode« der Religion und der Metaphysik her

(ebd.). Hier gewinnt das eigentlich interessante Problem seine Konturen: Denn was Comte im *System der positiven Politik* vollzieht, ist eine gewisse Subjektivierung und Zentrierung der Wissenschaft des Sozialen in den Händen einer als organisch vorgestellten, »lebendigen« Entität, nämlich des sogenannten *Grand-Être* der sich selbst durch ihre eigene Rationalisierung hindurch liebenden Gattung des Menschen.

Man muss sich klarmachen, dass es sich bei dieser organizistischen Semantik keineswegs um eine Ideologie handelt, die Comtes Gesamtkonzeption äußerlich wäre und bloß gewaltsam retroaktiv auf sie projiziert würde. Interessant ist vielmehr, dass mit der Figur des *Grand-Être*, jenem »Gegenstand der Verehrung und des Kultes« (*Objet de vénération et de culte*, Frick 1986: 465), eine im Geiste des Positivismus unerlässliche Durchschreitung der vollendeten Wissenschaft in das politische Prinzip anvisiert wird, das der Arbeit der Wissenschaften selbst bereits explizit zu Grunde liegen soll: Geht es doch um die Unterstellung der wissenschaftlichen und technischen Rationalitäten unter eine auf die Fortschritt der Menschheit als solcher ausgerichtete Politik und Moral. Der methodisch wie sachlich denkwürdige Zug von Comtes religiös gesteigerter Konzeption der Soziologie liegt damit in der Tat in der Inauguration eines »point de vue subjectif-objectif« (ebd.: 468), oder, wie man zuspitzend sagen könnte, in der Zentrierung der Wissenschaft vom (sozialen) Leben auf das sich in dieser Wissenschaft selbst erkennende Leben des *Grand-Être*. Man sieht, dass sich in Comtes Denken nichts anderes als eine genuine Lebenssoziologie¹⁰ abzeichnet, die sich unvermutet mit der berühmten Forderung Canguilhem überschneidet, »die menschliche Geschichte ins Leben [einzuschreiben], ohne indes zu verkennen, dass mit dem Menschen eine Kultur erscheint, die nicht auf die bloße Natur reduzierbar ist« (Canguilhem 2009c: 219).

Zwei Aspekte des Systems des späten Comte können gar nicht deutlich genug in ihrer Relevanz für den Komplex von Fragen, für die der vorliegende Beitrag sich interessiert, herausgestrichen werden. Zunächst gilt es festzuhalten, dass Comte das Projekt einer Wissenschaft des Sozialen in eine Philosophie des

10 | Ein Terminus, den man in diesem spezifischen Kontext allerdings weniger in dem von den Herausgebern dieses Bandes definierten Sinne einer »soziologischen Konzeption« aufzufassen hätte, welche die Frage stellt, wie »Denken« aus »Leben« entsteht und das »Leben« umgekehrt Gegenstand des »Denkens« werden kann (vgl. die Einleitung). Eher ruft der Titel einer »Lebenssoziologie« in diesem Zusammenhang das Motiv einer wissenschaftlichen und praktischen Rationalisierung gesellschaftlicher Ordnungen auf, die sich nicht länger (wie im *Cours*) als eine »Physik« von ihr äußerlichen Positivitäten und deren Gesetzen, sondern als ein Wissen konstituiert, das sich selbst zur praktisch-politischen Realisierungsform jener organischen Ganzheit (des Sozialen) wandelt, die sie vormals lediglich als ihren Gegenstand, d.h. als Gegenstand einer Wissenschaft, bestimmt hatte.

Lebens einschließt, die ihrerseits nicht mit einer Theorie des Biologischen koinzidiert. Und diese kategoriale Integration des Wissenschaftlichen ins Philosophische ist im Licht unserer These schlagend. Sie entspricht nämlich innerhalb der positivistischen Reflexion dem kritischen Schritt, den auch Canguilhem auf dem Weg seiner Historischen Epistemologie reklamiert: Einem Schritt, der in der Brechung des Werts der Wissenschaft durch das Philosophische besteht, das den für die Wissenschaft zentralen Wert, den Wert der Wahrheit, dezentriert, um ihn in die offene Pluralität alternativer Wertfelder (der Technik, der Ästhetik usw.) zurückzunehmen. Es ist diese philosophische Dezentrierung der Wissenschaft im Sinne einer Axiologie, die dem System des späten Comte auf einer ersten Ebene seine Originalität verleiht.

Auf einer zweiten Ebene, die mit der ersten eng verbunden ist und sie gleichsam bedingt, wird ersichtlich, dass wir es im *System der positiven Politik* mit einer gegenüber dem *Cours* veränderten und nunmehr zentral gesetzten Biologiekonzeption zu tun haben. Wie Jean-Paul Frick herausgestellt hat, ist es bereits im *Cours* das Wissen der Biologie, das einen qualitativen Dualismus in die Ordnung des Wirklichen (*l'ordre de la réalité*, vgl. Frick 1986: 469) einführt, dem sich die »synthetische Methode« der positivistischen Politik allererst verdankt. Das biologische Wissen ist deshalb gegenüber den »kosmologischen« Wissenschaften, denen es übergeordnet ist, spezifisch, weil es aufhört, die Wirklichkeit in Objektivitäten, im Realismus ausgedehnter Dinge und den Eigenschaften ihrer Teile zu durchdenken. In der Biologie »bauen sich die Beziehungen zwischen dem Lebewesen und seinem Milieu bzw. zwischen dem Subjekt und seinen Objekten auf« (ebd.: 470).¹¹ Es ist die Biologie, die eine Wissenschaft der Relationen zwischen Organismen und ihren Milieus eröffnet und damit die unentbehrliche Basis der soziologischen *episteme* anlegt. Jedoch wird es die Soziologie als »soziale Physik«¹² – so sieht es der *Cours de philosophie*

11 | »[...] se mettent en place les relations entre l'être et son milieu, ou entre le sujet et ses ob-jets«.

12 | Man darf mit Blick auf die berühmte Fassung der Soziologie als »soziale Physik« Comtes Aktualisierung und Zuspitzung des Kantschen Anspruchs auf eine durchgreifende »Revolution unserer Denkungsart« nicht vergessen; eine methodologische Revolution, die das moderne Projekt einer möglichen »Wissenschaft« des Sozialen endgültig vom »lichtscheue[n] Einfluss des metaphysischen und schließlich sogar des theologischen Geistes« befreien soll (Comte 1923b: 704). Gegenüber Kosmologie, Physik und Chemie hebt sich das biologische Wissen dadurch ab, dass es die Gesetze »synthetischer«, in sich vermittelter Einheiten (Organismen) im Unterschied zu den Gesetzmäßigkeiten »analytischer« Entitäten zu objektivieren vermag. Aber bei dieser epistemologischen Autonomie des Biologischen stehen zu bleiben, hieße für Comte, den epochalen Durchbruch zum »einzigsten Gesichtspunkt, der einer wahren Universalität fähig ist« (ebd.: 719), gerade zu blockieren: Der reine Primat der Biologie erscheint Comte als

positive – unterlassen, die sozialen Organismus-Milieu-Relationen zu naturalisieren, und sie stattdessen gerade in ihrer Irreduzibilität gegenüber dem Biologischen entwickeln.

Im *System der positiven Politik* scheint sich das Rangverhältnis zwischen der Soziologie und der Biologie aber nun ein weiteres Mal zu verschieben. Denn es bleibt nicht länger dabei, dass die Soziologie sich die Biologie assimiliert, dass sie auf den biologischen Denkmitteln aufbaut, nur um sie zuletzt auf die Erfassung der genuinen Gesetze des Sozialen hin spezifisch zu überschreiten. Denn nunmehr weitet sich die zu sich selbst gekommene Soziologie zu einer globalen Konzeption des »Lebens«, die Soziologie und Biologie unter sich vereint, aber zugleich über beide hinausgeht. Nichts anderes besagt Comtes Theorie des *Grand-Être*, wenn er unter diesem »großen Wesen« den gleichsam planetarischen Organismus der Menschheit beschreibt, der nicht in seinen reinen Funktionsgesetzen als Gegenstand einer Wissenschaft, sondern als Zielpunkt einer universalen Liebe figuriert, die sich nur in einem Zugriff durch die Philosophie verwirklichen kann.

Dies ist eine Volte, die eine ganz neue Dimension in Comtes Denken begründet: Die Soziologie als »soziale Physik« wird zuletzt ein weiteres Mal übergriffen, aber nicht durch eine allgemeine Biologie oder Organologie, sondern durch die »finale Biokratie« (Comte 2007: 183). Man kann nicht überlesen, dass Comte unter diesem Konzept, das direkt mit der Idee des *Grand-Être* verwoben ist, »[d]as Ensemble einer Assoziation zwischen der Menschheit und den disziplinierbaren Spezies« bezeichnet, mit der Konsequenz, dass dereinst »die

Rückfall in eine spekulative Metaphysik. Von daher die Aufnahme und Überbietung der biologischen Synthese in die Integralität einer »sozialen Physik«, die allein die Perspektive böte, »unsere verschiedenen realen Kenntnisse endlich [in] ein wirkliches System« (ebd.) zu bringen, »das in seinem ganzen Umfange und seiner allmählichen Ausbreitung an ein- und dieselbe Hierarchie und an eine gemeinsame Entwicklung« (ebd.) – nämlich an den durch Wissenschaft und Technik rationalisierten Fortschritt der Gesamtmenschheit – »gebunden« (ebd.) wäre. Wenn Comte das biologische Wissen noch einmal entschieden in eine soziale (!) »Physik« eingehen lässt, dann verbindet sich letztere »mit dem fundamentalen Bewusstsein einer spontanen Ordnung, die selbst hinsichtlich unserer individuellen und kollektiven eigenen Erscheinungen *im wesentlichen unabhängig von uns* ist, und auf welche unser Eingreifen immer nur bloß nebensächliche Modifikationen ausüben kann, die indessen unendlich wertvoll sind, weil sie die Hauptgrundlage unserer tatsächlichen Macht bilden« (ebd.: 726, Hervorh. TE). Was bei Durkheim einige Jahrzehnte später als »faits sociaux« firmieren wird, nimmt seinen Lauf in Comtes Prämisse einer in sich selbst geordneten komplexen Objektivität, deren immanente Gesetze nicht nur durch eine ihr spezifisch korrelative Wissenschaft »positiv« bestimmbar, sondern deren »Fortschreiten« zugleich durch eine Politik der prospektiven Normalisierung regulierbar sein sollen.

ganze lebende Natur gegen die tote Natur« aufgeboten würde, »um die terrestrische Domäne auszubeuten« (ebd.: 185). Es ist ein verblüffendes Argument, dass auf diese Weise »die Animalität spontan das große soziologische Prinzip [skizziert], das die Liebe als notwendige Basis jeder dauerhaften Union zwischen unabhängigen Wesen darstellt« (ebd.: 183): Was Comte hier in Aussicht nimmt, wäre also eine »Union« zwischen den »disziplinierbaren« Spezies in der Gesamtheit ihrer Pluralität, eine Assoziation der verschiedensten Bereiche des Organischen, die eben keinen anthropozentrischen Zuschnitt mehr hat, sondern im Gegenteil die absolute Spontaneität von Leben über das Dispositiv der »Soziokratie« stellt (ebd.: 187).

»Das innere Regime dieser finalen Biokratie ist nicht weniger als ihre äußere Macht an die grundlegende Entwicklung der Menschheit gebunden. Menschen, die sich auf der Erde wie im Exil fühlen, konnten keine würdigen Chefs für die Tiere bieten, die für sie die ewigen Bewohner waren. [...] Doch unter dem positiven Regime werden eine normale Kooperation und eine billige Fraternität eine Solidarität, die ihrem gemeinsamen Dienst am wahren *Grand-Être* angepasst ist, zwischen allen biokratischen Organen etablieren« (ebd.; vgl. Kremer-Marietti 2003: 89).

Canguilhem hat im Positivismus Comtes die zugleich überragende und doch verdeckte Stellung dieser Biokratie, dieser wissenschaftlich und technisch maximierten Herrschaft über alles Leben aufgespießt, wenn er sie als »zwangsläufige Bedingung der Soziokratie« titulierte (*condition obligée de la Sociocratie*, Canguilhem 1994a: 73). Comtes Reflexionen, so Canguilhem, gerieten in den Sog einer Vision der Herrschaft, die das Leben als aktivische, auf das Anorganische übergreifende Macht imaginiert, ohne für diese formative Bewegung des Lebens irgendeine Form von Dependenz vom Anorganischen vorzusehen (ebd.). In diesem Sinne zitiert Canguilhem die bündige Formel aus Comtes System: »Das Ensemble der natürlichen Körper hört dann auf, ein absolutes Ganzes zu bilden« (Comte 2007: 155). Und wenn wenige Sätze später bei Comte davon die Rede ist, man müsse »zwei radikal unterschiedene Ordnungen konzipieren, die nicht auf eine einzige reduziert werden« können, so hat man Mühe, diese Passage nicht als eine Parallelstelle zu Canguilhems eigenem Plädoyer aus den *Aspects du vitalisme* zu lesen, wo er Bichat dafür kritisiert, die Wissenschaften vom Leben lediglich innerhalb einer »Enklave« (Canguilhem 2009b: 172) der Naturwissenschaften angesiedelt zu haben, anstatt ihre radikale Heteronomie zu bemerken. Tatsächlich ist die zitierte Stelle heikel: Denn was Canguilhem hier festzuhalten scheint, hat die paradoxen Züge einer den Körpern den Tod bringenden Macht des Lebens über das Anorganische:

»Diese Überzeugung lautet, dass sich das Leben in der Welt des Unbelebten regt [*la vie s'agite*] und dort agiert [*agit*] ohne in ihr seine Quelle zu finden, dass es bestimmte

Organismen, die ihm nicht entspringen, dem Tod überlässt« (Canguilhem 1994a: 73; Hervorh. TE).¹³

Vielleicht überzeichnet man nur minimal, wenn man den Abgrund in Comtes finalbiokratischem Projekt, auf den Canguilhem hier anspielt, auf die Formel einer »thanatropischen Regression« (R. Brassier, vgl. Ebke 2016) bringt: Wenn damit gemeint ist, dass an den Grenzen eines selbst »vitalen«, sich in eine Anerkennung der Originalität des Lebens einschreibenden Denkens die Grenzen zu einem »Mortalismus« (Muhle 2007, 96-103), der die *dynamis* des Lebens von der *stasis* des Todes ununterscheidbar macht, verwischen.

Vor allem gilt es herauszupräparieren, auf welche Denkbewegung Canguilhems Kritikpunkt einer Voraussetzung der »Endbiokratie« (*biocratie finale*) innerhalb der Soziokratie eigentlich gemünzt ist: Interessant ist, dass sich sein Kommentar nicht auf die entvitalisierte Objektivität lebendiger Gegenstände bezieht, sofern sie auf Gegenstände einer Wissenschaft reduziert werden, sondern auf den hypertrophen Vitalismus eines Denkens des Lebens, das von einer Theorie des Sozialen, die ihrerseits das biologische Wissen in sich vermittelt hat, Besitz ergriffen hat. Nicht die Abblendung, sondern die Überhöhung des Lebensbegriffs macht hier das Problem aus; nicht der wissenschaftlichen Verfehlung, sondern der spekulativen Entgrenzung des Vitalen gilt die Skepsis; nicht nur (in) der Abstraktion von der Subjektivität des Organischen, sondern (auch) in deren Totalisierung liegt die Gefahr einer Regression.

Man kann dies auch anders pointieren: In Comtes Politik der Liebe, die sich selbst als normatives Fundament des Systems positiver Wissenschaften prinzipiiert, sieht Canguilhem die Extreme einer »Lebenssoziologie«, die alle Konsequenzen zieht aus der Doppelstellung des Lebens als Objekt und als Subjekt seiner eigenen Rationalität. Es sind genauerhin die Grenzen der Fundamentalisierung jener von ihm selbst so eindringlich reklamierten Figur einer lebendigen »Subjekt-Objektivität«, die Canguilhem in seinem Comte-Aufsatz

13 | »Cette conviction c'est que la vie s'agite et agit dans le monde d'inerte sans y trouver sa source, qu'elle abandonne à la mort des organismes individuels qui n'en proviennent pas«. Ein Echo auf diese morbide Konsequenz des Vitalismus mag man aus Helmuth Plessners düsterem Hinweis auf die antihumanistische, regressive Kehrseite der Relation des Menschen zu seiner eigenen Unergründlichkeit heraushören (siehe Plessner 1981: 225 und 227): »So als das Andere seiner selbst *auch* er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen [...]. Auf das Andere seiner Macht und seines Selbst durchscheinend ist der Mensch in eine Ebene mit physischen Dingen durchgegeben und erscheint von ihm aus dem Reich eines besonderen Seins belebter Körper, der Pflanzen und Tiere, eingegliedert«.

bedenkt. Wenn es sich aber so verhält, wenn also Canguilhem in seiner Lektüre des späten Comte zumindest einen leisen Zweifel in Bezug auf die endgültige Tragfähigkeit (s)eines »vital turn« streut, dann stellt sich in umso brisanterer Weise die Frage, von welcher Konzeption aus Canguilhem selbst das doppelte Risiko der wissenschaftlichen Entvitalisierung und der spekulativen Hypertrophie des Vitalismus kritisieren kann. Der Versuch, auf diese Frage zu antworten, führt zurück zu einigen kryptischen Referenzen auf Spinoza, die Canguilhems Position zu Beginn der 1980er Jahre prägen.

3. DIE »SPINOZA-LINIE«. ZUM OFFENEN ENDE DES KRITISCHEN VITALISMUS VON GEORGES CANGUILHEM

Unverkennbar enthält Canguilhems Denkansatz zwei Linien einer Antwort auf die Frage nach der reziproken Durchdringung zwischen »biologischer« und »sozialer« Normativität. Die erste Linie lenkt den Blick auf die unableitbare Vorgängigkeit der Erfahrung des »Werts« des Lebens vor jeder wissenschaftlichen Objektivierung von Fakten; die Formulierung des sogenannten »Primats der Klinik« gegenüber der Verwissenschaftlichung der Medizin als Physiologie hat hier ihren Platz. Diesen Komplex hatte der Anfang dieses Beitrags kurz umrissen. Eine zweite Linie in den sogenannten »Neuen Überlegungen zum Normalen und zum Pathologischen« von 1966, die Canguilhems Buch über *Das Normale und das Pathologische* seit dessen zweiter Auflage beigefügt sind, unterscheidet die biologischen von den gesellschaftlichen Normen durch die Differenz, die das Biologische auf eine ursprüngliche Konstitution von *Sinn* und das Gesellschaftliche durch die Reproduktion und Garantie von *Funktionen* bezieht. Tendenziell begreift Canguilhem dabei die gesellschaftlichen Normalisierungen und Regulationen als Derivate biologischer Sinnkonstitution, wobei sie genau diesem lebendigen Ursprung ihrer selbst äußerlich sind. Man kann sich hier im Wesentlichen dem Befund Maria Muhles (2012) anschließen, um den entscheidenden Gesichtspunkt dieses gegenüber dem Buch von 1943 »zweiten« Takts von Betrachtungen zu identifizieren, die Canguilhem der Spannung zwischen biologischen und soziokulturellen Normen gewidmet hat.

»Die biologische Entwicklung der Organismen verlief über eine entschiedenere Integration jener Organe und Funktionen, die die Beziehung zur Umwelt sicherstellen; mit anderen Worten: über eine autonomere Einverleibung der Existenzbedingungen der den Organismus konstituierenden Elemente und die Ausbildung dessen, was Bernard das innere Milieu nannte. Demgegenüber ist die historische Entwicklung der menschlichen Gesellschaften dadurch gekennzeichnet, dass die im Verhältnis zur Gattung begrenzteren Kollektive ihre Hilfsmittel vermehrt und sie in der Äußerlichkeit des Raums, ihre

Institutionen aber in der Äußerlichkeit des Verwaltens gleichsam ausgebreitet haben« (Canguilhem 1974: 176).

Von der synthetischen Binnendifferenzierung biologischer Organismen und der zentripetalen Form ihrer Selbstregulation unterscheidet sich der Externalismus des gesellschaftlichen Kollektivs, das seine Integrations- und Reproduktionsprozesse durch die Stabilisierung von »Organen«, wie Canguilhem es hier formuliert, leistet.

Aus gutem Grund ließen sich diese beiden Linien als Ausdruck eines Vitalismus apostrophieren, der auf die doppelte Lage des Lebens nicht nur als das Objekt von Wissenschaft, sondern auch als generative *Subjektivität* verweist. Letztlich kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Canguilhem diese »philosophie biologique«, deren Herzstück die Auffassung vom Leben als einer wertenden Tätigkeit bildet, für den Ausgangspunkt auch seiner *epistemologischen* Arbeiten gehalten hat (Limoges 2015). Was nun aber zusätzlich noch in Canguilhems Comte-Lektüre aufzubrechen scheint, ist, so meine These, eine Befragung dieses Vitalismus an seinen eigenen Grenzen: Wo liegt, wenn es sie denn gibt, die Bruchstelle jedes Versuchs, die wissenschaftliche Theoretisierung und die soziale Ordnung der Lebewesen ihrerseits zu *vitalisieren*, also das Moment der Subjektivität in sie wiedereinzuführen? Welche Überschreitungen begeht eine Dialektik des »lebendigen Wissens des Lebens« aus sich selbst heraus, und welche neuen Ausschlüsse, in epistemischer wie in praktisch-politischer Hinsicht, bringt eine ins »Leben« gewendete Soziologie hervor?

Man hat den Eindruck, dass Fragen dieser Art im Hintergrund von Canguilhems Text *Le cerveau et la pensée* (»Gehirn und Denken«, Canguilhem 1989) wirken, der sich der Zurückweisung der neurowissenschaftlichen Reduktion von Denken auf Kognition, von Bewusstsein auf Hirnfunktionen verschreibt. Es ist »die Gleichung Denken = Gehirn« (ebd.: 27), die Canguilhem hier auseinandernimmt. Dabei kommt es ihm zunächst darauf an, »Denken« als eine je schon situierte und relationale Aktivität zu bestimmen, die als solche nicht thematisch werden kann, wo man sie auf neuronale Prozesse reduziert.

»Die sogenannten intelligenten Maschinen sind Maschinen zur Herstellung von Beziehungen zwischen den ihnen vorgegebenen Daten, aber sie stehen in keinerlei *Beziehung zu dem*, was der Benutzer mit den Beziehungen vorhat, die sie für ihn herstellen. Da Bedeutung, Sinn, immer *Beziehung zu* ist, kann der Mensch mit dem Sinn spielen, kann ihn entstellen und vortäuschen, kann lügen und Fallen stellen. Denn bei der einen oder anderen Gelegenheit muss man mit einer Abweichung der *Beziehung zu*, mit einer Verzerrung des Sinns rechnen. Die Bedeutungsrelation ist keine geistige Entsprechung zu physikalischen Relationen zwischen Elementen oder Systemen von Elementen im Gehirn des Sprechers« (ebd.: 30f.).

Es ist nicht schwer einzusehen, dass diese Argumentation eine Anspielung auf die für Canguilhem's Position so markante Zeichnung des lebendigen Organismus als ein Bezugszentrum von Sinnrelationen macht. Insofern bringt der späte Artikel von 1980 an seiner Oberfläche durchaus die bereits rekonstruierte Strategie des kritischen Vitalismus zum Tragen. Umso spannender ist es dann jedoch zu beobachten, welchen unvermuteten Dreh Canguilhem seinen Überlegungen in diesem Zusammenhang gibt. In der Art eines *deus ex machina* springt nämlich auf den letzten Seiten des Textes niemand anders als Spinoza hervor, von dem Canguilhem die folgende Anekdote (die dem Aufsatz schließlich sein Leitmotiv einzugeben scheint) berichtet:

»Als Freund des holländischen Ratspensionars Jan de Witt, dessen republikanische Überzeugungen er teilte, wurde er [Spinoza, TE] 1672 im Haag, als die Armeen Ludwigs XIV. in Holland einfielen, Zeuge seiner Ermordung durch die oranischen Aufständischen. Zorn und Schmerz bewogen Spinoza, seine Wohnung zu verlassen und an die Mauern der Stadt ein Plakat zu heften, auf das er geschrieben hatte: *Ultimi barbarorum*« (ebd.: 35).

Wichtig ist, dass dieser Anekdote im Text selbst einige Abschnitte zuvor eine bezeichnende Konfrontation zwischen Spinozas anti-teleologischer Metaphysik der Immanenz der unitären Substanz und Descartes' Metaphysik des *cogito* vorausgeht. Nicht Descartes, der das Paradigma der Subjektivität allererst systematisch etabliert, sondern Spinoza, der vermeintliche Stammvater des neuzeitlichen Determinismus, habe die stichhaltige Definition des Verhältnisses von »Denken« und »Subjektivität« geliefert:

»Denken ist eine Tätigkeit des Menschen, die das Bewusstsein seiner selbst als eines In-der-Welt-Stehenden erfordert, und zwar nicht als Vorstellung des Subjekts *Ich*, sondern als seine Forderung, denn dieses In-der-Welt-Stehen heißt Wachsamkeit, und genauer: Über-Wachen. Für die Philosophie ist es kein Widerspruch, wenn man von einer Subjektivität ohne Innerlichkeit ausgeht, von einer Subjektivität, der sich kein solipsistischer Idealismus nachsagen lässt« (ebd.: 34).

Alles entscheidet sich also mit dem Umkehrungsschritt von einer dem *cogito* korrelativen und durch es beschlossenen Immanenz zu einem substantiellen Außen, das über das *cogito* »wacht«.

»Innerlichkeit ist die Umkehrung, aber nicht Aufhebung der Äußerlichkeit. So gesehen, ist das die Welt der Dinge und der Menschen überwachende *Ich* das spinozistische nicht weniger als das cartesianische *Ich*. Während Descartes über die Evidenz seines *Cogito* nur für sich allein urteilt, verkündet Spinoza als unpersönliches Axiom: *Homo cogitat*« (ebd.).

Während Descartes das *ego cogito* als *fundamentum certum et inconcussum*, als die irreduzible Grundlage (als veritables Bezugszentrum) jeglicher Aktivität des Denkens ansetzt, entwickelt Spinoza eine Perspektive, die das Denkgeschehen vom Ort des Subjekts ablöst. Mit dieser Wendung kippt die Definition von »Denken« als eines immer situierten und lokalen Vollzugs zur Vision einer gleichsam depersonalisierten *cogitatio* um. Dies ist die im Sinne unserer These grundlegendste Stelle: An Spinoza würdigt Canguilhem eine Konzeptualisierung des Denkens *um den Preis des Lebens*; ein Denken nicht aus dem Inneren der Subjektivität, sondern auf Leben und Tod, ohne an die Einschreibung in die Immanenz von »Leben« gebunden zu sein. Es ist keine Beiläufigkeit, wenn Canguilhem die Option Spinozas als eine »Philosophie ohne Subjekt« apostrophiert (Canguilhem 2004: 36): Denn diese Verortung des Denkens jenseits des Subjekts impliziert nicht bloß die Revokation einer Philosophie des Bewusstseins, sondern ganz dezidiert auch einen Antagonismus von Denken und Leben, der sich nicht in eine spekulative Dialektik des sich selber denkenden (begriffenden) Lebens assimilieren lässt.

Immer wieder kehrt Canguilhem in seinem Text auf Spinozas entscheidende Tat zurück, die er als »Heraustreten aus der Reserve« (ebd.: 36f.) honoriert. Man darf unterstellen, dass es sich hier nicht zufällig um einen militärischen Terminus handelt: Unabhängig voneinander haben Didier Eribon (1998: 182f.), Jacques Bouveresse (2011: 14-18) und Pierre Macherey (2016) herausgearbeitet, dass Canguilhems Reverenzen gegenüber Spinoza hintergründig als Hommage an Jean Cavaillès lesbar sind, jenem Mathematiker und Philosophen der Mathematik, der als Märtyrer der französischen *résistance* in den Tod ging, als er 1944 von den Nationalsozialisten exekutiert wurde (vgl. auch Canguilhem 2015). Im Klartext fällt das »Heraustreten aus der Reserve« mit dem Eintritt in den Widerstand zusammen, mit einer Radikalisierung des politischen Handelns, das nicht länger auf den Maßstab des Lebens eingeschränkt wird. Deshalb geben Canguilhems Worte ein Echo auf beide Denker zugleich, auf Spinoza wie auf Cavaillès:

»Wer seine Reserve verteidigt, hat die Pflicht, bei Gelegenheit daraus herauszutreten, wie Spinoza es tat. Aus einer Reserve heraustreten tut man mit seinem Gehirn, mit dem lebendigen Regulator des tatkräftigen Eingreifens in die Welt und die Gesellschaft. Aus seiner Reserve heraustreten heißt: sich jedem fremden Eingriff in das Gehirn widersetzen, der darauf abzielt, dem Denken seine Macht der letztinstanzlichen Reserve zu entreißen« (Canguilhem 1989: 37).

Denkwürdig ist insbesondere, dass Canguilhem hier mit großem Ernst eine Disjunktion zwischen Denken und Leben anspricht, die zu dem kritischen Vitalismus, von dem so viele seiner Texte angetrieben werden, in Kontrast steht. Es ist auffällig, dass Canguilhem in *Le cerveau et la pensée* an keiner exponier-

ten Stelle den Begriff des Lebens aufruft: Vielmehr interessiert ihn hier, an den Grenzen seiner letzten Texte, ein Ethos des Denkens um den Preis des Lebens des denkenden Subjekts. Mit dem »Aufstand« gegen die Barbarei und der Transzendenz eines *ego* in ein Außen, das der denkenden Substanz als Lebewesen den Tod bringen wird, verbindet Canguilhem das Bild des *homo cogitans* und nicht das Modell des in sich zentrierten Organismus. Vielleicht ist es nicht verfehlt, diese Skizzenstriche Canguilhems im Ausgriff auf einen »anderen« Ansatz seines Denkens als Gegenperspektive zu einer Soziologie des Lebens zu verstehen, in der sich der Primat des Lebens gleichsam totalisiert hat: Comtes Biokratie des *Grand-Être* erschiene dann als Revers von Canguilhems eigenem kritischen Vitalismus, in dem das Leben sich selbst als Prinzip der gesellschaftlichen Organisation und Vermittlung von Leben grundlegt. An den Enden dieser Immanenz bricht jene Polarität wieder auf, die Canguilhem zeitlebens umgetrieben hat: die Polarität des Denkens gegenüber dem Leben.

LITERATUR

- Balzaretti, Ugo (2018): *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Basso, Elisabetta (2016): »À propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953-54)«, in: *Revue de Synthèse* 137/1, S. 35-59.
- Bouveresse, Jacques (2011): »Préface aux œuvres complètes de Georges Canguilhem«, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome I: Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, Paris: Vrin, S. 7-66.
- Braunstein, Jean-François (2007a) : »Présentation«, in: Ders. (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris: PUF, 9-16.
- (2007b) : »Psychologie et milieu. Éthique et histoire des sciences chez Georges Canguilhem«, in: Ders. (Hg.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant*, Paris: PUF, S. 63-89.
- Canguilhem, Georges (1974 [1943/1966]): *Das Normale und das Pathologische*, München: Hanser.
- (1979): »Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte«, in: Ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 22-37.
- (1989): »Gehirn und Denken«, in: Ders., *Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen*, Tübingen: Edition Diskord, S. 7-40.

- (1994a): »La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIXe siècle«, in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, S. 61-74.
- (1994b): »Qu'est-ce que la psychologie?«, in: Ders.: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 365-381.
- (2004): *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Paris: Éditions Allia.
- (2009a): »Das Denken und das Lebendige«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 15-22.
- (2009b): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 149-181.
- (2009c): »Maschine und Organismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 183-232.
- (2015): »Jean Cavaillès (1903-1944)«, in: Ders., *Œuvres complètes, Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Paris: Vrin, S. 251-271.
- Comte, Auguste (1923a): *Soziologie. I. Band: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie*, Jena: Gustav Fischer Verlag.
- (1923b): *Soziologie. III. Band: Abschluss der Sozialphilosophie und allgemeine Folgerungen*, Jena: Gustav Fischer Verlag.
- (2004): *System der positiven Politik. Erster Halbband von vier Bänden, enthalten die Widmung und den vorläufigen Diskurs*, Wien: Turia & Kant.
- (2007): *System der positiven Politik. Zweiter Halbband von vier Bänden*, Wien: Turia & Kant.
- Defert, Daniel/Ewald, François/Lagrange, Jacques (2003): »Zeittafel«, in: Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Band I (1954-1969)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 15-105.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.
- (2016): »»Das Leben weicht um eine Stufe zurück«. Der mimikröse Rest im Vitalen«, in: Ders./Sebastian Edinger/Frank Müller/Roman Yos (Hg.), *Mensch und Geschichte zwischen Natur und Gesellschaft. Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*, Berlin/Boston: de Gruyter, S. 97-117.
- Eribon, Didier (1998): *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, München: Boer Verlag.
- Feldman, Alex (2016): »The concept in life and the life of the concept: Canguilhem's final reckoning with Bergson«, in: *Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française XXIV* (2), S. 154-175.

- Feuerhahn, W. (2009): »Du milieu à l'Umwelt: enjeux d'un changement terminologique«, in: *Revue philosophique de la France et l'étranger* 4/134, S. 419-438.
- Foucault, Michel (1988): *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2015): *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Frick, J.-P. (1986): »L'homme, l'animal et le Grand-Etre: Le statut de la sociologie dans le »Systeme de politique positive« d'A. Comte«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 91/4 (Octobre-December), S. 462-485.
- Kremer-Marietti, Angèle (2003): »Le biologique et le social chez Auguste Comte«, in: Michel Bourdeau/Jean-Francois Braunstein/Annie Petit (Hg.), *Auguste Comte aujourd'hui*, Paris: Éditions Kimé, S. 64-90.
- Limoges, Camille (2015): »Philosophie biologique, histoire des sciences et interventions philosophiques. Georges Canguilhem 1940-1965«, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes, Tome IV: Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*, Paris: Vrin, S. 7-49.
- Macherey, Pierre (2017): »Subjectivité et normativité chez Canguilhem et Foucault«, in: *La philosophie au sens large* (<https://philolarge.hypotheses.org/tag/canguilhem>)
- Muhle, Maria (2008): *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld: transcript.
- (2012): »Vom Vitalem zum Sozialem«, in: Astrid Deuber-Mankowsky, Christoph F. Holzhey (Hg.), *Situiertes Wissen und regionale Epistemologie. Zur Aktualität Georges Canguilhems und Donna Haraways*, Wien/Berlin: Turia & Kant, 141-159.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: de Gruyter.
- (1981): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften Bd. V*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-234.
- Tarat, Camille (1999): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris: La Découverte.

Für einen kritischen Vitalismus¹

*Frédéric Worms*²

Der kritische Vitalismus, den wir hier verteidigen, wäre leicht zu verstehen und anzuwenden, wenn eine seiner unvermeidlichen Konsequenzen nicht die wäre, sich in Spannungen, sogar in Widersprüche im menschlichen Leben zu übersetzen. Worin bestehen in der Tat seine Hauptthesen? Sie sind recht schnell aufzuzählen: Der kritische Vitalismus besteht zunächst (wie jeder Vitalismus) darin, zu behaupten, dass es etwas letztgültiges und irreduzibles im ›Leben‹ gibt, wobei es sich dabei aber nicht um ›das Leben‹ handelt – verstanden als eine Essenz, oder als ein einfacher und univoker Wert. Wie jeder kritische Ansatz (denn das ist es, was unserer Meinung nach ›Kritik‹ allgemein definiert), besteht auch der kritische Vitalismus darin, eine Wesensunterscheidung (und damit etwas Irreduzibles) in einen Term einzuführen, der anscheinend eindeutig und einwertig ist. (So besteht beispielsweise die ›Kritik‹ von Kant darin, in der ›Erkenntnis‹ das zu unterscheiden, was dem Objekt zukommt – und was dem Subjekt.)

