

Eine transvitalistische Lebenssoziologie: Skizze eines Programms

Seyfert, Robert

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Seyfert, R. (2019). Eine transvitalistische Lebenssoziologie: Skizze eines Programms. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82094-5>

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>

Robert Seyfert | Essay | 03.04.2019

Eine transvitalistische Lebenssoziologie

Skizze eines Programms

Ist in der Soziologie von „Leben“ die Rede, betritt ein Wort die Bühne, das zugleich ein sehr alter Begriff ist. In ihm identifizierte Helmuth Plessner bereits 1928 *das* erlösende Wort des 20. Jahrhunderts. Nicht mehr „Vernunft“ respektive „Entwicklung“ seien wie noch im 18. beziehungsweise 19. Jahrhundert die Chiffren der Zeit, sondern der Begriff des Lebens. Soweit dieses Konzept „das dämonisch Spielende, unbewußt Schöpferische“ bezeichne, erfasse es die auf Erlösung zielenden Erwartungen der neu angebrochenen Epoche.¹ Und exakt zur Jahrtausendwende werden Michael Hardt und Antonio Negri wieder im Begriff des Lebens ein Schlüsselkonzept für die Kämpfe des 21. Jahrhunderts identifizieren. Auf den Spuren von Gilles Deleuze und Félix Guattari machen sie im Leben *die* neue Form des Widerstands und der Revolution aus.² „Leben“ ersetzt nach Einschätzung des Autorenduos den Begriff der Arbeit bei Marx und Engels. Ging es Marx und Engels als Theoretikern einer kommenden Revolution um die Befreiung der Arbeit, so gehe es heute darum, das Leben von den Zumutungen der Arbeit zu befreien.

Dabei verkörpert sich dieses Leben für die Verfasser von *Empire*, *Multitude*, *Commonwealth*, *Declaration* und *Assembly* in der revolutionären Menge. Zu ihr aber gehören, anders als es Marx und Engels wollten, die Armen und das Lumpenproletariat, kurz: die Vogelfreien. Während Marx und Engels die Armen und das Lumpenproletariat gerade wegen seiner Arbeitslosigkeit, wegen mangelnder Möglichkeiten zur Umwälzung der Produktionsverhältnisse beizutragen, aus ihrem Modell revolutionärer Subjektivität ausschließen, setzen Hardt und Negri alle Hoffnung umgekehrt auf die Menge der Nichtarbeitenden, soll die anstehende Umwälzung doch von der Arbeit selbst befreien. Unübersehbar schließen sie damit – wenn auch nur implizit – an die Idee des „dämonisch Spielenden“ an, wie Plessner sie hellstichtig artikuliert hatte: „*Der Vogelfreie ist ein Engel oder ein schwer zu fassender Dämon.*“³

Ruhte zu Anfang des 21. Jahrhunderts die revolutionäre Hoffnung auf den emanzipatorischen Potenzialen einer engelgleichen Menge von Vogelfreien, so hat sich in den letzten Jahren allerdings eher die Dämonie einer solchen Menge offenbart. Was Zuversicht in deren Handlungsspielräume und in die Kraft ihrer disruptiven Interventionen war, ist umgeschlagen in die beängstigte Sorge vor einem faschistischen

Mob.⁴ So wird offenkundig, dass der Begriff des Lebens – weit davon entfernt bloß historische Signatur eines bestimmten Jahrhunderts zu sein – jede Gegenwart dazu herausfordert, sich ihre eigene Vorstellung von den Gegebenheiten zu machen, die er bezeichnen soll.

Selbstverständlich entwickelt auch die Soziologie ihren Begriff von Leben, was im Resultat dazu geführt hat, dass es seit Beginn des 21. Jahrhundert eine Lebenssoziologie gibt.⁵ In den letzten Jahren ist es sogar zu erheblichen Binnendifferenzierungen gekommen, weshalb mittlerweile eine phänomenologische Soziologie des *Erlebens*⁶, eine humane⁷ und eine pragmatische⁸ Soziologie des Lebens, ja sogar eine Soziologie des verschwenderischen Lebens⁹ vorliegen, um nur einige Beispiele aufzulisten.

Ich möchte im Folgenden eine Lebenssoziologie umreißen, die ihrem Anspruch nach „Leben“ zum Zentralbegriff der Soziologie promoviert, womit andere soziologische Grundbegriffe wie „Individuum“, „Mensch“, „Erleben“, „Handlung“, „Gesellschaft“, „System“, „Situation“ abgelöst werden.¹⁰ Die so revidierte Soziologie geht von einem Primat des Lebens aus, wobei „Leben“ in seiner grundbegrifflichen Funktion jedoch als höchst abstraktes Konzept eingeführt wird. Die dazu sachdienlichen theoriehistorischen Anschlüsse liefern einer solchen Soziologie der Postvitalismus und dessen spätere Weiterentwicklungen.

Leben jenseits der Lebenskraft – Suspension

Gemeinhin operieren vitalistische Ansätze mit der Annahme einer präindividuellen universellen Lebenskraft (Entelechie, vis vitalis, élan vital, etc.), auf deren Existenz sich die Unterscheidung von Lebendigem und Nicht-Lebendigem stützt.¹¹ Aristoteles, zunächst Biologe und nicht Philosoph, hatte für diese Kraft und ihre spezifischen Verlaufsmuster den Begriff der *Entelechie* geprägt. Nach dieser Vorstellung geht die Entstehung von Leben auf eine den belebten Entitäten inhärente Energie zurück, kraft derer sich Individuen aus sich selbst heraus zu den Lebewesen formen, die sie sind. Alle wichtigen Informationen, Eigenschaften und Energien eines Lebewesens sind im Entwicklungskern der für es typischen Lebensform bereits enthalten. Entscheidend für die zeitgenössische lebenssoziologische Diskussion ist nun, dass sie diese Prämisse nicht mehr unterschreibt. Theoriekonzeptionell verabschiedet die Lebenssoziologie vitalistische und vulgärvitalistische Voraussetzungen, bezieht sich vielmehr auf Befunde des postvitalistischen Denkens. Der Postvitalismus, als dessen bedeutendste Vertreter Henri Bergson und Hans Driesch gelten, geht aus der Überwindung der klassischen, in der Tat bis

auf Aristoteles zurückweisenden Konzepte hervor, die den Vitalismus in seiner tradierten Gestalt bestimmt hatten. Dabei ist die Bezeichnung *Postvitalismus* nicht zuletzt deshalb signifikant, weil er das Prinzip der Lebenskraft hinter sich gelassen und tatsächlich verabschiedet hat.

Was den Postvitalismus prinzipiell beschäftigt, sind all jene Fragen, die den Prozessen der Hervorbringung und Veränderung von Lebensformen gelten. Wie lässt sich die Entstehung und Hervorbringung lebendiger Formen erfassen, wird auf die Idee einer Lebenskraft oder einer Autopoiesis verzichtet?¹² Worin besteht in solchen Vorgängen das Formationsprinzip? Was verhindert in Lebensprozessen, dass alles in differenzloser Immanenz verschwimmt? Wie entsteht, soziologisch gefragt, eine multiple Ordnung? Und was erklärt, dass es nicht zur Entstehung einer unterschiedslosen Masse kommt?¹³

Zur Beantwortung solcher Fragen hat der Postvitalismus die vitalistische Überlieferung entscheidend revidiert. Diese Revision ist auch für das Selbstverständnis der Lebenssoziologie zentral. Sie besteht in einer Reihe konzeptioneller Umstellungen. Den Anfang macht die Umstellung von der Konstitution durch ein Innen respektive durch ein Außen auf das Konzept der *Konstitution durch Relationen*¹⁴. Aus ihr folgt die Neuverteilung von Aktivität und Passivität, das heißt die Umstellung von einem für alle Vitalismen prägenden Produktionsparadigma auf ein *Suspensionsparadigma*.

