

Was ist »Lebenssoziologie«?

Das Leben als Subjekt und Objekt soziologischer Theorie

Heike Delitz, Frithjof Nungesser und Robert Seyfert

Einführung zur Veranstaltung »Intensität – Exzentrizität – Aktivität: Lebenssoziologische Konzepte« der Sektion Kulturosoziologie

In gegenwärtigen soziologischen Theoriediskussionen stellt der Begriff des *Lebens* ein vielversprechendes Paradigma dar, das auf intrikate Weise verschiedene Theorietraditionen verbindet und zugleich neue Denkmöglichkeiten eröffnet. In all diesen Denkrichtungen ist das Leben, wie man mit Georges Canguilhem (2009 [1952]: 22) sagen kann, zugleich Subjekt und Objekt: »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«. Helmuth Plessner hat in der Perspektive der Philosophischen Anthropologie, einer soziologischen Konzeption im kenntnisreichen Kontakt mit der Biologie (statt der Medizin wie bei Canguilhem), ganz ähnlich formuliert: Philosophische Anthropologie sei das Projekt, das menschliche Leben aus ›einer Perspektive‹ zu sehen, das heißt als »Subjekt-Objekt der Natur und als Subjekt-Objekt der Kultur« (Plessner 1975 [1928]: 32). Zugleich ist der Begriff des Lebens für Plessner auch ein Begriff zur Überwindung jedes anthropologischen Reduktionismus: »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 ... 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 [1931/32]: 89).

Anhand weniger ausgewählter Vorträge aus dem weiten Feld lebenssoziologischer Denkweisen wurden im Rahmen der Sektionsveranstaltung die Möglichkeiten und Grenzen eines lebenssoziologischen Paradigmas, besser: differenter lebenssoziologischer Konzepte in der Soziologie diskutiert. ›Lebenssoziologie‹ meint dabei – in erster Näherung – eine soziologische Konzeption, die ›Leben‹ und ›Denken‹ nicht in dualistischer, intellektualistischer Weise als getrennt versteht, sondern die Frage stellt, wie ›Denken‹ aus ›Leben‹ entsteht und das ›Leben‹ umgekehrt Gegenstand des ›Denkens‹ werden kann. Lebenssoziologische Konzepte nähren sich nicht von der Annahme einer ›Lebenskraft‹, schließen das Thema des Lebens aber auch nicht von vornherein aufgrund des habituellen Verdachts aus, solche Konzepte könnten nur in Irrationalismen oder Reduktionismen münden. Vielmehr ist es aus lebenssoziologischer Sicht überraschend,

dass es in großen Teilen der Sozialwissenschaften als ›unreduktionistisch‹ gilt, das Vitale, Körperliche, Affektive auszuklammern. Die in den letzten Jahrzehnten zu beobachtende Wiederentdeckung der Emotionen, des Körpers und der Materialität in soziologischen Konzepten verweist auf die Dringlichkeit einer lebenssoziologischen Perspektive, um die verschiedensten Lebensformen als Subjekt und Objekt des *sozialen* Lebens zu denken. Gegenstand der soziologischen Theorie sind dann Kollektive vitaler Wesen, die – wie Maurice Hauriou (1965 [1925]) Institutionen – als Makroakteure mit ›vitalen‹ Eigenschaften oder als Interaktionszusammenhänge verschiedener Lebewesen verstanden werden können. Unabhängig von dieser konzeptionellen Frage geht es ihnen um die Vermeidung eines anthropologischen Egoismus, von dem sich übrigens auch William James distanzierte. Mit ihm lässt sich der Gegenstand lebenssoziologischer Forschung so umreißen: Alle Formen von »collectivism of personal lives (which may be of any grade of complication, and superhuman or inhuman as well as human), variously cognitive of each other, variously conative and impulsive, genuinely evolving and changing by effort and trial, and by their interaction and cumulative achievements making up the world.« (James 1920: 444).

Drei differente Denktraditionen und deren Schlüsselkonzepte

Um das lebenssoziologische Feld zu ordnen, es in seinen Linien und Gegenlinien zu verstehen, lassen sich *theoriegeschichtlich* mindestens drei diskrete Denklinien identifizieren, die je eine enge Relation zur zeitgenössischen Philosophie wie zu den Lebenswissenschaften unterhalten haben. Es gibt soziologische Theorien wie die von Cornelius Castoriadis, Gilles Deleuze, Georges Simondon oder Canguilhem, die sich im kritischen Anschluss an die französische Philosophie *Henri Bergsons* entfaltet haben und international derzeit als ›Neovitalismus‹ aktualisiert werden. Es gibt die deutschsprachige Tradition der *Philosophischen Anthropologie*, die ausgehend von allgemeinen Theorien des Lebens (Hans Driesch, Jakob von Uexküll) und in deren Korrektur zu soziologischen Konzepten kommt (bei Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und deren Erben). Und es gibt als dritte *klassische* Denktradition den *Pragmatismus* von Charles S. Peirce, William James, John Dewey und George H. Mead. Dieser entstand in der philosophischen, psychologischen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den lebenswissenschaftlichen Durchbrüchen des 19. Jahrhunderts und hat vielfältige soziologische Fortführungen erfahren, die indes seine lebenswissenschaftliche Orientierung oft aus den Augen verloren.