Der kritische Vitalismus ist also recht einfach zu definieren: Es ist die These, dass es nicht ›das Leben‹ ist, das letztlich in Theorie und Praxis existiert. Vielmehr besteht es in einer Serie von Spannungen oder Oppositionen – vor allem in der Spannung oder Opposition zwischen Leben und Tod; in der Spannung zwischen dem Leben, und den individuellen Lebewesen; und in der Spannung zwischen der Sorge um oder der Unterstützung für das Leben, und der Macht oder Gewalt über das Leben – und genauer gesagt: über die Lebe-

1 | Auf Französisch zuerst erschienen als: *Pour une vitalisme critique*, in: *Esprit*, Januar 2015, 15-29 (<https://esprit.presse.fr/article/worms-frederic/pour-un-vitalisme-critique-38191>).

2 | Wir danken neben der Redaktion von *Esprit* denen, die die Veröffentlichung der folgenden Überlegungen erlaubt haben, v.a. Merve für die Publikation einiger Texte zu den Beziehungen zwischen den Lebewesen (Worms 2013), wozu wir hier einführende Bemerkungen geben. Die seither angeregten Diskussionen sind untrennbar von dem hier vorliegenden Essay (selbst wenn der Autor für diesen allein verantwortlich ist).

wesen. Es sind diese Spannungen, die etwas Irreduzibles haben, und die nicht nur erlauben, sondern sogar dazu zwingen, einen ›kritischen Vitalismus‹ zwei anderen Typen philosophischer Positionen gegenüberzustellen. Der ›kritische Vitalismus‹ ist zunächst einem *anderen* Vitalismus entgegengesetzt, jenem, den wir als »substantialistisch« oder auch als »ideologisch« bezeichnen können und für den das Leben eine Essenz oder ein Wert an sich ist. Der ›kritische Vitalismus‹ ist aber auch *dem* Vitalismus entgegengesetzt, der vorgibt, das Leben aus etwas zusammensetzen zu können, oder es in anderes auseinanderzunehmen – der das Leben als etwas versteht, das sich dem Tod entgegengesetzt, das sich in Lebewesen differenziert, das von anderem getragen oder durch anderes bedroht wird. Auch in diesem Fall wird das Leben reduziert, denn es wird anderem, es tragenden, ihm gegenüber transzendenter untergeordnet. Dies sind in Kurzfassung die zentralen Thesen des ›kritischen Vitalismus‹.

Wenn diese Thesen zu schlicht erscheinen sollten, so doch nur in ihrem allgemeinsten Verständnis und als philosophisch noch zu abstrakte, wenn auch durchaus präzise Position in Opposition zu anderen Positionen. Diese Thesen behaupten nämlich nicht lediglich Spannungen, sondern wirkliche Widersprüche im menschlichen Leben, wobei dieses für den kritischen Vitalismus keine Sonderstellung im Lebendigen besitzt. Dessen Singularität besteht eher allein darin, diese Spannungen weitestmöglich auszudehnen, was paradoxerweise dazu führen kann, sie zu schließen, zu vergessen, auszulöschen, oder durch anderes zu ersetzen. Oft besteht im vitalistischen Denken tatsächlich die Tendenz, nicht zwei Aspekte ›des Lebens‹ einander gegenüberzustellen, sondern ›dem Leben‹ dessen Anderes entgegenzusetzen – wie beispielsweise Leben und Wissen (*Leben und Geist*), Leben und Freiheit (*Leben und Würde*), oder auch Leben und Gerechtigkeit (*das Leben und das Politische*). Es sind dies äußerliche Oppositionen, die nicht zufällig gerade gegenwärtig ins Zentrum der theoretischen und praktischen Debatten zurückkehren – in einem Moment, in dem die Frage des ›Lebendigen‹ selbst erneut zentral geworden ist, von den Lebens- und den Neurowissenschaften bis zu sozialen und politischen Fragen wie solchen der Familienpolitik oder der Ökologie.

Unser Ziel wird nun im Folgenden nicht darin bestehen, alle diese Probleme zu lösen. Dies wäre ohnehin nicht möglich. Unser Ziel besteht viel eher darin, diese Probleme zunächst zu verstehen, oder besser, sie in einem bestimmten Sinn zu *stellen*. Dabei wollen wir die künstlichen Widersprüche durch andere ersetzen, und zwar durch solche, die uns tatsächlich unvermeidlich scheinen. Die Widersprüche liegen nicht zwischen ›dem Leben und seinem Anderem‹, sondern *im* Leben selbst – zwischen den Lebewesen. Wir wollen dabei zeigen, dass diese Umstellung weit entfernt ist, indifferent zu sein. Sie verändert tatsächlich alles, in theoretischen wie in praktischen Fragen, in der Philosophie wie im Politischen. Genau dies wäre das Ziel eines kritischen Vitalismus, der indes ›kritisch‹ auch noch in einem zweiten Sinn wäre, sofern

er nämlich nicht die Dinge ›an sich‹ anzusprechen beansprucht, sondern entlang unserer, also der genuin *menschlichen* Erfahrung und der Widersprüche, die hierbei an den Tag treten.

Man könnte in dieser Hinsicht natürlich auch auf die Kantische Auffassung von Kritik verweisen. Wir betonen statt dessen einen letzten Punkt, bevor wir drei der fundamentalen Widersprüche untersuchen wollen, die im gegenwärtigen philosophischen Moment wiederkehren:³ Der ›kritische Vitalismus‹ ist weit entfernt, eine neue Position zu sein, wie es zunächst scheinen könnte. Eher lässt er eine lange und oft missverstandene Tradition wieder auftauchen – eine Tradition, die nicht nur in der Philosophie des letzten Jahrhunderts Bestand hatte (auch wenn sie dort tatsächlich zentral war), sondern die in der gesamten Geschichte des Denkens aufzufinden ist. Dies allerdings ist nicht das Vorhaben in diesem Text. Nicht ohne eine der wichtigsten Figuren dieser Geschichte auftreten zu lassen, versuchen wir vielmehr vor allem, drei der hauptsächlichen Widersprüche aufzugreifen, die der kritische Vitalismus weniger zu überschreiten als zunächst zu verstehen erlaubt. Dies wäre einer seiner grundlegenden Beiträge, im Sinn einer Neuorientierung im gegenwärtigen philosophischen Moment.

DAS LEBEN UND DAS WISSEN DES LEBENS (DIE SPANNUNG ZWISCHEN LEBEN UND TOD)

Man könnte diese erste Opposition, von der wir ausgehen (nicht ohne sie umzustellen und neu zu formulieren), für sehr abstrakt und allgemein halten. Wir werden indes durch genau diese Umstellung schnell sehen, dass sie viel konkreter und dringender ist, als es zunächst scheinen mag. Man meint in der Tat, man könnte Leben und Wissen gegenüberstellen, oder auch zwei abstrakte Konzeptionen des Lebens: diejenige, die man im Allgemeinen mit ›dem‹ Vitalismus verbindet (die das Leben als ein substantielles Prinzip betrachtet) und diejenige, die das Leben auf einen ›Mechanismus‹ reduziert. Es ist übrigens sicher, dass es bereits eine bestimmte Erfahrung des Todes ist, oder ein bestimmter, äußerlicher Kontrast zwischen dem Leben und dem Tod, die der Ursprung dieser Entgegensetzung ist. Nehmen wir einen lebendigen Körper an, der stirbt: Der tote Körper, der Kadaver ist zugleich er selbst, und doch ganz anderes. Wie sollte man sich nicht vorstellen, dass ›das Leben‹ ein ›Prinzip‹ in diesem Körper wäre; dass es diesen belebt hatte und ihn nun nicht mehr belebt; und dass der Körper somit der Speicher einer Aktivität wäre. So war etwa

3 | Anm. der Übersetzung: Vgl. zur philosophiegeschichtlichen Idee »philosophischer Momente«, die je bestimmte Autoren teilen, wobei sie entgegengesetzte Positionen vertreten: Worms 2004, 2009, Maniglier 2011.

bei Aristoteles die ›Seele‹ das erste Prinzip eines solchen *substantialistischen* Vitalismus. Aber wie könnte man dann verstehen, dass das, was den Tod begleitet oder verursacht, doch kein vollständig materieller, physisch-chemischer Mechanismus ist; und dass es daher wichtig wäre, diese Ursache zu suchen und zu erkennen – um nämlich dem Tod zu entgehen (und ohne dabei irgendein vitales Prinzip vorauszusetzen)? In dieser Weise rekurriert die Philosophie im Grunde seit jeher, vor allem aber seit Descartes, auf einen »Mechanismus«, um das Lebendige zu denken. Was ist es, das den Tod verursacht? Ist es der Verlust eines vitalen Prinzips oder der Effekt eines kausalen Prozesses? Muss man die Erfahrung des Lebens dem Wissen des Lebendigen entgegensetzen?

Selbstverständlich sind wir aus diesem Dilemma seit langem unwiderruflich ausgestiegen. Der Mechanismus hat keinen Konkurrenten auf dem Gebiet des Wissens des Lebens mehr. Er ist es, dem wir die Chance verdanken, gegen die Gründe des Todes kämpfen zu können – soweit wie möglich jedenfalls. Der substantialistische Vitalismus flüchtet sich nunmehr in die reine Ideologie. Aber warum dann überhaupt noch vom *Vitalismus* sprechen (und sei es einem »kritischen«)? Weil ein wesentlicher Punkt bleibt, der nichts mit ›dem‹ Leben als bloßes Objekt des Wissens zu tun hat, sondern mit dieser *Aktivität* des Wissens selbst. Insofern fußt er auf einem ganz anderen Aspekt als der erste, substantialistische Vitalismus. Genau von diesem Aspekt, nämlich der Aktivität des Wissens eines Lebewesens, hat der größte kritische Vitalist des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass dieser anscheinend minimale Aspekt tatsächlich maximale Effekte zeitigt. Es war dieser Ertrag, der Georges Canguilhem 1970 (in einem Aufsatz über die Herausforderung, die für ihn die Bücher von François Jacob und Michel Foucault darstellten) auszurufen erlaubte: *Der Vitalismus ist nicht tot, und er ist es selbst bei den Biochemikern nicht* (Canguilhem 1971; vgl. Debru/Morange/Worms 2012). Wir haben bereits auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen, beiläufig dabei auch anzeigend, dass der Mechanismus die Gründe des Todes stets zu dem Zweck zu erkennen suchte, *um ihn zu vermeiden*. Tatsächlich ist es diese minimale, aber irreduzible Erfordernis, auf die sich der kritische Vitalismus stützt, um Prinzip und Ziel des Wissens des Lebendigen zu denken – so mechanistisch eine solche Wissenschaft auch ist und bleiben wird. Auf diese minimale Erfordernis stützt sich jedenfalls Georges Canguilhem, der Autor von *Das Normale und das Pathologische* (Canguilhem 2012), der Organisator der Konferenzen von 1947 über »Aspekte des Vitalismus« (Canguilhem 2009a, 2009b, 2009c) und der Verfasser der *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie* (Canguilhem 1989a).

Es handelt sich dabei tatsächlich nicht darum, irgendein ›vitales Prinzip‹ als Objekt einer Wissenschaft des Lebendigen anzunehmen. Eher geht es im Gegenteil und ganz allein darum, zu verstehen, dass im Wissenschaftler selbst stets eine vitale ›Polarität‹ bleibt – so minimal sie auch sei. Er ist als das Subjekt

der Wissenschaft des Lebens *selbst ein Lebewesen*. Wir erkennen das Lebendige daher nicht allein, um es lediglich zu kennen, selbst wenn dieses Wissen uns seine eigenen Gesetze aufzwingt, die solche des Mechanismus sind. Vielmehr hat Canguilhem stets erneut behauptet, dass wir das Lebendige weniger durch solche (und seien es noch so viele) Vermittlungen kennen, und vor allem, dass dies nicht das *Ziel* dieses Wissens ist. Ziel des Wissens vom Leben ist es vielmehr, auf all jene Schmerzen antworten zu können, die das Lebewesen, das wir sind, als solches affizieren. In erster Linie gilt dies natürlich für den Fall des menschlichen Individuums, das einen Arzt konsultiert, um sich von ihm behandeln zu lassen. Zu diesem Zweck mobilisiert der Arzt jene ›Summe der wissenschaftlichen Kenntnisse‹, welche die Medizin in ihrer – stets polarisierten – Anstrengung gegen Krankheit und Tod nutzt. Der letzte Aufsatz, den Canguilhem den *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* hinzufügt, erinnert noch einmal daran: Wie groß auch immer die Komplexität und die Artifizialität der technischen, wissenschaftlichen, ökonomischen und sozialen Bedingungen der gegenwärtigen Medizin sein mögen; wie lang auch immer der Dialog zwischen Arzt und Patient dauert – die Wirksamkeit, welche die medizinische Praxis legitimiert, ist allein auf jener Modalität des Lebens begründet, welche die *Individualität des Menschen* ist.

»Im epistemologischen Unterbewussten des Mediziners ist es die fragile Einheit des menschlichen Lebewesens, die aus den wissenschaftlichen Anwendungen (die stets dazu unternommen werden, um diesem zu dienen) eine wirkliche *Summe (somme)* macht« (Canguilhem 1989b: 428).

Hier begegnen wir nun dem Wesentlichen dessen, was wir den *kritischen Vitalismus* nennen: Er setzt nichts anderes voraus – nicht mehr, aber auch nicht weniger – als die negative Polarität zwischen Leben und Tod; und dies, um das Wissen des Lebendigen im Fall des menschlichen Lebens zu klären. Der kritische Vitalismus lässt sich hier auch als Verlängerung jener Perspektive verstehen, die Georges Canguilhem bereits 1943 formuliert hatte, wobei er einen Umweg und eine Autonomie in die Definition des Lebens einbaute: Das Leben ist für den Mediziner (so Canguilhem) kein bloßes Objekt. Es ist vielmehr eine polarisierte *Aktivität*, die der Mediziner seinerseits durchführt, indem er dieser das kleine, aber unentbehrliche Licht der Humanwissenschaft hinzufügt – die spontane Anstrengung der Verteidigung, des Kampfes gegen alles, was für das Leben von negativem vitalen Wert ist (vgl. Canguilhem 2009e: 297).

Es kann sich an dieser Stelle freilich nicht darum handeln, den kritischen Vitalismus von Georges Canguilhem im Detail zu untersuchen. Wir wollen nur die Kohärenz betonen, die in dieser Hinsicht die drei Konferenzen von 1946 und 1947 aufweisen, die mit anderen Texten im Band von 1952 *Die Erkenntnis des Lebens* aufgenommen sind. Das Prinzip dieser Konferenzen be-

steht genau darin, jene Umkehrung durchzuführen, die wir hier betonen: die Umkehrung von einem substantialistischen zu einem anderen Vitalismus. Obgleich Canguilhem diesen Vitalismus nicht selbst einen »kritischen« nennt, erscheint dieser Vitalismus viel radikaler als jener, auf den er antwortet und dem Canguilhem paradoxerweise vorwirft, noch zu bescheiden gewesen zu sein. Denn tatsächlich bleibt jeder traditionelle Vitalismus in der Falle des Mechanismus gefangen. Er sieht sich nämlich stets verpflichtet, das Prinzip des Lebendigen gewissermaßen – mit einer Formulierung von Spinoza, die Canguilhem aufnimmt – als »Staat im Staate«⁴ zu verstehen. Der klassische Vitalist nimmt tatsächlich die Einfügung des Lebendigen in ein physisches Milieu an, zu dessen Gesetzen das Lebendige dann lediglich eine Ausnahme bildet. Dies ist – aus Sicht Canguilhems – ein »philosophisch unverzeihliche[r] Fehler. Es kann kein Reich innerhalb eines Reichs geben«, selbst wenn dieser etwas Irreduzibles im Lebendigen anspricht (2009b: 172). Canguilhem hingegen schlägt eine radikale Umstellung vor. Es ist nicht das Lebendige, das ein Reich im Reich der Physik darstellt. Es ist umgekehrt vielmehr die Physik, die ein Instrument des Lebens ist – sie ist es, die den Bedürfnissen und Techniken des Lebendigen entspricht.

»Wenn man die Originalität des Lebens anerkennt, muss man die Materie innerhalb des Lebens und die Wissenschaft der Materie, das heißt die Wissenschaft schlechthin, innerhalb der Aktivität des Lebendigen ›begreifen‹« (Canguilhem 2009b: 173).⁵

Canguilhem ist dabei weit davon entfernt, die Wissenschaft auf ein Instrument zu reduzieren, dessen einziger Wert ein pragmatischer wäre. Die Wissenschaft unterliegt ganz im Gegenteil – und sei es nur, um ihr Ziel und ihre praktische Norm zu erreichen – einer Struktur und einer Norm, die ihr eigen sind, nämlich einer Struktur und einer Norm der *Wahrheit*. Diese Norm der Wahrheit ist es, die Canguilhem auch Michel Foucault entgegenhält, wenn dieser in *Die Ordnung der Dinge* die Wissenschaft auf eine Geschichte jenseits jeder Normativität zu reduzieren scheint (Canguilhem 1988). Es gibt eine Autonomie der Wissenschaft, und es ist dieser kritische Umweg, der dem menschlichen Lebewesen in der Erforschung seiner Ziele eigen ist. Aber es bleibt nicht weniger

4 | Spinoza 1999: 219 (Vorwort Buch III): »Die meisten, die über die Affekte und über die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, behandeln, so sieht es aus, nicht natürliche Dinge, die den allgemeinen Gesetzen der Natur folgen, sondern Dinge, die außerhalb der Natur liegen; eher scheinen sie den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staat zu verstehen...«.

5 | Anm. der Übers.: Vgl. Canguilhem 2009a: 22: »Der Verstand darf sich auf das Leben nur beziehen, wenn er die Originalität des Lebens anerkennt. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen *dem Leben selbst* entnehmen«.

wahr, dass das Wissen des Lebendigen nicht allein im objektiven Sinn dieses Genitivs gedacht werden darf – im *Genitivus objectivus*. Er muss stets zugleich auch im subjektiven Sinn gedacht werden – im *Genitivus subjectivus*. Das Wissen des Lebendigen ist eines, das eine vitale Polarität aufweist, nämlich letztlich die Opposition gegen den Tod. Der kritische Vitalismus stützt sich hier auf eine Umdrehung der Perspektive, welche die beiden anderen Konferenzen von 1947 in zwei weiteren wichtigen Punkten verstärkt: In »Maschine und Organismus« (Canguilhem 2009c) zeigt Canguilhem, dass nicht der Organismus als eine Maschine zu verstehen ist, sondern es umgekehrt die Maschine als Verlängerung des Organismus anzusehen gilt; und in »Das Lebendige und sein Milieu« (Canguilhem 2009d) wird aufgewiesen, dass es nicht das Milieu ist, welches das Verhalten des Lebendigen bestimmt, sondern es ganz im Gegenteil das Lebendige ist, das sich stets sein Milieu ordnet.

Entlang einer solchen Umkehrung, die bei diesem Philosophen und Mediziner stets letztlich aus der Medizin das Prinzip und Ziel des Wissens *des Lebendigen* macht (und letztlich des Wissens schlechthin – wie übrigens bereits bei Descartes), muss unser ganzes Wissen in seiner Autonomie viel weniger auf eine ›Essenz‹ oder ein ›Prinzip‹ des Lebens bezogen werden. Diese ›Essenz‹ ist nie isoliert. Weder ist sie als ein einziges Prinzip erkennbar, noch als ein eindeutiger und eindimensionaler Wert. Vielmehr weist das Wissen des Lebendigen eben stets auf die irreduzible *Polarität* seiner Opposition gegen den Tod. *Diese* Polarität definiert jene normative Aktivität, die dem Lebendigen immanent ist, weil sie zuallererst in der Abwehr dessen besteht, was es zerstören könnte; dessen also, was für das Leben von negativem Wert ist. Unnützlich, an dieser Stelle lauthals zu verkünden, dass es bereits ein solches Prinzip in Ethik und Politik gibt. Die Medizin zeigt dieses Prinzip schlicht durch ihre Aktivität, ohne darin jene Norm des menschlichen Lebendigen überschreiten zu müssen, die sich der Zerstörung und dem Tod widersetzt. Entscheidend wäre hier eher, zu zeigen, dass und inwiefern dieses kritische Modell einer Philosophie des Lebens weit entfernt ist, einzigartig und punktuell zu sein. Es durchquert tatsächlich jeden der Momente der Philosophie des 20. Jahrhunderts, nicht allein in Frankreich. In dieser untergründigen Präsenz steht das kritische Modell einer Philosophie des Lebens immer auch jenem anderen, zunehmend gefährlicheren und radikaleren Vitalismus gegenüber (der gleichwohl seinerseits eine legitime Kritik mit sich führt). Aber noch einmal: Dies zu zeigen, ist nicht unser Anliegen. Es besteht vielmehr darin, einen Weg aufzuweisen, auf dem der kritische Vitalismus ausgearbeitet werden könnte, um jenen anderen Widersprüchen zu entgehen, von denen wir ausgegangen sind.

LEBEN UND FREIHEIT (SPANNUNGEN ZWISCHEN DEN LEBEWESEN)

Fest steht jedenfalls, dass die Opposition zwischen Leben und Tod – so wichtig und konstitutiv sie sein mag – allein nicht ausreicht, um alle menschlichen vitalen Konflikte, oder alle internen Widersprüche im menschlichen Leben aufzulösen. Ganz im Gegenteil: Diesen Widerspruch für die einzige wichtige Opposition zu halten, birgt ein erhebliches Risiko, nämlich das des Rückfalls in den substantialistischen Vitalismus, wenn man darunter die Opposition zum Tod versteht. Der ›Wert‹ des Lebens besteht nicht in diesem allgemeinen Widerspruch, sondern in den stets individuellen oder auch familialen Konflikten – den relationalen Konflikten zwischen den Menschen. Und es ist dieser Rückfall in den substantialistischen oder essentialistischen Vitalismus (der stets ›das‹ Leben heiligt), der dazu führt, dem Leben erneut anderes entgegensetzen – ob es sich um die Freiheit, die ›Würde‹ oder auch um soziale und politische Normen handelt, die man als den vitalen Normen radikal entgegengesetzt versteht. Hier liegt nicht zufällig eine Ursache der aktuell hitzigsten Konflikte, ganz ebenso wie in den Lebenswissenschaften nicht zufällig ethische oder auch ›bioethische‹ Fragen im Zentrum des aktuellen philosophischen Moments stehen – und dazu beitragen, diesen als solchen zu definieren. Tatsächlich durchquert die Frage des Lebendigen alle Dimensionen unserer gegenwärtigen Erfahrung. Man würde erneut kaum aus dieser äußerlichen Opposition herauskommen, man würde erneut Gefahr laufen, ideologisch zu werden, wenn es nicht eine andere Spannung, eine andere interne oder immanente Opposition gäbe, wie sie die Lebenswissenschaften bezeugen. Dieses Mal handelt es sich nicht um eine Spannung zwischen ›dem‹ Leben und seinem ganz Anderen, sondern um die spannungsvollen Beziehungen zwischen ›den Lebewesen‹.

Worin besteht diese Spannung, diese Relation, die ihrerseits in eine Opposition münden kann? Sie erlaubt, ›das Leben‹ ohne die Individuation des Lebendigen zu denken. Sie ist es, die bei einigen Spezies – auch der menschlichen – weniger die Gestalt einer buchstäblichen vitalen Individuation, als vielmehr die Gestalt einer stets nur zeitweiligen und *interindividuellen* Individuation der Einzelnen annimmt. Diese Relation zwischen den Einzelnen lässt Spannungen und Brüche, sie lässt Verletzungen, sie lässt aber auch neue moralische und politische Normen auftauchen (wie zum Beispiel die Erfindung von ›Freiheit‹ und ›Gleichheit‹). Diese Werte stehen nicht ›dem‹ Leben gegenüber. Sie tauchen viel eher in der Spannung zwischen, in den Konflikten unter den menschlichen Lebewesen selbst auf. Bestehen wir darauf: Es handelt sich viel weniger um eine Spannung, die ›dem‹ Leben inhärent ist, als um eine irreduzible Spannung *zwischen Lebewesen*. Denn nicht nur begegnet man nie ›dem‹ Leben. Man begegnet vielmehr auch nie der Opposition zwischen Leben und Tod. Nie treffen wir ›das‹ Leben an. Wir kennen stets nur Lebewesen und

(im Fall menschlichen Lebens) Relationen zwischen ihnen. Die Anerkennung dessen führt weniger dazu, die Widersprüche oder Konflikte auflösen zu wollen, als vielmehr dazu, deren Terrain zu versetzen, sie auf ihrem wirklichen Terrain anzutreffen. Dieses Terrain ist viel eher tragisch als ideologisch. Es ist dieses Terrain, welches die Ideologien, Verleugner alles Tragischen, nicht zu denken vermögen.

Wir können hier lediglich Beispiele anführen. Auch können wir lediglich beanspruchen, die Probleme zu *benennen*, die sie aufwerfen – und nicht, sie auch nur im entferntesten zu lösen. Das erste Problem betrifft das, was man das Lebensende nennt. Die Konflikte, die es aufwirft, betreffen in unseren Augen nicht (oder nicht zuerst) einen Konflikt zwischen *dem* Leben und einem ihm entgegengesetzten Wert (sei es die Freiheit oder die menschliche Würde). Diese Dimension wird erst in einem zweiten Schritt wichtig. Was indes zuerst und auf viel intimere und konflikthaftere Weise auftritt, ist der Konflikt zwischen zwei Aspekten des Lebens, die in ihm eine *doppelt* vitale Dimension enthüllen: Es handelt sich um die Spannung zwischen der Weiterführung des Lebens im Gegensatz zum Tod, und zugleich um die nicht weniger vitale Dimension des menschlichen Lebens, die das individuelle Leben und das Leben der Relation oder der sozialen Beziehung zu anderen betrifft. Es ist tatsächlich unmöglich, das menschliche Leben lediglich durch die Aufrechterhaltung gewisser organischer Funktionen zu definieren. Und ebensowenig ist es möglich, die menschlichen und zwischenmenschlichen Aspekte des Lebens von den eigentlich vitalen, den körperlichen und zwischenkörperlichen Dimensionen abzulösen. Dafür spricht bereits der stets individuelle Ausdruck des Körpers, die Individualität eines Körpers, der noch bis zu seinem Tod expressiv bleibt. Und ebenso spricht die vitale Dimension dafür, die das Leiden *der Anderen* annimmt: die engen Beziehungen zu denen, die man die Angehörigen nennt. Es gibt hier sehr wohl zwei Dimensionen des Lebens, die in einen Konflikt eintreten und die herzerreißendsten Entscheidungen erzwingen. Diese Konflikte betreffen nicht lediglich die Opposition zwischen ›dem‹ Leben und etwa der ›Freiheit‹. Sie sind irreduzibel. Eine derart relationale Bestimmung des Lebens, ein solcher Vitalismus, der das Leben *nicht ohne* die miteinander verbundenen Lebewesen oder jenseits von diesen denkt, stellt tatsächlich eine radikale Verschiebung des Problems dar.

Ganz ebenso verhält es sich am Beginn des Lebens, nämlich bei der Bildung von ›Verwandtschaftsbeziehungen‹. Man stellt hier allzu schnell die biologische der sozialen Verwandtschaft gegenüber, die natürliche der kulturellen – als wenn die eine vital wäre, und die andere, relationale und künstliche, deshalb aufhören würde, vital zu sein. Stattdessen gibt es auf beiden Seiten Vitales. Soziales ist eine Relation eines Lebewesens zu anderen Lebewesen. Diese Beziehung ist immer zugleich körperlich und zeitlich – was erklärt, warum selbst die biologische Beziehung Zeit braucht, um sich zu bilden, während um-

gekehrt jede temporär eingegangene Beziehung biologische oder vitale Folgen hat. Es ist hier erneut wichtig, eine letztlich abstrakte Antinomie zugunsten einer anderen, konkreten Bestimmung zu vermeiden. Man erfreut sich heute allzu schnell an einem ideologischen Modus, der die tiefen Konflikte zwischen den Verwandten kleinredet und karikiert – ob es sich nun um Antigone oder das Urteil des Salomon handelt. In beiden Fällen wussten es bereits die antiken Philosophen: Wenn es einen Riss, ein Zerwürfnis gibt, dann innerhalb der menschlichen Beziehungen, die stets unauflösbar vital *und* moralisch sind. Kein einfaches Dispositiv erlaubt, diese theoretisch oder praktisch zu trennen. Man muss jedoch trennen, man muss sich für eine Seite entscheiden. Genau dies lässt moralische und politische Normen auftauchen. Diese resultieren nicht aus der summarischen Opposition gegen »das« Leben, sondern sind Folgen des Konflikts, der Gewalt und der Verletzung in den Beziehungen zwischen Lebewesen. Wenn man etwa wissen will, was der Patient und was der Arzt entscheiden muss, führt man mit Recht die moralische und politische, die autonome und demokratische Dimension der Freiheit ein. Wenn man wissen will, von welcher Dimension der Verwandtschaft man spricht, die sich vielen, fortan disjunkten Typen von Beziehungen impliziert, so muss man wissen, wo sich die Gewalt situiert, die diese Beziehungen unmöglich macht, da sie zugleich moralische Prinzipien und Körper verletzt. Aber dies alles interessiert erst in einem zweiten Schritt. Es ist ja stets erst die Verletzung der vitalen Beziehungen, welche moralische Normen auftauchen lässt, die sich dann von jenen ersten wesensmäßig unterscheiden. (Ebenso unterscheidet sich das wissenschaftliche Wissen von der therapeutischen Sorge der Medizin, obgleich sie letztlich demselben Übel gelten). Die moralischen Beziehungen sind nicht weniger vital als Krankheit oder Tod, und die Konflikte, die sie moderieren und eindämmen sollen, sind nicht weniger tödlich. Ein kritischer Vitalismus wäre also nicht der, der dem Leben permanent die abstrakte Spannung zum Tod gegenüberstellt. Der kritische Vitalismus denkt vielmehr das Leben nur durch die realen und temporären Beziehungen zwischen den Lebewesen hindurch – mitsamt deren Brüchen, in denen zwischen den Menschen das Moralische und das Politische auftauchen, die nichts »biologisches« haben, auch wenn sie selbst vital sind – in ihrer Ursache und ebenso in ihrem Ziel.

Bestehen wir erneut darauf: Eine solche Position löst überhaupt keine dieser Widersprüche. Sie betont diese vielmehr – zwischen der technischen und der klinischen Sorge; oder zwischen den verschiedenen Dimensionen des menschlichen Lebens. Und es ist dabei natürlich nicht die vitalistische Position, die diese Spannungen oder Disjunktionen erzeugt, sondern es ist das menschliche Leben selbst, für welches der kritische Vitalismus beansprucht, es nicht zu deformieren. Es handelt sich dabei um einen zunehmend dringlicheren Einsatz, und dies zweifach. Zum einen gilt es, diese vitalen Fragen zu stellen, und zum anderen, deren Verformung und Karikatur zu vermei-

den. Wir können an dieser Stelle wie erwähnt keineswegs alle Konsequenzen dessen andeuten – Konsequenzen, die sich über die Beziehungen zwischen den Menschen hinaus natürlich auch auf die Beziehungen zu den anderen, nichtmenschlichen Lebewesen erstrecken. Gleichwohl wollen wir zumindest hierüber noch sprechen, bevor wir zu den allgemeinen Perspektiven, dem Arbeitsprogramm des »kritischen Vitalismus« zurückkommen, den wir hier zu skizzieren suchen.

LEBEN UND MACHT (DAS LEBEN UND DIE GERECHTIGKEIT)

Es gibt eine letzte Opposition, bei der es von vitaler Bedeutung wäre, sie durch eine recht verstandene Spannung zu ersetzen. Sie trifft im Grunde jene Opposition, mit der wir begonnen haben; und auch diese ist ein Kennzeichen des aktuellen philosophischen Moments: Es handelt sich um Opposition des Lebens zur Macht. In ihrer extremen Form besteht diese Opposition nun darin, zu behaupten, dass wir es nie mit ›dem‹ Leben zu tun haben, sondern immer schon mit einem Leben, das durch Aktivitäten und Beziehungen der Macht zwischen den Menschen, und darüber hinaus durch Beziehungen der Macht über alle Lebewesen manipuliert ist. Diese Opposition führt dazu, dem substantialistischen Vitalismus einen ebenso substantialistischen Naturalismus zur Seite zu stellen; sowie einen ebenso substantialistischen »Konstruktivismus«, der nämlich nun die absolute Priorität der kulturellen oder sozialen Operationen im Blick auf das Lebendige, die Natur behauptet. Zweifellos ist es so, dass wir nie ›dem‹ Leben begegnen. Aber es ist ebenso sicher, dass auch der sozio-kulturelle Bezug auf das Leben auf eine buchstäblich *vitale* Weise polarisiert bleibt. Auch wenn es in allen Beziehungen zwischen den Menschen – einschließlich derjenigen von Medizin und Pflege – Relationen der Macht gibt, so gibt es in diesen doch stets auch eine Dimension der Sorge, oder der *Gerechtigkeit*. Es ist diese letzte Polarität zwischen Sorge und Macht, oder zwischen Recht und Leben, die in unseren Augen die anderen Polaritäten ergänzen muss, die der kritische Vitalismus vor Augen stellt und auf neue Weise problematisiert: die Spannung zwischen Leben und Tod, sowie die zwischen dem Leben und den Lebendigen.

Diese dritte Polarität ereignet sich mindestens auf zwei, und genauer auf drei Ebenen. Es handelt sich zunächst sicherlich um soziale Beziehungen. Die Ethiken und Politiken der Pflege (*care*) haben nicht allein die Bedeutung der »Hingabe« in menschlichen Beziehungen gezeigt. Sie haben auch deutlich gemacht, dass diese immer auch Dimensionen der Macht und Herrschaft enthalten, Beziehungen auf das Leben als Objekt. Das betrifft ebenso die politischen Beziehungen, durchquert aber auch alle anderen, einschließlich derjenigen der ›Gattung‹. Die Macht interveniert in alle Beziehungen zwischen den Lebe-

wesen – nicht nur in Form der Verletzung (in den individuellen, intimen Beziehungen). Ein kritischer Ansatz des Vitalismus wäre unvollständig, wenn er nicht diese Dimension integrierte. Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass der Dimension der Macht nicht eine andere entgegenzusetzen wäre. Diese wäre dabei nicht im substantiell verstandenen Sinn vital, so, als wenn die Relation der »Sorge« etwa eine völlig reine, unschuldige vitale Disposition wäre. Die Psychoanalyse hat seit langem die Ambivalenz aller »vitalen« moralischen Dispositionen gezeigt. Die Dimension der Macht liegt hier darin, dass die Relation der »Sorge« stets in vielfältigen politischen Formen instituiert ist – in Form sozialpsychologischer oder therapeutischer Unterstützung oder sozialer Solidarität. Die sozialen Normen sind mehr als strikt vitale Normen. Und doch bergen sie eine vitale Polarität zwischen Stiftung und Zerstörung, ausgeweitet nun auf das Ganze einer Gesellschaft sowie auf diverse Beziehungen der Macht, die diese durchqueren und sie konstituieren.

Es gibt hier keine externe Opposition, sondern es handelt sich viel eher erneut um interne Spannungen – auch zwischen den verschiedenen Dimensionen der Sorge oder Pflege. Aber ebenso verhält es sich bei dem, was wir nicht zögern sollten »globale Gerechtigkeit« zu nennen – die Sorge der Menschheit um sich selbst und ihre Umwelt, ihr globales Milieu einschließlich der anderen Lebewesen, den Planeten – und letztlich das Leben selbst. Man setzt hier Leben und Politik einander gegenüber, in einer »Kosmo-Politik«, welche die lebendige Welt und die menschliche Welt als bloße Objekte der Politik versteht – während es sich eher um eine Politik *des Lebens selbst* handelt. Auch hier begegnen wir einer falschen Opposition. Weder können wir uns allein um die natürliche »Welt« kümmern, ohne uns um die Gerechtigkeit zwischen den Menschen, auf dem Planeten zu kümmern – noch können wir uns um die Menschen kümmern, ohne uns zugleich auch um alle anderen Lebewesen und den Planeten als solchen kümmern zu müssen. Wie könnte man auch diese beiden Aufgaben voneinander trennen? Einer der Einsätze des aktuellen »philosophischen Moments« besteht auch hier in einer doppelten Abwehr – der Abwehr sowohl einer jeden Reduktion des Menschen auf »das Leben« oder das »Überleben«; und ebenso der Abwehr einer jeden Trennung des Menschen vom Leben, sei es seinem eigenen wie auch dem Leben der anderen Lebewesen, an denen er teilhat und mit denen er Beziehungen eingeht. Diese Beziehungen sind ihm nicht äußerlich, sondern sie sind konstitutiv. Beiden Gefahren gilt es durch die Ausweitung der Gerechtigkeit auf das nichtmenschliche Leben zu antworten. Es handelt sich also beim kritischen Vitalismus keineswegs darum, das Menschliche auf das Leben, auf das Lebendige zu *reduzieren*, sondern es handelt sich ganz im Gegenteil darum, das Lebendige bis zur Menschheit *auszuweiten* – die Normen der Gerechtigkeit als solche wirklich globaler Beziehungen zu instituierten, sich jenseits der Begrenzung auf den Menschen der Bewahrung und selbst Erzeugung von Beziehungen zwischen allen Lebe-

wesen zu öffnen. Die globalen Probleme im Raum und in der Zeit; die globale Geschichte; die Frage der Gerechtigkeit zwischen den Völkern haben dann ihrerseits Teil an dem, was ein *kritischer Vitalismus* ansprechen muss. Auch hier beanspruchen wir nicht irgendeine Zaubерlösung. Es gilt lediglich und zunächst, diese ideologischen Entgegensetzungen durch kritische Unterscheidungen zu ersetzen, die Probleme anders zu stellen und so einen ersten Schritt zu deren Verständnis und Lösung zu tun.