Dazu hat Hans Driesch den aristotelischen Begriff der *Entelechie* korrigiert, während Henri Bergson den Begriff des *Intervalls* geprägt hat, ohne dass diese beiden Vorstöße Missverständnisse hätten vermeiden können: Zum einen hat der Umstand, dass Driesch den aristotelischen Entelchiebegriff aufgreift,¹⁵ dazu geführt, ihn für einen aristotelischen Vitalisten zu halten. Zum anderen hat die Wirkungsgeschichte Bergsons dafür gesorgt, dessen Begriff des „*élan vital*“ mit dem zu verwechseln, was der Vitalismus meinte als Lebenskraft identifizieren zu können.¹⁶

Faktisch hatte Driesch das alteuropäische Konzept der Entelechie aber auf entscheidende Weise re-interpretiert. Er kappt die teleologische Ausrichtung, die seit Aristoteles essenziell für die Ausdeutung von Prozessen der Selbstentfaltung war. Damit ist zugleich die den Entelechien zugeschriebene aktivistische Tendenz neutralisiert. Für Driesch ist, um es mit einem Wort zu sagen, Entelechie keine energetische Teleologie: „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.“¹⁷ Die postvitalistische Entelechie ist also keine

Lebenskraft, sondern Suspension.¹⁸ Es sind Suspensionen gewisser Bewegungen, aus denen Lebensformen hervorgehen: „Wir lassen nicht einmal die Schöpfung von Bewegung durch Entelechie zu, sondern nur die Regulierung existierender Bewegung.“¹⁹ Leben in dieser Bedeutung verhindert den Absturz in die Differenzlosigkeit. Zugleich verschiebt Suspension die aktiven, poetischen und produktiven Bewegungen aus den Lebensformen in das Leben selbst: in Lebensformen werden präexistente Energieflüsse suspendiert, Energien und Ideen (Formen) umgeleitet.

Suspension ist, was zumal bei Bergson sinnfällig wird, Speicherung von Energie, um ihr eine neue Richtung zu geben und Formfindung anzustoßen. Wie Driesch wurde auch Bergson als ein Repräsentant des klassischen Vitalismus gelesen, seine Idee des *élan vital* dementsprechend als Lebenskraft missverstanden. Doch ist der *élan vital* Bergsons nichts als Suspension im Driesch'schen Sinne. Er steht nicht für Lebenskraft, sondern für Differenz, für „ein Intervall [...], einen Abstand zwischen Aktion und Reaktion [...]. Mehr verlangt Bergson nicht: Bewegungen und Intervalle zwischen Bewegungen, die als Einheiten dienen.“²⁰ Ein solches Intervall ist eine Relation, die im Effekt „Zentren der Indeterminiertheit [hervorbringt], die auf Leben schließen lassen.“²¹ Die Relation des Intervalls bringt lebendige Formen hervor.

Suspension als Spezifikum einer Theorie des Lebens taucht auch in anderen Disziplinen des frühen 20. Jahrhunderts auf. So hat der Mediziner und Anatom Louis Bolck die evolutionäre Entwicklung des Menschen suspensionstheoretisch erklärt. Bolcks sogenannte Fetalisationshypothese besagt, dass der Mensch als diejenige biologische Lebensform zu beschreiben ist, die die evolutionäre Entwicklung suspendiert. Der erwachsene Mensch hat körperliche Eigenschaften, die seine evolutionären Vorfahren nur in frühen Wachstumsphasen aufweisen. Zum Beispiel entspricht die Behaarung des erwachsenen Menschen derjenigen eines Primatensäuglings. Nach Bolck kann man den Menschen „in körperlicher Hinsicht als einen zur Geschlechtsreife gelangten Primatenfetus“²² bezeichnen. Insofern suspendiert die menschliche Lebensform den Verlauf der biologischen Evolution.

Die postvitalistische Idee der Suspension prägt auch die Lebenssoziologie der Philosophischen Anthropologie. Als einer ihrer Vertreter hat Joachim Fischer früh auf die außerordentliche Bedeutung natur- und biophilosophischer Konzepte für Plessners Entwurf einer philosophischen Anthropologie hingewiesen.²³ Den „vital turn“ vollzieht diese Anthropologie gerade dadurch, dass sie den Menschen ganz in der Immanenz des Lebens verortet.²⁴ Selbstverständlich gehören auch Pflanzen und Tintenfische zum Leben,²⁵

allerdings findet die Philosophische Anthropologie erst vermittels der basalen Unterscheidung zwischen einer „(subhuman[en]) Soziologie des Lebens“²⁶ und einer „humanen Lebenssoziologie“²⁷ zu sich. Dabei besteht das Novum der Philosophischen Anthropologie nicht darin, das Wesen des Menschen durch transzendente Eigenschaft zu definieren, seien es nun biologische (Krone der Schöpfung) oder kulturelle (Gerichtshof der Vernunft). Weder bricht die menschliche Lebensform mit dem biologischen Leben, noch ist sie schlechterdings ununterscheidbar von anderen Lebensformen. Vielmehr führt die Menschenform mithilfe des *Geistes* eine „Unterbrechung im Leben“ selbst ein.²⁸ So hat Max Scheler die menschliche Lebensform strikt suspensionstheoretisch bestimmt (und ihr dabei eine sehr puritanische Note gegeben): „Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben [...] prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend [...] – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, [...] *ist der Mensch der ‚Neinsagenkönner‘, der ‚Asket des Lebens‘, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit.*“²⁹ Und natürlich findet sich auch in Sigmund Freuds Theorie der Sublimation das Suspensionparadigma wieder. Wo Trieb und dessen instantane Befriedigung suspendiert wird, kann Kultur entstehen.

Das Primat des Lebens

Stellt man das Primat der Differenz zwischen Organischem und Anorganischem infrage und verabschiedet zudem die menschliche Lebensform als primäres Objekt der Erkenntnis, erzwingen diese beiden Schritte eine Neubestimmung des Begriffs von Leben. Er wird dann eine hochabstrakte Bezugsgröße bezeichnen, welche die Anordnung unterschiedlicher (anorganischer, organischer, anthropologischer, artifizieller, etc.) Elemente überhaupt erst organisiert. Dabei sind die Elemente gegenüber den Relationen sekundär. Die hier präsentierte allgemeine Lebenssoziologie geht nicht nur nicht von dem Organismus und der menschlichen Lebensform als einem primären Lebensprinzip aus, sie setzt sich auch vom Primat der Individualität selbst als der Grundform alles Lebendigen ab: „Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie.“³⁰

Für die Lebenssoziologie ist das Soziale primär. Sie fasst das Leben als ein relationales Geschehen, aus dem Individualität erst hervorgehen muss. Dabei orientiert sie sich an Georg Simmel, der eine wahrhaft relationale Lebenssoziologie vorgelegt hat.³¹ Entgegen der Annahmen soziologischer Interaktionstheoretiker, konzentriert sich Simmels relationale Soziologie nicht auf die Interaktionen von Menschen, sondern auf die Wechselwirkung zwischen Individuen.³² Leben beruht also nicht auf den Aktivitäten der Individuen, vielmehr sind es die Wechselwirkungen innerhalb des Lebens, die Individuen

konstituieren. Das ist gemeint, wenn die Lebenssoziologie eine Neuverteilung von Aktivität und Passivität postuliert: Das Soziale ist von den Aktivitäten der Lebensformen unabhängig, was bedeutet, dass auch Passivität und interpassive Beziehungen sozial sind.³³ Leben bezeichnet in diesem Kontext mithin weder Handlung, noch Struktur oder Gesellschaft, sondern eine Sphäre der Immanenz, die durch Relationen aufgespannt wird, aus denen (flüchtig und temporär) Individuen und Subjekte hervorgehen (können). Leben ist Primat der Relation, die beide Seiten (Individuen wie Systeme) der Unterscheidung erzeugt.