Es lässt sich von einer ›Familienähnlichkeit‹ sprechen: Alle drei Denklinien versuchen, Alternativen zu einer als atomistisch, intellektualistisch und wenig ›lebendig‹ wahrgenommenen Konzeption des Menschen *und* seiner Umwelt zu formulieren. Hierbei treten sie in einen kritisch-produktiven Dialog mit den Biowissenschaften. Kritisch sind sie, indem sie sich gegen Reduktionismen wenden; produktiv sind sie, wenn sie diese nicht als Irrtümer abtun, sondern als Aspekte der Vielfalt des Lebens verstehen, zu denen andere Aspekte (psychische, soziale, imaginäre) hinzutreten müssen. (Menschliches) ›Leben‹ ist eine Vielfalt aus nicht aufeinander rückführbaren Modi vitaler Systeme. Es handelt sich also nicht (allein) um phänomenologische Konzepte: vom Leben ist soziologisch nicht im Sinne des Alltagslebens, sondern des Vitalen, Organischen die Rede. Darüber hinaus zeichnen sich die Konzepte durch relationale Definitionen des

Lebens aus: Lebensformen definieren sich durch ihr Verhältnis zur Umwelt, durch das, was sie affizieren oder tun können und wovon sie affiziert werden beziehungsweise was sie erleiden.

Die Ähnlichkeit der Denkweisen hat Grenzen. Die Perspektiven fokussieren das (soziale) ›Leben‹ unterschiedlich und aus Sicht mitunter widerstreitender biologischer Theorien. Sie schreiben dem ›Leben‹ einen unterschiedlichen Status zu: Manche verstehen es als eine Art Makroakteur, andere als nur in konkreten Interaktionen oder Lebewesen verwirklicht. Es gibt einen differenten Umgang mit dem Begriff des ›Organismus‹, der im Pragmatismus eher affirmativ verwendet wird (jedoch nicht zu einem Organismus führt), während der Neovitalismus ihn eher ablehnt, kritisch gegenüber der in der Biologie etablierten Vorstellung der Hierarchie von Organen und damit verbundenen organizistischen Gesellschaftsvorstellungen. Auch finden sich Differenzen in der Frage, wie zwischen tierischem und menschlichem Leben unterschieden wird – manche machen diese Differenz zur Basis der Konzeption des Sozialen (Philosophische Anthropologie), manche unterlaufen sie (Neovitalismus), manche versuchen, Kontinuität und Differenz zusammen zu denken (Pragmatismus). Die differenten Grundannahmen im Zug einer Lebenssoziologie lassen sich mit den Begriffen *Aktivität* für den Pragmatismus, *Exzentrizität* für die Philosophische Anthropologie und *Intensität* für den Neuen Vitalismus bündeln.

Pragmatismus: Ein naturalistisches, prozessuales und nicht-reduktionistisches Konzept des Lebens als ›Aktivität‹