Wir wollen mit einigen zurückblickenden Bemerkungen sowie Ausblicken schließen. Was soll man unter einem *kritischen Vitalismus* verstehen? Er wäre zuerst die Kritik eines anderen Vitalismus – jeder Philosophie, für die das Leben ein objektives Faktum ist, ein metaphysisches transzendentes Prinzip, eine Substanz oder ein absoluter Wert. Nichts von all dem ist das Leben. Es ist in gewissem Sinn sogar das genaue Gegenteil. Was irreduzibel im Lebendigen, in den Lebewesen und zwischen ihnen ist, ist nicht ›das Leben‹ im Sinne eines gemeinsamen Fixpunktes. Vielmehr ist es eine Serie von Differenzen und Widerständen, von Transformationen und Relationen. Sicher können wir das Lebendige nicht erkennen, ohne ihm ein Leben zu unterstellen; aber dieses Leben hat stets eine Geschichte, ist eine Individuation, und bedeutet einen Widerstand gegen die Zerstörung oder einen Impuls zur Fortsetzung. Sicher können wir also nicht von den Lebewesen sprechen, ohne zugleich auch die Begriffe der Relation, der Evolution, und der Emergenz einzuführen. Und zweifellos können wir nicht vom Moralischen oder Politischen sprechen, ohne zugleich die Sorge zu evozieren, ohne die das menschliche Leben sich nicht fortsetzen kann, durch die es aber auch zerbrechen kann. Aber: Nichts von dem wäre eine Frage ›des‹ Lebens als eines einfachen Prinzips. Ganz im Gegenteil begegnet man dem Leben immer geteilt, *dividuiert* – zwischen dem Vitalen und dem Sterblichen, die einander so nah und zugleich entgegengesetzt sind wie Macht und Sorge, und ebenso wie eine Kritik der Macht und eine Ausweitung der Sorge. Es gibt diesseits oder jenseits solcher Differenzen und Relationen keine Substanz und keinen einfachen Wert. Wenn wir also behaupten, dass es nichts jenseits dieser vitalen Spannungen gibt, so heißt dies letztlich immer erneut: jede Konzeption des Lebendigen zurückzuweisen, die dieses als rein objektive Tatsache versteht, die man ausbeuten kann (nämlich unter anderem ökonomisch); die es als absolute Substanz fasst, oder als Wert, auf den man sich auf ebenso schlichte Weise berufen könnte (nämlich unter anderem politisch).

Zu behaupten, dass es nichts jenseits oder diesseits dieser vitalen Spannungen gibt – das bedeutet zugleich, dass man gegen den ideologischen Vitalismus einen *anderen* Vitalismus verteidigen muss. Dieser Vitalismus wäre dann nicht allein kritisch, weil er sich einem Substanzvitalismus oder einem holistischen Vitalismus entzieht. Er wäre vielmehr auch kritisch, weil er seine Kritik auf den nicht reduzierbaren Spannungen oder Polaritäten des Lebens fundiert. Er

wäre also nicht allein die Kritik eines bestimmten Vitalismus, sondern auch das *Fundament einer anderen Kritik*. Was es zu kritisieren gilt, sind diejenigen Ontologien, die die Polarität des Vitalen und des Sterblichen vergessen – die Philosophien ›des‹ Lebens, weil sie den Tod vergessen; und die Philosophien des Todes oder des Seins, weil sie es vom Leben abschneiden; die Philosophien, die soziale Beziehungen vergessen, und diejenigen, die Differenzen zwischen den Lebewesen negieren. Zu kritisieren wären jene Positionen, die den Anthropozentrismus mit seinen Risiken durch einen nicht weniger simplizistischen und gefährlichen Misanthropismus ersetzen; und diejenigen schließlich, die die Bezüge der Macht und der Sorge ignorieren – den Missbrauch der Macht, oder aber die Möglichkeit wirklicher Beziehungen zwischen den Lebewesen. Kurz: Wenn man unter ›Kritik‹ die Bezweiflung jeder vermeintlichen Einheit versteht, sofern diese eine vitale Spannung verdeckt – dann muss man nicht nur sagen, *dass der Vitalismus kritisch sein muss, sondern auch, dass die Arbeit der Kritik einen Vitalismus erfordert*.

Welche Form nähme dieser an? Er hätte vier Hauptaufgaben. Er wäre philosophisch, epistemologisch, historisch und ethisch-politisch. *Philosophisch*: da es gilt, auf die Spannungen und Beziehungen zwischen dem Vitalen und dem Sterblichen, zwischen den Lebewesen, zwischen Sorge und Macht zu beharren. *Epistemologisch*: da dies die Kenntnis der Wissenschaften des Lebendigen und der Dimensionen des Lebendigen in den anderen Wissenschaften erfordert. *Historisch*: da dieser kritische Vitalismus in einer bestimmten Tradition steht, die durch die Philosophien des Lebens und des Todes, der Dauer (*durée*) und des Raumes, des Normalen und des Pathologischen des 20. Jahrhunderts hindurch verläuft, aber auch bis in die Antike zurückreicht (in deren Philosophien des Vergnügens als Unterbrechung des Schmerzes, der Liebe und des Hasses). Und schließlich *ethisch-politisch*, wie wir hier versucht haben, zu skizzieren. Vier Pole sind es, die derart eine Figur zeichnen, und zwar weniger eine geschlossene (wie die Rechtecke, die man auf Papier zeichnet), sondern eine offene Figur, wie die Konstellationen im nächtlichen Sternenhimmel, die Sterne, die durch ihre Strahlen verbunden scheinen, und dies stets nur vor dem Hintergrund tausender anderer Sterne und der Schwärze der Nacht. Solche Figuren sind zum Teil Konventionen. Sie hängen in jedem Fall vom menschlichen Blick ab. Zugleich orientieren sie *wirklich* die menschlichen Lebewesen, um sich in Zeit und Raum um sich zurechtzufinden – und um zu staunen. Sie sind durch den menschlichen Blick gezogen, und zugleich situieren sie diesen in der Welt.

Aus dem Französischen von Heike Delitz

LITERATUR

- Canguilhem, Georges (1971): »Logique du vivant et histoire de la biologie«, in: *Sciences. Revue de La civilisation scientifique*, n. 71, mars-avril, S. 20-25.
- (1988 [1967]): »Tod des Menschen oder Ende des Cogito?« In: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen: edition discord, S. 17-49.
- (1989a [1968]): *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris: Vrin.
- (1989b [1988]): »Le statut épistémologique de la médecine«, in: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris: Vrin, S. 413-428.
- (2009 [1952]): *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag.
- (2009a): »Das Denken und das Lebendige (Einleitung)«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 15-22.
- (2009b): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 149-182.
- (2009c): »Maschine und Organismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 183-232.
- (2009d): »Das Lebendige und sein Milieu«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 233-280.
- (2009e): »Das Normale und das Pathologische«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, S. 281-308.
- (2012 [1943/1966]): *Das Normale und das Pathologische*, Berlin: August Verlag.
- Debru, Claude/Morange, Michel/Worms, Frédéric (2012) (Hg.): *Une nouvelle connaissance du vivant. François Jacob, André Lwoff et Jacques Monod*, Paris: Éditions du Rue d'Ulm.
- Maniglier, Pierre (2011) (Hg.): *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris: Puf.
- Spinoza, Baruch de (1999 [1677]): *Die Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg: Meiner.
- Worms, Frédéric (2004) (Hg.): *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq.: Presses universitaires du Septentrion.
- (2009): *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris: Gallimard.
- (2013): *Über Leben*, Berlin: Merve.

Das soziale Werden und die Fabulationen der Gesellschaft

Umriss einer bergsonianischen Soziologie

Heike Delitz

1. EINFÜHRUNG: EINE SOZIOLOGIE DES WERDENS ODER DER INTENSITÄT

Bei Henri Bergson und denjenigen französischen Autoren, die der Linie seines Denkens folgen, entfaltet sich ein spezifischer, kritischer Vitalismus – nicht nur außerhalb der soziologischen Theorie (in Philosophie und Ethnologie), sondern auch in ihr. In dieser soziologischen Theorie ist das Leben nicht nur Objekt des Sozialen, Gegenstand gesellschaftlicher Politiken und wissenschaftlicher Disziplinen. Es wird zugleich und letztlich als Urheber dieser Politiken und Disziplinen mitgeführt: Es ist Subjekt seines Denkens und aller sozialen Phänomene. Innerhalb dieses allgemeinen Zuges des lebenssoziologischen Denkens (wie wir ihn in der Einleitung akzentuiert haben) zeichnet sich eine Soziologie des Lebens im Ausgang von Henri Bergson dabei durch einige Spezifika aus: Bergson verleiht den Dingen eine »neue Wahrheit, eine neue Aufteilung, eine außergewöhnliche Zerlegung«, heißt es bei Gilles Deleuze (2003a: 28), und die bergsonsche Philosophie ist insbesondere darin »außergewöhnlich«, dass sie alle philosophischen Fragen noch einmal neu stellt – entlang der Probleme der *Zeit*, der Temporalität, des Werdens oder der Intensität. Alle Umstellungen innerhalb des soziologischen Blickes folgen tatsächlich einer einzigen, zunächst philosophischen Entscheidung:

»Die auf Subjekt und Objekt, auf deren Unterscheidung und Vereinigung bezogenen Fragen müssen eher in Abhängigkeit von der Zeit als in Abhängigkeit vom Raum gestellt werden« (Bergson 1991: 79).

Bergsons Überzeugung lautet: Primär und real ist in allen ontologischen Regionen nie die Identität oder das Sein. Real ist das permanente Anders-Wer-

den, oder qualitative (und insofern ›intensive‹ und nicht extensive) Sukzession. *Intensität* ist also ein Schlüsselbegriff, mit dem sich das bergsonische Denken kennzeichnen lässt, neben anderen Begriffen, die ihrerseits für den Ausgang vom Werden, der permanenten Veränderung stehen: *durée, devenir, élan, différentiation*. In allem geht es um das Insistieren auf dem Unterschied von Raum und Zeit; auf der Wesensdifferenz zwischen intensiven und extensiven Unterschieden; oder auf der eigenen Qualität des Temporalen. Dieses ist nicht ausgedehnt, nicht quantitativ und extensiv. Die Zeit ist kein teilbares und homogenes Medium, vergleichbar dem Raum. Die temporale Dimension des Wirklichen ist vielmehr unteilbare, kontinuierliche und unvorhersehbare sowie nicht revidierbare Aufeinanderfolge. Diese Unterscheidung zweier Modi von Vielfalt oder Mannigfaltigkeit ist grundlegend für alles Weitere, und Bergson trifft sie bereits in seiner Dissertation von 1889, in *Zeit und Freiheit (Essai sur les donnés immédiates de la conscience)*. Seither entfaltet sich die bergsonische Philosophie als eine Philosophie des Werdens oder der Differentiation, in Kritik einer jeden Identitätsphilosophie, an Vorstellungen des Seins und der Repräsentation sowie der zu ihnen gehörigen cartesianischen Trennungen der ontologischen Bereiche.

Dieser philosophischen Diskussion folgend werden dann auch im soziologischen Blick – durch Bergson selbst sowie ihm folgende Autoren – Umstellungen vorgenommen. Vier Schritte lassen sich in der bergsonischen *soziologischen* Methode nennen: Zunächst werden die gewohnten Dualismen auch des soziologischen Denkens verlassen. Diese soziologische Theorie operiert jenseits der Trennungen von Körper und Kognition, Artefakten und Sozialem, Leben und Gesellschaft, Natur und Kultur. Sodann wird das soziologische Bezugsproblem neu formuliert. Dafür ist ein im französischen Kontext berühmtes Argument Bergsons entscheidend, die »Kritik negativer Ideen«: Negative Begriffe wie der der ›Unordnung‹, so hatte Bergson im Schlusskapitel der *Schöpferischen Evolution* gezeigt, sind identitätslogische Begriffe, die zudem in sich inkonsistent sind, und zu Pseudoproblemen führen. In der Ersetzung der negativen durch positive Begriffe tritt dann im bergsonischen soziologischen Denken ein neues oder zumindest reformuliertes Bezugsproblem auf: Ersetzt wird die soziale Unordnung durch das Anders-Werden des Sozialen. Die Leitfrage der soziologischen Theorie lautet hier nicht, ›wie soziale Ordnung statt Unordnung möglich‹ ist, sondern ›wie und warum sich Kollektive fixieren‹, welche Funktion die Fabulation einer kollektiven Einheit und Identität hat – und in welchen Momenten und dank welcher Kräfte neue Kollektive emergieren. Drittens tritt an die Stelle der objektivistischen Haltung der (positivistischen) Sozialforschung eine Haltung, die das Soziale im Namen des Lebens selbst zu denken sucht: Das Leben soll als das anerkannt werden, das jeder sozialen Tatsache zugrunde liegt, ihr Subjekt ist. Und schließlich liegt ein Schritt der bergsonischen soziologischen Methode darin, all jene soziologischen Theorien

zu kritisieren, die den sozialen Wandel als sekundär gegenüber einem gesellschaftlichen Sein konzipieren; und solche, die gesellschaftliche Veränderungen evolutionistisch und damit deterministisch denken. Im Evolutionismus der Systemtheorie oder in der Geschichtsphilosophie der Marxismen ist »alles gegeben« (wie Bergson für evolutionsbiologische Theorien sagt, 2013: 51). Solche Konzepte und auch die Vorstellung eines Übergangs von »vormodernen« zu modernen Gesellschaften führen in letzter Instanz dazu, das Neue zu negieren – und damit die menschliche Freiheit.

1.1 Bergson und die französische Soziologie

Von einer bergsonschen *Soziologie* zu sprechen, das mag nun zunächst überraschen. Beides scheint sich nicht nur theoriegeschichtlich, sondern auch systematisch auszuschließen. Tatsächlich waren und sind die Vorbehalte gerade gegenüber diesem Autor groß, und dies insbesondere im soziologischen Denken. Das Klischee eines Irrationalisten, Metaphysikers und substanzialistischen Lebensphilosophen ist hartnäckig und hat auch in Frankreich selbst eine lange Tradition. Sie reicht bis in die Gründungsszene der französischen Soziologie und hatte von Beginn an wissenspolitische, strategische Gründe. Die Durkheimianer zeichnen – sofern sie sich herablassen, den zeitgenössisch bereits berühmten Namen Bergson zu erwähnen –, stets das Bild eines haltlosen, irrationalistischen und eines mystischen Denkers, der »die« Wissenschaft zerstöre. Zugleich zeichnen die Durkheimiens das Bild eines Psychologen, eines Denkers der Intuition oder des »inneren« Lebens. Auch in der deutschen Rezeption sind beide Lektüren verbreitet (man denke etwa an den Eindruck der Husserlianer, Bergson sei der bessere Phänomenologe, und an alle, die Bergson mit dem Denken einer »Lebensschwungkraft« assoziieren). Im Rahmen der soziologischen Theoriebildung ist tatsächlich zunächst vor allem die Aversion der Durkheimiens interessant: Neben dem Konkurrenten Gabriel Tarde stand die Philosophie Henri Bergsons für all das, was die neue Disziplin (erfolgreich eingeeengt auf die *école française de sociologie* um Durkheim) gerade nicht sein wollte und vehement abwehrte:¹ In der Abwehr beider konnte sich diese »soziologische« Perspektive gegenüber der philosophischen und »psychologischen« als neu und zugleich als die eigentliche Königswissenschaft kenntlich machen. Gegenüber der (auch) Bergson zugeschriebenen, generellen philosophischen »Spekulation« etabliert sich die Soziologie als positive, empirische Wissenschaft; gegenüber der bergsonschen »Subjektphilosophie« und

1 | Vgl. zu den disziplinbildenden Aversionen Kap. I in Delitz 2015, zusammenfassend Delitz 2013. Bei Durkheim selbst siehe v.a. ders. 1976 und 1993: 159f., sowie (nur implizit auf Bergson verweisend) z.B. 1975 und 1961: 87f.). Siehe zudem Halbwachs 1967, Hubert 1929, und aus dem Blick Dritter: Agathon 1911, 1913.

seinem ›Psychologismus‹ als Soziologie; gegenüber seinem ›Mystizismus‹ als Rationalismus.

Insgesamt ist die Rezeptionsgeschichte gerade dieses Autors eine wechselhafte. Es ist die Geschichte sich radikal verändernder Lektüren: Den anfänglichen überschwänglichen Enthusiasmen, dem ›gloire de Bergson‹ (Azouvi 2007) standen früh erbitterte Gegnerschaften gegenüber, zu denen also auch die Vertreter der *Nouvelle Sorbonne* gehörten. In den 1920ern kam es wegen der nun etablierten Präsenz der Philosophie Bergsons zu rabiaten Brüchen. Vor allem der einsetzende französische Marxismus (von Georges Politzer und Paul Nizan) ist von der Abwehr Bergsons (und Durkheims) motiviert. Dadurch ermöglicht setzten dann in den 1940ern neue Lektüren ein, die in Bergson eine neue, andere, weder irrationalistische noch phänomenologische oder psychologische Denkweise sichtbar machten. Illustre Namen wie die von Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Jean Wahl und Gilles Deleuze sind hier zu nennen. Seither gibt es einen Bergson jenseits der (gleichwohl auch bleibenden) Klischees. Dabei war und ist es insbesondere Deleuzes Interpretation (*Le Bergsonisme*, Deleuze 1989 [1966]), der die bergsonsche Philosophie zu einer des 21. Jahrhunderts macht, indem er sie als allgemeine Philosophie der Differentiation oder des Anders-Werdens, und als ein Immanenz-Denken oder als Monismus liest.

Diese Lektüre ist zunächst eine rein philosophische. Tatsächlich ist Bergson weitgehend ein philosophischer Autor. Ihn interessieren Fragen der allgemeinen Ontologie, der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Gleichwohl hat das Konsequenzen für das soziologische Denken, die Bergson auch bereits selbst gezogen hat. Explizit in Reaktion auf Durkheim hat er 1932 eine soziologische Theorie entfaltet: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* sind ein »livre de sociologie«, wie er an seinen ›untreuen‹ Schüler Maurice Halbwachs schreibt (Bergson 2002: 1387): Es handele sich ja schließlich um eine ganze Wissenschaft und nicht nur um eine Schule. In diesem Buch, das eine kritische Würdigung der durkheimschen Soziologie darstellt, übernimmt Bergson vieles. Er teilt mit Durkheim mindestens die soziologische, nämlich funktionale Perspektive auf Religion und Moral; sowie das Interesse für totemistische Gesellschaften. Zugleich entfaltet Bergson letztlich eine andere Perspektive, die der erwähnten Reformulierung aller Fragen entlang der temporalen Dimension folgt: Soziale Phänomene bestehen in ständigem Werden. Das Problem einer jeden kollektiven Existenz ist daher weniger die Unordnung als vielmehr Veränderung, Nichtbeständigkeit und Unvorhersehbarkeit. Statt für die Abweichung und deren Sanktion interessiert sich diese soziologische Theorie deshalb für kollektive »Fabulationen« – für die Fabulation kollektiver Identitäten oder Schließungen; und für die Emergenz neuer Kollektive durch neue, affektive, Resonanz erzeugende soziale Ideen.

Im Anschluss an die bergsonsche Philosophie werden dann weitere soziologische Konzepte als spezifisch bergsonianische Soziologien kenntlich. In ihnen werden gegenüber dem, was Bergson selbst entfaltet, weitere Konsequenzen dieser Philosophie gezogen. Das gilt zum einen für die Aufmerksamkeit auf die Untrennbarkeit von Körper und Kognition, von Affekten, Sensationen, Bewegungen, Handlungen und Bedeutungen innerhalb einer Theorie sozialer Beziehungen. Und es gilt zum anderen für die Weitentwicklung einer Theorie der Imagination von Gesellschaft – ihrer imaginären Institution (Castoriadis 1984). Nicht immer sind diese Beeindruckungen durch die Philosophie Bergsons explizit. Oft bleiben sie implizit. Zuweilen wird der jeweilige »Bergson-Effekt« (Delitz 2015) auch versteckt. Offen beeindruckt von Bergson zeigt sich zunächst allein George Sorel (vgl. ebd.: 46f.), von dem sich freilich Bergson wiederum missverstanden und missbraucht sieht – da Sorel die Legitimation gegenstaatlicher Gewalt auf die Theorie der *Schöpferischen Evolution* stützt. Offen bringt zudem Maurice Hauriou soziologische Theorie und bergsonschen »Vitalismus« zusammen, in der Theorie der Institutionen und ihrer Erfindung (Hauriou 1965a) sowie im Konzept der »fortwährenden Schöpfung von Neuem«, der Unvorhersehbarkeit der Institutionen (Hauriou 1965b: 102). Später sind bergsonianische Konzepte des Sozialen – in der Bandbreite von einer Ontologie des Sozialen bis zur Gesellschaftstheorie und vergleichenden Methodologie – bei André Leroi-Gourhan und Gilbert Simondon zu sehen, deren Aufmerksamkeit auf dem Werden der technischen Artefakte liegt; bei Georges Canguilhem, der die positivistische Soziologie einer kritischen Lektüre unterzieht und eine Gesellschaftstheorie des Neuen als Selbstkorrektur des Lebens skizziert; bei Claude Lévi-Strauss und Pierre Clastres, deren vergleichende Methode der bergsonschen Kritik negativer Begriffe entspricht; bei Gilles Deleuze und Cornelius Castoriadis im Blick auf Imaginationen von individueller wie kollektiver Identität.

1.2 Vier Aspekte bergsonianischer Soziologie: Sozialtheorie, Gesellschaftstheorie, Methodologie, Kritik

In einem ersten Überblick lassen sich vier Aspekte einer bergsonianischen Soziologie unterscheiden: 1. Bergsons Prozess- oder Differenzphilosophie, die Philosophie des *Anders-Werdens*, wird zur Grundlage einer Gesellschaftstheorie, in der das Problem einer jeden Gesellschaft weniger die soziale Unordnung als vielmehr die ständige Veränderung des Sozialen ist. Gesellschaften werden als imaginäre Instituierungen bestimmt, als kontrafaktische, notwendige Fabulationen einer kollektiven Identität. Zugleich liegt das Interesse der Gesellschaftstheorie auf jenen Momenten, in denen neue Kollektive emergieren. Ebenso wie Kollektive unterliegt auch das Individuum oder Subjekt einem Werden. Es wird bestimmt als permanente Subjektivierung oder Individua-

tion. 2. Die bergsonsche Ontologie, das Denken der Immanenz von Ausgedehntem und Unausgedehntem oder Körper und Geist (die Bergson in *Materie und Gedächtnis* entfaltet, Bergson 1991) wird zur Grundlage einer Sozialtheorie, in der Körper und Affekte zutiefst berücksichtigt sind. Das Soziale besteht nicht nur aus Sinn, sondern ebenso aus Körpern und Affekten. Beteiligt sind daran nicht allein die menschlichen, sondern ebenso andere Körper. 3. Im Zuge von Bergsons ›Kritik negativer Begriffe‹ entfaltet sich zum einen eine gesellschaftsvergleichende Methodologie. Eine von Bergson beeindruckte vergleichende Analyse wird sich auf die Positivität einer jeden Gesellschaft konzentrieren, statt nicht-europäische Gesellschaften mit negativen Begriffen zu kennzeichnen (als Gesellschaften ohne Geschichte etwa). Verbunden ist damit eine tiefe Kritik an evolutionistischen Denkweisen. Diese sind zweifach falsch, zum einen, da sie nichts Neues kennen; und zum anderen, weil sie ethnozentrisch sind. 4. Das bergsonsche Denken entfaltet – aus derselben Kritik negativer Begriffe – zugleich eine eigene normative Perspektive: einen Kritischen Vitalismus, der darauf dringt, das Leben als Subjekt aller sozialen Tatsachen und Konzepte anzuerkennen.

Im Folgenden stellen wir zunächst das Werk von Bergson dar, seine Philosophie ebenso wie sein *livre de sociologie*, das die Aufmerksamkeit auf soziale Erfindungen legt, sowie auf die Notwendigkeit sozietales Fixierungen, fabulierter Schließungen. Die »Tür wird immer offen bleiben für weitere Schöpfungen«, schreibt Bergson (1992: 60). Stets wird es neue Gesellschaften geben. Und jedes Kollektiv ist dabei gezwungen, sich seine Kontingenz und Veränderlichkeit zu leugnen. Postfundamentalistisch gesagt (vgl. Marchart 2013): Für Bergson sind Gesellschaften als kollektive Ganzheiten oder Identitäten ebenso unmöglich wie notwendig. Im zweiten Teil interessieren dann diejenigen soziologischen Theorien, die sich in Konsequenz der bergsonschen Philosophie entfaltet haben – im Blick auf die kritische Perspektive, die daraus folgt; die Theorie von Gesellschaft und Subjekt; sowie die methodologischen, und erneut kritischen Überlegungen einer vergleichenden Gesellschaftsanalyse.

2. DAS WERK BERGSONS

2.1 Eine Philosophie des ›intensiven‹ Werdens oder der Kontinuität

Henri Bergsons Name steht seit Ende des 19. Jahrhunderts für eine neue Philosophie, die singular ist, insofern sie eine Prozessphilosophie, eine Philosophie des Werdens ist. Dieses Werden wird nicht allein im Bewusstsein, im ›inneren‹ Leben verortet. Es findet in allen ontologischen Regionen statt, einschließlich der anorganischen Materie. (Zudem entfaltet Bergson eine nicht-cartesiansche Philosophie, in der es kein ›Innen‹ gibt. An die Stelle von Dualismen

steht hier ein Monismus). Besondere Intensität oder Geschwindigkeit gewinnt das Werden im Vitalen, im Leben einschließlich dem Leben des Menschen. Immer erneut geht Bergson dabei von einer zentralen Unterscheidung aus, der angesprochenen Unterscheidung zweier Mannigfaltigkeiten, für welche die Begriffe von Zeit vs. Raum, Qualität vs. Quantität oder Intensität vs. Extensität stehen, und grundlegend: Werden vs. Sein. Bergsons Kritik richtet sich dabei auf die *falsche Vermischung von Wesensdifferenzen* (vgl. zu diesem Teil von Bergsons Methode Deleuze 1989): Nur zu oft wird die Zeit nach dem Raum moduliert, und damit als homogen teilbar verstanden. Dabei handelt es sich indes beim Temporalen um eine ganz eigene, qualitative Dimension, die sich durch Kontinuität, Untrennbarkeit, und intensive Unterschiede statt extensiver Teilungen auszeichnet. Zeit ist unvorhersehbares und irreversibles, ständiges Werden oder genauer, Anders-Werden. In Anerkennung dieser Zeitqualität geht Bergson dazu über, in jedem seiner Werke die empirischen Phänomene einer Einzelwissenschaft neu zu formulieren, indem er für jede ontologische Region eine Prozess- oder Differenztheorie anstelle einer Identitätstheorie formuliert, das Werden anstelle der Zustände, die Intensität anstelle der Extensität privilegiert. Real ist der temporale Charakter der Wirklichkeit, real sind die intensiven Relationen, qualitative, sich durchdringende Prozesse des Werdens. Das gilt zunächst für die Gegenstände der Psychologie. Was Bergson zeitgenössisch kritisiert, ist die Vermengung von Intensivem und Extensivem, wenn (in der Assoziationspsychologie) etwa intensivere Affekte als solche mit größerer ›Ausdehnung‹ vorgestellt werden.

»Man nimmt gewöhnlich an, daß [...] Empfindungen, Gefühle, Affekte und Willensanstrengungen, zu- und abnehmen können; einige versichern uns sogar, daß eine Empfindung zwei-, drei-, viermal so intensiv genannt werden kann als eine andre [...]. Wie aber sollte eine intensivere Empfindung eine solche von geringerer Intensität enthalten können?« (Bergson 1989: 9)

Die Intensität eines Affekts bedeutet keine quantitative Steigerung desselben Affekts, sondern den Übergang zu *anderen* Affekten – qualitativen oder intensiven Fortschritt, Anders-Werden. Intensives Mitleid wird zu Widerwille, dann zu Furcht, Sympathie, Demut (ebd.: 22). Und in diesen Übergängen wird *das Subjekt ein anderes*. Bergson kommt es zugleich darauf an, das (subjektive wie jedes andere) Werden als unvorhersehbar sichtbar zu machen – als indeterminiert. Letztlich ist Bergson ein Denker des Neuen, der Freiheit. Daher hängt er so an dieser Konzeption der Zeit. Nur wenn das Temporale nicht als räumlich vorgestellt wird, sondern als Werden, wird das Neue *als solches* gedacht – und nicht als etwas, das bereits virtuell anwesend war, vorher möglich, oder gar determiniert. Nur eine solche Konzeption erlaube die Vorstellung einer »freien Persönlichkeit« (ebd.: 168). Wird hingegen Sukzession in Simultaneität über-

setzt, die Zeit mit Begriffen des Raumes gedacht, das Intensive in Begriffen des Extensiven, ist stets nur möglich, das Identische zu denken. Dann handelt es sich um einen Pseudobegriff von Freiheit in einem grundlegend mechanistischen Denken – so lautet das Ergebnis von *Zeit und Freiheit*, dem *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Bergson 1994).

Um Freiheit geht es auch in *Materie und Gedächtnis*, dem ersten Hauptwerk von 1896, in dem Bergson eine Theorie der Affekte, der Verbindung von Körper und Geist in der »Aufmerksamkeit auf das Leben« (Bergson 1991: VI u.ö.) entfaltet. Erneut blickt er dabei vor allem auf die Psychologie, aber auch insgesamt auf die Erkenntnistheorie: Kognitive Aktivitäten unterscheiden sich, so lautet die Grundthese, von den körperlichen Bewegungen nicht dadurch, dass sie ›innen‹ ablaufen (es gibt kein Innen). Wenn diese nicht ›innen‹ sind, dann ist aber auch der Körper, und genereller, die Materie nicht ›draußen‹. Bergson ersetzt in diesem Werk die cartesianischen Dualismen von Ausgedehntem und Unausgedehntem, Form und Materie, Körper und Geist durch eine Ontologie der Immanenz. Kognitive Akte, Erinnerungen, Begehren sind ebenso Aktivitäten von Lebewesen wie Bewegungen oder Handlungen. Sie unterscheiden sich nur durch ihre Bewusstseinsspannung oder ihre »Lebensintensität« (ebd.: 274 u.ö.): Für das menschliche gilt wie für alle Lebewesen, dass Wahrnehmungen und Erinnerungen eine letztlich vitale Funktion haben. Wahrnehmung ist keine Spekulation; ihr ›Bild‹ ist nicht ›im‹ Gehirn. Wahrnehmungen sind Selektionen von ›Bildern‹ im Blick auf eine Handlung. Und Erinnerungen werden aktuell, sind funktional, wenn sie in die Handlung eingehen. Kurz: Wahrnehmung und Erinnerung bezeichnen differente Pole der *Affektion des Körpers* oder virtueller Handlungen. Kognitive und körperliche Aktivitäten unterscheiden sich nicht ontologisch, sondern im Ausmaß der Affiziertheit durch die Handlung, oder die Intensität der Aufmerksamkeit auf das aktuelle Leben. Auch kognitive Aktivitäten sind solche des Körpers, und die Freiheitsgrade steigen dabei, je weniger Aufmerksamkeit eine aktuelle Handlung erfordert. Man könnte auch sagen, in diesem (komplizierten und ungewöhnlichen) Werk entfalte Bergson ein intensitätstheoretisches oder ein lebenssoziologisches Konzept der *Person*.

Um Freiheit geht es ebenso in *Schöpferische Evolution*, dem zweiten Hauptwerk von 1907, in dem Bergson sich mit der Biologie auseinandersetzt. Die These ist: Eine evolutionsbiologische Theorie verfehlt das Leben, da sie es finalistisch denkt, als gerichtete Abwicklung und nicht als unvorhersehbare Entwicklung. Für die Evolutionsbiologie ist, wie Bergson zeigt, im Grunde alle Evolution gegeben, da sie mechanistisch denkt, oder kausalistisch. ›Leben‹ heißt dagegen kreative, schöpferische Entfaltung, ständiges Anders-Werden. Und es besteht nicht in den einzelnen Lebensformen (obgleich es nur in ihnen aktuell ist), sondern im Grunde ist vom Leben nur zu sprechen, wenn man die temporale Linie mitdenkt, das Werden einbezieht. Leben ist als Ganzes

nie da – es wird, oder es ist ein Virtuelles. In diesem Zusammenhang benutzt Bergson den berühmten Begriff des *élan vital*: das Leben als Virtuelles, das indes nur in seinen differentiellen Aktualisierungen existent ist (vgl. dazu Deleuze 2007). Dabei denkt Bergson dieses virtuelle Ganze des Lebens als »Schöpfungsverlangen«: Leben ist insgesamt Verlangen, sich der anorganischen Materie zu bemächtigen, um in sie »Inderterminiertheit« einzuschleusen. Dabei findet es differente Wege, es muss sich spalten, und es ist die »Dualität der Tendenz« sowie die Trägheit der Materie, aus der sich die vielfältigen Lebensformen erklären (ebd.: 287f.), die verschiedenen Weisen und Intensitäten von Energieversorgung, Mobilität und Handlungsfreiheit. Kurz: Das Leben ist *Anders-Werden*, Differentiation, oder »Tendenz«, insofern das Wesentliche einer Tendenz darin liege, sich in »Form einer Garbe« zu entfalten, sich zu differenzieren, in »divergierende Richtungen« (ebd.: 121) zu weisen. Die menschliche Lebensform unterscheidet sich darin von anderen Formen (Pflanze und Tier und deren Differenzierungen in Gattungen, Arten, Individuen) nicht per se. Sie unterscheidet sich durch die Freiheitsgrade der Handlung. Oder, der Unterschied liegt in der *Lebensintensität* – diese ist umso größer, je größer die »Spannung der Dauer« ist, der Verzögerung zwischen Reiz und Handlung, die das sensomotorische System zulässt. Eine größere »Spannung des Bewusstseins in der Zeit« erlaubt intensives Leben: Da es eine »wachsende Anzahl äußerer Momente« gegenwärtig halten kann, ist ein solches Lebewesen in größerem Maß fähig, freie Handlungen zu vollziehen (ebd.: 304). In diesem Sinn bestehen »zwischen der rohen Materie und dem der Reflexion fähigsten Geist alle möglichen Intensitäten des Gedächtnisses« oder der »Freiheit« (ebd.: 274).