Leben als Immanenz

Leben ist umfassende Immanenz. Und Immanenz ist der Begriff aus Spinozas Theorie, der das pointiert, was gegenwärtig etwa in bestimmten Praxissoziologien als „flache Ontologie“³⁴ angesprochen wird. Gemeint ist, dass es kein Außen, keine Transzendenz, keine Essenzen, mithin auch keine Tiefenstruktur jenseits gegebener Phänomene gibt. Vielmehr liegt alles offen zutage, es spielt sich stets im Binnenraum der Immanenz ab. Für das so in den Blick kommende Geschehen existieren auch keine Hindernisse mehr, die unüberwindbar wären. Man bewegt sich in der Immanenz oder wechselt innerhalb ihrer die Ebenen.³⁵

Die Lebenssoziologie operiert weder mit der Idee einer unüberwindlichen Kluft (zwischen Subjekt und Objekt, System und Umwelt, etc.), noch mit der Aufhebung dieser Unterscheidung. Was sie ins Spiel bringt, ist demgegenüber eine Vervielfältigung und Heterogenisierung der Differenzen. Subjekt und Objekt, System und Umwelt, gehören in ein und dasselbe Kontinuum (Leibniz). Sie liegen auf derselben Immanenzebene. Nicht Klüfte und Spalten, sondern „Falten“ gliedern dieses Kontinuum.³⁶ So ist das Leben eine unendlich gefaltete Immanenz, in der sich Individuation ereignet, also Subjekte, Objekte und alle möglichen anderen Entitäten entstehen.³⁷

Eine so fundierte Lebenssoziologie artikuliert sich in einer *Theorie des konstitutiven Zwischens*. Gegen einen methodologischen Individualismus oder Kollektivismus mobilisiert sie einen methodologischen Relationalismus. Leben entsteht nicht durch die Bildung eines Individuums oder durch die autopoietische Selbsthervorbringung eines Systems, sondern im Zwischen (der Falte). Es handelt sich bei der Lebenssoziologie also weder um eine Theorie des konstitutiven Innen (Individualität, Subjektivität), noch um eine Theorie des konstitutiven Außen (Gesellschaftlichkeit, Kollektivität, System). Weder das Subjekt, noch das System oder die Umwelt sind primär, sondern die *Relationen*.

Transzendenz ist nun ein Teil der Immanenz. Um sie hervorzubringen, bedarf es einer besonderen Faltung, der sich die Existenz von Subjekt und Objekt verdanken – und damit auch das Faktum des Bewusstseins, ohne das es keine Vorstellung eines Anderen, absolut Fremden, gäbe.³⁸ Entscheidend ist jedoch, dass solche Vorstellungen gar nicht auf eine absolute Alterität Bezug nehmen. Das für sie Transzendente findet sich schlicht auf der anderen Seite unserer Falte/n. Im Gegensatz zur Kluft erlaubt eine Falte ‚prinzipiell‘ den Übergang von der einen zur anderen Seite. Insofern stellt die Falte eine Relation in der Immanenz dar, die im Kontinuum stets zwei Seiten aufzut: „eine ‚Zwiefaltung‘, ein ‚Zwischen-Zwei‘ in dem Sinne, dass sich die Differenz differenziert“.³⁹

Der Begriff der Falte oder die Vorstellung von einer Faltung lässt bereits anklingen, dass Relationierung ein Prozess ist, also in ein Werden gehört. Um dieser Prozessualität Rechnung zu tragen, ist es wichtig, die Übergänge und Faltungen als *primäre* Eigenschaften der Immanenz zu fassen, wohingegen die aus den Faltungen stammenden Relata einer Relation jeweils temporäre und *sekundäre* Ereignisse sind. Faltende Unterscheidungen bilden mithin keine Strukturen, vielmehr sind es Vorkommnisse innerhalb eines beständigen Werdens.⁴⁰ Dass es ein solches Werden mitsamt einer es auszeichnenden, eigenen Kreativität gibt, ist eine genuin bergsonianische Idee.⁴¹ Sie hat bis auf den heutigen Tag viele Bewunderer, aber auch viele Kritiker gefunden, ist freilich kein abseitiges Konzept aus dem grauen Archiv der Begriffsgeschichte.

Die historischen Sozialwissenschaften denken Prozesse des sozialen Lebens klassischerweise stets von Anfangs- und Endpunkten her: Geburt, Heirat, Tod; Französische Revolution, Berliner Mauer, 11. September, etc. Und sie folgen derartigen Schematisierungen selbst dann, wenn ihnen vorgeblich an der Analyse von Zeitlichkeiten und prozessualen Operationen gelegen ist. Freilich reicht es nicht, zu konstatieren, ein System oder ein Netzwerk prozessiere, denn damit wird das zu beobachtende Werden in begrifflicher Hinsicht bereits einer vorgängigen Strukturiertheit unterworfen. Umgekehrt muss das Leben aus seinen Relationen, aus der *Mitte* seiner Prozesse begriffen werden, das heißt ausgehend vom Werden.⁴² Das soziale Leben ist ein beständiger Prozess des Werdens, wobei sich die entsprechenden Veränderungen in erster Linie durch die genuine Relationalität des Lebens ergeben. Es gilt von einem Primat des Werdens auszugehen, im Verhältnis zu dem sowohl die Anfangs- wie die Endzustände allenfalls Fiktionen sind, die wissenschaftlichen und anderen Interpretation dienen. Das Werden mag zwar Subjekte, Netzwerke oder Systeme hervorbringen, doch sind derartige Entitäten im Verhältnis zum Werden sekundär.⁴³ Deshalb handelt es sich bei diesem Werden auch nicht um ein naturalistisches, das würde heißen antisoziologisches Konzept, sondern um ein

soziologisches: Das Werden ist stets eine in Wechselwirkung stehende, heterogene Vielfalt.

Lebenssoziologie als intensive Wissenschaft

Für die Lebenssoziologie als Wissenschaft hat die anzuerkennende Realität des Werdens weitreichende Konsequenzen. Vorrangig interessiert sie sich für Veränderungen und Übergänge. Damit zieht diese Soziologie die Konsequenz aus dem, was bereits in Simmels Lebenssoziologie⁴⁴ mit der Umstellung vom Gesellschaftsbegriff auf den Begriff der Vergesellschaftung vorbereitet wurde.⁴⁵ Soziales Leben geht nie in der sozialen Struktur auf, vielmehr ist es ein anhaltender Prozess. Und die zu diesem Werden gehörenden, unterschiedlichen Prozesse verlaufen nicht nach einem Richtungssinn, der von Fluchtpunkten vorgegeben wäre, sondern auf gewissen Fluchtlinien (*ligne de fuite*). Wieder gilt, dass das Werden selbst primär ist und nicht seine vermeintlichen Zielpunkte. Tatsächlich ist es charakteristisch für alles Werden, dass Abweichungen vom Ziel stattfinden.⁴⁶ Wichtig ist allemal, sich die Art des Werdens, die Typik der Veränderungen und Abweichungen, zu verdeutlichen: Sie sind nicht extensiv, sondern intensiv, weshalb die Lebenssoziologie eine „intensive Wissenschaft“ zu sein hat.⁴⁷ Ergänzend zur *Prozessualisierung* des Gesellschaftsbegriffes, wie sie Simmel in Gang bringt, wenn er die Soziologie zu einer Wissenschaft von den Formen der Vergesellschaftung erklärt, ist eine *Intensivierung* des soziologischen Begriffsarsenals nötig.