Um Freiheit geht es schließlich in der Auseinandersetzung mit Ethnologie und Soziologie (*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, 1932): nun um die des einzelnen Individuums, die Gesellschaft zu kritisieren, mit individuellen Fabulationen neue Kollektive emergieren zu lassen, sofern diese auf Resonanz stoßen, affektiv sind. Oder, es geht um das Neue im kollektiven Leben – und notwendige, gleichwohl imaginäre oder fabulierte Stabilisierungen. Zuvor hatte Bergson in der Diskussion mit der einsteinschen Relativitätstheorie seine Leitunterscheidung noch einmal bestätigt gesehen: Indem Einstein mannigfaltige Zeiten denkbar macht, »die mehr oder weniger schnell vergehen, mit den Gleichzeitigkeiten, die zu Zeitfolgen, und den Zeitfolgen, die zu Gleichzeitigkeiten werden, wenn man den Standpunkt wechselt« (Bergson 2014: 65f.), macht auch die Physik auf ihre Weise darauf aufmerksam, dass Zeit und Raum Verschiedenes sind und die Zeit (*durée*) nicht angemessen konzipiert ist, wenn man sie nach dem Maß des Raumes misst (*temps*):

»Keine Frage ist von den Philosophen stärker vernachlässigt worden als die nach der Zeit; und dennoch sind sich alle darin einig, sie für grundlegend zu erklären. Dabei stellen sie zunächst Raum und Zeit auf dieselbe Ebene; und wenn sie dann das eine einge-

hend untersucht haben (und das ist im Allgemeinen der Raum), überlassen sie es uns, das andere ebenso zu behandeln« (ebd.: 66).

2.2 Bergsons Soziologie: Das soziale Werden und die Fabulation kollektiver Identität

In *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* avisiert Bergson von Titel und Inhalt her zunächst eine Ergänzung der bisherigen Soziologie. Neben dem sozialen Druck, neben dem negativen Zwang gibt es eine zweite Quelle der kollektiven Existenz (sei sie moralisch oder religiös ausformuliert): den affektiven Appell, die positive Überzeugung. Das Werk stellt also zunächst eine (wenn auch nicht unkritische) *Affirmation* der Durkheim-Soziologie dar.² Was ihr vorzuwerfen ist, ist: nur die eine Hälfte des sozialen Lebens konzipiert zu haben, der man eine zweite hinzufügen muss. Eines der zentralen Konzepte im Buch Bergsons ist in der Tat die Unterscheidung zweier Formen von Moral und Religion – einer ›schließenden‹ oder statischen und einer ›öffnenden‹ oder dynamischen:

»Eines der Resultate unserer Analyse war die radikale Unterscheidung von offen und geschlossen im Gebiete des Gesellschaftlichen. Die geschlossene Gesellschaft ist die, deren Mitglieder untereinander bleiben, gleichgültig gegen die übrigen Menschen, immer bereit anzugreifen oder sich zu verteidigen, kurz, auf eine kämpferische Haltung beschränkt« (Bergson 1992: 207).

Die offene Gesellschaft hingegen enthalte »im Prinzip« die gesamte Menschheit – sie weist keine Schließung auf, basiert nicht auf Dogmen, Tabus und Sanktionen. Indes muss man hier dazu lesen: *im Prinzip*. Realiter besteht *jede* kollektive Existenz im »soziale[n] Druck« (ebd.: 207f.), jede neue (moralische, rechtliche, religiöse oder politische) Idee muss die Form der ›geschlossenen‹ Gesellschaft annehmen. Sie übernimmt von ihr die »Verpflichtung« sowie »Symbole und Bilder« (ebd.: 209). Mit Durkheim ist sich Bergson hier durchaus einig. Verpflichtungen, Normen, Tabus und Traditionen sind für kollektive Existenz notwendig. Das durkheimsche Konzept normativer Integration ist hilfreich, um die Mechanismen zu erkunden, mit denen das soziale Leben sich fixiert. Bergson interessiert sich dabei namentlich für die religiösen Imagina-

2 | Vgl. zur Kritik an Durkheim Delitz 2015: Kap. 2; sowie Bouaniche/Keck/Worms 2004; Lefebvre/White 2010: 464ff. und den Annex in Bergson 2013. Zur Interpretation der *Beiden Quellen* siehe auch Worms 2004 und 2012. Im Übrigen sehen manche Durkheim-Forscher (wie z.B. La Capra 2001: 254f.) umgekehrt auch eine Beeinflussung Durkheims durch Bergson – nämlich im Konzept der kollektiven Erregung der *Elementaren Formen des religiösen Lebens*.

tionen von Göttern und andere transzendente Gründe des Kollektivs; sowie für die totemistischen Klassifikationen, in denen soziale Differenzen und Identitäten an die Differenzen und Identitäten natürlicher Gattungen gebunden werden. Auch interessieren gerade die totemistischen Gesellschaften, weil sie in idealtypischer Weise mit sanktionierten Denk- und Bewegungsweisen verknüpft sind, mit Tabus und Vorstellungen von Heiligem.

Es gibt über diese Übernahmen hinaus instruktive Unterschiede. Zunächst lässt sich mit Lévi-Strauss (1965: 125) sagen, dass Bergson gegenüber Durkheim die »Fundamente einer wirklichen soziologischen Logik« legt, insofern in Bergsons Interpretation des Totemismus konsequenter eine These der symbolischen Konstitution von Gesellschaft entfaltet wird: In der Klassifizierung von Tieren und Pflanzen bilden sich die Kollektive, statt sich im Totemsystem nur noch auszudrücken, wie es jedenfalls zuweilen bei Durkheim (Durkheim/Mauss 1996: 254ff., vgl. aber Durkheim 1994: 316f.) heißt. Sodann erklärt sich auch die Funktion der totemistischen Identifikation mit Tieren oder Pflanzen innerhalb dieser symbolischen Erzeugung von Kollektiven. Der Totemismus ist, wie Bergson erneut deutlicher als Durkheim sagt, ein Mechanismus der Erzeugung kollektiver Identität durch Differenz. Totemistische Kollektive integrieren sich, indem sie sich voneinander unterscheiden: »Daß ein Clan dieses oder jenes Tier sein soll, daraus ist nichts zu entnehmen; daß aber zwei Clans desselben Stammes notwendigerweise zwei verschiedene Tiere sein müssen, das ist viel lehrreicher«. Um sich und anderen nämlich klar zu machen, dass »zwei Clans zwei verschiedene Gattungen« darstellen, dass sich Kollektive unterscheiden und different sind,

»wird man dem einen den Namen eines Tiers geben und dem andern den Namen eines andern Tiers. Jeder dieser Namen wäre für sich genommen nur eine Bezeichnung: zusammen sind sie das Äquivalent für eine Behauptung. Sie besagen [...], daß die beiden Clans *verschiedenen Blutes* sind« (Bergson 1992: 144).

Der Totemismus ist weniger ein System, das den Menschen mit einem Tier oder einer Pflanze gleichsetzt; er ist weniger eines, in dem Affekte oder kollektive Erregungen grundlegend sind, als vielmehr eines, in dem sich Gruppen differenzieren, indem sie eine Identität mit einem Tier (Pflanze) fabulieren. Die totemistische Identifikation beruht darauf, dass Tier- und Pflanzengattungen ein symbolisches System differentieller Abstände darstellen. [Man muss dazu erwähnen, dass die Durkheim-Rezeption ihrerseits Wandlungen unterliegt, und dass es derselbe Lévi-Strauss war, der den späten Durkheim, den »totemistischen« Durkheim sowie Marcel Mauss erneut in den Vordergrund gerückt und Durkheim insgesamt in der französischen Rezeption rehabilitiert hat. Die Theorie der symbolischen Existenz von Kollektiven ist zudem eben bei Durkheim bereits entfaltet, der den Totemismus als ein Symbolsystem ver-

stand, in welchem die Zeichen der Totems »viel heiliger« sind als die Tiere selbst (Durkheim 1994: 185).]

Eine entscheidende Neuakzentuierung der Gesellschaftstheorie lässt sich bei Bergson aber in einem weiteren, mit dem Begriff der Differenz eng verknüpften Aspekt sehen: im Gesellschaftsvergleich; und vor allem im Verhältnis von Leben und Gesellschaft, Sozialem und Sozietalem. Diese Neuakzentuierung liegt darin, dass ›Differenz‹ bei Bergson stets eine spezifisch temporale Qualität aufweist. Die Differenzierung der Gesellschaften darf nicht als statische Differenz, sondern sie muss dynamisch gedacht werden – als Prozess des Anders-Werdens, als *Differentiation*. Das gilt auch für totemistische Gesellschaften und deren Interpretation – und für alle anderen. Dieser Gedanke ist aus der Theorie des organischen Lebens übertragen: 1907 hatte Bergson das Leben insgesamt als *Differentiation*, als Entfaltung einer »Tendenz« definiert. Leben vollzieht sich in Form differenzierender Aktualisierung, permanent wird es anders, ist Prozess. Das Leben ist daher nie ›da‹, sondern es *wird* permanent. Als solches ist es immer virtuell; und existent oder aktuell ist es allein in den individuellen Lebensformen. Diese nun erweisen sich im retrospektiven Blick als einander divergent, als sich gegenseitig ausschließend – als differenziert, wobei sie die ausgeschlossene, alternative Lebensform mittransportieren. ›Leben‹ besteht nur in dieser Vielfalt, und darüber hinaus in allen vergangenen und künftigen Lebensformen.

»Leben ist Tendenz, und das Wesen einer Tendenz ist es, sich in Form einer Garbe zu entwickeln, welche schon durch ihr bloßes Wachstum divergierende Richtungen erschafft, unter denen ihr Schwung sich aufteilt« (Bergson 2013: 120).

Leben ist Entfaltung von Divergenz: Die Denkfigur der Bifurkation, der Spaltung wird nun auch auf das sozietale oder gesellschaftliche Leben übertragen. Dies hat Konsequenzen für die Betrachtung der Vielfalt der Gesellschaftsformen, für vergleichende Analysen: Die divergenten Modi kollektiver Existenz schließen einander aus. Gesellschaften entfalten sich in entgegengesetzter Weise, statt in einer evolutionären Linie der Entwicklung; und stets kann es neue geben. Hier nimmt Bergson zum einen die Methode der strukturalen Anthropologie vorweg, den kontrastiv vergleichenden Blick (auf staatliche oder gegenstaatliche Formen kollektiver Existenz, oder auf Gesellschaften, die sich historisch, und solche, die sich antihistorisch instituieren). Auch das ist eine Korrektur Durkheims: Anstatt im Totemismus und in anderen nichtmodernen Gesellschaften einfache, vormoderne, primitive oder archaische Formen des sozialen Lebens zu sehen, handelt es sich um zeitgenössische, der unseren entgegengesetzte Institutionalisierungen. Es handelt sich um andere Möglichkeiten kollektiver Existenz, wobei die sozietaalen Formen aufeinander verweisen: Jede Gesellschaft zeigt »virtuell die wesentlichen Merkmale« der anderen

(Bergson 1992: 92f.). Damit wird eine jede evolutionistische Perspektive abgelehrt, die immer ethnozentrisch ist – auch diejenige Durkheims.

Mit dem Ausgang vom Anders-Werden verbinden sich weitere Neuausrichtungen. Diese hängen nun damit zusammen, dass die gesamte bergsonsche Philosophie auf das Neue, die Freiheit angelegt ist, dass sie von der Bewegung, Veränderung ausgeht. Leben ist kontinuierliches Werden; und dieses Werden, das Vitale wird nun als das *Subjekt* einer jeden Gesellschaft, einer jeden kollektiven Fixierung und Einheitsbildung sichtbar. Gesellschaften werden ebenso wie ihre Einzelnen anders, und können doch nur als solche bestehen, wenn sie sich fixieren, wenn sich das Leben organisiert und instituiert. Wie das organische Leben nur in den Lebensformen (der Arten und Gattungen) existiert oder aktuell ist, so muss sich soziales Leben formen. Dabei bleibt es stets Leben. Es ist das Leben, das sich selbst kontrolliert, Abweichungen sanktioniert. Bergson spricht hier von einer »Verteidigungsmaßnahme der Natur« gegen die Erkenntnis der Kontingenz und der Veränderlichkeit des Sozialen (ebd. 103, 109). Institutionen oder soziale Tatsachen entsprechen in diesem Sinne einer »vitalen Forderung« (ebd. 144, 145 u.ö.). Das Leben normalisiert sich selbst – auch dieser Gedanke ist nicht durkheimianisch, er ist vitalistisch. Die Normen sind dem Leben nicht äußerlich. Insofern wird Bergson sagen, es bleibe alles »dunkel«, wenn man die sozialen Tatsachen auseinander erklären will (das Soziale aus dem Sozialen), und alles werde »klar«, wenn man hinter ihnen »*das Leben selbst* sucht« (ebd.: 79): Letztlich ist jede Ethik, Religion, Politik vitaler Natur.

Diesem Denken des Lebens als Subjekt von Gesellschaft (und nicht nur Objekt) ist tatsächlich ein Großteil der Ausführungen in *Die beiden Quellen* gewidmet: So diskutiert Bergson religiöse und moralische Institutionen als Selbstkorrektur des Lebens (gegen individuelle Idiosynkrasien, ebd.: 95; gegen die Gewissheit der Sterblichkeit, ebd.: 103; gegen die der Unvorhersehbarkeit, ebd.: 109f.). Das *Leben* also erklärt, warum und wie eine »Gesellschaft das Individuum verpflichtet«: Es erklärt die Funktion der Religion, der Fabulation von Göttern und Tabus.³ Zum anderen erklärt das Leben auch, wie neue Kollektive entstehen, sich soziale Erfindungen ereignen. Im Gegensatz zu dem, was Durkheim denkt, sind Einzelne nicht allein Produkte ihrer Gesellschaft. Sie können sich ebenso »zum Richter über die Gesellschaft« machen (ebd.: 79). Stets können sich neue Ideen als affektiv erweisen, Resonanz erzeugen, kann ein Kollektiv emergieren. Bergson denkt hier etwa an die Liebe zur Natur und an die Religionsstifter.

»So hat das Gebirge, zu allen Zeiten, seinen Betrachtern gewisse Gefühle eingeflößt, die den Empfindungen vergleichbar sind und ihm in der Tat anhaften. Aber erst Rousseau hat mit Bezug auf die Berge eine neue und originale Gemütsbewegung geschaffen. Die-

3 | Zur »Fabulation« siehe auch Mullarkey 2007: 55ff. und Seyfert 2011: 51ff.

se Bewegung ist landläufig geworden, nachdem Rousseau sie in Umlauf gesetzt hatte. Und noch heute ist es Rousseau, der sie uns empfinden läßt, ebenso sehr und noch mehr als das Gebirge [...], vermöge einer wirklichen Schöpfung« (ebd.: 33).

Und es ist dabei der Affekt oder die Emotion, die »Erzeugerin von Ideen« wird, statt diese nur sekundär zu begleiten (ebd.: 35). Beide Aspekte sozialen Lebens – nicht nur die Neuerfindung, Öffnung, sondern auch Fixierung, Institutionalisierung, Schließung – basieren mit anderen Worten auf der Fähigkeit der »Fabulation«, der »fabulatorischen Funktion« (ebd. 84ff.), die ihrerseits bestimmt wird als durchgängig positive, erzeugende Funktion. Die Fabulation ist keine verminderte Denkfähigkeit, keine verworrene Kognition. Fabulation oder Imagination heißt nicht »bloße« Vorstellung. Sie ist auch nicht nur sekundäre Legitimation – einer Moral durch die Vorstellung eines gesetzgebenden Gottes (Durkheim). Fabulation, Erfindung von Bedeutungen, bringt etwas zur Existenz. Die Imagination erzeugt eine Moral und letztlich »Gesellschaft«, denn kein Ideal könne »obligatorisch werden, wenn es nicht schon wirkend ist« – und dann sei »nicht seine Idee das Verpflichtende, sondern sein Wirken« (ebd.: 210). Die derart instituierende, schöpferische Fabulation hat zwei Funktionen: Zunächst ist sie ein »virtueller Instinkt« (ebd.: 22), sie dient der Imagination einer kollektiven Identität und Einheit, einer Schließung von Gesellschaft, dem kollektiven Bedürfnis nach Stabilität. Zum anderen entspricht die Fabulation dem jeder Schließung zugrundeliegenden »Verlangen« *des Lebens* »nach Vorwärtsbewegung« (ebd.: 87). Neue Fabulationen führen zum Anders-Werden des sozialen Lebens, zur Erfindung neuer Kollektive.

Dieses Verhältnis von Leben und seiner Fixierung, Sozialem und Sozialem bestimmt Bergson (nach allem, was wir zu seiner Prozessphilosophie sagten) als *Verhältnis von etwas Grundlegendem zu dem, was Aspekt von ihm ist*: Das Werden, die Veränderung ist »real«; die Stillstände sind imaginiert. Insofern heißt es im eingangs zitierten Satz, es sei – auch im Sozialen – »immer der Aufenthalt, der eine Erklärung verlangt, und nicht die Bewegung«. An einer zentralen Stelle fasst Bergson dieses Verhältnis von Werden und imaginärer Identität, Sozialem und Sozietalem spinozistisch: Es ist das Verhältnis von *natura naturata* und *natura naturans*. Zwischen beiden, zwischen geschlossener und offener Gesellschaft, statischer und dynamischer Moral und Religion liegt die »ganze Kluft zwischen Ruhe und Bewegung« (Bergson 1992: 46).⁴ Die Kluft von Ruhe und Bewegung; Was zunächst als Unterscheidung zweier Gesellschaftstypen erscheint, bestimmt ein Grundlegendes gegenüber einem As-

4 | Bei Spinoza heißt es (1999: I, Lehrsatz 29): *Natura naturans* ist das, »was in sich selbst ist und *durch sich selbst geschaffen wird*«, *natura naturata* das, »was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder vielmehr der Natur irgendeines seiner Attribute folgt«.

pekt oder einer Perspektive. Es ist die Bewegung, die jeder scheinbaren Ruhe zugrunde liegt, das Werden ist primär und real und unterliegt den imaginären Fixierungen. Das *Instituierende, natura naturans*, Leben aktualisiert sich in soziotalen Formen, institutionalisiert sich, tritt auf in Formen der *natura naturata*. Das Leben ist instituierend, es unterliegt jeder Institutionalisation; das Leben ist die *instituierende* Gesellschaft, die den je aktuellen, *instituierten* oder sich fixierenden Gesellschaften zugrundeliegt. Zu erwischen ist es dabei (ebenso wie das Leben in den organischen Formen) nur in diesen, seinen Aktualisierungen (zum Beispiel in Fabulationen kollektiver Identität, sei es eines bestehenden oder eines neuen Volkes). Und erneut gilt: Letztlich ist jede soziotale Form ein Phänomen des Vitalen. Das Leben ist Subjekt. Weder gibt es daher wirklich Stillstand, noch einlinige Evolution.

In diesen Aspekten entfaltet Bergson eine mehrfach alternative Soziologie zu derjenigen Durkheims, auch wenn er viel von diesem übernimmt: Es handelt sich um einen anders akzentuierten Gesellschaftsbegriff, der die Veränderung und Fixierung zu beobachten erlaubt, die Mechanismen, in denen sich Kollektive fixieren und Subjekte formieren, ebenso enthält wie beispielsweise Revolutionen (bei Simondon) oder auch neue Kollektive, die aus technischen Erfindungen hervorgehen. An dieser Stelle erweist sich eine von Bergson informierte Soziologie gegenüber einer von Durkheim informierten zutiefst kritisch – kritisch gegenüber der positivistischen oder objektivistischen Haltung, die das Leben zu einem macht, das der Norm unterworfen ist, das keine eigenen Normen aufweist (Normen werden als rein sozial verstanden); kritisch gegenüber einer Soziologie, welche die Ordnung privilegiert. In diesem Zusammenhang ist instruktiv, dass Bergson Durkheim einmal als einen »Gegner der Freiheit« verstanden hat (Benrubi 1942: 63).

Alternativ ist diese Soziologie schließlich, weil sie ein entsprechend anderes Bezugsproblem formuliert. Es ist für Bergson weniger soziale Unordnung oder Desintegration, vor der eine Gesellschaft permanent steht. »Unordnung« ist, so lautet die angekündigte *Kritik negativer Begriffe*,⁵ genau besehen ein leerer Begriff, und das Problem der Ordnung ein Scheinproblem. Die Voraussetzung, welche soziologische Theorien wie diejenige Luhmanns oder Durkheims mit der kantischen Erkenntnistheorie teilen, lautet: *Unordnung sei wahrscheinlicher als Ordnung*. Für Bergson (2013: 320) ist dies »weniger Gedanke, als Affekt«. Der Begriff der »Unordnung« enthalte ja bereits alles, was der Unordnung angeblich fehlt – die Ordnung, die in Gedanken subtrahiert wird. Der negative Begriff (Unordnung), der stets den Ausgangspunkt der Ordnungsfrage darstellt, ist in sich selbst widersprüchlich. Denn genau besehen enthält er »mehr und nicht »weniger« als der positive Begriff: Im Begriff der Unordnung steckt

5 | Vgl. zur Konsequenz der bergsonschen Kritik negativer Begriffe Caeymaex 2010.

immer schon eine Ordnung, die zugleich abgezogen wird. Die Frage nach der Möglichkeit von Ordnung statt Unordnung impliziert,

»daß in der Idee des Leeren *weniger* enthalten wäre als in der des Vollen, *weniger* im Begriff der Unordnung als in dem der Ordnung. Tatsächlich aber steckt in den Ideen der Unordnung und des Nichts [...] mehr als in denen der Ordnung und der Existenz, weil sie mehrere Ordnungen und mehrere Existenzen und außerdem ein Spiel des Geistes enthalten, der unbewußt mit ihnen jongliert« (Bergson 1949: 119).

Mit anderen Worten: Unordnung im Sinne völliger Abwesenheit von Ordnung, von Zusammenhängen oder Normen ist undenkbar. Der Begriff der Unordnung ist kein theoretischer. Es ist ein politischer oder »praktischer« (Bergson 2013: 320) Begriff. Im Begriff der sozialen Unordnung geht es um soziale Verhältnisse, die unerwünscht scheinen, um solche, »die man nicht suchte« (Canguilhem 2009c: 303).

Folgt man dieser Kritik (die sich bei Bergson selbst auf die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit von Ordnung im Sinne von Erkenntnis richtet, weniger auf die soziologische), so erscheint die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung statt Unordnung als schlecht gestellt. Das gilt umso mehr, als die Kritik Bergsons darauf aufmerksam macht, dass die Ordnungsfrage zudem letztlich ein Denken in Zuständen, in Blöcken des Seins voraussetzt. Statt von zwei Zuständen (Ordnung *versus* Unordnung) wäre eher von permanenten und veränderlichen Prozessen des sozialen Ordnen zu sprechen. Eine bergsonianische Soziologie reformuliert also deswegen das soziologische Bezugsproblem: Das Problem der Gesellschaft ist nicht die Unordnung. Das Problem ist eher die permanente, unvorhersehbare Veränderung sowie die Kontingenz einer jeden Gesellschaft. Beides nötigt zur Imagination einer kollektiven Identität, zu Normierungen, zu Schließungen und Fundierungen. Dabei bleibt das Werden, die Veränderung wirklich. Nur *imaginär* sind Gesellschaften mit sich identisch und gut begründet. Immer erneut kann dasstituierende (das Leben) in die instituierte Gesellschaft einbrechen, können neue Kollektive entstehen.

3. BERGSONIANISCHE SOZIOLOGIEN

Oggleich in *Die beiden Quellen* bereits eine genuin lebenssoziologische oder vitalistische Theorie der Gesellschaft enthalten ist, so fehlen bei Bergson selbst zwei der oben erwähnten Aspekte oder Register der soziologischen Theorie: Die kritische Dimension ist ausdrücklicher bei Georges Canguilhem entfaltet; eine Theorie des Sozialen als Bestimmung sozialer Relationen und der *socii* fehlt bei Bergson ganz. Dies wird, unter besonderer Berücksichtigung der

Artefakte und Materialitäten des Sozialen, bei André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon und ihnen folgend bei Deleuze entfaltet. Die bereits von Bergson erörterte Frage kollektiver Existenz wird vor allem von Cornelius Castoriadis weitergeführt. Dessen Frage ist, wie sich Gesellschaften ihr Anders-Werden verleugnen, wie kollektive Bedeutungen instituiert werden und welche Funktion diese im Einzelnen haben. Marcel Gauchet und Claude Lefort werden dessen Frage nach dem gesellschaftlichen Imaginären weiterführen und historisch konkretisieren. Schließlich werden wir die vergleichende Methodologie der strukturalen Anthropologie als bergsonianisch grundiert diskutieren – insofern Lévi-Strauss und Pierre Clastres alles daran setzen, evolutionistische und ethnozentrische Blicke zu vermeiden, negative durch positive Begriffe ersetzend.

3.1 Kritik im Namen des Lebens

Georges Canguilhem geht es darum, die Möglichkeit des Neuen im sozialen Leben anzuerkennen – das Soziale weniger in seinen einschränkenden oder negativen Aspekten als in den erfinderischen, affizierenden und positiven Aspekten zu akzentuieren. Daraus speist sich die Kritik beider am soziologischen Positivismus, eine Kritik, die Canguilhem ausbuchstabiert. Auch er vollzieht dabei keine radikale und polemische Verabschiedung Durkheims (wie etwa der französische Marxismus der 1920er Jahre). Auch in Canguilhem vollzieht sich vielmehr ein produktives *chassé-croisé* der Perspektive Durkheims mit derjenigen Bergsons. Canguilhem problematisiert zunächst den Positivismus – weniger Durkheims, als vor allem Auguste Comtes:⁶ Der Positivismus ist nur scheinbar eine objektive, neutrale, distanzierte Wissenschaft; tatsächlich ist es eine Sozialtechnologie, die das menschliche Leben vollständig zum Objekt macht, statt die vitale Subjektivität des Wissenschaftlers mitzudenken – mitzudenken, dass das Leben letztlich Subjekt auch der Wissenschaft ist. Eine zweite Kritik richtet sich auf die Vermengung des Qualitativen mit dem Quantitativen, des Normalen mit dem Normativen. In beiden Punkten problematisiert Canguilhem eine aus vitalistischer Sicht zu starre Konzeption des Sozialen, die sich (wie Bergson für die Philosophie gesagt hatte) in der Frage nach Ordnung ein schlecht gestelltes, ein Pseudoproblem stellt, einen bestimmten sozialen Zustand privilegierend.

Problematisiert werden zunächst vor allem Medizin und Psychologie in ihrem positivistischen Wissenschaftsideal. Ebenso sieht Canguilhem aber auch in Soziologie und Ethnologie eine Tendenz, zur Humanteknik zu wer-

6 | Vgl. zu Canguilhems Kritik an Durkheim (in der Vorlesung *Les normes et le normal* von 1942/43, in Auszügen in Canguilhem 2015) Le Blanc 2002: 130-140, Braunstein 2005, Delitz 2015: 276ff.

den. Kritisiert wird in diesen Disziplinen die Haltung des Positivisten, der sich allein in der Welt distanzierter Fakten aufhalten will, und der dabei Normen als etwas versteht, das dem Sozialen und nicht dem Leben angehört. Ein an der Wissenschaft der unbelebten Natur orientierter Positivismus verwandelt den Menschen, indem er ihn ›objektiv‹ oder rein ›von außen‹ erkennen will, in ein »Insekt« (Canguilhem 1968: 279). Die Kritik gilt der *Chosification* des Menschen: Keine Wissenschaft dürfe derart Lebendige als »inert« verstehen, das Belebte nach Unbelebtem modellieren. Denn ein Lebewesen für ›brut‹ zu halten, ist – wie Bergson erkannt habe – die Bedingung, um ihm gegenüber in eine »aggressive Haltung« einzutreten, es zu »brutalisieren« (Canguilhem 2007: 135f.). Wenn Durkheim soziale Phänomene als ›reine Tatsachen‹ versteht, folgt er der Illusion, im Blick auf das Soziale rein objektiv sein zu können.

Die zweite Problematisierung betrifft Durkheims Regel, normale und pathologische Zustände in der Gleichsetzung des Normativen am Häufigen zu unterscheiden. In den *Regeln der soziologischen Methode* hatte Durkheim in der Tat soziale Tatbestände als »normal« definiert, welche »die allgemeinsten Erscheinungsweisen zeigen«, und alle anderen als »krankhaft oder pathologisch« verstanden. Dabei wird das Normale mit dem Häufigen identifiziert – mit dem »Durchschnittstypus«. Man werde also »sagen können, daß der normale Typus mit dem Durchschnittstypus in eins zusammenfließt und daß die Abweichung von diesem Schema der Gesundheit eine krankhafte Erscheinung ist« (Durkheim 1961: 148). Diese offensichtlich unhaltbare Vermengung des Qualitativen mit dem Quantitativen teilt Durkheim erneut mit Comte. Canguilhem (1977: 26f.) nennt sie den »Broussais'schen« Fehler: Der Pathologe François Broussais sah im 18. Jahrhundert alle Krankheiten als verursacht durch zu große oder zu geringe »Reizung« der Gewebe, statt darin intensive oder qualitative Differenzen zu sehen. In der Annahme bloß gradueller Differenzen sei der Positivismus letztlich ein politisch motiviertes, konservatives Ordnungsdenken, in dessen Rahmen eine Ordnung nur »graduell modifiziert, aber niemals überschritten, nie wirklich verändert werden kann« (Ebke 2012: 139f.). Indem Durkheim das Seltene zum Anormalen macht, diskriminiert er jegliche Neuerung als abweichend, als *Deviation*.

Dabei genüge es, »daran zu denken, daß in einer beliebigen Gesellschaft ein Individuum nach deren Bedürfnissen und Normen fragt und sie kritisiert«, um zu verstehen, dass eine Gesellschaft »kein Ganzes darstellt«. Statt Ordnung oder Harmonie ist Gesellschaft *stets* ein »Ort gebändigter Konflikte oder latenter Antagonismen« (Canguilhem 1977: 177). Was wie eine marxistische Position klingt, wird von Canguilhem lebenstheoretisch gedacht: Es ist das Leben, das sich in den Konflikten selbst korrigiert. Das Leben wird von Canguilhem in dieser Hinsicht auch als das definiert, was fehlt und Neues erfindet. Es ist normativ: Es ist das Kennzeichen des menschlichen Lebens, »sich nie ganz an seinem Platz« zu befinden, nie in Harmonie oder Ordnung

zu bestehen, sondern sich selbst über seine Normativität »zu täuschen« (Foucault 1988: 69f.). Insofern es permanent auf der Suche nach seiner Norm ist, insofern liegt die »Wahrheit« des Sozialen für Canguilhem nicht in der sozialen Ordnung, sondern in der Fähigkeit, über diese zu streiten. Man könne daher »ohne Absurdität« sagen, dass »*der Normalzustand einer Gesellschaft eher Unordnung und Krise ist*« (Canguilhem 2013: 110).

In beiden Kritiken bezieht sich Canguilhem ausdrücklich auf Bergson, »der alles las und alles wusste« (ebd.).⁷ Es ist zum einen Bergsons Vitalismus, den Canguilhem rehabilitiert: Bergsons Philosophie bedeute weder eine wissenschaftsfeindliche, noch irrationale Haltung. Sie bedeute vielmehr die Anerkennung der »Identität des Lebens mit sich selbst« (Canguilhem 2009b: 155) oder der »Originalität der vitalen Tatsachen« (Canguilhem 2009c: 289f.). Anerkannt wird das Leben als Subjekt der politischen, medizinischen, religiösen, moralischen Institutionen. Auch benutzt Canguilhem Bergsons Kritik negativer Begriffe, sie auf die Konzeption der Norm übertragend. Nie ist das Leben Abwesenheit von Normen (Unordnung). Es ist stets normative Aktivität. Daher ist der Begriff des Pathologischen nicht der »logische Gegensatz des Begriffs des »Normalen«, weil das Leben nie die »Abwesenheit von Normen« ist, sondern eben stets »Anwesenheit anderer Normen« (ebd.: 303). Insofern also Durkheim ein statisches Konzept des Sozialen teilt; insofern seine Grundfrage die nach Integration oder Ordnung gegenüber Desintegration oder Unordnung (Anomie, Regellosigkeit, A-Normativität) ist; und insofern er soziale Tatsachen »wie ein Insekt« behandelt – insofern ist eine positivistische Soziologie das Gegenteil einer vitalistischen Soziologie.

3.2 Sozialtheorie: Prozesse des intensiven oder qualitativen Werdens

Das Konzept intensiver und extensiver Größen als zwei Arten von Mannigfaltigkeit befindet sich im Kern von Bergsons Denken, und auch im Kern des Denkens von Deleuze. Insbesondere hier wird das Konzept der Intensität zu einem der temporalen Mannigfaltigkeit *des Subjekts*, seines affektiven Werdens. Das Subjekt ist ständige Individuation, die mit Momenten größerer oder geringerer »Lebensintensität« einhergeht.

»Die Unteilbarkeit des Individuums hängt nur mit der Eigenschaft der intensiven Quantitäten zusammen, sich [...] nicht zu teilen, ohne sich wesentlich zu verändern. Wir sind aus all diesen Tiefen und Entfernungen, aus diesen intensiven Seelen gemacht, die sich entfalten und wieder umhüllen. Individuierende Faktoren nennen wir die Gesamtheit dieser umhüllenden und umhüllten Intensitäten, dieser individuierenden und individu-

7 | Vgl. zu Canguilhem als Leser Bergsons Roth 2013, Delitz 2015: 268-288.

ellen Differenzen, die einander fortwährend über die Individuationsfelder hinweg durchdringen« (Deleuze 1997: 320).

An Stelle einer Handlungstheorie, in der ein sich gleich bleibender Akteur auf etwas oder jemand einwirkt, steht hier das Konzept permanenter Individuation. Diese findet in je spezifischen »Gefügen« statt, affektiven Relationen menschlicher und nichtmenschlicher Körper, die von spezifischen Diskursen durchquert sind. So beschreibt Deleuze das nomadische Gefüge (Waffe, Mensch und Reitkamele) mit den aus der Verbindung dieser Körper und Aussagengefügen resultierenden Affekten – der Geschwindigkeit und kriegerischen Aggressivität (vgl. Deleuze/Guattari 1992: 540f.). Oder die totemistischen Rituale: Sie erzeugen ein Tierwerden des Menschen – eine momentane, aber nicht weniger wirkliche Individuation, ein Anderswerden. Es geht dabei weder darum, ein Totemtier nur nachzuahmen, noch darum, tatsächlich Tier zu werden. Real ist nicht dieser oder jener Zustand. Real ist *das Werden selbst*, real ist das »Tier-Werden des Menschen«, »ohne daß das Tier, zu dem er wird, real« wäre (ebd.: 326). Eduardo Viveiros de Castro (1992: 270f.) hat dieses Konzept übernommen. Im rituellen Jaguar-Werden geht es den indianischen Subjekten nicht darum, ein Jaguar zu werden; der Jaguar, in den man sich verwandelt, ist nicht real. Real ist die Transformation, Individuation, Werden – im Bestreben, die Perspektive des Jaguars ebenso wie seine Bewegungen und Affekte zu übernehmen.

Ein intensitätstheoretisches, bergsonianisches Denken erweist sich zugleich allen Soziologien gegenüber different, die in Handlungen allein menschliche Akteure berücksichtigen. »Im Gegensatz zum klassischen Vitalismus« werden hier – in Radikalisierung Bergsons – nicht ausschließlich Lebewesen als lebendig verstanden; und anders als in den klassischen soziologischen Handlungstheorien »erklärt sich die Handlung nicht allein von Seiten des Menschen« (Seyfert 2008: 469). Hierfür sind die Autoren Leroi-Gourhan, Simondon und Deleuze zentral. Bei Leroi-Gourhan erscheint die anorganische Materie als eigene ›Tendenz‹. Sie besitzt einen eigenen »*élan bergsonienne*« (Leroi-Gourhan 1945: 357f.). Jede Materie verlangt, so beobachtet Leroi-Gourhan ethnologisch oder anthropologisch, eine eigene Aktivität; es liegt an ihr, welche Kraft und Geschicklichkeit sie erfordert. Und auch Simondon entfaltet derart einen anorganischen oder einen »technologischen Vitalismus« (Deleuze/Guattari 1992: 568). In diesem Sinne werden bei diesen Autoren (die jeder Artefaktsoziologie vorhergehen) unter den nichthumanen Akteuren insbesondere Artefakte einbezogen (und weniger andere Lebewesen, wie bei Viveiros de Castro). Menschliche Akteure sind in technische Ensembles eingebunden, wobei die Artefakte ihr eigenes Werden einbringen. Jede Materie verfügt über je eigene Form- und Affektpotentiale, wie insbesondere Simondon Bergson weiterentfaltet, das *Werden* als eine »Dimension des Seins« bestimmend – und nicht als etwas, was ein

»gegebenes und substantielles Sein erleidet. Die Individuation muß als das Werden des Seins aufgefaßt werden, und nicht als Modell des Seins, das die Bedeutung des Seins erschöpfen würde [...]. Anstatt die Individuation vom individuierten Sein her zu erfassen, muß man das individuierte Sein von der Individuation her begreifen und die Individuation vom vorindividuellen Sein her, das auf mehrere Größenordnungen verteilt ist« (Simondon 1964: 16, dt. HD).

Inbesondere im Sozialen geht es Simondon – im Sinne einer Theorie des Werdens – darum, die Perspektive einer »Humanenergetik« einzubringen. Deren Grundfrage lautet, *warum und in welchen Momenten Gesellschaften andere werden* (vgl. Simondon 2007a: 63) – wie kollektiv Neues auftaucht. Die Antwort lautet: Momente des gesellschaftlich Neuen sind solche mit »hoher Informationsspannung«. In ihnen erweist sich eine soziale Idee als affektiv oder informativ, sofern das Kollektiv in einem »meta-stabilen« Zustand ist (ebd.), in dem sich eine *affektive Resonanz* ereignet. Simondon verweist etwa auf neue Legenden, die neue Kollektive, ein Werden des Volkes erzeugen (Simondon 1989: 192f.). Dabei geht es bei weitem nicht nur um kognitive Prozesse, sondern um affektive Relationen zwischen verschiedenen *socii* (vgl. grundlegend Seyfert 2011).

Simondon schlägt nun einerseits vor, die »Formen, Modi und Grade der Individuation« im Physischen, Lebendigen und Sozialen (Simondon 2007b: 38) als miteinander verbundene Prozesse zu untersuchen: Die Individuation der anorganischen Materie wird in vitalen Prozessen suspendiert, verzögert, woraus die spezifisch biologischen und sozialen Individuationen resultieren, auch wenn diese grundlegend aus derselben Materie bestehen, wie anorganische Individuationen (*L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 1964). Zum anderen geht es Simondon um die Rehabilitation der technischen Dinge (*Du mode d'existence des objets techniques*, 1958, dt. 2012): Sie entfremden das menschliche Leben nicht, wie Simondon die zeitgenössische Technophobie zu durchbrechen sucht (die durchaus auch der heutigen ähnelt). Menschliches Leben *ist* technisches Leben. Und dabei ist es die anorganische Materie, in die es sich einzuschmiegen gilt: Jede Materie (Holze, Metalle usw.) erlaubt je bestimmte Formen, Artefakte und Praxen. In der Wahl der Materien gibt sich ein jedes Kollektiv eine spezifische Gestalt und verbindet die Einzelnen auf eigene Weise. Simondon denkt hier an die Instituierung eines neuen Kollektivs in der Erfindung von Dampfmaschine, Eisenbahn oder des Wasserkraftwerks: Infolge dieser zunächst kontingenten Erfindungen, die der Einschmiegung des Technikers in die Materien folgen, hat sich eine infrastrukturell vernetzte Gesellschaft herausgebildet, die sich durch Stromleitungen und Eisenbahnschienen mit der Natur und ihrer Geografie viel intensiver verbinde. Es handelt sich um eine neue Form kollektiver Existenz, und es ist *die Materie*, die dabei initiativ ist.

In der Einschmiegung des Technikers in sie muss dieser sich *ihren* Gesetzen unterwerfen, ihr Potential ernst nehmen. Da er dabei keinerlei sozialer Norm unterliegt, bedeutet die technische Aktivität für Simondon (2005: 511) die »*Einführung in die tatsächliche soziale Vernunft und in den Freiheitssinn des Individuums*«.

3.3 Gesellschaftstheorie: Imaginierte Identitäten und gesellschaftliche Gründe

Eine bergsonianische Soziologie enthält neben einer spezifischen Sozialtheorie eine wiedererkennbare Gesellschaftstheorie, ein Konzept *sozietales* Lebens. Wie skizziert, denkt bereits Bergson eine jede Gesellschaft als (wirksame, Subjekte, Begehren und Ziele formende) Imagination einer Identität des Kollektivs in der Zeit, und seiner Einheit. Ein jedes Kollektiv muss sich mithilfe der fabulatorischen Funktion schließen. Es muss sich die unvorhersehbare und permanente eigene Veränderung leugnen. An der Stelle des Begriffspaares *natura naturata* und *natura naturans* steht bei Cornelius Castoriadis das Paar der *instituierten* und *instituienden* Gesellschaft: Jede Gesellschaft ist Veränderung, Werden, das alle vergangenen, aktuellen und künftigen Gesellschaften einschließt. Castoriadis nennt diese Dimension das »Gesellschaftlich-Geschichtliche«. Es ist das

»anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt, das jede Gesellschaft in eine *Kontinuität* von Gesellschaften einreihet [...]. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche besteht einerseits aus vorgegebenen *Strukturen*, Institutionen und ›materialisierten‹ Werken (die auch immateriell sein können), zum anderen jedoch aus dem, *was* da strukturiert, instituiert und materialisiert [...]. Es ist die spannungsvolle Einheit von *instituiender* und *instituiertes* Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte« (Castoriadis 1984: 184).

Kollektive müssen sich demgegenüber imaginär instituierten – imaginär fixieren; und imaginär begründen. Mithilfe der Einbildungskraft der Einzelnen (dem ›radikalen Imaginären‹) instituierten sie sich notwendig als eine bestimmte kollektive Form: als *diese* Gesellschaft mit *diesen* Teilungen, *diesen* Wünschen, *diesem* Projekt. Kein Kollektiv kann sich zunächst die radikale Kontingenz, die eigene Grundlosigkeit; und keine kann sich zweitens ihre permanente Veränderung eingestehen: Die »radikale Andersheit, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit« (ebd.: 342), die eine jede Gesellschaft ist. Jede gibt sich eine eigene temporale Gestalt, eine Herkunft, eine Geschichte, eine Zeitlichkeit. Jede Gesellschaft muss sich drittens ihre Selbstsetzung verleugnen. Sie kann sich »nicht als sich selbst erschaffende, als Institution ihrer selbst, als Selbstinstitution anerkennen« (ebd.: 360). Kurz: Alles spielt sich so

ab, als »müßte sich die Gesellschaft als Gesellschaft selbst verleugnen und ihr Gesellschaftsein verschleiern« (ebd.: 347).

Aus diesen Gründen erzeugt ein jedes Kollektiv eine ebenso imaginäre wie symbolische Eigenwelt, in der es eine Identität in der Zeit instituiert, eine Einheit in der Abgrenzung anderer Gesellschaften; und einen Grund ihrer selbst, ihre Notwendigkeit. Als imaginäre Institution kommt es dabei auf Wahrnehmbares an, auf ein Netz symbolischer oder kultureller Bedeutungen. Für Castoriadis stehen dabei zwei Dinge im Zentrum: Zum einen braucht eine jede Gesellschaft eine Vorstellung ihrer Sukzession, eine zeitliche Ordnung der Einzelnen, und eine Vorstellung ihrer Dauer gegenüber dem Werden. Jede Gesellschaft *ist* in erster Linie eine »Art, Zeit zu erschaffen, sein zu lassen, das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen« (ebd.: 349). (Sie braucht daneben auch eine räumliche Verteilung der Dinge und Einzelnen.) Zum anderen instituiert sich jede Gesellschaft in einem letzten oder leeren Signifikanten: der »primären« oder »zentralen« gesellschaftlichen Bedeutung. Diese ist als primäre in nichts anderem begründet. »Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen – sofern es wirklich die letzten sind – *denotieren* nichts, *konnotieren* aber fast alles« (ebd.: 246). Castoriadis nennt insbesondere die Bedeutung ›Gott‹. Die Lösung des »Rätsels der Religion« (Castoriadis 2010a: 105), mithin Durkheims Frage, warum eine jede Gesellschaft religiöse Institutionen aufweist – die Lösung dessen liegt in der Notwendigkeit, einen letzten Grund vorzustellen: etwas, von dem her die instituierende Gesellschaft sich als instituierte erzeugt, ihre Selbstsetzung und damit die Kontingenz aller Normen verleugnend. Ebenso nennt Castoriadis, nun für spezifisch moderne Gesellschaften, die Nation, das Volk, Rationalität. Eine jede letzte Bedeutung kann weder weiter begründet werden, noch bedarf sie dessen. Dabei wird jede als *vorgesellschaftlich* vorgestellt; instituiert wird je ein Anderes, welches der Gesellschaft vorhergeht und diese und ihre Normen und Werte begründet. Gesellschaften fundieren sich – bislang – in einem »fundierenden Außen« (Delitz/Maneval 2017) und sind insofern heteronom und nicht autonom verfasst: »Die Entfremdung der Gesellschaft wurzelt also darin, daß sie sich so instituiert, daß sie nicht sehen will, daß *sie* sich instituiert« (ebd.: 362).

In engem Kontakt zu Castoriadis denkend, führen Claude Lefort und Marcel Gauchet diese Gesellschaftstheorie und deren analytische Frage nach dem imaginären Grund unmittelbar fort. So hat für Gauchet auch das moderne Politische teil an einer heteronom sich instituierenden Gesellschaft. Auch hier gibt es einen Grund, in dem sich die Gesellschaft die eigene Selbstsetzung verleugnet. Dieser Grund liegt im fundierenden Charakter der Menschenrechte. Zugleich liegt er in der Souveränität des Volkes (die beide zeitgleich, in der Französischen Revolution, die Stelle des Königs ersetzen – die Matrix der Macht von ihm übernehmend). An die Stelle der religiösen Legitimation der Monarchie, in der Idee des Gottesgnadentums oder der beiden Körper des

Königs setzen moderne, demokratisch instituierte Kollektive also zwei fundierende Bedeutungen. Aber auch sie basieren auf einer Selbstabspaltung, auch sie fundieren sich in Vorgesellschaftlichem (der Natur des Menschen, der Ewigkeit des Volkes). Auch hier denkt sich die Gesellschaft als abhängig von ihrem »Außen« (Gauchet 1991, vgl. ders. 2005). Und auch solche Kollektive verlangen eine Repräsentation des Gesellschaftskörpers in einer Instanz. Auch Lefort analysiert in diesem Sinne das »theologisch-politische Erbe«, das moderne Demokratien aufweisen. Dabei interessiert vor allem dessen Verwandlung durch die Form des Politischen: Einerseits beruft sich zwar die moderne Demokratie in der Erklärung der Menschenrechte und im Prinzip der Volkssouveränität auf eine unantastbare, transzendente Quelle des eigenen Seins. Zugleich durchkreuzen die Institution des Wahlrechts und die politische Kultur der Kritik diese Vorstellung. In diesen Gesellschaften ist das »Zentrum der Gesellschaft« leer. Zwar wird das Volk zum »Souverän erklärt« und instituiert sich auch diese Kollektive in der Vorstellung, es gälte, seinen ›Willen‹ zu aktualisieren. Doch bleibt die Identität des Volkes unbestimmbar – ein immer erneut zu enträtselndes »Geheimnis«, wie es bei Giesen und Seyfert (2016) heißt. Das ist das Paradox der Demokratie: Sie strebt nach der Aktualisierung einer kollektiven Identität (des Volkes, des Staates, der Nation), aber diese wird stets »durchkreuzt« (ebd.: 60).

»Das Volk konstituiert einen Identitätspol, der ausreichend definiert ist, damit sich der Status eines Subjekts anzeigt: Es besitzt die Souveränität, es soll seinen Willen ausdrücken, die Macht wird in seinem Namen ausgeübt, die Politiker berufen sich auf es [...]. Aber seine Identität bleibt latent« (Lefort 1999: 57).

Im Paar der *instituienden* und *instituierten* Gesellschaft und in der zentralen Rolle der Imagination, der Einbildungskraft können diese drei Gesellschaftstheorien – von Castoriadis, Lefort und Gauchet – als implizit bergsonianische Theorien erscheinen.⁸ Sie teilen damit ein spezifisches »postfundamentalistisches« Denken. Es handelt sich um eine Variante des Postfundamentalismus, die weniger die Heterogenität und Uneinheitlichkeit des Sozialen als das Problem einer jeden Gesellschaft setzt (Marchart 2013), als vielmehr die Ver-

8 | Die Gesellschaftstheorie von Castoriadis als ›bergsonianisch‹ zu bezeichnen, hätte er selbst freilich vehement abgewehrt (wie auch fast jede andere Filiation, etwa die zu Lévi-Strauss): »Bei ihm ist kein Platz für die wichtigste Schöpfung von allen: die von Sinn und Bedeutungen. Stattdessen Entdeckung einer bereits vorhandenen geistigen Wirklichkeit [...]. Bergsons Spiritualismus; dem Anschein zum Trotz einheitliche Ontologie; durch und durch egologische [...] Perspektive; radikale Verkennung der gesellschaftlich-geschichtlichen Schöpfung – Konvergenzlinien seiner Denkweise und -welt, ohne Berührungspunkte mit meiner« (Castoriadis 2010b: 16).

änderung, das Werden. Laclau und Mouffe – die für die erste Variante stehen – denken die hegemoniale Imagination einer Gesellschaft, einer kollektiven Identität als Reaktion auf die Unbestimmbarkeit oder Überbestimmtheit des Kollektivs. Permanent gibt es überzählige Begehren nach der Bestimmung der Gesellschaft. Zwar kann sich daher das Soziale nie fixieren – und doch existiert es »nur als Anstrengung, dieses *unmögliche Objekt* zu konstruieren« (Laclau/Mouffe 2001: 164). Gesellschaft setzt die Imagination einer Einheit, ihre Imagination als Totalität voraus, und dazu einen »Grund« (Marchart 2010, 2013). In der bergsonschen Variante des Postfundamentalismus kommt eine ergänzende Bestimmung hinzu: Auch, weil eine jede Gesellschaft im Werden steht, weil sie kontingent und selbstgesetzt ist, muss eine jede Gesellschaft einen Grund imaginieren – der ebenso die Einheit der Gesellschaft, wie deren Identität in der Zeit begründet.

3.4 KONTRASTIV-VERGLEICHENDE METHODE (KRITIK NEGATIVER BEGRIFFE)

Die Analysen von Castoriadis, Lefort und Gauchet sind kontrastiv vergleichend angelegt. Eruiert werden Differenzen und Gemeinsamkeiten moderner und historischer, religiös institutierter Kollektive. Dabei zehren sie ausdrücklich von der vergleichenden Perspektive der strukturalen Anthropologie. Über Lévi-Strauss' erwähntes Lob Bergsons hinaus ist an dieser Stelle interessant, dass die strukturale Anthropologie sich letztlich immer um zwei Verhältnisse – von Synchronie und Diachronie, und von Kultur und Natur – dreht. Sie interessiert sich für die Mechanismen, mit denen konkrete Gesellschaften ihre Veränderung, ihr Werden ebenso leugnen, wie sie ihren Einzelnen eine Bedeutung geben. Das Verfahren strukturaler Anthropologie ist dabei, den Kulturvergleich so durchzuführen, dass eine jede evolutionäre Annahme und ein jeder ethnozentrischer Begriff vermieden werden. Statt etwa die Gesellschaftsgeschichte stets als fortschreitende Rationalisierung, Individualisierung oder Differenzierung zu denken, statt alle Kollektive in eine ›Entwicklung‹ einzuordnen, erkennt strukturale Anthropologie einer jeden Gesellschaft ihre eigene Rationalität oder Modernität zu. Die differenten Modi kollektiver Existenz werden als gleichermaßen entwickelte Modi gedacht, als gleichermaßen positive, dabei entgegengesetzte Lösungen desselben Problems. Zu suchen sind daher durchgehend positive Begriffe; und zu vermeiden sind negative Begriffe.

So dient die totemistische Klassifikation der Einzelnen anhand der natürlichen Arten Lévi-Strauss zufolge dazu, eine zeitlose Identität des Kollektivs zu imaginieren. Diesen »kalten« Gesellschaften gegenüber verleugnen auch die »heißen« Gesellschaften ihr unvorhersehbares Anderswerden – indes auf umgekehrt symmetrische Weise. An der Stelle der mythischen, zeitlosen Vergan-

genheit steht die Einordnung in eine sukzessive Geschichte (Lévi-Strauss 1975, vgl. ders. 1973: 270ff.). Selbstverständlich verändern sich alle Gesellschaften und alle haben eine Geschichte. Doch die einen »geben es offen zu, während andere sich dagegen sträuben« und suchen, in dem »Zustand zu verharren, in dem die Götter oder die Ahnen sie zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben« (Lévi-Strauss/Eribon 1989: 181). Das gemeinsame Problem, auf das beide Formen von Kollektiven antworten, ist die Erfordernis, das eigene Anders-Werden zu gestalten, ihm eine Bedeutung zu geben. Und statt von *geschichtslosen* Gesellschaften zu sprechen, instituiieren sich totemistische Kollektive *gegen die Geschichte*. Sie instituiieren sich als unveränderlich; sie wehren die Geschichte ab, lassen diese nicht in die Imagination ihrer Identität intervenieren. Dagegen forcieren europäische moderne Gesellschaften die eigene Veränderung, suchen nach dem Neuen, ihre Geschichte in Form eines kontinuierlichen Fortschritts imaginierend.

In derselben Weise hat Pierre Clastres ›Gesellschaften mit Staat‹ jenen gegenübergestellt, die in ihren Institutionen den Staat abwehren. Auch sie ›haben‹ den Staat, auf latente oder virtuelle Weise – weit entfernt, dass er ihnen fehlte. Es sind keine Gesellschaften ohne den Staat. Es handelt sich um *gegenstaatliche* Gesellschaften, die in ihren Institutionen eine latente Akkumulation und Teilung der Macht abwehren. Bei Clastres folgt die strukturelle Methode deutlicher als bei Lévi-Strauss einem bergsonschen Konzept, nämlich dessen Kritik negativer Begriffe. Werden Gesellschaften negativ beschrieben – als solche ohne Staat, Markt, Schrift oder Geschichte – so wird diesen Gesellschaften stets ein *Mangel* zugeschrieben; etwas, das sie noch nicht entfaltet haben, aber entfalten werden. Statt derart die anderen Gesellschaften an unserem Fall zu messen und sie unvermerkt mit einem Werturteil zu belegen (sie seien unvollständige, noch nicht »richtige« Gesellschaften: Clastres 1976c: 179); statt sie als einfach, primitiv, archaisch oder vormodern und damit als »embryonal« (Clastres 1976a: 19f.) zu verstehen; stattdessen gilt es, im Fehlen etwa des Staates oder der Geschichte eine *positive Wahl* zu erkennen. Auch Gesellschaften, die keinen Staatsapparat aufweisen, fehlt dieser nicht. Sie wehren ihn aktiv ab, etwa mit einer schwachen Position des Häuptlings (Clastres 1976b). Strukturelle Anthropologie als vergleichende Methode ist also eine kontrastiv vorgehende, umgekehrt symmetrische Gegensatzpaare erfassende Methode, die alles darauf anlegt, ethnozentrische Blicke zu vermeiden. Das Bild, das durch sie von der Vielfalt der menschlichen Gesellschaften gezeichnet wird, ähnelt Bergsons Bild der differenten Lebensformen – die Gesellschaften erscheinen als einander implizierende, da entgegengesetzte Lösungen des Lebens auf ein gemeinsames Problem. Insofern steckt in der strukturalistischen Suche nach strukturellen Ähnlichkeiten von Gesellschaften und ihren umgekehrt symmetrischen Lösungen ein methodologischer Bergsonismus. Zugleich handelt es

sich um eine kritische Methodologie, die kritisch gegenüber jedem Determinismus, jedem Evolutionismus als einem Eurozentrismus ist.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Letztlich beginnt eine bergsonsche Soziologie immer mit dem *sozialen Werden*. Alle soziologischen Fragen werden entlang dieses temporalen Vokabulars neu gestellt. Zugleich wird das Werden als Leben gedacht: Leben heißt Werden, und genauer: unvorhersehbares und kontinuierliches Anders-Werden, Differentiation, Neues. Die sozialen Veränderungen ebenso wie die imaginären Fixierungen, Normen und Disziplinierungen sind *solche des Lebens selbst*. Thematisiert werden daher auch hier Institutionen, soziale Ordnungen, Modi der Integration von Gesellschaften, Imaginationen kollektiver Identität. Aber deren Herausforderung ist nicht die (nie reale) Unordnung. Das Bezugsproblem von Gesellschaft ist das Werden, die Kontingenz und Selbsterfindung einer jeden Institution. Und während Durkheim das Individuum vor allem in seinem sozialisierten Sein, seiner gesellschaftlichen Formung berücksichtigt, ist es die individuelle Erfindung, die Bergson zugleich stets interessiert – die Fähigkeit, neue Kollektive zu stiften. Letztlich ist es das erfinderische, auf Indetermination drängende Leben, auf dem die Aufmerksamkeit liegt, ebenso wie die dazu konträren, notwendigen, (aus-)schließenden Fabulationen einer kollektiven Identität in der Zeit und einer Einheit der Mitglieder.

Um die Eigenart des bergsonschen soziologischen Denkens zu kennzeichnen, kann man es insgesamt also noch einmal der einflussreichen durkheimschen Konzeption des Sozialen gegenüberstellen, sowie den methodologisch – im Ausgang vom konstituierten Subjekt – ähnlichen marxistischen Theorien von Gesellschaft; und andererseits den Handlungstheorien. Es lassen sich folgende Aspekte nennen, in denen die bergsonsche Soziologie eine eigene, eine lebenssoziologische Denkweise des Sozialen darstellt: Im Unterschied zu den durkheimschen und anderen Soziologien werden nicht soziale Tatsachen dem Leben gegenübergestellt. Soziale Phänomene einschließlich der Soziologie und soziologischen Theorie sind solche des Lebens. Eng damit verbunden ist eine nicht-cartesiansche Theorie des Sozialen, die den Körper und seine Affekte zutiefst einbezieht – Gedanken, Ideen, Erinnerungen sind solche eines Lebewesens in dessen ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹. Hier ähnelt das Konzept dem des Pragmatismus. Indes handelt es sich beim Bergsonismus nicht um anthropozentrische Konzepte. Konzipiert wird das voneinander untrennbare Zusammenspiel anorganischer und organischer, menschlicher und nichtmenschlicher Körper, einschließlich der Materie. Aus dem lebenstheoretischen Konzept resultiert eine Theorie des gesellschaftlichen Imaginären im Sinne der Fabulation immer neuer Gesellschaften wie auch ihrer imaginären

Fundierung und Schließung. Der Akzent liegt dabei auf der Unvorhersehbarkeit, dem Neuen, ebenso wie auf der notwendigen (und doch ›unmöglichen‹ oder eben imaginären) Stillstellung. Dem entspricht eine vergleichende Methode, die negative Begriffe vermeidet und positiv ein Konzept der ›differenzierenden Aktualisierung‹ von Gesellschaften verfolgt. Schließlich eignet der bergsonschen Philosophie eine eigene kritische Haltung – in der sich der Wissenschaftler selbst daran erinnert, dass er nicht jenseits des Lebens steht, in der er die ›Originalität‹ oder Urheberschaft des Lebens anerkennt. Hier ist die bergsonsche Soziologie jeder deterministischen Vorstellung gesellschaftlicher Entwicklung entgegengesetzt, und ebenso jeder Soziologie, die sich um Integration und Ordnung dreht. Ebenso wenig werden soziale Beziehungen rationalistisch, anthropozentrisch oder cartesianisch konzipiert. In all diesen Aspekten erscheint eine vitalistische Soziologie in Nachfolge Bergsons keineswegs als irrationalistisch oder als wehmütige und denunziatorische Modernekritik. Auch handelt es sich weder um eine antiwissenschaftliche, noch ›intuitionistische‹ Denkweise. Weder geht es hier um ein Denken des ›inneren‹ Lebens, noch um einen Substanzvitalismus. Es handelt sich vielmehr um ein Denken, das – wie Plessner sagte (1975: 32) – den Menschen als Subjekt und Objekt der Natur und als Subjekt und Objekt der Kultur gleichermaßen zu denken sucht.

LITERATUR

- Agathon (1911): *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, Paris: Mercure de France.
 — (1913): *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris: Mercure de France.
 Azouvi, François (2007): *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris: Gallimard.
 Benrubi, Isaac (1942): *Souvenirs sur Bergson*, Paris/Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.
 Bergson, Henri (1949 [1930]): »Das Mögliche und das Wirkliche«, in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden. Vorträge und Aufsätze*, Meisenheim: Glan, S. 110-125.
 — (1991 [1896]): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg: Meiner.
 — (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt a.M.: Fischer.
 — (1994 [1889]): *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
 — (2002): *Correspondances*, Paris: Puf.
 — (2008 [1932]): *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris: Puf.
 — (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.

- (2014 [1922]): *Dauer und Gleichzeitigkeit*, Wien: philo arts.
- Bouaniche, Arnaud/Keck, Frédéric/Worms, Frédéric (2004) (Hg.), *Bergson: les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Ellipses.
- Braunstein, Jean-François (2005): »Canguilhem, Comte und der Positivismus«, in: Cornelius Borck/Volker Hess/Henning Schmidgen (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München: Fink, S. 275-294.
- Caeymaex, Florence (2010): »La portée critique de l'analyse des idées d'existence et de néant«, in: Arnaud François (Hg.), *L'évolution créatrice de Bergson. Etudes et Commentaires*, Paris: Vrin, S. 261-283.
- Canguilhem, Georges (1968 [1958]): »Qu'est-ce que la Psychologie?« In: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, S. 365-381.
- (1977 [1943/1966]): *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt a.M.: Ullstein.
- (2007 [1943]): »Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice«, in: *Annales bergsoniennes III*, Paris: Puf, S. 113-160.
- (2009a [1952]): »Das Denken und das Lebendige (Einleitung)«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 15-22.
- (2009b [1952]): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 149-181.
- (2009c [1952]): »Das Normale und das Pathologische«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 281-307.
- (2013 [1955]): »Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft«, in: Ders., *Schriften zur Medizin*, Zürich: diaphanes, S. 90-113.
- (2015 [1942/43]): »Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943«, in: Ders., *Œuvres Bd. IV*, Paris: Gallimard, S. 81-109.
- Castoriadis, Cornelius (1984 [1964/65, 1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010a [1978-1980]): »Institution der Gesellschaft und Religion«, in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich: Edition AV, S. 87-110.
- (2010b [1985]): »Vorwort zu *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*«, in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich: Edition AV, S. 13-24.
- Clastres, Pierre (1976a [1969]): »Kopernikus und die Wilden«, in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-27.
- (1976b [1962]): »Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlingtums«, in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 28-47.

- (1976c [1974]): »Die Gesellschaft gegen den Staat«, in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 179-209.
- Deleuze, Gilles (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- (1997 [1968]): *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- (2003a [1956]): »Henri Bergson, 1859-1941«, in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 28-44.
- (2003b [1956]): »Der Begriff der Differenz bei Bergson«, in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44-75.
- (2007 [1960]): »Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson«, in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris: Puf, S. 166-188.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2013): »Bergson und Durkheim, Bergsoniens und Durkheimiens«, in: Tanja Bogusz/Dies. (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 371-402.
- (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Delitz, Heike/Maneval, Stefan (2017): »The »Hidden Kings«, or Hegemonic Imaginaries. Analytical Perspectives of Postfoundational Social Thought«, in: *Im@go. Journal of the Social Imaginary* 10, S. 33-49.
- Durkheim, Émile (1961 [1894/1895]): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied: Luchterhand.
- (1975 [1895]): »L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie«, in: Ders., *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Editions du Minuit, S. 403-434.
- (1976 [1914]): »Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: Le progrès moral et la dynamique sociale«, in: Ders., *Textes 1: Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Editions du Minuit, S. 64-70.
- (1993 [1913/14]): »Pragmatismus und Soziologie«, in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10-168.
- (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile/Mauss, Marcel (1996 [1903]): »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«, in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 169-256.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.

- Foucault, Michel (1988 [1985]): »Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft«, in: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen: Edition Diskord, S. 50-72.
- Gauchet, Marcel (1991): *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, Reinbek: Rowohlt.
- (2005 [1977]): »La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive«, in: Ders., *La condition politique*, Paris: Gallimard, S. 45-90.
- Halbwachs, Maurice (1967 [1925-1944]): *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart: Enke.
- Hauriou, Maurice (1965a [1925]): »Die Theorie der Institution und der Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus«, in: Roman Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt: WBG, S. 27-66.
- (1965b [1928]): »Macht, Ordnung, Freiheit und die Verirrungen der objektivistischen Systeme«, in: Roman Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt: WBG, S. 96-110.
- Hubert, Henri (1929 [1905]): »Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie«, in: Ders./Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris: Alcan, S. 189-229.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2001 [1985]): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Le Blanc, Guillaume (2002): *Canguilhem et la vie humaine*, Paris: Puf.
- Lefebvre, Alexander/White, Melanie (2010): »Bergson on Durkheim: Society sui generis«, in: *Journal of Classical Sociology* 10 (4), S. 457-477.
- Lefort, Claude (1999 [1981]): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien: Passagen.
- Leroi-Gourhan, André (1945): *Milieu et techniques. Évolution et techniques 2*, Paris: Albin Michel.
- Lévi-Strauss, Claude (1965 [1962]): *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1973 [1962]): *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1975 [1960]): »Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am Collège de France«, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-44.
- Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier (1989): *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp.
- (2013): *Das unmögliche Objekt. Zu einer postfundamentalistischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.

- Mullarkey, John (2007): »Life, Movement und the Fabulation of the Event« in: *Theory, Culture & Society* 24, 6, S. 53-70.
- Plessner, Helmuth (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.
- Roth, Xavier (2013): »Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)«, in: *Dialogue* 52, S. 625-647.
- Seyfert, Robert (2008): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der DGS in Kassel, Frankfurt a.M., New York: Campus*, S. 4684-4694.
- (2011): *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Seyfert, Robert/Giesen, Bernhard (2016): »Collective identities, empty signifiers und solvable secrets«, in: *European Journal of Social Theory* 19 (1), S. 111-126.
- Simondon, Gilbert (1964): *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: Puf.
- (2005 [1964/1987]): *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- (2007a [1964]): *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Aubier.
- (2007b [1964]): »Das Individuum und seine Genese. Einleitung«, in: Claudia Blümle/Armin Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich: diaphanes, S. 29-45.
- (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich: diaphanes.
- Spinoza, Baruch de (1999 [1677]): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg: Meiner.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity und Divinity in an Amazonian Society*, Chicago: Chicago UP.
- Worms, Frédéric (2004): *Bergson et les deux sens de la vie*, Paris: Puf.
- (2012): »The Closed und the Open in *The Two Sources of Morality und Religion: A Distinction That Changes Everything*«, in: Alexandre Lefebvre/Melanie White (Hg.), *Bergson, Politics, and Religion*, Durham, NC: Duke UP, S. 25-39.

Lebenssoziologie – eine intensive Wissenschaft

Robert Seyfert

Die Lebenssoziologie hat sich in den letzten Jahrzehnten ohne Zweifel zu einer veritablen Wissenschaft des Sozialen formiert.¹ Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Wissenschaft im klassischen Sinn, nicht um eine ›Königswissenschaft‹, die mit etablierten Theoremen, kanonisierten Lektüren und festen Wissensbeständen operieren würde. Vielmehr hat sich die lebenssoziologische Wissenschaft nicht nur als *exzentrische*, sondern auch als *intensive* Wissenschaft erwiesen. Um deren Darstellung soll es in diesem Kapitel gehen.

Im Anschluss an die im Band bis hier dargestellten theoriehistorischen Arbeiten, theoretischen Konzepten, empirischen Einzelfallstudien und kritischen Auseinandersetzungen soll in diesem abschließenden Kapitel die Lebenssoziologie als eigenständige Wissenschaft vorgestellt werden. Das umfasst die Diskussion eines Theorieprogramms, einer Methode und die Durchführung einer exemplarischen Fallstudie. Die Theorie setzt sich aus zentralen Schlüsselbegriffen zusammen. Diese beziehen sich auf Begriffe, die in diesem Band bereits Erwähnung gefunden haben: auf die Begriffe des *Werdens*, der *Intensität* und des *Mehr-als-Lebens*, darüber hinaus aber auch auf eine spezifische Differenztheorie – die nicht von einem konstitutiven Außen, sondern von einem *konstitutiven Zwischen* ausgeht –; und auf die Konzepte der *Affektivität*, *Suspension* und *Interpassivität*. Im Anschluss daran entwickelt der Aufsatz auch eine spezifisch lebenssoziologische Methode, die *Intensitätsanalyse*, die illustrativ an einer empirischen Fallstudie zu algorithmischen Praktiken im ›automatischen‹ Börsenhandel durchgeführt wird.

1 | Man kann ganz verschiedene Autoren und Texte dazu zählen, fokussiert findet man diese Wissenschaft z.B. bei Maffesoli 1986, 1988; Lash 2005, 2006, 2010; Keller 2004, 2006; Seyfert 2006, 2007, 2008, 2011; Delitz 2008, 2010, 2015; Ruggieri 2017, sowie in den Beiträgen in diesem Band.

1. ELEMENTE EINER LEBENSZOLOGISCHEN THEORIE

Emergenz: Das Auftauchen des Lebens in der Theorie

Helmuth Plessner hat das Auftauchen des Konzepts des Lebens in den *Stufen des Organischen und der Mensch* als Spezifikum des 20. Jahrhunderts bestimmt (Plessner 1975: 3). Das Auftauchen ist in Form des Konzepts der *Emergenz* eines der entscheidenden Theoreme der Lebenstheorien selbst (Driesch 1921b). Der Emergentismus ist eine Theorie diskontinuierlicher Übergänge, der Bildung von Ganzheiten, die nicht aus den Eigenschaften der Elemente erklärt werden. Bekanntermaßen ist Durkheims Idee der sozialen Tatbestände vom Emergentismus geprägt: Soziales lässt sich nicht auf die Interessen, Motive und Handlungen von Individuen zurückführen. Die wissenschaftshistorischen Bezugslinien der Lebenssoziologie sind jedoch vielfältig. Sie entstammen der Biologie, genauso wie der Philosophie und Soziologie, und sie finden sich im Denken von Autoren wie Charles Darwin, Hans Driesch, Henri Bergson, Jakob von Uexküll, Émile Durkheim, Gabriel Tarde und Georg Simmel, um nur einige zu nennen.

Die Lebenssoziologie gewinnt aus diesen heterogenen Theorien und empirischen Beobachtungen ein ganz eigenständiges Paradigma, das sich nicht aus einer einzelnen Theorie (der Biologie oder des Vitalismus) umstandslos ableiten ließe (Seyfert 2008: 469f). Mit anderen Worten, sie entwickelt ihre Theorie selbst mithilfe emergenztheoretischer Verfahren: Sie ist auf keine der Theorien zurückführbar, auf die sie sich bezieht. Zum einen eignet sich lebenssoziologisches Denken diese Theorien genuin soziologisch an, ganz im Gegensatz beispielsweise zum Sozialdarwinismus und Behaviorismus, die das Soziale durch den Rückgriff auf biologische Theorien gleichsam biologisieren. Das heißt, die lebenssoziologischen Theorien des Sozialen und der Gesellschaft stehen nicht auf einer biologischen Grundlage. Zum anderen ergänzt die Lebenssoziologie rein formalistische Theorien wie die des Emergentismus durch einen spezifisch inhaltlichen Aspekt, z.B. durch die Einführung der Kategorien des Werdens, der Dauer und der Intensität.

Jenseits dieser emergenztheoretischen Entwicklung eines eigenständigen Theorieprogramms geht auch die lebenssoziologische Analyse emergenztheoretisch vor. Das soziale Leben wird als ein heterogenes »Gefüge«² verstanden, das aus der Verbindung verschiedenster Elemente hervorgeht und das dabei seine eigenen Formen des Werdens, seine eigenen Rhythmen und insgesamt eine spezifische Eigengesetzlichkeit hervorbringt. Die Lebenssoziologie beschränkt sich also nicht auf die Analyse organischer Dinge, sondern widmet

2 | Dass der durch die deutsche Übersetzung der Arbeiten von Deleuze/Guattari ins Feld gekommene Begriff des »Gefüges« keine ganz glückliche Begriffsbildung ist (insofern er etwas Starres assoziiert), darauf habe ich woanders hingewiesen (Seyfert 2011: 26).

sich immer auch der Analyse vitaler individueller und kollektiver Gefüge. Es geht um das Auftauchen einer eigengesetzlichen Bewegung, eines »Vitalismus der sozialen Institutionen« (Hauriou 1965: 66).