Intensität ist ein spezifischer Begriff. Es geht nicht um eine Vertiefung und Stärkung dessen, was bereits ist, sondern vielmehr um Differenzen und qualitative Unterschiede. Es geht darum auch nicht um die Beschreibung gradueller Veränderungen, sondern um die Erfassung von Intensitätsdifferenzen, die das radikale Anders-Werden charakterisieren: „Jede Intensität ist differentiell, Differenz an sich selbst.“⁴⁸

Intensität steht für die Ausbildung von Differenzen, das heißt für ein Werden, das der sozialen Struktur und den mit ihr verbundenen normativen Erwartungen notorisch entkommt. Brian Massumi hat herausgefunden, dass Kinder Filme zugleich beunruhigend und angenehm empfinden können, wohingegen ihre Eltern Beunruhigendes in der Regel für abstoßend halten.⁴⁹ Offenbar entsprechen die affektiven Empfindungen und die auf sie gestützten Evaluationen des kindlichen Subjekts nicht den normativen Erwartungen ihrer Umwelt. Sie empfinden Beunruhigendes als angenehm. Noch, muss man wahrscheinlich sagen, denn irgendwann werden aus diesen Kindern Erwachsene geworden sein, deren Affekte mit den sozial-strukturell normierten Einschätzungen korrespondieren. Selbstverständlich – ein solcher Hinweis darf an dieser Stelle nicht fehlen – steht ein

abweichender Affekt nicht außerhalb des Sozialen. Die hier virulente Vorstellung ist keineswegs, dass etwas ‚Reales‘ (Biologisches, Neurophysisches, etc.) in das Soziale eindringt. Der intensive Affekt ist durchaus nicht präsozial, die Pointe ist vielmehr die, dass die Ereignisse und Prozesse des sozialen Lebens nicht in dessen Struktur aufgehen. Die soziale Struktur ist allenfalls *ein* Teil des sozialen Lebens. Sie wird, zugleich und zusammen mit dem Ensemble anti-struktureller Bewegungen,⁵⁰ auf einer spezifischen Ebene der Immanenz wirksam, weshalb auch Strukturen zu den sekundären Eigenschaften des Lebens zählen, die den verschiedenen Werdensprozessen gewissermaßen nachlaufen.

Transvitalen Leben

Die Lebenssoziologie stellt als relationale Wissenschaft vom Primat des Individuums und der Person, vom Primat der Position und der Positionalität als solcher, auf das Primat der Relation um. Eine auf Individualität konzentrierte formale Lebenstheorie⁵¹ verkennt das ambivalente Verhältnis, das zwischen Leben und Individuation besteht. Leben unterläuft Form und Individualität, kommt ohne sie jedoch nicht aus. Georg Simmel hatte dieses Paradox mit der Definition des Lebens als „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“ zu fassen versucht.⁵² Zwar kann sich das Leben nur in besonderen Lebensformen verkörpern, doch erschöpft es sich in keiner dieser Formen. Es ist ein Werden und folglich stets mehr als eine gegebene Form oder Gestalt: „dieses Mehr, das es schafft oder in das es sich hineinlebt, ist gerade die Formel und Bedingung des Lebens, das gelebt wird, es ist von vornherein gar nichts anderes als das Über-sich-Hinausgreifen.“⁵³

Lebendige Formens ind keine (unteilbaren) Individuen, sondern (teilbare) Dividuen und (zusammengesetzte) Assemblagen. Die Lebenssoziologie hat es nicht mit Individuen und Entitäten zu tun, sondern mit "Gruppenindividuationen" und Teilungsprozessen: "Beziehungen des Dividuellen".⁵⁴ Der Begriff der Gruppenindividuation vervielfacht und heterogenisiert die Vorstellung *einer* lebendigen Form. Darüber hinaus verleiht er ihr eine prozessuale Note im Sinne Simmels: Vergesellschaftung versus Gesellschaft. Lebendige Dividuen und Assemblagen bestimmen sich jenseits rein formaler Aspekte (Individualität, Positionalität, Subjektivität) durch das Überschreiten ihrer Form. Es sind „transvitalen Sonderexistenzen“.⁵⁵ Das Leben ist also weder vitalistisch noch vital, sondern *transvital*.

Durch die Umstellung auf Relationalität und Prozessualität erschließt sich die Lebenssoziologie die konzeptuellen und analytischen Ressourcen, um Veränderungen und Transformationen zu erkennen. Zu beobachten sind mithin nicht nur Weisen der Subjektivierung und Humanisierung, sondern auch Prozesse der Posthumanisierung und

De-Subjektivierung, der Objektivierung und De-Objektivierung. So kann ein Anders-Werden in den Blick genommen werden, das genau genommen wie eher die Norm ist als die Ausnahme.

Auch der Begriff von Leben, mit dem die Philosophische Anthropologie operiert, hatte bereits die Verkürzung auf das Phänomen des menschlichen Lebens korrigiert. Helmuth Plessner selbst hat hervorgehoben, dass ein hinreichend weit gefasstes Verständnis von Leben immer auch die Überwindung eines Lebensbegriffs *des* Menschen (Genitivus subjectivus und Genitivus objectivus) impliziert: „Im Lebensbegriff wird vermieden eine Vorrangstellung der eigenen individuellen Person vor anderen Personen. Es wird vermieden dieser theoretische Egoismus, es wird auch vermieden die Vorrangstellung des Menschen in der Welt, als ob der Mensch letzten Endes das Zentrum wäre und alles andere nur 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.“⁵⁶

Für die zeitgenössische Lebenssoziologie ist „der Mensch“ keine zentrale Kategorie. Sie ist transanthropologisch. Wie zwischen der Menschenform und andere Lebensformen zu unterscheiden ist, erweist sich unter ihrer Perspektive als eine rein empirische Frage. Und konzeptuell handelt es sich allenfalls um eine sekundäre Unterscheidung. Aber mit der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier gibt die Lebenssoziologie auch andere zentrale Unterscheidungsgewohnheiten auf, so etwa die zwischen Anorganischem und Organischem. Von daher ist die Lebenssoziologie auch transorganizistisch: „Die organischen Schichten schöpfen das Leben [...] nicht voll aus. [...] Das Leben ist umso 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.“⁵⁷

Kommen tradierte Unterscheidungen (Mensch vs. Tier, Organisches vs. Anorganisches) überhaupt noch ins Spiel, so im Umkreis der Frage, welche Elemente in transvitale Assemblagen eingehen. Wie viel menschlicher beziehungsweise organischer Elemente bedarf es, um überhaupt von „Leben“ sprechen zu können? So adressieren die aktuellen Fragen einer Lebenssoziologie nicht bestimmte anthropologische und organische Lebensformen, sondern die Beziehungen, die zu Leben führen und sowohl technische, als auch artifizielle Elemente mitumfassen können.⁵⁸ Folglich lassen sich jetzt auch die sozialen Beziehungen empirisch analysieren, die außerhalb der Optik liegen, die zum theoretischen Egoismus der traditionellen Soziologie gehören. In dieser Neuausrichtung ergeben sich

unter anderem Anslüsse an aktuelle Diskussionen des Posthumanismus⁵⁹, des Postspeziesismus⁶⁰ und des Neuen Materialismus.⁶¹ So operiert Donna Haraway mit einem relationalen Ansatz, der typisch für das transvitalistische Denken ist: Es sind nicht die Individuen, die die Beziehungen hervorbringen, sondern „co-constitutive relationships in which none of the partners pre-exist the relating, and the relating is never done once and for all.“⁶² Zu den aus solchen Beziehungen hervorgehenden *partners* zählen bei Haraway bekanntermaßen Menschen genauso wie Cyborgs, Kojoten oder Hunde. Der transvitalistische Neomaterialismus von Jane Bennett geht hinsichtlich der Frage, welche Elemente in lebendige Beziehungen eingehen, sogar noch weiter. Er weist Leben sogar dort noch aus, wo Organisches (Menschen, Tiere, und Pflanzen) kaum mehr gefunden werden kann, nämlich in „electrons, trees, wind, electromagnetic fields“.⁶³