Die Analysen der Lebenssoziologie beginnen insofern nicht ausgehend von klassischen Unterscheidungen wie organisches vs. anorganisches Leben, menschliches vs. tierisches Leben, tierisches vs. pflanzliches Leben etc., sondern vielmehr ausgehend von der Frage, welche Mischungsverhältnisse mit welcher Dichte überhaupt zu vitalen Erscheinungen führen. So besteht die zentrale lebenssoziologische Frage dann darin, wie organische, anorganische und artifizielle Elemente zu mischen sind, so dass ein vitales Sozialgebilde aus ihnen hervorgeht. Gilles Deleuze und Félix Guattari sagen demgemäß:

»Die organischen Schichten schöpfen das Leben [...] nicht voll aus [...] Das Leben ist um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist. Und es gibt beim Menschen auch noch nichtmenschliche Arten des Werdens, die die anthropomorphen Schichten von allen Seiten überschwemmen« (Deleuze/Guattari 2002: 697).

Welche materiellen Elemente (Reliquien, Totems, Infrastrukturen etc.) sind notwendig, um ein Kollektiv (eine Stadt, einen Stamm etc.) emergieren zu lassen? Welche Handlungen (Rituale, Interaktionen etc.) sind notwendig, um die Intensität des sozialen Vitalismus so zu steigern, dass man von »lebendigen« Gemeinschaften sprechen kann?

Hier deuten sich zugleich Anschlusspotentiale der Lebenssoziologie an andere Forschungszweige an, z.B. an den Neo-Materialismus (Bennett 2010; Coole/Frost 2010), den Post-Humanismus (Wolfe 2003; Haraway 2003) und die Theorien des *Artificial Life* (Langton 1995). Leben ist nicht eine bestimmte (z.B. menschliche) Existenzform, sondern eine Form sozialer Beziehungen, durch die Elemente aller Art in ein kollektives Gefüge hineingezogen werden. Dabei ist es unerheblich, ob diese Elemente anthropologischer, organischer, anorganischer oder artifizieller Natur sind.

Im Zitat von Deleuze und Guattari findet sich nicht allein die Überwindung der klassisch vitalistischen Unterscheidung von organischer und anorganischer Natur, sondern auch eine Umstellung von einem Denken in Strukturen zu einem Denken in Prozessen. Eine Ordnung ist hier keine Struktur, sondern ein Strömen und Überschwemmen, mit anderen Worten: eine Ordnung im Werden (Delitz 2010; Seyfert 2014a). Wir hatten den Begriff des Werdens bereits als einen *der* zentralen Begriffe der Lebenssoziologie angekündigt und wollen ihn hier spezifizieren.

Werden

In der Lebenssoziologie hat der Begriff des Werdens eine gewisse Zentralität. Sie operiert nicht mit Axiomen und Definitionen, sondern mit ›hydraulischen Modellen‹, denn sie stellt das, was in anderen Wissenschaften nur als Phase des Übergangs gilt, ins Zentrum der Forschung: Sie macht aus dem »Werden als solches ein Modell« (Deleuze/Guattari 2002: 495). Die Idee des Werdens, die vor allem im Anschluss an die Rezeption von Deleuze und Guattari wieder in den Blick gekommen ist, ist eine genuin bergsonianische Idee. Heike Delitz hat diese Idee theoriehistorisch, theoriesystematisch und mit Hinblick auf ihre Analysepotentiale umfänglich ausgearbeitet (2014, 2015, vgl. ihren Beitrag in diesem Band).

Bei Bergson ist die Einführung des Konzepts des Werdens Ausdruck einer gewissen Unzufriedenheit mit den verfügbaren wissenschaftlichen Methoden (Seyfert 2006). Es geht ihm darum, präzise zu sein und das (soziale) Leben in seiner Gänze zu erfassen. Diesem Anspruch schließt die Lebenssoziologie sich an. Im Gegensatz zur phänomenologisch geprägten Lebensphilosophie bestimmt sich die lebenssoziologische Methode nicht durch individuelles Erleben und subjektive Erfahrung (Schrage 2004: 298), sondern durch möglichst allumfängliche und präzise Beschreibungen, Analysen und Interpretationen des sozialen Lebens. ›Präzise sein‹ heißt für Bergson: »nichts beiseite zu lassen« (Bergson 1985: 31). In diesem Zusammenhang ist Bergsons Appell einzuordnen, das radikale Werden nicht zu vernachlässigen. Das richtet sich gegen die klassischen Modelle der Soziologie und Philosophie, die in der Frage des Werdens stets auf Ordnung fokussieren – *was* etwas war und *was* es wird – selten aber auf das Werden selbst. Es wird stets ausgehend von einem Anfangs- und Endzustand gedacht, niemals aber von der Mitte her.

Dieser Appell ist nach wie vor aktuell, denn auch für die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung gilt, dass sie dazu tendiert, das radikale Werden auszuschalten. Sie operiert im Denken von Strukturen und Ordnungen, die in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden müssen und dadurch gerade das unvorhersehbare Anders-Werden konzeptionell ausblenden. Bergson hatte das als Denken in intellektuellen Begriffen (oder auch in denen der Ordnung) beschrieben und als Ergänzung ein Denken in ›intuitiven‹ Begriffen vorgeschlagen. Intuition bezieht sich bei ihm nicht auf eine dunkle Eingebung der Seele, um irgendwie individuelles oder instinktives Erspüren der Wahrheit, es geht nicht um wissenschaftliche Abkürzungen. Intuition erfasst das Werden, wohingegen der Intellekt entzeitlichte, vorgestellte Strukturen erfasst: hier das Werden, dort Kausalverhältnisse ›im Raum‹, oder zeitliche Prozesse, die ver-räumlicht werden. Bergsons Kritik richtet sich dagegen, zeitliche Prozesse als Kausalverhältnisse zu denken, in denen das Gestern die Ursache des Heute ist und sich auch so analytisch erschließen lässt. Demgegenüber ist die Zeit

als Werden kein Kausalverhältnis, sondern berücksichtigt immer auch ein Anders-Werden, das sich nicht umstandslos aus der Vergangenheit erschließen lässt. Es umfasst qualitative Sprünge oder wie wir es später nennen werden: *Intensitätsdifferenzen*.

Es gibt durchaus gute, vor allem pragmatische Gründe, hinsichtlich der Zeit kausale Raumbegriffe zu verwenden. In der Regel stellt ihre Verwendung den Versuch dar, das Leben des Alltags in den Griff zu bringen. Das ist eine vor allem praktische Notwendigkeit. So weist Bergson darauf hin, dass Zeit kausal zu denken vor allem in handwerklichen Bereichen unumgänglich ist. Handwerkliches Handeln hat ein konkretes Ziel, und dieses ist selten der Weg bzw. das Werden:

»Um zu handeln, aber beginnen wir damit, uns ein Ziel zu setzen [sic!]; wir machen einen Plan und gehen dann zu den Einzelheiten des Mechanismus über, mit dem er verwirklicht werden soll. Dieses letztere Verfahren ist nur möglich, wenn wir wissen, womit wir rechnen können. Wir müssen in der Natur Ähnlichkeiten herausgehoben haben, die uns erlauben, auf die Zukunft vorzugreifen. Folglich müssen wir, bewußt oder unbewußt, das Gesetz der Kausalität zur Anwendung gebracht haben« (Bergson 2013: 58f.).

Zeit kausal zu denken heißt, direkte Verbindungen herzustellen, Skalen und lineare Abfolgen zu denken. Als Handwerker muss man, um überhaupt handeln zu können, das radikale Werden gerade wegdenken. Das heißt aber, dass das radikale Werden deswegen nicht verschwindet. Es taucht dann in Form unvorhersehbarer Ereignisse wieder auf. Dabei handelt es sich um Ereignisse, die die Handwerkerin zwar hinzunehmen bereit ist, nie aber als konstitutiv für ihr Handeln ansieht. Das Gegenteil zum handwerklichen Denken bildet das künstlerische Denken, das zwar auch handwerklich sein kann, aber eben konstitutiv nicht in temporalen Kausalketten denkt. Mit anderen Worten, die Kunst operiert fast ausschließlich mit dem radikalen Werden, in dem die Zukunft keine lineare Beziehung zur Vergangenheit hat bzw. haben soll.

Mit Bergsons Appell ist nun die Kritik verbunden, dass *wissenschaftliches* Denken oft allein im Denken des Handwerks verbleibt. Aber wissenschaftliches Denken ist nicht an dessen pragmatische Begrenzungen gebunden. Es muss sich insofern auch nicht denselben Limitierungen hingeben. Statt die Abweichung und permanente Unerwartbarkeit in Konzepten unvorhersehbarer Ereignisse zu verbannen, kann man sie hier gleichsam als Kennzeichen des sozialen Lebens ansehen. Bergson geht es also nicht um die Ersetzung von abstrakten Raum- und Ordnungsbegriffen durch Begriffe des Werdens. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr eine Kritik an der umgekehrten Praxis, die in der Wissenschaft dominiert, nämlich alles in Begriffen des Raumes zu denken. So ist es in der Soziologie viel üblicher, die Stadt als eine räumliche (bzw. quasi-räumliche, »sozialräumliche«) Angelegenheit zu erschließen, als sie über

ihre verschiedenen Rhythmen zu bestimmen. Es ist viel üblicher, die Stadt als räumliche Struktur (der sich verteilenden und zerstreuen Milieus, Klassen, Schichten, Subkulturen) und nicht als Gefüge des Werdens zu denken.

Für ein Denken in Begriffen des Werdens steht nun die *Intuition* als Methode. Die Methode besteht nach Bergson aus drei Schritten: Erstens muss es darum gehen, ein Problem richtig zu stellen. Oft gehen wir dagegen davon aus, dass man die Lösung für ein bereits existierendes Problem zu finden hat. Das ist das Denken des Handwerkers. Das übersieht allerdings, dass die Lösung bereits im Problem selbst enthalten ist. Es muss sich dann nur noch jemand finden, der die Lösung findet. Die Lösung für ein Problem zu finden ist Handwerk, weil es sich auf allein auf ein bereits bestimmtes Ziel konzentriert. Wer dagegen das Werden in den Blick nehmen will, der muss ein *Problem erfinden*. Zweitens muss man die Momente der Emergenz, des Auftauchens von Wesensunterschieden erkennen. Wer kausal denkt, kennt nur graduelle Unterschiede. Das Werden ist aber nicht nur der Übergang von einer Ursache in die Wirkung, sondern oft auch ein radikales Anderswerden: *Differenz*. Wesensdifferenzen findet man nicht im Raum, sondern nur in der Zeit (Seyfert 2006: 205f.). Drittens müssen wir lernen, in Begriffen der Zeit zu denken. Dazu ist es nötig, die eigene Dauer zu verlassen und »beliebig zahlreiche Zeitrhythmen unterscheiden zu lernen« (Bergson 1985: 208). Diese Methode arbeitet mit zeitlichten Problemen – alle empirischen Probleme sind dabei (im Rahmen einer Soziologie) entlang der Rhythmen sozialer Dinge zu stellen. Insofern handelt es sich bei Bergsons Intuitionsbegriff um eine wissenstheoretische Ergänzung zum abstrakten Denken. Beide zusammen, Intellekt und Intuition, ergeben die lebenssoziologische Methode.

Oder noch einmal anders formuliert: Werden übersetzt sich in der lebenssoziologischen Forschung durch die Ersetzung des Strukturbegriffs in einen Strömungsbegriff: Formen des Sozialen und der Gesellschaft bestimmt man dann nicht anhand der Anordnung verschiedener Elemente, so wie der Strukturalismus Verhältnisse im sozialen Raum verortet, sondern durch Ordnungsmuster von Strömen (Seyfert 2007). Das Strömen wird selbst zur Form bzw. es hat Formen.

Es hat sich im Zusammenhang mit dem Werden bereits angedeutet: Der zentrale Kern des lebenssoziologischen Konzepts des Werdens steht im Zusammenhang mit einem Anders-Werden, mit dem Auftauchen von Wesensdifferenzen. Insofern beruht die lebenssoziologische Methode nun wiederum auf einer spezifischen Form der Differenztheorie, einer Theorie konstitutiver Differenz.

Differenz als konstitutives Zwischen

In beiderlei Hinsicht, in Fragen der Emergenz und in Fragen des Werdens ist die hier angesprochene Theoriekonstruktion ausgesprochen differenztheoretisch. Differenztheoretisch heißt lebenssoziologisch gedacht: (soziale oder gesellschaftliche) Einheit ausgehend von der Differenz zu denken. Dabei geht es nicht darum, Einheit als einen Prozess der Differenzierung von etwas anderem zu denken, z.B. in Abgrenzung gegen eine Umwelt, oder vom *konstitutiven Außen*, wie Differenz in der Systemtheorie und Hegemonietheorie in der Regel verstanden wird. Vielmehr wird sie als *konstitutives Zwischen* verstanden: Nicht das System unterscheidet ein Hier vom Dort, eine Innenwelt von einer Umwelt, vielmehr entsteht Innen und Außen ausgehend von der Mitte, aus dem Zwischen, aus der Falte, die zwei Seiten teilt: »eine ›Zwiefaltung, ein ›Zwischen-Zwei‹ in dem Sinne, dass sich die Differenz differenziert« (Deleuze 1995: 24). Das Spezifikum dieser differenztheoretischen Methode besteht also in der Bestimmung der Differenz als konstitutives Zwischen, und in der entsprechenden methodischen Fokussierung auf Intensität (im Gegensatz zu extensiven Methoden, die sich mit Verteilungen und Strukturen beschäftigen). Differenz als *konstitutives Zwischen* heißt dabei auch nicht Differenz als evolutionäre Ausdifferenzierung, in deren Rahmen ein System immer größere Komplexität gewinnt, noch heißt es Etablierung innerer Kohärenz in Abgrenzung gegen einen Anderen (wie etwa in Carl Schmitts Freund-Feind-Schema). Die Differenz konstituiert vielmehr beide Seiten gleichursprünglich.

In klassischen Darstellungen zur Geschichte der soziologischen Theorie wird dieses Spezifikum der Differenztheorien oft übersehen, ordnet man doch sowohl Georg Simmel als auch Émile Durkheim in der Regel als Differenzierungstheoretiker ein, die ihre Ansätze in Aneignung der Evolutionstheorie Charles Darwins entwickelt haben. Hier versteht man unter Differenz ausschließlich Prozesse interner Ausdifferenzierung. Obwohl solche Differenzierungsprozesse (von den archaischen zu modernen Gesellschaften) als sozialevolutionär bezeichnet worden sind, und als solche oft mit den Arbeiten Durkheims in Verbindung gebracht werden (als früher Vertreter des Strukturfunktionalismus!), gibt es gerade bei Durkheim eine andere Form der Differenztheorie, die sich paradoxerweise auch auf Darwin bezieht, dabei aber eine ganz anderes Konzept der Differenz entfaltet, nämlich in der Tat ein Konzept des *konstitutiven Zwischens*.

Dieses Konzept wendet (implizit) Durkheim beispielsweise in seiner Theorie der sozialen Arbeitsteilung an. Differenzierung durch Arbeitsteilung unterscheidet sich in entscheidender Weise von dem, was man gemeinhin unter Durkheims Differenzierungstheorie versteht. Wenn Evolution für Spencer nichts Anderes als Überlebenskampf und Überleben des Stärkeren ist, dann sieht Durkheim in evolutionären Differenzierungen zuerst einmal einen

positiven, d.h. intensiven und kreativen Prozess. So definiert sich die soziale Arbeitsteilung gerade nicht durch Konflikt, Kampf und Konkurrenz, vielmehr stellt sie eine vitale Bewegung dar, die sich solcherart antagonistischer Sozialbeziehungen gerade entzieht. Die Arbeit teilt sich nämlich gerade dann, wenn der »Überlebenskampf hitziger« wird (Durkheim 1992: 325). Die soziale Arbeitsteilung ist genau genommen das Gegenteil des Überlebenskampfes und der Konkurrenz, wie ihn der Sozialdarwinismus beschreibt. Nach Durkheim umgeht die soziale Arbeitsteilung Konflikte, die im Zusammenhang der zunehmenden gesellschaftlichen Verdichtung und Beschleunigung entstehen. Solche sozialen Verdichtungen sind immer auch Gefahrenquellen, da sie tendenziell zum ruinösen Konkurrenzkampf führen. Die Arbeitsteilung ist die Lösung dieses Problems:

»Die Arbeitsteilung ändert sich im direkten Verhältnis zum Volumen und zur Dichte der Gesellschaften; wenn sie also im Lauf der sozialen Entwicklung ständig fortschreitet, so deshalb, weil die Gesellschaften regelmäßig dichter und ganz allgemein umfangreicher geworden sind« (ebd.: 321).

Soziale Arbeitsteilung ist vitalistisch, weil sie ein Prozess *der Vermeidung* des Überlebenskampfes darstellt: die Arbeit wird gerade deshalb geteilt, um sich nicht in den selben Bereichen zu Tode zu konkurrieren (Seyfert 2015). Leben ist also nicht Konkurrenzkampf, sondern viel mehr noch der Versuch, der Konkurrenz auf kreative Weise zu entgehen.

Die gesellschaftliche Umstrukturierung im Zusammenhang der Arbeitsteilung ist zugleich die Intensivierungen des sozialen Lebens. Sie trennt die Individuen nicht so sehr, als dass sie gesellschaftliche Bewegungen auf neue Weise anordnet: So »vereint aber die Arbeitsteilung auch, obgleich sie entgegensetzt; sie läßt die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt« (ebd.: 335). Für Durkheim besteht das vitalistische Element der Theorie Darwins also nicht in einer inneren vitalen Energie der Individuen, sondern in der Intensivierung sozialer Beziehungen (z.B. bei drohenden Konflikten) durch Neuordnung. Soziale Verdichtungen mit drohenden Konflikten stellen Differenz und Intensitätsstufen dar, die im *Zwischen* der Individuen entstehen, sie sind also weder das Resultat menschlicher Kreativität und Erfindergabe, noch sind sie eine bloße Reaktion auf äußere Umstände (Anpassung).³

3 | Diese neo-vitalistische Aneignung der darwinschen Theorie findet sich auch bei Georg Simmel, der seine spezifische Differenzierungstheorie ebenfalls ausgehend von der Evolutionstheorie Darwins entwickelt hat, wobei er das vormals vitalistische Prinzip der *vis vitalis* in das einer differenzierenden Differenz transformiert. Vgl. Lash in diesem Band: 47.

Neben Durkheim findet sich, wir hatten es angedeutet, mit Simmel in der Soziologiegeschichte ein zweiter Autor, dessen Theorie lebenssoziologisch angelegt ist. Das betrifft zum einen die Refokussierung des Lebens auf die Differenz selbst: Weder individuelle Struktur noch äußere Umstände, sondern Wechselbeziehungen bilden das Zentrum des Sozialen. Zum einen besteht der Beitrag von Simmel in einem post-vitalistischen Lebensbegriff, der die Vorstellung des werdenden bzw. strömenden Lebens mit einem Ordnungsbegriff verbindet, ohne dabei in struktur-funktionalistische Theoriekonzeptionen zu verfallen. Bei Simmel findet sich sehr früh die Idee einer Verbindung von Prozess und Form, einer strömenden Form bzw. einer geformten Strömung. Er schließt dabei zum einen an Nietzsches Definition des Lebens als reine Transzendenz, als reines Überfließen und als Prozess der Transgression an: Das Leben ist eben immer auch »Mehr-als-Leben« (Simmel 1918: 20; vgl. dazu auch Seyfert 2008: 4686ff.). Über Nietzsche hinausgehend verbindet er jedoch die Vorstellung des Lebens als reine Transgression konstitutiv mit dem Formbegriff: Leben ist in der Tat Transgression, muss aber zur Aktualisierung dieser Transgression eine Form annehmen. »Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zerbricht« (Simmel 1918, 23). Insofern ist die Form nicht das Gegenteil des strömenden Lebens, nicht nur »kontinuierliche[r] Prozess des Sich-über-sich-selbst-Erhebens« (ebd.: 16), sondern *entfremdet* sich in Formen, die Simmel »transvitale Sonderexistenzen« (ebd.: 26) nennt. Die Formulierung der transvitalen Sonderexistenzen stellt das post-vitalistische Anrennen gegen das Paradox des Lebens dar, das faktisch reines Strömen ist, aber ohne irgendeine Form nicht auskommt. Die Form ist dabei Strömung selbst. Simmel hat diese konzeptionelle Umstellung am Gesellschaftsbegriff vorgeführt. Ihm steht in der Tat das Verdienst zu, den Begriff der Gesellschaft als erster lebenssoziologisch, als eine Ordnung im Werden verstanden zu haben – als *Vergesellschaftung*. Es gibt keine Gesellschaft und man hat nie eine gesehen; es gibt vielmehr Prozesse der Vergesellschaftung und beständige Versuche der Bildung kollektiver Identitäten, z.B. durch kollektive Fabulationen und Imaginationen (Giesen/Seyfert 2016). Darüber hinaus hat Simmel mit dem Konzept der *Wechselwirkung* wohl als erster eine Sozialtheorie differenztheoretischen Zuschnitts vorgelegt, in der das *konstitutive Zwischen* zentral ist. Weder die Akteure, noch die Handlungen stehen im Zentrum dieser Theorie, sondern die Wechselwirkungen. Wenn manche Historiker Simmel heute als Urvater der Interaktionstheorie ansehen, dann muss man darauf hinweisen, dass in Simmels Theorie das entscheidende Element der Vergesellschaftung weder die Interaktionen noch die Individuen sind, sondern eben die *Wechselwirkungen*. Wechselwirkungen

sind weder identisch mit, noch das Ergebnis von Interaktionen.⁴ Vielmehr sind sie Zwischenphänomene sozialer Beziehungen. Dabei handelt es sich gleichsam um *Kräfte im Zwischen*, die gar nicht notwendiger Weise auf Handlungen von Akteuren zurückgehen müssen, wie der Begriff der Interaktion unterstellt. Eine Wechselbeziehung kann als konstitutives Zwischen soziales Leben auch in passiven Beziehungen hervorbringen: Es kann sich soziales Leben auch zwischen Passeuren – als Interpassion – ergeben (Seyfert 2018a).

Eine konzeptionelle Weiterführung des fluiden Ordnungsdenkens – ähnlich Simmels Konzept der Vergesellschaftung und den (Konflikte) umgehenden Bewegungen in Durkheims Theorie der sozialen Arbeitsteilung – kann man in dem von Deleuze und Guattari geprägten Begriff der »Fluchtlinie« (*ligne de fuite*) finden (Deleuze/Guattari 2002: 19f.). Dabei bezeichnet das französische *fuite* nicht nur das Fließen, sondern enthält auch die Konnotation des Entweichens, eines Lecks. Mit Deleuze und Guattari würde man z.B. die soziale Arbeitsteilung Durkheims als eine Fluchtlinie beschreiben: Sie entzieht sich den sozialen Konflikten. Mit dem Konzept der Fluchtlinie kann man gleichsam die Umstellung von Struktur auf Prozess grenztheoretisch ergänzen: Für die Lebenssoziologie formiert sich die Ordnung nicht innerhalb von Strukturen und internen Hierarchien, sondern durch Fluchtlinien, d.h. durch die Ordnung von Bewegungen. Neben der Umstellung von der Anordnung zur Fließordnung ist damit auch ein Moment der Unbestimmtheit und Vagheit angesprochen, weil eine Fluchtlinie keine klare Linie bezeichnet, sondern am Horizont zunehmend unscharf wird und verschwindet. Sie ist ein Leck und entzieht sich immer deutlicher der Konsistenz und Bestimmbarkeit: eine Fluchtlinie verschwindet in der Ferne, gerät aus dem Blick. Wissenssoziologisch geht das mit der Einsicht einher, die Zentralperspektive aufgeben zu müssen. Nun geht es aber nicht um das Umstellen von einer Zentralperspektive auf einen spezifischen Standpunkt, vielmehr geht es um die Umstellung vom Bild (einer Gesellschaft) auf die Bewegung (die Vergesellschaftung): Die Zentralperspektiven der Mainstream-Soziologie haben *Fluchtpunkte*, lebenssoziologische Analysen bewegen sich entlang von *Fluchtlinien*.

Vom Vitalismus zum Neovitalismus, zum Postvitalismus

Bereits bei Durkheim zeigte sich, dass die Theorie Darwins eine bedeutende Inspiration für die Lebenssoziologie war, von dieser aber auf ihre eigene Weise angeeignet wurde. Jenseits der differenztheoretischen Aneignungen findet sich eine weitere Präzisierung, die der vitalistischen Theorien. Mit der Rede

4 | Es hat lange gedauert, bis die Soziologie Simmels Konzept der Wechselwirkung mit Wechselbeziehung und dann mit Interaktionen in eins gesetzt hat (vgl. dazu Bergmann 2011).

von einem Neo-Vitalismus bzw. Post-Vitalismus ist der theoriehistorische Bezug bereits präzisiert, insofern die Lebenssoziologie genauso wenig strikt in der Tradition Darwins steht, wie in der Tradition des klassischen Vitalismus. Die neo-vitalistischen Bezugsautoren wie Henri Bergson, Hans Driesch und Jacob von Uexküll haben sich allesamt vom klassischen Vitalismus abgegrenzt. Sie haben ihm differenztheoretische Überarbeitungen entgegengesetzt, wie z.B. in der kritischen Aneignung des Aristotelischen Entelechie-Begriffs durch Hans Driesch (Seyfert 2012b). Der zentrale Abgrenzungspunkt ist dabei die dem klassischen Vitalismus inhärente Idee einer abstrakten Produktion bzw. einer irgendwie selbsttätigen Lebenskraft, einer *vis vitalis*. Neo- und post-vitalistische Ansätze zeichnen sich gerade durch den Abschied von dieser Idee aus.

Suspension und Interpassivität

Demgemäß findet sich das wohl schwierigste Konzept neo-vitalistischen Denkens im Verständnis des Vitalen selbst, der Kategorie der Produktion, des Kreativen und Schöpferischen. Die Lebenssoziologie verdankt den neo-vitalistischen Theorietraditionen die Einsicht, das Soziale und Gesellschaftliche als etwas Positives und Produktives denken zu können: als etwas, das nicht allein in Sanktionen und Zwangsveranstaltungen besteht. Denn nach wie vor scheinen die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften von negativen Theoriekonstruktionen dominiert, sei es in der Vorstellung, bei sozialen und gesellschaftlichen Institutionen handele es sich um Limitationen (z.B. von Egoismen) oder der Vorstellung, Ordnung sei erklärungsbedürftiger als Nicht-Ordnung. Lebenssoziologisch denken heißt dagegen, das Soziale als eine schöpferische, positive und produktive Veranstaltung zu denken: Es gibt ein Leben der Institutionen (Seyfert 2011).

Gleichzeitig sind damit Probleme verbunden. Diese summieren sich in der Kritik am Produktionsparadigma, wie es u.a. Jean Baudrillard an den post-vitalistischen Theorien von Deleuze und Guattari formuliert hat (Baudrillard 1977). Die Kritik Baudrillards an der Theorie von Deleuze und Guattari wurde prominent aufgegriffen (Badiou 2003, Žižek 2005), und man hat sie explizit in einen produktionsparadigmatischen Denkkzusammenhang gebracht (Hallward 2006: 162; Kaufman 2012: 16). Dominik Schrage fasst die Kritik am Produktionsparadigma diskursanalytisch folgendermaßen zusammen: Es handele sich um »eine auf die Mehrung des kollektiven Lebens ausgerichtete Disposition [...], die dieses ›Leben‹ auf der Grundlage biologischer Modelle auffasst und es mit Hilfe wissenschaftlicher und technologischer Verfahren progressiv und quantitativ zu steigern sucht« (Schrage 2004: 292). Gemäß Baudrillard (1977) passen Theorien der Ströme und des Werdens nur zu gut zum neoliberalen Regime der Flexibilisierung und der Optimierung des Selbst.

Alles wird zum Strömen gebracht, aufgelöst und dem Produktionsparadigma untergeordnet.

Nun könnte man gegen die Kritik Baudrillards bereits mit Deleuze und Guattari leicht theorieimmanente Antworten finden: Das Problem, das Baudrillard beschreibt, besteht gar nicht in übermäßiger Flexibilisierung und darin, alles zum Fließen zu bringen. Das Problem ist vielmehr, dass das Werden des Lebens axiomatisch kanalisiert wird, dass es immer auf dieselbe Art und Weise zur Zirkulation gebracht wird. Es ist der Versuch eines Gleich-Werdens. Das Problem ist nicht die Flexibilisierung der Subjekte, sondern der Umstand, dass sie in der Tat nicht besonders flexibel sind. Die Aufforderung, flexibel zu sein, gilt nur unter der Bedingung, dass diese Flexibilität identisch mit der aller anderen ist. Allerdings ist das vitalistische Produktionsparadigma bereits von den Neo-Vitalisten Bergson und Driesch kritisiert und überwunden worden. Diese Autoren haben die Vitalisten gerade für die naive Vorstellung einer Lebenskraft kritisiert. Obwohl die neo-vitalistischen Denktraditionen dominant an der Überwindung dieses esoterischen Denkens gearbeitet haben, ist die Umstellung bis heute nicht verstanden worden, und man vermutet nach wie vor, dass Konzepte wie Bergsons *élan vital* und Hans Drieschs *Entelechie* mit der Vorstellung einer autonomen *vis vitalis*, einer produktiven Lebenskraft oder einer Entelechie identisch seien.

Konzeptionell folgt die Definition des Lebens als eine konstitutiv positive Bewegung im neo-vitalistischen Denken indes nicht dem Produktionsparadigma, sondern vielmehr dem Differenzparadigma. Als solches richtet es sich zugleich gegen verschiedene theoretische Konzepte: zum einen gegen die traditionelle Vorstellung einer universalen Lebenskraft, die als ›Leben‹ in der Natur waltet und durch ein eigenständiges Lebensprinzip von unbelebter Materie unterschieden werden kann; zum anderen gegen die Vorstellung, das Kreative ins Individuelle, ins Subjektive oder sogar ins Personelle zu verlagern, so wie man es z.B. in Hans Joas' Handlungsbegriff findet, der jedwede positive Bewegung allein auf die individuelle Kreativität von Menschen bezieht (Joas 1992). Für die Lebenssoziologie ist die Differenz zwar positiv, d.h. konstitutiv, sie folgt aber nicht dem hier immer noch dominanten Produktionsparadigma. Das heißt, sie geht nicht aus dem Leben (der Natur, des Individuums etc.) hervor, sondern sie geht aus den Wechselwirkungen, aus dem konstitutiven Zwischen hervor. Sie ist konstitutiv *sozial*. Bergsons berühmter ›Lebensschwung‹ (*élan vital*) ist durchaus nicht mit der abstrakten Lebenskraft identisch, sondern vielmehr erneut als eine Art Zwischenphänomen zu verstehen. Leben ist nicht Produktion, sondern *Suspension*: Der *élan vital* ist nichts Anderes als aufgespeicherte Energie, die in entsprechender Menge zur Entstehung explosiver Vitalphänomene führen kann:

»Was aber stellt nun dieser Sprengstoff dar, wenn nicht eine Aufspeicherung von Sonnenenergie, Energie, deren Entwertung somit an einigen der Punkte, auf die sie sich ergoß, vorübergehend ausgesetzt wird. Die nutzbare Energie [wäre] schon früher verbraucht gewesen, wenn nicht ein Organismus zugegen gewesen wäre, um ihrer Vergeudung Einhalt zu gebieten, sie zurückzubehalten und aufzusummieren« (Bergson 2013: 279).

Leben ist für Bergson eine Unterbrechung, »ein Intervall [...], ein Abstand zwischen Aktion und Reaktion [...]. Mehr verlangt Bergson nicht: Bewegungen und Intervalle zwischen Bewegungen, die als Einheiten dienen« (Deleuze 1997: 91). Leben ist keine abstrakte Kraft, sondern Suspension, die Leben konstituiert. Es ist eine Differenz, die beide Seiten differenziert. Durch die Unterbrechung energetischer Ströme, die sonst zu einem Gleichgewicht geführt hätten, wird Leben zu einem Energiespeicher mit schöpferischer Kraft. Dabei sind es gerade die Suspensionen, die »Zentren der Indeterminiertheit [schaffen], die auf Leben schließen lassen« (Bergson 1964: 90).

Was für die Theorie Bergsons gilt, gilt in gleichem Maße für Hans Driesch.⁵ Auch sein Konzept der *Entelechie* wird oft umstandslos mit der Entelechie des klassischen Vitalismus von Aristoteles gleichgesetzt, obwohl das gesamte Denken Drieschs in dessen Überwindung besteht. Auch Driesch operiert mit einer Theorie der Suspension: Entelechie ist keine Lebenskraft, sondern die Suspension äußerer Bewegungen, wie wir sie in Bergsons *élan vital* gefunden hatten. Ähnlich wie Bergson besteht Driesch darauf, dass die Entelechie suspendierende Differenz ist:

»Die Entelechie suspendiert Aktualität absolut; ohne sie würden alle möglichen chemischen Reaktionen bis zur Erreichung des ›Gleichgewichts‹ mit der durch die anorganischen Umstände gegebenen Geschwindigkeit vor sich gehen« (Driesch 1921a: 446, Fußnote 1).

Der suspensionstheoretische Aspekt der Lebenssoziologie ist insofern für die analytische Arbeit hilfreich, dass er hilft, Leben als ein differenzielles und relationales Geschehen zu verstehen. Leben geht weder allein vom Körper oder von einem abstrakten Lebensstrom aus, sondern konstituiert sich zwischen zwei verschiedenen Kräften. Insofern lehnt die Lebenssoziologie nicht nur das Produktionsparadigma ab, sondern auch den aktivistischen Bias der Soziologie, in dem alles soziale Geschehen auf spezifische Formen von Aktivitäten fokussiert wird: Handlungen, *Interaktionen*, Selektionen, Operationen, Kommunikationen etc. Lebenssoziologisch gesehen ergibt sich die Intensität des Lebens nicht aus intentionalen Handlungen von Akteuren, sondern konstituiert sich *zwischen* interpassiven Passeurern, es sind »Interpassionen« in den Kommunika-

5 | Und übrigens auch für Gilbert Simondon.

tionen, Handlungen, Entscheidungen und Verhalten, die in der Schwebel bleiben (Seyfert 2016a). Leben als Suspension sorgt mit den Worten Bergsons und Drieschs dafür, dass nicht alle möglichen Gleichgewichtszustände erreicht werden. Sie hält die Möglichkeit von Intensitätsdifferenzen aufrecht, die selbst ein Kennzeichen des Lebens sind: »Alles Geschehende und Erscheinende ist korrelativ zu Differenzordnungen: Höhen-, Temperatur-, Druck-, Spannungs-, Potentialdifferenz, *Intensitätsdifferenz*« (Deleuze 1992: 280).

Als positive Instanz ist Leben in gewisser Weise evolutionär, dabei kommt aber alles darauf an, das Evolutionäre richtig zu verstehen. Lebenssoziologie ist keine Theorie funktionaler Differenzierung, sondern eine Theorie differentieller Differenzierung, eine Theorie *differenzierender Differenz*. Leben ist keine Funktion des Menschen oder der Gesellschaft, auf die es hinauslaufen würde. Leben ist reine, hierarchielose und ungerichtete Immanenzebene, ein Feld unpersönlicher Individuationen und präindividuellen Singularitäten – ein »transzendentes Feld« für Individuation und Subjektivierung, voll von »Individuationsfeldern«, »passiven Ichs«, »larvenhaften Subjekten« und »raumzeitlichen Dynamiken« (Seyfert 2008: 4690). Das heißt auch, dass die Elemente in der sozialen Immanenzebene des Lebens unbestimmt sind, weder vorgängig Mensch, Individuum noch Subjekt, sondern kulturell und historisch variante kollektive und individuelle Gefüge unterschiedlicher Zusammensetzung und Bauart. Die Differenzierungsprozesse sind möglicherweise evolutionär, aber nicht im Sinne genetischer Abstammung und Vererbung, einliniger, gerichteter funktionaler Ausrichtung oder hierarchischer Ordnung.

Eine solche nicht-determinierte, nicht-hierarchische Konstruktion der Lebenssoziologie erlaubt eine große Abstraktionshöhe. Sie erlaubt es, alle möglichen Dinge als Elemente des Sozialen und der Gesellschaft zu beobachten. Das können Menschen, Tiere und Pflanzen genauso sein wie artifizielle und technische Artefakte und nichtlebendige natürliche Objekte. Der »Deleuzianer« Bruno Latour würde das Leben über die Einbindung und ihre Relationen definieren: Reine Objekte gibt es nicht, sie sind in gewisser Weise immer bereits subjektiv oder sozial. Sie bestimmen sich nicht durch innere Bestimmung (objektives Dasein), sondern nur relational über die Einbindung in soziale Beziehungen: »Es hat nie Objekte gegeben und wir haben nie welche gesehen bzw. sind sie nur dann Objekte, wenn sie keiner gesehen hat« (Latour 1994: 34). In einer solchen relationalen Theorie – einer Theorie des konstitutiven Zwischens – kommt es aber nicht so sehr darauf an, den Akteuren und Aktanten zu folgen, sondern das konstitutive Zwischen oder die konstitutiven Relationen zu beschreiben. In Latours Arbeiten finden sich unzählige empirische Beispiele für solche Beziehungen. So beschreibt er am Fall der Parfümindustrie, dass die menschlichen Nasen und die chemischen Sensoren auf ähnliche Weise trainiert werden. Weder das artifizielle Organ (Sensor), noch das organische Organ (Nase) spielen allein eine konstitutive Rolle, sondern vielmehr die Be-

ziehung, die *zwischen* Geruch und Organ hergestellt wird (Latour 2004). Aber jenseits der empirischen Einzelfallstudien bleibt die Art der Relationen konzeptionell recht unterbelichtet. Das gilt nicht nur für Latour, sondern für die Akteur-Netzwerk-Theorie ganz im Allgemeinen. Uns scheint, dass es nicht nur darauf ankommt, den Akteuren zu folgen und die Beziehungen nachzuzeichnen, sondern vielmehr die *Art der Relationen* genau zu bestimmen. Wir haben vorgeschlagen, diese Relationen als Affektbeziehungen zu bezeichnen (Seyfert 2012a). Das soll heißen, soziale Beziehungen sind nicht allein semiotische und symbolische Beziehungen, wie es die Sozial- und Gesellschaftstheorie traditionell betont. Sie sind auch affektiv in dem Sinne, als sie sich eher über Frequenzen und Rhythmen zwischen Körpern bestimmen, als durch Sinnbeziehungen etc. In diesem Sinne ist Lebenssoziologie immer auch Affektanalyse.

Affekte: die Relationen des Lebens

Leben als *differenzierende Differenz* heißt, dass die Produktivität aus der Differenz selbst, aus dem konstitutiven Zwischen, entspringt. Sie ist weder eine esoterische Lebenskraft, noch entstammt sie der Energiestruktur der handelnden Menschen: Sie ist weder transzendent noch anthropologisch bzw. individuell. Das heißt, die Positivität des Lebens ist relational und differentiell bestimmt, ergibt sich aus Verhältnissen, aus dem konstitutiven Zwischen. Die Vorteile eines solchen differenztheoretischen Vorgehens zeigen sich z.B. für Emotions- und Affekttheorien. Relationale Ansätze machen es möglich, kulturelle und historische Varianzen zu erklären, ohne dabei individualistisch oder deterministisch argumentieren zu müssen. Affekte, Gefühle, Emotionen und Begehren sind relationale Phänomene, d.h. sie gehen aus sozialen Beziehungen überhaupt erst hervor. Demgegenüber verlegen die klassische Psychologie und Psychoanalyse alles Leben ins Subjekt. So unternimmt Sigmund Freud alle Anstrengungen, solcherart Affekte – von denen Gustave Le Bon gerade gezeigt hatte, dass sie aus der Masse hervorgehen – als Projektionen von Individuen nachzuweisen (Freud 1982). Und für Paul Ekman gibt es sechs basale menschliche Emotionen, die so sehr ans Individuum gebunden sind, dass es ganz egal ist, in welchen sozialen Beziehungen man sich befindet (Ekman 1999). Solche Konstruktionen erlauben keine angemessene Berücksichtigung der Anderen, der Milieus und der Umwelt. Es handelt sich so gesehen per se nicht um soziologische Ansätze. Darüber hinaus bekommt man damit auch nicht die intensiven Veränderungen in den Blick, die die Individuen in affektiven Zusammenhängen durchlaufen: Es gibt hier weder Veränderungen auf Seiten des Milieus, noch auf Seiten des Individuums. Man hat das Werden ausgeschlossen.⁶

6 | Demgegenüber interessiert sich nun die gegenwärtige Atmosphären-Forschung allein für die Affizierungen des Individuums in Milieus, nur für das Werden der Subjekte,

Emotionen werden immer auf die gleiche, normative Weise empfunden: Vergnügen ist gut, Schmerz ist schlecht etc. Dagegen kann man in einem relationalen Modell erklären, warum es nicht so sehr auf die Personen und die Emotionen selbst ankommt, sondern oft auch auf deren Intensität (Massumi 1995). Ganz unabhängig davon, ob es sich um Vergnügen oder Schmerz handelt, haben Intensitätswechsel eine eigene Attraktivität. Insofern können Ereignisse, die scheinbar normativ problematisch erscheinen, wie z.B. Streit und Konflikt, ein Begehren hervorrufen, einfach aufgrund ihrer Intensität. Ihre Intensität besteht darin, die Subjektivität selbst zu verändern bzw. sogar zu überwinden: Transgressionen und Exzesse sind Beispiele für die affektive Attraktivität von Desubjektivierungen. In solchen Konstellationen entstammt die Attraktivität nicht einer bestimmten Subjektform (einem Vorbild etc.), sondern beruht im Intensitätswechsel selbst. Randall Collins hat in seiner an Durkheim angelegten Emotionssoziologie argumentiert, dass wir Interaktionen gemäß ihrer emotionalen Energie bewerten: Wir suchen solche Interaktionen, die einen Gewinn an emotionaler Energie versprechen und meiden solche, die uns emotionale Energie rauben (Collins 2004: 44). Vermutlich ist das noch ein zu ökonomisch-rationalistisches Modell, das man geradezu als eine Art Kampf um emotionales Kapital beschreiben könnte. Es steht vielmehr zu vermuten, dass die Attraktivität von Interaktionen, wie sie Collins beschreibt, nicht in der emotionalen Energie besteht, die wir dadurch gewinnen, sondern in der Höhe und Schwäche von Intensitätswechseln: Interaktionen werden danach beurteilt, ob sie mehr oder weniger intensiv sind (ob sie attraktiv oder langweilig sind). Dabei sind (zumindest die menschlichen) Akteure durchaus nicht nur »Intensitätsjunkies«, denn genau genommen kann auch die Vermeidung von Intensitätswechseln attraktiv sein. Intensive Beziehungen sind also nicht ausschließlich durch Attraktivität gekennzeichnet. Es muss sich dabei auch nicht um besonders tiefgründige Beziehungen handeln. Sie können durchaus auch abstoßenden Charakter haben. Intensität bezieht sich nur auf die Veränderung, die die Körper in der Beziehung durchlaufen: ihr Werden.

Wir wollen im Folgenden diesen Begriff der Intensität als einen weiteren lebenssoziologischen Kernbegriff herausarbeiten. Intensität soll dabei als doppelte Operation funktionieren: Zum einen handelt es sich um die theoretische Beschreibung eines empirischen Phänomens (im Gegensatz zur Analyse extensiver empirischer Phänomene), und zum anderen handelt es sich um eine Methode (Intensitätsanalyse). Lebenssoziologie ist eine *intensive Wissenschaft*, wie Manuel DeLanda (2013) es für eine post-vitalistische Philosophie vorgeschlagen hat.

ohne dass das Milieu in irgendeiner Weise eine Veränderung erfahren würde. Sie fokussiert allein auf kontextuelle Einflüsse, und ignoriert demgegenüber die spezifische Affektfähigkeit der Körper innerhalb der Milieus (Seyfert 2012a).

Intensität

Man kann sicher sagen, dass gerade die sozialwissenschaftliche Forschung dominant mit extensiven Konzepten operiert: Sie operiert nicht mit der Einzigartigkeit und der Differenz des Werdens, sondern mit Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit und Übersetzbarkeit. Michel Maffesoli unterscheidet die extensive von einer intensiven Methode – durch den wissenschaftlichen Fokus auf die Zukunft (auf Reihen) oder aber auf die unmittelbare Gegenwart, auf das Ereignis (Maffesoli 1988: 114). Im extensiven Denken geht es um das Aufspannen eines mehr oder minder kontinuierlichen Horizonts, in dem die Elemente in eine skalierbare Ordnung gebracht werden können. Besonders Begriffe wie System, Struktur und Feld sind – wie oben im Blick auf Bergson bereits erwähnt – extensive Begriffe, weil sie mit der Vorstellung räumlicher Verteilungen operieren und Elemente in einen systematischen Zusammenhang setzen. Ein solches Vorgehen setzt eine mehr oder minder große Stabilität der verglichenen Elemente voraus. Mit anderen Worten: Alles läuft darauf hinaus, die zu vergleichenden Elemente stabil zu halten, um davon ausgehend wiederum eine mehr oder minder stabile Ordnung postulieren zu können. Der lebenssoziologische Einwand besteht nun darin, dass mit dieser Art der Anordnung von Elementen das *Werden* methodisch unbeobachtbar wird.

Für eine Lebenssoziologie ist ›Intensität‹ kein gradueller und extensiver Begriff, sondern ein differenzieller Begriff, d.h. er beschreibt intensive Übergänge statt nur extensive Veränderungen. Eine Intensität ist nicht einfach das mehr oder weniger, der graduelle Unterschied, zu einem anderen Zustand, sondern ein eigenständiges Merkmal, das nicht aus anderen ableitbar ist. Solche Intensitätsstufen sind in der Physik weitverbreitet. So hat Wasser im gasförmigen, flüssigen und gefrorenem Zustand verschiedene Intensitäten. Zwar kann man diese Intensitätswechsel durch die graduelle Erhöhung bzw. Absenkung der Temperatur hervorrufen, die Intensitätsstufen selbst haben nichtsdestotrotz eine eigene *Qualität* und einen eigenen Index. Die graduellen Unterschiede (der Temperatur) dürfen also mit den differenziellen Intensitätsstufen des Beobachtungsgegenstandes (des Wassers) nicht verwechselt werden. Der graduellen Erhöhung der Temperatur entspricht nicht die graduelle Erhöhung der Intensität, sondern verschiedene Intensitätsstufen.

Intensität ist nicht die langsam zunehmende oder abnehmende Stärke der kollektiven Emotion, oder die zunehmende bzw. abnehmende Wärme des Wassers (Intensitätsgrade). Vielmehr handelt es sich um einen Wechsel, in dem eine private emotionale Erfahrung in eine Kollektivemotion umschlägt, in dem das Wasser vom flüssigen in den gasförmigen bzw. gefrorenen Zustand übergeht etc. – *Intensitätsdifferenz!* Diese Umstellung von der graduellen Veränderung der Körper auf die Differenzen der Beziehungen hat die Konsequenz, nicht mehr die Elemente, Körper und Gruppenmitglieder als Individuen zu

beschreiben, sondern die *Differenzen, das konstitutive Zwischen*. Intensität bestimmt sich nicht allein als das Prinzip der Selbstorganisation und Autopoiesis, sondern als die *Transmission von Kräften*.

Wir sehen hier, inwiefern das post-vitalistische Denken mit dem Begriff der Intensität sowohl über den Emergentismus, als auch über systemtheoretisches Denken hinausgeht. Als rein formaler Theoriezusammenhang ist der Emergentismus mit neo-vitalistischen Theorien nicht identisch, da hier gleichsam die Intensität fehlt. In der Tat werden Selbstorganisation und Vitalismus oft sogar definitorisch voneinander unterschieden (Stephan 2005). Die Theorie der Emergenz wird in der neo-vitalistischen Theoriebildung (im Anschluss an Driesch und Bergson) durch das Suspensionsparadigma und das Konzept der *Intensität* ergänzt.

Uns geht es nun um den methodischen Perspektivenwechsel von extensiven auf intensive Kategorien. Einen solchen Perspektivwechsel kann man z.B. im Vergleich der Früh- und Spätwerke von Simmel und Durkheim beobachten. In gewisser Weise ist die Intensität sowohl von Durkheim als auch von Simmel spät erkannt worden. So ist Simmels frühe Soziologie der Wechselwirkungen eine rein formale Soziologie, in der Intensität als eigenständige Kategorie noch gar nicht auftaucht. Sie ist vollständig der formalen Soziologie unterworfen, so wenn sich Intensivierung bei ihm auf einen höheren Grad von Wechselwirkungen bezieht (Lash 2010: 37). In diesem dialektischen Prozess wird Inhalt zu reiner Form. Diesem Prozess ist auch die Intensität unterworfen. Die gesteigerte Komplexität von Wechselbeziehungen befindet sich vollständig auf Seiten formaler Bestimmungen. Hier fehlt gleichsam die inhaltliche Seite. Das zeigt sich auch in den Studien, in denen sich Simmel mit *Lebensformen* wie der Mode beschäftigt. Der entscheidende Charakter dieser formalen Soziologie besteht nämlich in der Einsicht, dass in Sozialbeziehungen wie der Mode (Nachahmungen) eine reine Form »an einem an sich gleichgültigen Inhalt sich verwirklicht« (Simmel 1995: 20). Die dialektische Methode tendiert also dazu, den Inhalt und die Intensität auf Kosten der Form zu opfern.

Auch in Durkheims Frühschriften sind intensive Kategorien eher formal bestimmt – Eigengesetzlichkeit, Emergenz etc. Erst in den Spätschriften tauchen rein »intensive« Bestimmungsmerkmale auf. So finden sich in Durkheims *Die Elementaren Formen des religiösen Lebens* und in Simmels *Lebensanschauung* Konzepte der Intensität als reine Intensität. Gerade *Die Elementaren Formen des religiösen Lebens* ist in geradezu idealtypischer Weise das Studium der vitalen Intensitätsprinzipien von Gesellschaften. In *Intensive Culture* weist Scott Lash bei Durkheim auf die vitalistische Verbindung des Emergentismus mit der Idee der Intensität hin: Eine bestimmte Anzahl von Gruppenmitgliedern muss zusammenkommen, bis das Kollektiv und damit der efferveszente und emergente Effekt entsteht (Lash 2010: 170f.). Das heißt, man kann einer Gruppe eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern hinzufügen und abziehen, ohne

ein Kollektivereignis hervorbringen zu können, aber ab einem (nicht näher zu bestimmenden) Punkt schlägt die Versammlung in ein Kollektiv um. Dieses Umschlagen indiziert eine Intensitätsstufe. Das wohl wirkmächtigste Beispiel eines solchen Intensitätsprinzips findet sich in Durkheims Ritualtheorie. Hier entstehen kollektive Gefühle und Ideen, die keine(r) der Beteiligten imstande ist, aus sich heraus hervorzubringen:

»Innerhalb einer Ansammlung, die eine gemeinsame Leidenschaft erregt, haben wir Gefühle und sind zu Akten fähig, deren wir unfähig sind, wenn wir auf unsere Kräfte allein angewiesen sind. Löst sich die Ansammlung auf und stehen wir allein da, dann sinken wir auf unsere gewöhnliche Ebene zurück und können dann die Höhe ermessen, über die wir uns über uns hinaus erhoben haben« (Durkheim 1994: 289).

Gesellschaft wird dann nicht mehr nur formal als ein ausdifferenziertes System mit eigengesetzlichen Operationen verstanden. Vielmehr gilt nun, dass die Inhalte als gleichursprüngliche konstitutive Elemente der Gesellschaftsanalyse erkannt werden. Gesellschaft ist eine Welt »voller intensiver Kräfte, die [den socius] überfluten und verwandeln« (ebd.: 300). Man kann Durkheims religionssoziologische Beschreibung auch lebenssoziologisch als die Intensivierung der Gesellschaft beschreiben. Sowohl die Großstadt als auch die efferveszenten Rituale sind Intensitätsstufen. Sie sind das konstitutive Zwischen (von Gruppenmitgliedern), aus denen das soziale Leben hervorgeht. In Durkheims Beispiel der kollektiven Effervescenz geht das Leben gleichsam aus der nicht vollständig lokalisierbaren Mitte des Rituals hervor. Auch Elias Canetti hatte das Entstehen der Masse als eine Kombination aus Emergenz und Intensitätsereignis erkannt – einer Masse,

»die plötzlich da ist, wo vorher nichts war. Einige wenige Leute mögen beisammen gestanden haben, fünf oder zehn oder zwölf, nicht mehr. Nichts ist angekündigt, nichts erwartet worden. Plötzlich ist alles schwarz von Menschen. Von allen Seiten strömen sie zu, es ist, als hätten Straßen nur eine Richtung. Viele wissen nicht, was geschehen ist, sie haben auf Fragen nichts zu sagen; doch haben sie es eilig, dort zu sein, wo die meisten sind. Es ist eine Entschlossenheit in ihrer Bewegung, die sich vom Ausdruck gewöhnlicher Neugier sehr wohl unterscheidet. Die Bewegung der einen, meint man, teilt sich den anderen mit, aber das allein ist es nicht: sie haben ein Ziel. Es ist das schwärzeste – der Ort, wo die meisten Menschen beisammen sind« (Canetti 2001: 14f.).

Die Plötzlichkeit und eine geradezu teleologische Intensität beschreiben den Moment der vitalen Emergenz der Masse: Sie geht auf keine Intention eines Individuums zurück, weder auf das Charisma eines Führers (Weber), noch auf die Projektionen der Verehrer (Freud), vielmehr taucht sie im Zwischen auf. Ähnlich muss man sich die kollektive Effervescenz Durkheims vorstellen; die

sorgsamem rituellen Handlungen, die solche Ereignisse hervorrufen wollen, weisen auf die Schwierigkeiten hin, diese Plötzlichkeit gezielt zu erzeugen.

Wenn wir Effervescenz als präpersonale und präindividuelle Ereignisse beschreiben, als Intensitätsereignisse, dann steht sie im deutlichen Gegensatz zu extensiven Ereignissen. Extensive Ereignisse sind nicht aus sich selbst heraus teleologisch, sie entwickeln keine Intensität. Sie entstammen der äußerlichen Anordnung von Elementen: Man trifft sich zu einer Besprechung, die ein konkretes Ziel hat, aber keine Intensität, sondern nur Langeweile produziert. *Extensionen* beziehen sich nicht nur auf die Ausdehnung von Körpern, sondern vor allem auf Schließungen: auf konkrete Ziele, Identitäten und Subjektivierungsformen. Demgegenüber beziehen sich *Intensitäten* auf das Werden der Subjekte, ja sogar auf deren De-Subjektivierungen, Ent-Personalisierungen und Transgressionen. Werden und Intensität sind insofern soziale Bewegungen, die sich von der gesellschaftlichen Produktion von Subjektivität unterscheiden (Bröckling 2007, Reckwitz 2013). Dabei handelt es sich gleichsam um die ›andere‹ Seite des Sozialen.

Intensivierung als De-Subjektivierung

Wenn sich Theorien der Subjektivierung mit den extensiven Momenten des Sozialen beschäftigen (Identität und Persönlichkeit *haben*, Subjekt-*Sein*), dann kommen mit der lebenssoziologischen Forschung auch die intensiven Momente der De-Subjektivierung in den Blick (Anders-Werden). Das zeigt sich gerade in Durkheims Diskussion der Bedeutung kollektiver Rituale: Diese sind gesellschaftsbildend – vergesellschaftend! – und gerade deswegen de-subjektivierend. In Durkheims Religionssoziologie finden sich unzählige Beschreibungen für solche transgressive Bewegungen:

»Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser [rituellen] Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein« (Durkheim 1994: 300).

Diese Transgressionen bezeichnet Durkheim auch als »Ekstasen« (ebd.: 311), womit erneut auf die de-subjektivierenden Momente hingewiesen ist. Und so gibt es gute Gründe, die durkheimsche Lebenssoziologie intensitätstheoretisch als die Geburt der Gesellschaft aus dem Orgasmus bzw. der Ekstase zu beschreiben (Maffesoli 1986, Därmann 2007).

Transgressionen ins Jetzt

Nun hat man es als problematisch empfunden, dass Durkheim solche intensiven De-Subjektivierungsprozesse nur für sogenannte primitive Gesellschaften als den konstitutiven Modus der Vergesellschaftung angesehen hat. Seine Schüler haben im Anschluss deshalb an der »Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen fremder und eigener Kultur« gearbeitet, und damit das Konzept der Efferveszenz für die Gegenwartsanalyse wieder brauchbar gemacht (Moebius 2006: 3252). Problematisch bleibt das Konzept der Efferveszenz in der Soziologie der Durkheim-Schule aber in einer anderen Hinsicht: Es gilt nur für sehr spezifische Bereiche des Sozialen, nämlich außeralltägliche Ereignisse wie Feste, Rituale und Spiele. Das heißt zugleich, sie gelten explizit nicht für die Ökonomie, die oft als der Prototyp der Alltäglichkeit gilt. Für Durkheim sind ökonomische Tätigkeiten Ereignisse mit geringer Intensität (1994: 296). Im Ökonomischen herrscht die Langeweile des Alltäglichen, wohingegen in den außeralltäglichen und ekstatischen Festen die Kollektivbindungen erneuert werden. Dieser Trennung folgend ist das Heilige das Intensive und das Profane ist das Extensive. Auch bei Maffesoli findet sich diese Idee, hat man ihn doch geradezu als »an-ökonomischen Lebenssoziologen« bezeichnet (Keller 2004: 355). Leben wird hier, in der Tradition Batailles, in erster Linie als unproduktive Verausgabung verstanden. Jedoch »verunreinigt« Maffesoli diese saubere Trennung, da für ihn selbst in den reinsten Sphären des Ökonomischen noch nicht-ökonomische Aspekte zu finden sind. Damit wird es nun möglich, transgressive und de-subjektive Momente des Ökonomischen zu analysieren. Diese theoretische Feinheit wird für unsere Fallstudie wichtig sein. Für die Analyse der Gegenwartsgesellschaft soll eine Intensitätsanalyse demgegenüber als allgemeines Analysewerkzeug operabel gemacht werden. Sie kann sich dann auch auf soziale Beziehungen im Alltag und im Ökonomischen beziehen.

Die Alltäglichkeit des Intensiven

Uns geht es im Folgenden nun um die Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen ökonomischer und nichtökonomischer Tätigkeit, bzw. um die Ausweitung des Konzepts der Efferveszenz hinein in das Alltägliche und Ökonomische. Der Fokus soll dabei auf dem Mechanismus der De-Subjektivierung liegen, den Durkheim als entscheidendes Charakteristikum der Efferveszenz angesehen hat: Efferveszenz ist genau genommen weder die Begegnung mit einer personalen Gottheit, noch mit einer konkreten Gesellschaft, vielmehr handelt es sich um die *Begegnung mit dem Prozess der Vergesellschaftung selbst*, »die nur durch die Natur ihrer Wirksamkeit definiert werden kann« (Durkheim 1994: 277).

Vielleicht ist es ein entscheidendes Merkmal postmoderner Vergesellschaftung, das Ökonomische nicht mehr als das Alltägliche zu behandeln. Arbeit ist dann auch nicht (notwendig) Sphäre der Langenweile, der man mithilfe freizeitlicher Unterhaltung entkommen müsste. Das heißt, Arbeit kann außeralltäglich sein, was wiederum hieße, dass sich Transgressionsphänomene zunehmend in der ökonomischen Betätigung aufweisen lassen. Momente der Transgression und Ekstase gibt es im Rausch genauso wie in der Versenkung in die Arbeit. Gerade in zunehmend individualisierten Gesellschaften wird die Erfahrung der De-Subjektivierung gleichsam zur alltäglichen Erfahrung, zu einer Intensitätserfahrung im Alltag selbst. Formen der Transgression beziehen sich also nicht allein auf Freizeit und nichtökonomische Tätigkeiten, sondern tauchen überall auf, auch in die Sphäre der Arbeit. Zumindest im hier zu diskutierenden Fallbeispiel ist die direkte Bindung der Alltäglichkeit an ökonomische Arbeit und Außeralltäglichkeit als nichtökonomische Tätigkeit aufgehoben.

2. DIE REGELN DER LEBENSZOLOGISCHEN METHODE

Bevor wir zur Fallanalyse übergehen, wollen wir noch einige methodische und methodologische Überlegungen voranschieben. Hier soll es auch um die Entwicklung und Ausformulierung einer explizit lebenssoziologischen Methode gehen. Das soll komparativ geschehen und darstellen, wie sich die lebenssoziologische Forschung innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung positioniert.

Intensitätsanalysen

In der empirischen Sozialforschung ist die Intensitätsanalyse ein bekanntes Untersuchungsinstrument. Intensitätsanalyse ist eine Form der Valenzanalyse, also der Frage nach der Bewertung von Aussagen. Im Gegensatz zur numerischen Bestimmung von Merkmalen in der Frequenzanalyse geht es der Valenz- und Intensitätsanalyse um die normative Bewertung dieser Merkmale. Wenn die Valenz die Bewertung von Merkmalen untersucht (gut-schlecht etc.), ordnet die Intensitätsanalyse die Bewertungen in Skalen ein (wie gut bzw. wie schlecht etc.). Im Gegensatz zur Frequenzanalyse widmet sich die Intensitätsanalyse so z.B. der Frage, mit welcher Überzeugung eine bestimmte Aussage getätigt wird (Kromrey 2002: 334). Man sieht hier, dass empirische Sozialforschung die Frage nach der Intensität als extensive Kategorie behandelt, des mehr oder weniger. Sie behandelt sie als skalierbare Größe. Im Gegensatz dazu soll nun eine explizit lebenssoziologische Intensitätsanalyse entwickelt werden, die sich von den extensiven Methoden der qualitativen und quantitativen

Methoden unterscheidet. Dabei geht es um die methodische Berücksichtigung von Diskontinuitäten, Skalen- und Indexwechselln *innerhalb* einer Methode bzw. um Diskontinuität als zentrales Merkmal der lebenssoziologischen Methode. Statt um Skalen und Indexe geht es um die Entwicklung eines methodischen Blickes auf Differenzen: von der Kontinuität zum Bruch. Es geht um die Analyse des *konstitutiven Zwischens*. Aus methodischer Sicht ist Intensität keine skalierbare Einheit, d.h. sie kann nicht geteilt werden, ohne ihren Charakter zu verlieren. Intensität ist eine Bewegung, und als solche kann sie nicht durch irgendeinen Index außerhalb ihrer selbst bestimmt werden (Massumi 2002: 7). Wir wollen den Unterschied einer extensiven und einer intensiven Methode am Beispiel der Nachbarschaft illustrieren. Dieses Beispiel bietet sich an, weil es sowohl in der klassischen Sozialwissenschaft als auch in post-vitalistischen Untersuchungen bereits ausformulierte Überlegungen dazu gibt.

Extensive und Intensive Nachbarschaften

In der klassischen empirischen Sozialforschung misst man die Intensität der Nachbarschaft z.B. anhand der Häufigkeit und Regelmäßigkeit sozialer Kontakte (Kromrey 2002: 35). Die Hypothese besteht darin, dass die »Häufigkeit von Nachbarschaftskontakten als Indikator für deren Intensität« (ebd.: 46) angesehen werden kann. Wenn sie nichtideologisch verfährt, verbindet die empirische Sozialforschung damit keineswegs Kausalbeziehungen, sie ist sich der Tatsache des rein hypothetischen Zusammenhangs von häufigen Kontakten und intensiven Nachbarschaftsbeziehungen durchaus bewusst. Es könnte also sein, dass zwischen Häufigkeit und Intensität zwar eine Korrelation, aber gar kein Kausalzusammenhang besteht. Das Problem besteht aber nicht in der Frage kausaler oder korrelativer Beziehungen, sondern in der impliziten Normativität. In dieser Form der Sozialforschung setzt man intensive und enge Nachbarschaftskontakte mit solidarischen Beziehungen gleich: So sei »die Bedeutung von Nachbarschaftskontakten für das Zusammenleben von Menschen nicht zu unterschätzen; sie bieten emotionalen Rückhalt, erleichtern das Alltagsleben und schaffen eine freundliche Atmosphäre« (Rohr-Zänker/Müller 1998: 17). Dies ist bereits in der Argumentation dieser Forschungsansätze selbst problematisch. Schließlich können häufige Kontakte auch auf Konflikte, z.B. auf beständige Beschwerden, permanente Belästigungen und fortwährende Schlägereien hinweisen. Obwohl es sich gemäß der eigenen Hypothese auch in solchen nicht-solidarischen Fällen um intensive Nachbarschaftsbeziehungen handeln müsste, würden solche Nachbarschaftskontakte nicht als intensiv angesehen werden.

Die lebenssoziologische Methode kann sich demgegenüber am Konzept der Nachbarschaft (*voisinage*) von Deleuze und Guattari orientieren. Sie verstehen Nachbarschaft nicht als friedliches Zusammenleben, sondern ganz sozio-

logisch als ein abstraktes Zwischenverhältnis. Damit sind es Beziehungen des Werdens und der Intensitätsdifferenz. Nachbarschaft ist nicht einfach als ein friedliches Nebeneinander zu verstehen, sondern als eine spezifische Intensität. Im Gegensatz zum Prinzip der Individualität und Identität bestimmen sich Intensität und Werden durch die Kräfte des Kollektivs, in dem man sich befindet. Nachbarschaft ist eine Mannigfaltigkeit, die durch das konstitutive Zwischen hervorgebracht und zusammengehalten wird – »eine Mannigfaltigkeit wird weder durch Elemente definiert, die sie in extenso zusammensetzen, noch durch Eigenschaften, die sie im Auffassungsvermögen zusammensetzen, sondern durch die Linien und Dimensionen, die sie in ›intensio‹ enthält« (Deleuze/Guattari 2002: 334). Nachbarschaft beschreibt also nicht die Anordnung verschiedener Elemente im Raum, sondern deren *intensive Beziehungen* zueinander. Intensive Beziehungen bestimmen sich nicht durch die Häufigkeit von Kontakten, sondern durch die Veränderung der Elemente, die in den sozialen Beziehungen involviert sind. Es geht hier um die transformativen Mechanismen der Nachbarschaft, der Transformation durch die Kopräsenz anderer Elemente.

Hier zeigt sich der entscheidende Unterschied zwischen herkömmlicher empirischer Sozialforschung und lebenssoziologischer Intensitätsanalyse. Wie sich am Beispiel des Streits gezeigt hat, gibt es Intensitätsstufen, die sich nicht durch graduelle Erhöhung oder Abschwächung der Häufigkeit ergeben, sondern vielmehr Grenzwerte darstellen. So wie physikalische Elemente wie Wasser verschiedene Aggregatzustände haben, haben auch Sozialbeziehungen verschiedene Aggregatzustände. Nachbarschaft ist eine Intensitätsstufe als solche, die von anderen Formen, wie Indifferenz- und Liebesbeziehungen, gerahmt wird. Dagegen operiert die (klassische) empirische Forschung mit einem normativen Verständnis von Nachbarschaftsbeziehungen, in die sie dann verschiedene Intensitätsstufen hineinprojiziert. Nachbarschaft ist hier ein spezifischer Punkt auf einer Skala, in der Nachbarschaft von »Sehbekanntschaften (sich grüßen) bis zur persönlichen Freundschaft« reicht (Rohr-Zänker/Müller 1998: 15). Für die lebenssoziologische Methode hingegen gilt, dass sie die Formen der Nachbarschaft nicht normativ bewertet. Auch scheinbar negative Beziehungen (Beschwerden, Klagen, Schlägereien etc.) können Nachbarschaftsbeziehungen mit verschiedener Intensität sein. Dabei ist die Häufigkeit der Kontakte keineswegs ausschlaggebend. Vielmehr bestimmt sich die Intensität der Nachbarschaft durch die Veränderungen der Nachbarn, durch deren *Werden*. Es kann durchaus sein, dass es häufige Kontakte ohne Werden gibt (z.B. Indifferenz), was wiederum hieße, solcherart Zusammenleben nicht als Nachbarschaft zu bezeichnen. Umgekehrt kann die Nachbarschaftsbeziehung bei der Überschreitung einer gewissen Intensitätsstufe in eine andere Form des Werdens übergehen, z.B. in eine Partnerbeziehung, oder aber als Belästigung und Stalking empfunden werden. In beiden Fällen hätte man es mit

Intensitätswechsellern zu tun, die mit dem graduellen Anstieg sozialer Kontakte keineswegs korrelieren müssen. Für die lebenssoziologische Methode sind die Intensitätswechsel qualitativer Natur, haben ihren eigenen Index, sodass sie derselben Skala überhaupt nicht mehr entsprechen, der Axiomatik nicht mehr umstandslos zuordenbar sind. Ohne Intensitätswechsel ist ein Nebeneinander keine Nachbarschaft (ganz unabhängig davon, wie eng man beieinander wohnt). Umgekehrt beschreibt Nachbarschaft keine notwendig wünschenswerte Sozialbeziehung, denn Intensitätswechsel können durchaus auch negativer Natur sein. Es geht der Lebenssoziologie also darum, die Intensitätsstufen einer Nachbarschaft zu beschreiben, zu untersuchen, durch welche Mechanismen (De-Subjektierungen, Transgressionen etc.) sie hervorgebracht werden. Genau genommen ist Transgression sogar die notwendige Bedingung, um neue soziale Beziehungen aufzubauen; das gilt auch für Nachbarschaften. Gemäß der lebenssoziologischen Theorie können Nachbarschaftsbeziehungen auch zu nichtmenschlichen Akteuren und Umwelten aufgebaut werden. So werden wir in der folgenden Fallstudie zu sozio-technischen Umwelten sehen, dass die sozialen Beziehungen dort nicht in einer affektneutralen Beziehung zu Maschinen bestehen, sondern umgekehrt vielfältige affektive und intensive Beziehungen aufweisen. Das Prinzip der Nachbarschaft kann uns hier helfen, die wechselseitigen Anpassungen und Transgressionen von Mensch und Maschine im Moment ihrer Begegnung zu beobachten. Diese Begegnung führt zu Wechselwirkungen, einem konstitutiven Zwischen, dass nun umgekehrt sowohl die Maschine als auch den menschlichen Akteur als etwas zurücklässt, was sie vorher nicht waren.

Insofern kann die empirische lebenssoziologische Untersuchung Intensitätsmomente nur mit vergleichenden Methoden erreichen. So kann man ein Werden nur durch temporal-begleitende Methoden erkennen. Die Beobachtung muss den Übergang begleiten, denn Untersuchungen von Momentaufnahmen tendieren dazu, die Intensitätsdifferenzen gerade nicht in den Blick zu bekommen. Man darf die Akteure, Kollektive und Gefüge nicht in eine Skala einordnen, sondern man muss sie beim Werden erwischen und die Intensitätsstufen beschreiben.⁷ Hier zeigen sich zugleich die Nachteile narrativer, diskursiver oder konversationsanalytischer Methoden: Intensitätsdifferenzen können nicht reflexiv narrativiert werden, zumindest nicht im Werden selbst, da dieses Werden de-subjektivierend wirkt. Nun tendieren Akteure aber aus Gewohnheit dazu, über sich und Ereignisse kohärente Geschichten zu erzählen – Geschichten des Subjekts zu erzählen. Sie schalten das Werden aus. Die methodischen Schwierigkeiten bei der Erfassung von Intensitätsmomenten haben mit den Prozessen des Werdens und den damit einhergehenden Trans-

7 | Eine mögliche Methode, die zwar eher eine partizipative und aktivistische Schlagseite hat, könnte die von Scheffer und Schmidt entwickelte *live*Soziologie sein (2013).

gressionen und De-Subjektivierungen zu tun. Solche Prozesse sind genuin präreflexiv. Andreas Langenohl hat darauf hingewiesen, dass solche Prozesse des Werdens dem reflexiven Zugriff und Sinnverstehen verschlossen bleiben. Gerade weil die Akteure in solchen Momenten präreflexiv operieren, müsse die empirische Forschung »streng genommen durch ethnografische Beobachtungen eingelöst werden« (Langenohl 2007: 338). Mit anderen Worten, Intensitätsdifferenzen und reines Werden sind durch Interviews, Befragungen, Lektüre narrativer Erzählungen und diskursiver Formationen nicht zu erfassen. Bei all diesen Formen handelt es sich um die aposteriorischen Versuche, aus dem Werden eine kohärente Identität bzw. ein kohärentes Narrativ (des Subjekts) zu konstruieren. Die Intensitätsstufen in Transgressions- und De-Subjektivierungserfahrungen haben dann keinen eigenen Wert (keinen eigenen Index) mehr, sondern werden zu einem Element einer immer schon fix und fertigen Identität bzw. einer Geschichte. Die Intensitätsdifferenzen werden indexikalisch an ein Vorher und Nachher gebunden und geraten aus dem Blick. Umgekehrt muss man die Intensitätsdifferenzen auf ihren Eigenwert hin beobachten: das Werden als Werden beobachten, das in einer jeweiligen Situation allein ein Werden ist.