Damit profiliert sich die Lebenssoziologie als eine Wissenschaft, deren innere Komplexität dazu geeignet ist, die äußerst heterogene Vielfalt sozialer Beziehungen empirisch aufzuschlüsseln. Dagegen hat jede Analyse, die sich auf das humane Leben und die zu ihm gehörenden Dinge beschränkt, bereits aufgrund methodologischer Voraussetzungen das Problem, den Reichtum der sozialen Beziehungen angemessen zu würdigen. Und sie wird folglich auch von Schwierigkeiten heimgesucht, aufzuzeigen, wie die Veränderung solcher Beziehungen ihrerseits Veränderungen der in ihnen (den Assemblagen und Individuen) relationierten Elemente induzieren. So wird sie, um nur ein Beispiel anzuführen, im Kontext soziotechnischer Beziehungen klassisch zwischen emotional handelnden Menschen und affektneutral agierenden Maschinen unterscheiden, also das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine als eines der Ersetzung identifizieren. In ihm neutralisiert die Maschine, namentlich der Computer, die Affekte. Doch geraten unter ebendieser Beschreibung die transformierten Beziehungen zwischen Mensch und Maschine aus dem Blick. Sie sind wie inexistent. Demgegenüber vermag eine relationale Lebenssoziologie zu zeigen, dass die Einführung automatisierter Systeme nicht unbedingt zu einem Ausschluss affektivgeladener menschlicher Aktivitäten und deren Ersetzung durch affektneutrale Maschinen führt, sondern im Gegenteil gerade zur Ausbildung soziotechnischer Assemblagen, die faktisch durch hochgradig komplexe und vielfältige Affektbeziehungen konstituiert sind.⁶⁴

Darüber hinaus ergänzt die lebenssoziologische Analyse aber auch die Untersuchungen von Subjektivierungsformen. Bekanntlich hat die Erforschung des Lebens ausgehend von Formen der Subjektivierung in der Soziologie eine lange Tradition, die von Weber, über Elias bis zu Foucault reicht. Bei Foucault wird im Zusammenhang der Aneignung des Lebens in der Regel von Bios und Biomacht gesprochen. Es handelt sich dann jeweils um

Praktiken der Kontrolle, Disziplinierung, Regulierung und Unterwerfung des menschlichen Lebens. Aber wer von Foucaults Bios spricht, darf von Foucaults Eros nicht schweigen. Wo Prozesse der Subjektivierung, Disziplinierung und Regierung des Lebens thematisiert werden, sollte die Transgression und Subversion des Lebens nicht übersehen werden.⁶⁵ Schon aus logischen Gründen werden Subjektivierungsprozess von De-Subjektivierungsprozessen begleitet: Jeder Subjektivierungsprozess setzt einerseits die De-Subjektivierung eines früheren Prozesses voraus, andererseits stellen Subjektivierungen allenfalls Fluchtpunkte dar, die vom aktuellen Werden faktisch unterlaufen werden.

Foucault hat mit den Techniken des Selbst strategische Formen der De-Subjektivierung konzeptualisiert. Weit davon entfernt, andere, womöglich freiere Praktiken der Subjektbildung zu projektieren, drehen sich die Techniken des Selbst um den „Versuch, an einen bestimmten Punkt des Lebens zu gelangen, der dem Nicht-Lebbaren so nahe wie möglich kommt. Gefordert wird das Äußerste an Intensität und zugleich an Unmöglichkeit [...] das Subjekt von sich selbst loszureißen, derart, dass es nicht mehr es selbst ist oder dass es zu seiner Vernichtung oder zu seiner Auflösung getrieben wird. Ein solches Unternehmen ist das einer Ent-Subjektivierung“.⁶⁶ Der Versuch, an den Punkt des Nicht-Lebbaren zu gelangen, verweist erneut auf den transvitalen Charakter des Lebens. Das Leben ist, wie Foucault beleuchtet, immer auch Ent-Subjektivierung, und selbstverständlich auch in dieser Ausprägung ein Prozess, der zum Sozialen zählt.

Unter dieser Perspektive, die vereinseitigte und verkürzte Vorstellungen davon, wie das Soziale zu bestimmen sei, einer Korrektur unterwirft, zeigt sich, dass die zu Anfang angesprochenen, revolutionären Potenziale des Lebens nach wie vor ihre Gültigkeit besitzen. Auch wenn die postvitalistischen Autoren zu Anfang des Jahrtausends die Intensivierungschancen des Lebens überschätzt haben, ist Ernüchterung nicht dasselbe wie Falsifikation. Das Leben hat sich – wie so häufig – als noch komplizierter denn gedacht erwiesen. Wenn sich die Hoffnung auf die lebendige Existenz einer revolutionären Menge, auf die subversiven Momente intensiver Ereignisse, nicht erfüllt hat, so folgt aus dieser Enttäuschung keineswegs, dass die Frage nach dem Leben der Menge aufzugeben ist. Vielmehr ist präzisierend nachzufragen, warum und zu welchem Zeitpunkt sich eine revolutionäre Menge in einen faschistischen Mob verwandelt.⁶⁷ Die Klärung solcher Vorgänge wäre Aufgabe einer kritischen Lebenssoziologie, die allerdings über analytische Potenziale verfügt, die sich nicht nur für einzelne Strömungen in der Gesellschaft nutzen lassen, sondern für eine Auseinandersetzung mit der Gesellschaft als ganzer.

Die Suspensionsgesellschaft

In lebenssoziologischer Hinsicht ließe sich die Gegenwartsgesellschaft suspensionstheoretisch beschreiben. Gegenstand einer solchen Beschreibung wären jedoch nicht die Interessen, Antriebe und Motive von Akteuren oder Systemen, sondern die gegenwärtig identifizierbaren Formen der Suspension; denn wohin man auch schaut, allenthalben ist Aufschub und die Tendenz prominent, Entscheidungen in der Schwebelage zu halten und Entwicklungen aufzuhalten. Die verschiedenen Suspensionsbewegungen der Gegenwartsgesellschaften kann man sehr gut entlang progressiver und konservativer beziehungsweise hyperkultureller und kulturessenzialistischer⁶⁸ Tendenzen exemplifizieren.

Der spezifische Charakter der kosmopolitischen Hyperkultur besteht in der Offenheit gegenüber Kontingenz. Alle Einschätzungen, Bewertungen und Entscheidungen werden als hochgradig ungewiss angesehen: Es könnte immer auch anders kommen. Kontingenzbewusstsein heißt jedoch nicht nur, Entscheidungen zu managen, sondern Kontingenz auch zu wollen: Es soll immer alles anders möglich sein können. Eine solche Offenheit lässt sich dadurch aufrechterhalten, dass Entscheidungen suspendiert werden oder durch einen Typ von Entscheidungen, der alle möglichen, anderen Entscheidungen weiterhin zulässt. Exemplarisch steht dafür der Lebensstil des *NormCore*. Weder übersteigert-individualisiert noch spießig-normal suspendiert dieser Lebensstil eine Entscheidung für einen Stil. *NormCore* ist ein Lebensstil, der für eine größtmögliche Vielzahl anderer Lebensstile anschlussfähig bleiben will. Dessen modische Kennzeichen liefert die Trias von T-Shirt, Jeans und Sneakers. Sowohl Abendgarderobe als auch Sportkleidung, sind Turnschuhe die Art von Fußbekleidung, die weder im Theater noch im Stadion Anstoß erregt.⁶⁹

Im Fall des Kulturessenzialismus sind die Suspensionsbewegungen offensichtlicher. Besonders mit dem Konservativismus und dem Rekonstruktivismus liegen geradezu klassische Suspensionsbewegungen vor. Jegliche Bezugnahme auf das Gewesene, das Alte und Vergangene, auf Traditionen und durch sie lizenzierte Authentizität beansprucht eine Suspension des aktuellen Werdens, wenn nicht gleich die Suspension des Gegenwärtigen schlechthin. Das Neue soll an seiner Durchsetzung gehindert werden, nur um es nach seiner dann tatsächlichen Durchsetzung umso intensiver vor den nächsten Veränderungen in Schutz zu nehmen.

In beiden Formen, Hyperkultur und Kulturessenzialismus, besteht die transvitale Bewegung nicht etwa in der aktiven Hervorbringung spezifischer Lebensformen, sondern in Praktiken der Suspension: Um Kontingenz zu sichern, werden Entscheidungen

aufgeschoben; um vermeintliche Prozesse des Niedergangs und der Dekadenz abzuwenden, wird das Werden suspendiert.

Eine Kritik der Kritik

In den letzten Jahren sind eine Reihe von Einwänden und Kritiken gegen die Lebenssoziologie vorgebracht worden. Ich möchte diesen Beitrag mit ein paar Antworten auf diese Kritiken ausklingen lassen, weil sich damit grundsätzliche Problemstellungen gut erhellen lassen. Manche Autoren haben vermutet, die Lebenssoziologie sei eigentlich eine Erlebenssoziologie.⁷⁰ Nachvollziehbar ist diese Deutung insofern, als es innerhalb der Soziologie tatsächlich eine Theorietradition gibt, die den Begriff des Erlebens ins Zentrum stellt und sich dabei an der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys orientiert.⁷¹ Doch ist der Vorwurf dennoch unberechtigt. Nicht nur, weil die Polemik gegen den Erlebens- und Erfahrungsbegriff unangemessen ausfällt, sondern weil die Begriffe des Erlebens und Erfahrens keineswegs grundlegend für die Lebenssoziologie sind. Genau so wenig wie die Lebenssoziologie eine Phänomenologie des Er-/Lebens ansteuert, hat sie sich dem Unternehmen verschrieben, die „Lebenskraft“ des klassischen Vitalismus zu soziologisieren.

Der zweite Punkt betrifft den Vorwurf, die Lebenssoziologie treibe Metaphysik. Die Feststellung, der Lebensbegriff sei ein metaphysischer Begriff, ist offenkundig als ein gravierender Einwand gedacht. Dazu ist zu sagen, dass dieser Begriff in der Tat metaphysisch ist und zwar so metaphysisch wie alle anderen Grundbegriffe der Soziologie ob ihrer logischen Natur. Das grundbegriffliche Vokabular der Soziologie – „Gesellschaft“, „System“, „Handlung“, „Situation“, etc. – ist schlechterdings metaphysisch. Diese Terminologie kennzeichnet, dass Gegenstände bezeichnet werden, die man nicht sehen kann und die noch nie jemand gesehen hat.⁷² Aus diesem Grund haben wir es mit metaphysischen Begriffen zu tun. Freilich ist aus diesem Befund nicht abzuleiten, es handle sich deswegen auch um unwissenschaftliche Begriffe. Vielmehr bringt meine Überlegung lediglich die alte Erkenntnis in Erinnerung, dass sich Wissenschaft ohne metaphysische Begriffe nicht betreiben lässt. Deshalb besteht, wehrt sich eine Wissenschaft vollmundig gegen metaphysische Konzepte, die Gefahr, dass sie metaphysische Prämissen unreflektiert übernimmt. Im Schutz der Latenz schleichen sie sich gleichsam durch die Hintertür in die Praxis der Wissenschaft ein.

So mag in diesem Zusammenhang der Hinweis aufschlussreich sein, dass die Soziologie mehrheitlich dem klassischen Vitalismus folgt – wenn zweifelsohne auch nur implizit.

Tatsächlich ist der Vitalismus die unreflektierte Metaphysik der Soziologie. Sie bleibt nicht zuletzt deshalb unentdeckt und unreflektiert, weil die Soziologie seit ihrer Geburt bei Comte explizit antimetaphysische Affekte pflegt.⁷³ Doch hat dieser Habitus der Disziplin nicht, wie gehofft, zur Überwindung der Metaphysik geführt, sondern eher zu einer weitgehend unkritischen Übernahme vitalistischer Restbestände. Dabei taucht das Prinzip der „vis vitalis“, wie es den klassischen Vitalismus informiert hatte, in der soziologischen Wissenschaftspraxis sicherlich nicht so sehr im Modus teleologischen Denkens wieder auf. Da die Sphäre der Kontingenz die Heimat der Soziologie ist, pflegt das Fach größte Skepsis, sobald Entwicklungen untersucht werden, die ihre Zielgerichtetheit einer vermeintlich wirksamen Lebenskraft verdanken. Auf Entelechie-Konzepte reagiert die Soziologie ohne Frage äußerst allergisch. Das vitalistische Prinzip wird jedoch unter einem ganz anderen Gewand greifbar, nämlich im aktivistischen Bias der Soziologie. Unabhängig davon, welche soziologische Theorie jeweils zugrunde liegt, ob Handlungstheorie, Interaktionstheorie, Philosophische Anthropologie, Systemtheorie, Theorie kommunikativen Handelns, Akteur-Netzwerk-Theorie oder Rational-Choice-Theorie, überall geht das soziale Leben unter der Perspektive der es beobachtenden Wissenschaft auf die Aktivität eines Individuums, Menschen, Leibes, Akteurs, Systems, etc. zurück. Die Soziologie findet immer irgendjemanden oder irgendetwas, der/die/das handelt, kommuniziert, operiert, agiert, praktiziert, kooperiert etc. Und dementsprechend kann das Soziale gar nicht anders als aus derartigen Aktivitäten hervorgehen, selbst wenn es nicht an die Existenz von Individuen (Philosophische Anthropologie, Handlungstheorie) gebunden ist, sondern beispielsweise an abstrakte Systeme (Systemtheorie), hybride Netzwerke oder relationale Situationen (Ethnomethodologie). Im Katechismus der Soziologie steht geschrieben, dass alles Soziale einer Herstellung bedarf. Es beruht, um nur ein einschlägiges Zitat heranzuziehen, auf einem „durchgehenden Aktivitätsfluss“ von Interaktionspartnern.⁷⁴ Selbst über Systeme wird uns mitgeteilt, sie könnten sich nicht nicht entscheiden.⁷⁵ Das Soziale erweist sich im Lichte dieses verdeckten Vitalismus als abhängige Variable, als ein Sekundäres, dass seine Existenz einer vorgängigen Aktivität schuldet. Demgegenüber betont die Lebenssoziologie, dass es keine Abkünftigkeit des Sozialen gibt, sondern ein universales Primat der Relationen.

Insofern kann die Frage genau genommen auch nicht lauten, ob Wissenschaft Metaphysik treibt oder nicht. Sie müsste viel eher heißen, ob sie mit einer guten oder einer schlechten Metaphysik operiert. Und die Unterscheidung zwischen guter und schlechter Metaphysik kann dann sowohl unter bloß instrumenteller beziehungsweise funktionaler Hinsicht getroffen werden, als auch in normativer und kritischer Absicht.