Das heißt natürlich nicht, dass die narratologischen und diskursanalytischen Forschungen ohne Nutzen wären. Im Gegenteil kommt es darauf an, die subjektivierende und identitätsbildende Funktion der Diskurse und Narrative genauso zu beobachten, wie die De-Subjektivierungen und Transgressionen. Die Diskursanalyse reflektiert diesen Umstand sehr wohl, z.B. dann, wenn sie Diskurse als ›Anrufungen‹ an ein Subjekt versteht, und dabei auf die »Differenz zwischen totalitärem Anspruch und seiner stets nur partiellen Einlösung« hinweist (Bröckling 2007: 284). Es geht also explizit nicht um die Behauptung einer Identität von Diskurs und empirischer Praxis. Die Schwierigkeit besteht insofern in ihrer Kopplung und in der Frage, welche Rolle der Diskurs im Hinblick auf die Formierung der Praxis spielt, und umgekehrt, wie sich der Diskurs durch die Praxis selbst verändert. Am schwierigsten ist das im Fall offensichtlicher Widersprüche, wenn der Diskurs bzw. die Eigenerzählung über die eigene Praxis in der tatsächlichen Praxis abweichen.

Im Folgenden wollen wir die methodischen Schwierigkeiten mit diskursiven Analysen aufzeigen, die im Zusammenhang mit der Intensitätsanalyse auftreten. Dabei geht es um ein spezifisches Beispiel, nämlich das der Arbeit in sozio-technischen Umwelten. Als Beispiel dient hier der automatisierte Börsenhandel, eine Praxis, in der Kognition und Handlung kollektiv verteilt sind.

3. EMPIRISCHE FALLSTUDIE: DER AUTOMATISCHE BÖRSENHANDEL

Die permanenten Wechselwirkungen von Kohärenzerzeugung durch Narrativierung und De-Subjektivierungen in der Praxis lassen sich besonders gut im Zusammenhang der sozio-technischen Immersion von Akteuren beobachten. Die gegenwärtige Entwicklung immersiver Technologien stellt in diesem Zusammenhang ein attraktives Forschungsfeld dar. Hier unterscheiden sich die narrativen Erzählungen der Akteure oft dramatisch davon, was sich in der immersiven Praxis abspielt. Hier zeigt sich die Tendenz, das Werden und die De-Subjektivierung zu übersehen und narrativ auszuschalten, besonders deutlich. Als Beispiel dient die empirische Forschung im algorithmischen Börsenhandel, der wohl in der Spezialform des Hochfrequenzhandels am bekanntesten ist (Lange/Lenglet/Seyfert 2016; Seyfert 2016b). Die empirische Untersuchung stößt hier auf zwei widersprüchliche Beobachtungen. Zum einen zeigt sich in den Interviews bzw. in der Analyse der Gespräche unter den Akteuren ein recht eindeutiges Narrativ. Dies lässt sich problemlos diskursanalytisch erfassen. Auf der narrativen Ebene konstruieren die Akteure eine eigenständige Gruppenidentität, mit einer institutionellen Eigengeschichte, die auch auf der organisatorischen Ebene eine bedeutende Rolle spielt. Das ist der Diskurs der Finanzmarktakteure, der *Quants*, der davon erzählt, wie man mit quantitativen Methoden und hochkomplexen Technologien den Finanzmarkt *meistert* und sich entscheidende Vorteile gegenüber den Konkurrenten verschafft (Seyfert 2013). Ihnen geht es um die Systematisierung des Börsenhandels mithilfe algorithmischer Operationen und technologischer Infrastrukturen. Neben der reinen Beschleunigung zielt diese Transformation der Börsenpraxis immer auch auf die Ausschaltung menschlicher Fehlerquellen. In Interviews findet sich ein dominantes Narrativ, das in der Anrufung eines affektneutralen Subjekts besteht: Das Ziel der systematischen Automatisierung der Handelspraxis bestehe u.a. auch darin, die auf menschliche Emotionen zurückzuführenden Fehlerquellen auszuschalten. Die Affektneutralität wird dabei sowohl durch Selbstdisziplinierung als auch durch Delegation angestrebt: Der Algorithmische Börsenhandel versteht sich als ein vollständig automatisierter Handel, in der die menschlichen Akteure zwar als Designer, Konstrukteure und Wartungspersonal der automatisierten Handelssysteme eine Rolle spielen, aus der eigentlichen Handelspraxis jedoch weitestgehend herausgehalten werden.

Die empirische Beobachtung kann dieses Narrativ in der Praxis jedoch andererseits nicht bestätigen. Die menschlichen Akteure spielen nicht allein die Rolle des Supervisors, der in Notsituationen die Systeme herunterfährt. Vielmehr sind sie aktiv am Börsenhandel beteiligt. Zwar finden Informationsbeschaffung, Handlungsentscheidung und Transaktionsausführung in der Tat algorithmisch statt, die menschlichen Akteure sind aber tief in diese Systeme

verwebt. Algorithmische Handelssysteme operieren nicht autonom, sondern als verteilte Handlungsgefüge, denen auch menschliche Akteure angehören. Diese müssen die Algorithmen und deren Funktionsweisen sehr gut kennen. Sie müssen wissen, wie die Algorithmen ›denken‹ und, was noch viel wichtiger ist, sie müssen wissen, für welche Umwelt diese gebaut sind. Ändert sich das Handlungsumfeld, dann müssen Justierungen vorgenommen werden. Das beschränkt sich nicht allein auf die Abschaltung des Systems im Fall eines Börsencrashes, sondern besteht auch darin, bestimmte Parameter wie Handelsvolumen und Haltezeiten ›live‹ zu verändern. Ein einfaches Beispiel wäre eine unerwartete Verzögerung in der Verkündigung von Arbeitslosenzahlen. Algorithmische Handelssysteme preisen solche Informationen unter Umständen mit ein bzw. gehen davon aus, dass die Arbeitslosenzahlen bereits erschienen sind und der Marktpreis diese Information bereits eingepreist hat (Ehrenfreud 2015). Da der Algorithmus die Verzögerung selbst nicht beobachten kann, kann es notwendig sein, den Start des Handelssystems manuell zu verzögern; sonst operiert das System mit falschen Informationen. Mit anderen Worten, es hat sich hier die Handelsumwelt geändert und es kommt von nun an darauf an, dass Gefüge zu justieren.

Dazu ist eine möglichst intensive Gefügebindung notwendig.⁸ Die menschlichen Akteure müssen möglichst eng mit dem algorithmischen System verbunden sein. So laufen im Hochfrequenzhandel die Systeme nicht autonom, sondern unter beständiger Begleitung. Die Händler verlassen ihre Bildschirme keine Sekunde. Diese enge Bindung ist in den avancierten Formen des Hochfrequenzhandels sogar durch intensive Kollektivbildungen geregelt: Man arbeitet in Teams und in verschiedenen Arbeitsschichten, die sich fließend vor den Monitoren abwechseln. Diese Bindung wird aber auch affektiv und immersiv bewerkstelligt, insofern die Akteure nicht nur durch visuelle Informationen am Bildschirm, sondern auch durch akustische Informationen (*signal sounds*) eingebunden werden. Man könnte also gleichsam sagen, dass nicht der Mensch exkludiert wird und die Systeme autonom handeln, vielmehr kommt es zu einer geradezu symbiotischen Beziehung zwischen menschlichen und artifiziellen Akteuren. Die »synthetische Situation«, die Karin Knorr Cetina für die manuellen Börsenhändler zum Finanzmarkt ›am Bildschirm‹ beschrieben hat (2009), wird im automatisierten Börsenhandel gleichsam intensiviert und zu einer quasi *symbiotischen Situation* gesteigert. Um diese Symbiose zu initiieren, bedarf es komplexer Affektbeziehungen. Eine solche symbiotische Steigerung operiert mit Transgressionen und setzt gleichsam die De-Subjektivierung der Akteure voraus.

Wie bereits erwähnt, trifft man in der empirischen Forschung auf die Kluft zwischen narrativer Subjektivierung und praktischer Transgression und De-

8 | Eine ausführlichere Darstellung dazu findet sich in Seyfert 2018b.

Subjektivierung. Man trifft auf einen Widerspruch zwischen narrativ behaupteter Affektneutralität und der Kontrolle des Selbst und einer dem gänzlich widersprechenden hohen affektiven Einbindung der menschlichen Akteure in die sozio-technischen Systeme. Es ist offensichtlich, dass diese kollektiven Gefüge nur durch Immersion und De-Subjektivierung hergestellt werden. In den Interviews werden hingegen beständig die Vorteile der Umstellung auf systematische Transaktionsausführung betont, die zu einer höheren Effizienz und Profitabilität führen, und das vor allem deshalb, weil menschliche Störfaktoren (wie Emotionen) ausgeschaltet würden. Auf der anderen Seite zeigt die ethnographische Forschung transgressive De-Subjektivierungspraktiken, die von den Akteuren nicht nur volle Aufmerksamkeit als vielmehr völlige Selbstvergessenheit verlangt: Während der Arbeit sind die menschlichen Elemente des Hochfrequenzhandles gar nicht oder nur begrenzt ansprechbar. Sie haben weder die Zeit noch die kognitiven Kapazitäten, das Narrativ des Quants aufrechtzuerhalten. Dasselbe gilt für ihre Subjektform. Die affektive Immersion in die sozio-technischen Umwelten erfolgt dabei in einer Vielfalt affektiver Sinne: visuell, taktil, akustisch etc. In Extremformen werden auch pharmakologische Wege gefunden, um die Einbindung zu intensivieren (Seyfert 2018b).

Die Immersion in die sozio-technische Umwelt verlangt De-Subjektivierungen, die mit den Geschichten der Subjektivitätsnarrative nichts mehr zu tun hat. Diese Praktiken sind nicht affektfrei und emotionslos, sondern vereinnahmen die gesamte Person auf eine Weise, die sie ins Jenseits der Subjektivität führt. Von den Händlern wird am Morgen beim Betreten der Firma nichts Anderes erwartet, als das Überschreiten einer Intensitätsstufe. Das, was das sozio-technische Gefüge – das »Affektif« – zusammenhält, sind Affekte (Seyfert 2014b).

Dieser Umstand zeigt, dass sich die empirische Forschung nicht allein auf narrative, konversationsanalytische und interviewbasierte Untersuchungen verlassen kann. Dann fängt man zugleich »nur« das Narrativ ein. Hier kann die lebenssoziologische Forschung einen Methodenbeitrag leisten. Sie schlägt mit der Intensitätsanalyse eine neue soziologische Methode vor, die auch eine Affektanalyse enthält (Kwek/Seyfert 2015). Es ist der Vorschlag, Momente des Werdens, der Intensität und Immersion, der De-Subjektivierung und Transgression in den Blick zu bekommen. Sie macht mit anderen Worten einen Vorschlag, die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung um eine Beobachtungsweise zu ergänzen, die es ermöglicht, eines Tages vielleicht etwas weniger wegzulassen – präziser zu werden.

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Text wurde der Versuch unternommen, die Lebenssoziologie als intensive Wissenschaft darzustellen, die ihre eigenen Theorien, Modelle und Methode hat. Wir haben anhand der zentralen Schlüsselbegriffe der Emergenz, des Werdens, der Differenz als konstitutives Zwischen, der Suspension und Interpassivität, der Intensität und Affektivität deren konstitutive Elemente dargestellt. Im Anschluss daran ging es um die Entwicklung der Regeln einer lebenssoziologischen Methode, die wir »Intensitätsanalyse« genannt haben. Anhand einer Fallstudie zum automatischen Börsenhandel haben wir gezeigt, inwiefern die lebenssoziologische Intensitätsanalyse ergänzende Beiträge zur sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung liefern kann. Dabei beziehen sich die Ergänzungen auf die empirische Analyse von Phänomenen, die aufgrund der extensiven Methodologie der klassischen Sozialforschung notwendig ausgeblendet bleiben. Dort operieren Abstraktionen, die mit ihrem dominanten Fokus auf Anfangs- und Endzustände dazu tendieren, zentrale Zwischenphänomene auszuschalten. Demgegenüber abstrahiert die Intensitätsanalyse das Zwischen. Sie macht das Werden zu Theorie, Methode und Modell.

LITERATUR

- Badiou, Alain (2003): *Deleuze. »Das Geschrei des Seins«*, Zürich/Berlin: diaphanes.
- Baudrillard, Jean (1977): *Oublier Foucault*, Paris: Galilée.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham/London: Duke UP.
- Bergmann, Jörg (2011): »Von der Wechselwirkung zur Interaktion«, in: Hartmann Tyrell/Otto Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.), *Georg Simmels große Soziologie*, Bielefeld: transcript, S. 125-148.
- Bergson, Henri (1964): *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- (1985): *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (2013): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Canetti, Elias (2001): *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton UP.
- Coole, Diana/Frost, Samantha (2010): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke UP.

- Därmann, Iris (2007): »Die Geburt der Gesellschaft aus dem Tausel der Ekstase. Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie«, in: Kathrin Busch/Dies. (Hg.), *Pathos: Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld: transcript, S. 161-182.
- DeLanda, Manuel (2013): *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London u.a.: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink.
- (1995): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997): *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2002): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2008): »Institution und Ereignis aus lebenssoziologischer Perspektive«, in: Gernot Kamecke/Henning Teschke (Hg.), *Ereignis und Institution. Anknüpfungen an Alain Badiou*, Tübingen: Narr, S. 227-244.
- (2010): *Gebaute Gesellschaft: Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- (2014): »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS, S. 43-51
- (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Driesch, Hans (1921a): *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, Leipzig: Engelmann.
- (1921b): *Das Ganze und die Summe*, Leipzig: Reinicke.
- Durkheim, Émile (1992 [1893]) *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ehrenfreud, Max (2015): »The feds released today's jobs data 62 seconds late, and suspicions flew«, in: *The Washington Post*, 6. März, <https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/03/06/the-feds-released-todays-jobs-data-62-seconds-late-and-suspicions-flew-2/> (letzter Zugriff am 14.04.2018).
- Ekman, Paul (1999): »Basic Emotions«, in: Tim Dalgleish/Mick J. Power (Hg.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Sussex, U.K.: Wiley & Sons, S. 45-60.
- Freud, Sigmund (1982): »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, in: Ders., *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion, Sigmund Freud Studienausgabe Band 9*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 61-134.
- Giesen, Bernhard/Seyfert, Robert (2016): »Collective identities, empty signifiers and solvable secrets«, in: *European Journal of Social Theory* 19(11), S. 111-126.
- Hallward, Peter (2006): *Out of this world. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London/New York: Verso.

- Haraway, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hauriou, Maurice (1965): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaufman, Eleanore (2012): *Deleuze, the dark precursor. Dialectic, Structure, Being*, Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Keller, Thomas (2004): »Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UTB, S. 355-378.
- Keller, Reiner (2006): *Michel Maffesoli: Eine Einführung*, Konstanz: UVK.
- Knorr Cetina, Karin (2009): »The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World«, in: *Symbolic Interaction* 32(1), S. 61-87.
- Knorr Cetina, Karin/Bruegger, Urs (2002): »Global Microstructures: The Virtual Societies of Financial Markets«, in: *The American Journal of Sociology* 107(4), S. 905-950.
- Kromrey, Helmut (2002): *Empirische Sozialforschung*, Opladen: Leske und Budrich.
- Kwek, Dorothy H.B./Seyfert, Robert (2015): »Affekt. Macht. Dinge. Die Aufteilung sozialer Sensorien in heterologischen Gesellschaften«, in: Hanna K. Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, S. 123-145.
- Lange, Ann-Christina/Lenglet, Marc/Seyfert, Robert (2016): »Cultures of high-frequency trading: mapping the landscape of algorithmic developments in contemporary financial markets« in: *Economy & Society* (45/2), S. 149-165.
- Langenohl, Andreas (2007): »Kurzfristigkeit und Langfristigkeit als Artikulation und Lösung gesellschaftlicher Krisenkonstellationen. Zur finanzökonomischen Dimension sozialen Sinns«, in: Ders./Kerstin Schmidt-Beck (Hg.), *Die Markt-Zeit der Finanzwirtschaft*, Marburg: metropolis, S. 323-355.
- Langton, Christopher G. (1995) (Hg.): *Artificial Life: An Overview*, Cambridge/London: MIT.
- Lash, Scott (2006): »Life (Vitalism)«, in: *Theory, Culture & Society* 23(2-3), S. 323-349.
- (2010): *Intensive Culture. Social Theory, Religion and Contemporary Capitalism*, Los Angeles u.a.: Sage.
- Latour, Bruno (1994): »Der Berliner Schlüssel«, in: Ders., *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin: Akademie Verlag, S. 37-52.
- (2004): »How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies«, in: *Body & Society* 10 (2-3), S. 205-229.

- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos: zu einer Soziologie des Organismus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1988): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Meridiens Klincksieck.
- Massumi, Brian (1995): »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31(2), S. 83-109.
- (2002): *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Durham, NC: Duke UP.
- Moebius, Stephan (2006): »Das Sakrale, die Gabe und die Wirkungen der Durkheim-Schule: die Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen fremder und eigener Kultur am Collège de Sociologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 3249-3259.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Reckwitz, Andreas (2013): *Subjekt*, Bielefeld: transcript.
- Rohr-Zänker, Ruth/Müller, Wolfgang (1998): »Die Rolle von Nachbarschaften für die zukünftige Entwicklung von Stadtquartieren«, in: *Arbeitspapiere des Bundesamtes für Bauwesen und Raumordnung*, Oldenburg, http://stadtregion.net/fileadmin/downloads/Rolle_von_Nachbarschaften.pdf (letzter Zugriff, 15.04.18).
- Ruggieri, Davide (2017): »Georg Simmel and the »Relational Turn«. Contributions to the foundation of the Lebenssoziologie since Simmel«, in: *Simmel Studies* 21(1), S. 43-71.
- Schmidt, Robert/Scheffer, Thomas (2013): »Public Sociology. Eine praxeologische Reformulierung«, in: *Soziologie* 42(3), S. 255-270.
- Schrage, Dominik (2004): »Optimierung und Überbietung. »Leben« in produktivistischer und konsumistischer Perspektive«, in: Ulrich Bröckling/Axel T. Paul/Stefan Kaufmann (Hg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach*, München: Wilhelm Fink, S. 291-304.
- Seyfert, Robert (2006) »Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 2, S. 193-215.
- (2007): »Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten. Formen der Vergesellschaftung aus lebenssoziologischer Perspektive«, in: Gunther Gebhard et al. (Hg.), »*Realität der Klassengesellschaft – »Klassengesellschaft« als Realität?*«, Münster: Monsenstein und Vannerdat, S. 321-344.
- (2008): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 4684-4694.

- (2011): *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2012a): »Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: A Theory of Social Affect«, in: *Theory, Culture & Society* 29(6), S. 27-46.
- (2012b): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie Verlag, S. 65-80.
- (2013): »Der Quant: Zu einer neuen Figur der Ökonomie«, in: Kay Junge/Werner Binder/Marco Gerster/Kim-Claude Meyer (Hg.), *Kippfiguren. Ambivalenz in Bewegung*, Weilerswist: Velbrück, S. 234-246.
- (2014a): »The Problem of Order and the Specter of Chaos« in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 7 (1), S. 140-157.
- (2014b): »Das Affektif – zu einem neuen Paradigma der Sozial- und Kulturwissenschaften«: in: Martina Löw (Hg.), *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 797-804.
- (2015): »I am inclined not to«. Circumventing Contestation and Competition«, in: Nicole Falkenhayner/Andreas Langenohl/Johannes Scheu/Doris Schweitzer/Kacper Szulecki (Hg.), *Rethinking Order: Idioms of Stability and Destabilization*, Bielefeld: transcript, S. 139-158.
- (2016a): »Anschlüsse in der Schwebel. Zu einer Theorie sozialer Suspensionen«, in: Giesen, Bernhard/Francis Le Maitre/Nils Meise/Veronika Zink (Hg.), *Überformungen. Wir ohne Nichts*, Weilerswist: Velbrück, S. 203-223.
- (2016b): »Bugs, predations or manipulations? Incompatible epistemic regimes of high-frequency trading«, in: *Economy & Society* 45(2), S. 251-277.
- (2018a): »Passeure, Passionen und passive Praktiken. Mit Gabriel Tarde zu einer Soziologie der Interpassivität«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* (i.E.).
- (2018b): »Automation and Affect: A Study of Algorithmic Trading«, in: Birgitt Röttger-Rössler/Jan Slaby (Hg.), *Affect in relation. Families, places, technologies. Essays on affectivity and subject formation in the 21st century*, London: Routledge, S. 197-217.
- Simmel, Georg (1918): *Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel*, Leipzig/München: Duncker & Humblot.
- (1995): »Philosophie der Mode«, in: Ders. *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche, Gesamtausgabe Band 10*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-38.
- Stephan, Achim (2005): *Emergenz: Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, Paderborn: mentis.
- Tönnies, Ferdinand (1991 [1887]): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: WBG.

Wolfe, Cary (2003): *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: University of Chicago Press.

Žižek, Slavoj (2005): *Körperlose Organe: Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Autorinnen und Autoren

Pascal Berger (M. A.), Studium der Soziologie und Philosophie, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der RWTH Aachen. Forschungsschwerpunkte sind Wirtschaftssoziologie, Soziologische Theorien und Georg Simmel. Ausgewählte Publikationen: (mit Thomas Kron und Andreas Braun) »Simmel als Differenzierungstheoretiker«, in: *Sociologia Internationalis*, Jg. 51 (2013), H. 1, S. 63-97; »Against a Reductive Materialism of the Social«, in: *Constructivist Foundations*, Jg. 9 (2014), H. 2, S. 172-174; (mit Thomas Kron) »Moderner Terrorismus. Fremd und nahe zugleich – eine Annäherung«, in: *Kursbuch*, H. 185 (2016), S. 173-187.

Heike Delitz (PD Dr. phil.) ist Privatdozentin am Lehrstuhl für Soziologische Theorie der Universität Bamberg und vertritt derzeit die Professur für vergleichende Gesellschaftsforschung an der Universität Bremen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Soziologische Theorie, Politische und Religionssoziologie sowie Architektursoziologie. Sie erforscht u.a. Imaginationen von Gesellschaft oder kollektiver Identität sowie Gesellschaftseffekte von Architekturen. Ausgewählte Publikationen: *Kollektive Identitäten. Einsichten/Themen der Soziologie*, Bielefeld: transcript 2018; »Architectural Modes of Collective Existence: Architectural Sociology as a Comparative Social Theory«, in: *Cultural Sociology* 12 (2018) H. 1, S. 37-57; *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerwist: Velbrück 2015.

Thomas Ebke (Dr. phil.) forscht seit 2014 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Philosophische Anthropologie der Universität Potsdam. Seine Arbeitsgebiete sind die Philosophische Anthropologie, die Tradition der Historischen Epistemologie (insb. Canguilhem) und die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts. Sein laufendes Hauptvorhaben (Habilitation) ist die Ausarbeitung einer systematischen »Metaphysik der Differenz« im Anschluss an die Hegel-Lektüre von Jean Hyppolite. Ausgewählte Publikation: *Lebendiges Wissen des Lebens: Zur Verschränkung von Plessners Phi-*

Iosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie, Berlin: Akademie Verlag 2012.

Wolfgang Eßbach (Prof. em. Dr.) ist Emeritus am Institut für Soziologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. Seine Forschungsschwerpunkte sind Kultursociologie, Anthropologie, Intellektuellen- und Religionssoziologie. Ausgewählte Publikationen: »Ein unentwegtes Skandalon. Max Stirners Kritik des Heiligen und die Phrase des Einigen«, in: Max Stirner: *L'Unique et sa propriété. Lectures critiques*, hg. v. Olivier Agard und Françoise Lartillot, Paris: L'Harmattan 2017, S. 27-45; *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink 2014; *Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter*, Wiesbaden: VS Verlag 2011.

Joachim Fischer (Prof. Dr. habil.) ist Honorarprofessor für Soziologie an der Technischen Universität Dresden und (gemeinsam mit Gerald Hartung) Leiter des DFG-Projektes zu den »Cirkel-Protokollen« Nicolai Hartmanns. Er war von 2011 bis 2017 Präsident der Helmuth Plessner Gesellschaft. Seine Arbeitsschwerpunkte sind Soziologische Theorie, Sozialontologie, Kultursociologie sowie Stadt- und Architektursoziologie. Ausgewählte Publikationen: Mit Michael Makropoulos als Hg.: *Potsdamer Platz. Soziologische Theorien zu einem Ort der Moderne*, München: Fink 2004; mit Heike Delitz als Hg.: *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*, Bielefeld: transcript 2009; mit Dierk Spreen: *Soziologie der Weltraumfahrt*, Bielefeld: transcript 2014; mit Stephan Moebius als Hg.: *Kultursociologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS 2014; *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2016.

Andreas Folkers (Dr. phil.) ist Post-Doktorand am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt und am Institut für Soziologie der Justus-Liebig Universität Gießen. Er studierte Sozialwissenschaften und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt und der New School for Social Research in New York. 2017 promovierte er mit der Arbeit »Das Sicherheitsdispositiv der Resilienz. Katastrophische Risiken und die Biopolitik vitaler Systeme« (2018, Campus Verlag) an der Goethe-Universität. Er war von Januar bis Juli 2013 visiting scholar an der New School und von April bis August 2018 Fellow am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Aktuell arbeitet er an einem Habilitationsprojekt zu »Schauplätzen der Dekarbonisierung«. Aktuelle Publikationen: »Politik des Lebens jenseits seiner selbst. Für eine ökologische Lebenssoziologie mit Deleuze und Guattari«, in: *Soziale Welt* 68 (2017/4), S. 365-384; (mit Nadine Marquardt) »Die Verschränkung von Umwelt und Wohnwelt. Grüne Smart Homes aus der Perspektive der pluralen Sphärologie«, in: *Geographica Helvetica* 73 (2018/1), S. 79-93.

Katharina Hoppe ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Arbeitsbereich »Biotechnologie, Natur und Gesellschaft« im Institut für Soziologie des Fachbereichs Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Ihre Lehr- und Forschungsschwerpunkte umfassen die allgemeine Soziologie, feministische und politische Theorie, die Sozialtheorie, die feministische Wissenschaftskritik und das Feld der Biopolitik. Ausgewählte Publikationen: »Politik der Antwort. Zum Verhältnis von Ethik und Politik in Neuen Materialismen«, in: *Behemoth. A Journal on Civilization* 10 (2017/1); »Eine neue Ontologie des Materiellen? Probleme und Perspektiven neomaterialistischer Feminismen«, in: Christine Löw, Katharina Volk, Imke Leicht und Nadja Meisterhans (Hg.), *Material turn. Feministische Perspektiven auf Materialität und Materialismus*, Opladen u.a.: Barbara Budrich 2017; (mit Thomas Lemke) »Die Macht der Materie. Grundlagen und Grenzen des agentiellen Realismus von Karen Barad«, in: *Soziale Welt* 66 (2015/3).

Thomas Kron (Dr.) ist Univ.-Professor für Soziologie an der RWTH Aachen. Forschungsschwerpunkte sind Soziologische Theorien, Gewaltsoziologie und transnationaler Terrorismus. Ausgewählte Publikationen: *Reflexiver Terrorismus*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2015; »Mutual Adaption und Individualisierung – Zur Strategie des Terrors«, in: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung*, Jg. 5 (2016), Heft 1, S. 85-95; »Autopoiesis und Hybride – zur Formkatastrophe der Gegenwartsgesellschaft«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, Jg. 3 (2014), Heft 2, S. 220-252.

Scott Lash (Prof., PhD) ist Professor für Journalismus und Kommunikation an der Chinese University of Hong Kong und Senior Research Fellow am *Centre on Migration, Policy and Society* (COMPAS) der University of Oxford. Von 1998 bis 2017 war er Forschungsdirektor des Zentrums für Cultural Studies der Goldsmiths University in London. Aktuell leitet er umfangreiche Forschungsprojekte zu technischen Medien und zur chinesischen Stadt. Ausgewählte Publikationen: *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge 1990; (mit Ulrich Beck und Anthony Giddens) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford UP 1994; *Critique of Information*, London: Sage, 2002; *Intensive Culture*, London: Sage 2010; (mit Michael Keith, Jakob Arnoldi und Tyler Rooker) *China Constructing Capitalism: Economic Life and Urban Change*, London, New York: Routledge 2013.

Michel Maffesoli ist emeritierter Professor für Soziologie an der Sorbonne in Paris und Direktor des »Zentrums für die Erforschung des Aktuellen und Alltäglichen« (*Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien*, CEAQ). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Soziologie des (alltäglichen) Lebens, des Bösen und der Gewalt sowie der postmodernen Veränderungen des Politi-

schen, Religiösen, Kulturellen. Unter seinen zahlreichen Werken möchten wir erwähnen: *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Réédition La Table ronde 1988; *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris: Méridiens 1982 (dt.: *Der Schatten des Dionysos*, Syndikat Verlag); *Die Zeit kehrt wieder*, Berlin: Matthes & Seitz 2011. Maffesoli ist Herausgeber der Zeitschriften *Sociétés* (éditions DDB et Cairn) und *Les Cahiers européens de l'imaginaire* (CNRS Éditions). Siehe auch: Reiner Keller, Michel Maffesoli. *Eine Einführung*, Konstanz 2006, 2. Aufl. 2018.

Frithjof Nungesser (Dr. phil.) ist Universitätsassistent am Institut für Soziologie der Karl-Franzens-Universität Graz. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sozialtheorie, Soziologiegeschichte, Kulturosoziologie, Anthropologie und die Soziologie der Gewalt. Zurzeit erforscht er Prozesse der Perspektivenübernahme und Klassifikation, insbesondere deren herrschafts- und gewaltsoziologische Bedeutung. Aktuelle Publikationen: »The Evolution of Pragmatism. On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality«, in: *European Journal of Sociology* Vol. 58 (2017/2), S. 327-367; »*Meaditations bourdieusiennes*. Pragmatistische Überlegungen zur symbolischen Herrschaft«, in: Hella Dietz/Frithjof Nungesser/Andreas Pettenkofer (Hg.), *Pragmatismus und Theorien sozialer Praktiken. Vom Nutzen einer Theoriedifferenz*. Frankfurt a. M./New York: Campus 2017, S. 77-117; »Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality«, in: Hans Joas und Daniel R. Huebner (Hg.), *The Timeliness of George Herbert Mead*. Chicago: The University of Chicago Press 2016, S. 252-275.

Markus Schroer (Prof. Dr.) ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Philipps-Universität Marburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind Soziologische Theorie, Kulturosoziologie, Raum-, Architektur-, Körper- und Filmsociologie. Aktuell arbeitet er an einer Soziologie der Aufmerksamkeit sowie an einer Geosociologie als Antwort auf die Herausforderungen des Anthropozäns. Ausgewählte Publikationen: *Soziologische Theorien. Von den Klassikern bis zur Gegenwart*, Paderborn: Fink 2017; *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006; *Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

Robert Seyfert (Dr.) ist Akademischer Rat am Institut für Soziologie der Universität Duisburg-Essen. Forschungsschwerpunkte sind Soziologische Theorie, Kulturosoziologie und Lebenssoziologie. Derzeit forscht er zu Algorithuskulturen mit besonderem Schwerpunkt auf den automatisierten Börsenhandel und autonomes Fahren. Ausgewählte Publikationen: »Automation and Affect:

A Study of Algorithmic Trading«, in: Birgitt Röttger-Rössler und Jan Slaby (Hg.), *Affect in relation – Families, places, technologies. Essays on affectivity and subject formation in the 21th century*, London: Routledge 2018, S. 197-218; »Affect Matters: Strolling Through Heterological Ecologies« (mit Dorothy H.B. Kwek), in: *Public Culture* 30/1 (2018), S. 35-59; »Was sind Algorithmenkulturen?«, in: Robert Seyfert und Jonathan Roberge (Hg.), *Algorithmenkulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit*, Bielefeld: transcript 2017, S. 7-40.

Dmitri Shalin (Ph.D.) ist Professor für Soziologie und Direktor des UNLV Center for Democratic Culture an der University of Nevada in Las Vegas. Seine Forschungsschwerpunkte sind soziologische Theorie, Geschichte der Soziologie sowie Analyse der russischen Gesellschaft und demokratischen Kultur. Seine Arbeiten widmen sich insbesondere dem Pragmatismus, dem Symbolischen Interaktionismus und der Hermeneutik. Ausgewählte Publikationen: *Pragmatism and Democracy. Studies in History, Social Theory, and Progressive Politics*, London/New York: Routledge 2011; »Interfacing Biography, Theory and History«, in: *Symbolic Interaction* 37 (2014/1: *Special Issue: The Case of Erving Goffman*), S. 2-40; »Russian Intelligentsia at the Crossroads: Political Agendas, Rhetorical Strategies, Personal Choices«, in: Ders. (Hg.), *Special Issue of Russian Journal of Communication* 10 (2018/2-3).

Frédéric Worms ist Professor für zeitgenössische Philosophie, Direktor für zeitgenössische französische Philosophie an der *Ecole normale supérieure* (ENS) in Paris und Mitglied des Nationalen Ethikrates von Frankreich (*Comité consultatif national d'éthique*). Seine Arbeitsschwerpunkte liegen in der französischen Philosophiegeschichte, der Ethik der Menschenrechte sowie in der Ethik des (menschlichen) Lebens. Ausgewählte Publikationen: *Les maladies chroniques de la démocratie*, Paris: Desclée de Brouwer 2017; *Revivre. Éprouver nos blessures et nos ressources*, Paris: Flammarion 2012; *La philosophie en France aux XXe siècle. Moments*, Paris: Gallimard 2009. Worms ist Herausgeber der *Édition critique* der Werke Henri Bergsons, der *Annales bergsoniennes* und der Reihe *Philosophie française contemporaine* bei Puf (Paris). Ins Deutsche übersetzt: *Über Leben*. Berlin: Merve 2013.

Soziologie



Sighard Neckel, Natalia Besedovsky, Moritz Boddenberg,
Martina Hasenfratz, Sarah Miriam Pritz, Timo Wiegand
Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit
Umriss eines Forschungsprogramms

Januar 2018, 150 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-4194-3
E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-4194-7
EPUB: ISBN 978-3-7328-4194-3



Sabine Hark, Paula-Irene Villa
Unterscheiden und herrschen
Ein Essay zu den ambivalenten
Verflechtungen von Rassismus,
Sexismus und Feminismus
in der Gegenwart

2017, 176 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-3653-6
E-Book
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3653-0
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3653-6



Anna Henkel (Hg.)
10 Minuten Soziologie: Materialität

Juni 2018, 122 S., kart.
15,99 € (DE), 978-3-8376-4073-1
E-Book: 13,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4073-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Robert Seyfert, Jonathan Roberge (Hg.)

Algorithmuskulturen

Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit

2017, 242 S., kart., Abb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3800-4

E-Book kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-3800-8

EPUB: ISBN 978-3-7328-3800-4



Andreas Reckwitz

Kreativität und soziale Praxis

Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie

2016, 314 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3345-0

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3345-4



Ilker Ataç, Gerda Heck, Sabine Hess, Zeynep Kasli,
Philipp Ratfisch, Cavidan Soykan, Bediz Yılmaz (eds.)

movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies

Vol. 3, Issue 2/2017:

Turkey's Changing Migration Regime
and its Global and Regional Dynamics

2017, 230 p., pb.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3719-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