Damit sind wir beim dritten Punkt: „Wie Kritik im Kontext der Lebenssoziologie überhaupt vorstellbar sei“, ist eine kritisch gewendete Rückfrage an das lebenssoziologische Selbstverständnis.⁷⁶ In ihr kommt die freundliche Version des weniger freundlichen Vorwurfs zum Ausdruck, Lebenssoziologie sei reiner Positivismus. Ideologisch lässt sich dieser Verdacht noch in einer Weise aufrüsten und verschärfen, die Baudrillard erstmalig vorexerziert hat. Er sah in den Arbeiten von Foucault, Deleuze und Guattari eine Theorie der Flexibilisierung und Verflüssigung am Werk, die – getragen durch ein vitalistisches Produktionsparadigma – nur zu gut zum neoliberalen Zeitgeist einer Epoche passt, die ihr Heil in umfassenden (Selbst-)Aktivierungen sieht, weshalb nicht weniger umfassende Deregulierungen gefordert werden.⁷⁷

Zu Baudrillards im Kern ideologiekritischem Einwand wäre vieles zu sagen, doch möchte ich mich auf nur einen Punkt konzentrieren: Das lebenssoziologische Denken beruht nämlich, wie dargestellt, keineswegs auf einem dem Vitalismus verschriebenen Produktionsparadigma, sondern auf dem postvitalistischen Suspensionsparadigma: „Lebenssoziologische [...] 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.“⁷⁸

Das kritische Potenzial der Lebenssoziologie liegt dagegen ganz woanders, nämlich im Begriff des Werdens und Anders-Werdens. Wer moniert, dass lebenssoziologisches Denken der neoliberalen Flexibilisierung des Lebens die theoretische Stütze liefere, operiert seinerseits bereits innerhalb neoliberaler Argumentationsstrukturen. Man hält das neoliberale Leben nämlich ex hypothesi tatsächlich für flexibel. In Wahrheit darf das neoliberale Leben indes nur so flexibel sein, dass es mit der Flexibilität des Lebens aller anderen kompatibel bleibt. Insofern ist mit Händen zu greifen, dass die neoliberale Flexibilisierung ebender Versuch ist, das Werden unter Ausschaltung des Anders-Werdens zu normalisieren.

Endnoten

1. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin / New York 1975, S. 3.
2. Vgl. Michael Hardt / Antonio Negri, Empire - die neue Weltordnung, Frankfurt am Main 2002.
3. Hardt/Negri, Empire, S. 171.
4. Vgl. Antonio Negri, [A 21st Century Fascist. With election of Jair Bolsonaro as President of Brazil. Antonio Negri reflects on the resurgent global far-right](#), in: Verso Books Blog, 16.01.19.
5. Einen guten Überblick zur Lebenssoziologie bietet der kürzlich erschienene Band zu den Soziologien des Lebens, dort vor allem die „Einführung“ (von Heike Delitz / Frithjof Nungesser / Robert Seyfert, in: dies. (Hg.), Soziologien des Lebens. Differenzierung – Überschreitung – Kritik, Bielefeld 2018).
6. Vgl. Daniel Šuber, Soziologiegeschichtliche Anmerkungen zur Karriere des Lebensbegriffs in der Soziologie, in: Kay Junge / Daniel Šuber / Gerold Gerber (Hg.), Erleben, Erleiden, Erfahren. Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft, Bielefeld 2008, S. 101–132.
7. Vgl. Joachim Fischer, Exzentrische Positionalität – Erschließungskategorie einer humanen Lebenssoziologie, Ad hoc-Gruppe Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän, Bamberg 2016; erschienen als: Exzentrische Positionalität. Erschließungskategorie einer Lebenssoziologie, in: Henning Laux / Anna Henkel (Hg.): Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän, Bielefeld 2018, S. 123–135.
8. Vgl. Frithjof Nungesser, Life in action. Zur pragmatistischen Konzeptualisierung des (menschlichen) Lebens und ihrer empirischen Haltbarkeit, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), Soziologien des Lebens. Differenzierung – Überschreitung – Kritik, Bielefeld 2018, S. 259–297.

9. Vgl. Michel Maffesoli, *Élan vital*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*. S. 65–89; Markus Schroer, *Rausch, Fest und Ekstase. Zur Lebenssoziologie von Georges Bataille und Michel Maffesoli*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 91–112.
10. Diese Skizze geht auf viele Vorarbeiten zurück, die hier nur umrissen werden können. Überlegungen zu diesen Themen sind erschienen in: Robert Seyfert, *Leben in der Soziologie*, Workshop Konzepte der (menschlichen) Natur in der Soziologie, TU Berlin 2006; ders., *Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie*, in: *Sociologia Internationalis* 2 (2006), S. 193–215; ders., *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 2007, S. 321–344; ders., *Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie*, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, Frankfurt am Main / New York 2007, S. 4684–4694; ders., *Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz*, in: Thomas Ebke / Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin 2012, S. 65–80; ders., *Anschlüsse in der Schwebe. Zu einer Theorie sozialer Suspensionen*, in: Bernhard Giesen / Francis Le Maitre / Nils Meise / Veronika Zink (Hg.), *Überformungen. Wir ohne Nichts*, Weilerswist 2016, S. 203–223; ders., *Beziehungsweisen. Elemente einer relationalen Soziologie (im Erscheinen)*; ders., *Soziologie der Interpassivität: Gabriel Tardes Theorie der passiven Nachahmungen*, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie (im Erscheinen)*.
11. Vgl. Emil du Bois-Reymond, *Über die Lebenskraft*. Aus der Vorrede zu den *„Untersuchungen über tierische Elektrizität“ vom März 1848*, in: Estelle du Bois-Reymond (Hg.), *Reden von Emil du Bois-Reymond in zwei Bänden*, Bd. 1, Leipzig 1912, S. 1–26.
12. Zu den vitalistischen Übernahmen in Luhmanns Konzept der Autopoiesis siehe Gunnar Stollberg, [Vitalism and Vital Force in Life Sciences – The Demise and Life of a Scientific Conception](#) (letzter Zugriff 26.03.19).
13. Hier zeigt sich im Übrigen, warum die klassische Frage der Soziologie – die Frage nach der Möglichkeit von Ordnung – eine Scheinfrage ist. Die entscheidende Frage lautet nicht, warum gib es soziale Ordnung und nicht vielmehr keine, sondern, warum gibt es

mehr als eine Ordnung?

14. Robert Seyfert, „Soziologie der Interpassivität: Gabriel Tardes Theorie der passiven Nachahmungen“, in: Zeitschrift für Theoretische Soziologie (im Erscheinen).
15. Vgl. Hans Driesch, Geschichte des Vitalismus, Leipzig 1922.
16. Vgl. Seyfert, Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz.
17. Hans Driesch, Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907–1908, Leipzig 1921, S. 446, Fn. 1.
18. Vgl. Seyfert, Anschlüsse in der Schwebe.
19. Driesch, Philosophie des Organischen, S. 452, Fn. 2.
20. Gilles Deleuze, Das Bewegungs-Bild. Kino 1, Frankfurt am Main 1997, S. 91.
21. Henri Bergson, Materie und Gedächtnis und andere Schriften, Frankfurt am Main 1964, S. 90.
22. Louis Bolck, Das Problem der Menschwerdung, Jena 1926.
23. Vgl. Joachim Fischer, Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus, in: Gerhard Gamm / Mathias Gutmann / Alexandra Manzei (Hg.), Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld 2005, S. 159–182
24. Vgl. Joachim Fischer, Plessners vital turn. Ekstatik der exzentrischen Positionalität, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), Soziologien des Lebens, S. 167-198, hier S. 16; ders., Simmels Sinn der Sinne. Zum vital turn der Soziologie, in: Hanna Göbel / Sophia Prinz (Hg.), Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld 2015, S. 423–440.
25. Vgl. Wolfgang Eßbach, Und wie ist das bei Tintenfischen? Annäherungen an Montaignes Katze und ihre Antipoden, in: Oya Erdogan / Dietmar Koch (Hg.), Im Garten der

Philosophie. Festschrift für Hans-Dieter Bahr zum 65. Geburtstag, München 2005, S. 77–84; ders., 'Des Menschen Tage sind wie Gras'. Ein Dissens über Wachstum in der Philosophischen Anthropologie, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), Soziologien des Lebens, S. 199–218.

26. Fischer, Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie, S. 171.
27. Fischer, Exzentrische Positionalität.
28. Joachim Fischer, Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen), in: Hans-Peter Krüger / Gesa Lindemann (Hg.), Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert, Berlin 2006, S. 63–82, hier. S. 70.
29. Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn 1991, S. 55.
30. Gilles Deleuze, Sur la philosophie, in: ders. Pourparlers (1972-1990), Paris 2003, S. 185–212.
31. Vgl. Davide Ruggieri, Georg Simmel and the ‚Relational Turn‘. Contributions to the foundation of the Lebenssoziologie since Simmel, in: Simmel Studies 21 (2017), 1, S. 43–71.
32. Vgl. Seyfert, Anschlüsse in der Schwebel; Jörg Bergmann, Von der Wechselwirkung zur Interaktion, in: Hartmann Tyrell / Otthein Rammstedt / Ingo Meyer (Hg.), Georg Simmels große Soziologie, Bielefeld 2011, S. 125–148.
33. Vgl. Seyfert, Soziologie der Interpassivität. Zum Konzept der Interpassivität siehe auch Robert Pfaller (Hg.), Interpassivität. Studien über das delegierte Genießen, Wien / New York 2000; Robert Feustel / Nico Koppo / Hagen Schölzel (Hg.), Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik, Berlin 2011.
34. Theodore R. Schatzki, Praxistheorie als flache Ontologie, in: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S. 29–44.
35. Im Gegensatz etwa zur Subjektphilosophie Kants. Kant geht von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Subjekt und Objekt aus. Er räumt alle Bedingungen

der Möglichkeiten ab, durch die ein Subjekt Erkenntnisse über ein Objekt erlangen könnte. Jedoch finden sich all diese Vorannahmen völlig unkritisch auf der Seite eines immer schon ‚fix und fertigen‘ Erkenntnissubjektes wieder. Dieser Vorgang ist oft kritisiert worden (vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992), auch in der Soziologie (vgl. Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1976; Bruno Latour, *Der Berliner Schlüssel*, in: ders., *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin 1996, S. 37–52).

36. Vgl. Gilles Deleuze, *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt am Main 1995.
37. Gilles Deleuze, *Die Immanenz: ein Leben*, in: Friedrich Balke / Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze – Fluchtlinien der Philosophie*, München, S. 29–33.
38. Überhaupt ist die Vorstellung des absolut Anderen, des ganz Fremden eine sehr christliche Vorstellung.
39. Deleuze, *Die Falte*, S. 24.
40. Vgl. Heike Delitz, *Gebaute Gesellschaft: Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt am Main 2010, S. 30.
41. Vgl. ebd.; dies., *Das soziale Werden und die Fabulationen der Gesellschaft. Umriss einer bergsonianischen Soziologie*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 341–372.
42. Vgl. Miriam Fraser / Sarah Kemper / Celia Lury, *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*, in: *Theory, Culture & Society* 22 (2005), 1, S. 15–27.
43. Vgl. Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 2002, S. 324.
44. Vgl. Scott Lash, *Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age*, in: *Theory, Culture & Society* 22 (2005), 3, S. 1–23; Thomas Kron / Pascal Berger, *Zur Lebenssoziologie von Georg Simmel*, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens*, S. 113–136.

45. Vgl. Seyfert, Wissen des Lebens; Seyfert, Barbaren, Despoten.
46. Vgl. Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 19 f.
47. Vgl. Seyfert, Lebenssoziologie – eine intensive Wissenschaft.
48. Deleuze, Differenz und Wiederholung, S. 282.
49. Vgl. Brian Massumi, The Autonomy of Affect, in: Cultural Critique 31 (1995), 2, S. 83–109.
50. Vgl. Victor W. Turner, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt am Main / New York 1989.
51. Volker Gerhardt, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 2003.
52. Vgl. Georg Simmel, Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel, Leipzig/München 1918, S. 20; Seyfert, Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie, S. 4686 ff.
53. Simmel, Lebensanschauung, S. 24 f.
54. Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 465.
55. Simmel, Lebensanschauung, S. 25.
56. Helmuth Plessner, Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32, Berlin 2002, S. 89.
57. Deleuze/Guattari, Tausend Plateaus, S. 697.
58. Vgl. Scott Lash, Critique of Information, London 2002.
59. Vgl. Donna Haraway, Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt am Main 1995; Andreas Folkers / Katharina Hoppe, Von der Modernisierung zur Ökologisierung. Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway, in: Delitz/Nungesser/Seyfert (Hg.), Soziologien des Lebens, S. 137–164.

60. Vgl. Peter Singer, *Animal Liberation*, London 1995.
61. Vgl. Jane Bennett, *A vitalist stopover on the way to a new materialism*, in: Diana Coole / Samantha Frost (Eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham North Carolina / London, S. 47–69.
62. Donna Haraway, *Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience*, in: dies., *The Haraway Reader*, New York / London 2004, S. 295–320, hier S. 300.
63. Jane Bennett, *The Agency of Assemblages and the North American Blackout*, in: *Public Culture* 17 (2005), 3, S. 445–466, hier S. 446.
64. Vgl. Seyfert, *Lebenssoziologie – eine intensive Wissenschaft*.
65. Vgl. Markus Schroer, *Ethos des Widerstands. Michel Foucaults postmoderne Utopie der Lebenskunst*, in: Rolf Eickelpasch / Armin Nassehi (Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt am Main 1996, S. 136–169.
66. Michel Foucault, *Gespräch mit Ducio Trombadori*, in: ders., *Schriften*, Bd. 4, Frankfurt am Main, S. 51–119.
67. Siehe dazu Dorothy H. B. Kwek, *Power and the Multitude: A Spinozist View*, in: *Political Theory* 43 (2015), 2, S. 155–184.
68. Andreas Reckwitz, [Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus](#), in: Soziopolis, 24.10.2016.
69. Vgl. Seyfert, *Anschlüsse in der Schwebe*.
70. Vgl. Markus Holzinger, [Kritik der ‚reinen Erfahrung‘. Rezension zu „Experimentalismus und Soziologie. Von der Krisen- zur Erfahrungswissenschaft“ von Tanja Bogusz](#), in: Soziopolis, 13.02.2019.
71. Vgl. Šuber, *Soziologiegeschichtliche Anmerkungen*.
72. Ich verstehe auch Heuristiken und Idealtypen als metaphysische Begriffe. Das kann an

dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden. Hier nur soweit: Es macht für die wissenschaftliche Arbeit keinen Unterschied, ob man die Theorien als ‚wirkliche‘ Weltformeln oder als „heuristische Fiktionen“ (Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 2014, B 299.) ansieht. Auch die ‚als-ob‘ Annahme bedarf einer metaphysischen Haltung, um sich überhaupt an die wissenschaftliche Arbeit zu machen.

73. Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1988.
74. Vgl. Stefan Hirschauer, Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie, in: Hilmar Schäfer (Hg.), Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm, Bielefeld 2016, S.45–67, hier S. 47.
75. Vgl. Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1987.
76. Vgl. Bastian Ronge, Kommentar, Tagung Lebensführung, Lebenskunst und Lebenssinn, Humboldt-Universität Berlin, 24.01.19, zitiert in Martin Bauer, Wer nicht mehr weiter weiß, sagt ‚Leben‘. Bericht von der Tagung „Lebensführung, Lebenskunst und Lebenssinn“ des Lehrbereichs Allgemeine Soziologie am 24. und 25. Januar 2019 an der Humboldt-Universität zu Berlin, in: Soziopolis 05.02.2019.
77. Vgl. Jean Baudrillard, Oublier Foucault, Paris 1977.
78. Schroer, Rausch, Fest und Ekstase, S. 93.

Robert Seyfert

Robert Seyfert ist Akademischer Rat am Institut für Soziologie der Universität Duisburg-Essen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Algorithmische Sozialität, Lebenssoziologie und Affektsoziologie. Zuletzt erschienen: Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik (Hrsg. zusammen mit Heike Delitz und Frithjof Nungesser), Bielefeld: transcript 2018.

Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Martin Bauer.

Artikel auf soziopolis.de:

<https://www.sozopolis.de/eine-transvitalistische-lebenssoziologie.html>