Das pragmatistische Konzept der ›Aktivität‹ entwickelt sich im Dialog mit den Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts, vor allem der Evolutionstheorie. Der – im damaligen Kontext keineswegs selbstverständliche – positive Anschluss an Charles Darwins Theorie war nicht nur der Tatsache geschuldet, dass die Pragmatisten in ihr eine bahnbrechende biologische Leistung sahen. Vielmehr erkannten sie in ihr auch die Möglichkeit, die Geschichte nicht als geschlossen, determiniert und statisch, sondern als offen, kontingent und dynamisch zu konzipieren (vergleiche Dewey 1998 [1909]). Die Darwin'sche Revolution zwingt zugleich dazu, den Handlungsprozess neu zu denken. Im Verein mit anderen Durchbrüchen dieser Zeit – vor allem in der Psychologie – führte sie die Pragmatisten zur Konzentration auf das Verhalten konkreter Organismen in ihrer Umwelt sowie dazu, die Spezifik menschlichen Handelns aus dessen evolutionärer Kontinuität zu verstehen: Die »Idee der Kontinuität ... schließt einerseits einen vollständigen Bruch und andererseits eine bloße Wiederholung des Gleichen aus; sie beugt ebenso der Reduktion des ›Höheren‹ auf das ›Niedrigere‹ vor, wie sie vollständige Brüche ... vermeidet.« (Dewey 2002 [1938]: 38) Menschliche Aktivität ist naturalistisch und prozessual zu konzipieren, als dynamische Wechselwirkung zwischen Organismus und Umwelt – Leben ist »*life in action*« (Dewey 1998 [1930]: 20). Wahrnehmung, Emotionen, Gedächtnis, Reflexion, Wissen werden als für den Lebensvollzug funktional verstanden. Sie treten nicht handlungsunabhängig auf, sondern dann, wenn die »Welt, die einfach da ist« (Mead 1967 [1934]: 135), problematisch wird, Widerstände auftreten und habituelle Routinen versagen. Konstitutiv für die menschliche Erfahrung ist daher nicht nur Handeln, sondern auch Erleiden (vergleiche Dewey 1998 [1917]: 58). Die Welt ist nicht nur Gegenstand der Kontrolle, sondern auch Quelle von Kontingenzen und Widerständen. Aktivität ist nur im Wechselspiel mit Passivität zu denken.

Jedes Leben muss aus pragmatistischer Sicht zudem als *soziales* Leben gedacht werden: Nur im Kontext gemeinsamer Aktivität erlangt das Individuum Handlungsfähigkeit. Zu dieser gehört die – zumindest in diesem Maße – humanspezifische Möglichkeit, Situationen auf Distanz zu bringen und gemeinsam soziale Prozesse zu reorganisieren. Die durch Darwin aufgezeigte Kontingenz der Geschichte wird für die Pragmatisten auch zur normativen Ressource: Sie ermöglicht die Abwehr sozialdarwinistischer Geschichtsthesen und lässt den reflexiven Wandel von Institutionen und die demokratische Rekonstruktion der Gesellschaft als möglich und wünschenswert erscheinen. In dieser reflexiven Rekonstruktion des Sozialen sehen die Pragmatisten eine neue Form von Kreativität, wobei sie hier eine Differenz zu Henri Bergson ausmachen (vergleiche Mead 1907: 383 f.). Anders als die frühe Rezeption in Europa behauptet, führt der Pragmatismus weder zu einem evolutionistischen Reduktionismus noch zu einer Apologie des Kommerzialisismus (vergleiche Joas 1992: 66–145). Vielmehr offenbart das Spektrum seiner Kernthemen – vom alltäglichen und wissenschaftlichen Problemlösen über die Mannigfaltigkeit religiöser, ästhetischer und moralischer Erfahrung bis zu pädagogischen und sozialpolitischen Reformen – die pragmatistische Sensibilität für die Vielfalt der Handlungs- und Erfahrungsweisen. In ihrer Skepsis gegenüber fundierenden Philosophien und teleologischen Konzeptionen wenden sich die Pragmatisten auch gegen Konzepte, die *das* ›Leben‹ als eigenlogisches Prinzip verstehen oder im steten Wandel einen neuen archimedischen Punkt finden (vergleiche Dewey 1998 [1917]: 63f.). Gegenstand der Wissenschaft können daher nur das Verhalten und die Erfahrung konkreter Organismen in Interaktion mit ihrer Umwelt sein, wobei dieser kontingente Prozess im menschlichen Organismus eine folgenreiche Wendung genommen hat: Durch die Einbindung sozialer Perspektiven und Wissensgehalte wird die Erfahrung zunehmend selbstreflexiv und entdeckt in der Gestaltung der Umwelt eine neue Art der ›Problemlösung‹. Auch die soziologische Reflexion ist Ergebnis dieser ›Evolution‹ der Erfahrung. Der Pragmatismus versucht diese Reflexion auf eine Weise zu leisten, die die natürlichen Grundlagen eben dieser Reflexion nicht aus dem Blick verliert. Er kommt dabei zu philosophisch und sozialtheoretisch innovativen Einsichten und entwickelt sich durch den Austausch mit den Lebenswissenschaften stetig weiter (vergleiche zum Beispiel Jung 2009, Nungesser 2012, 2016).

Philosophische Anthropologie: das Konzept der ›Exzentrizität‹ menschlichen Lebens

Die Philosophische Anthropologie entwirft eine Bestimmung menschlichen Lebens, die die Frage nach dem organischen Körper genauso einschließt wie die nach dem erlebten Leib. Das menschliche Lebewesen ist den Gesetzen des organischen Lebens ebenso unterworfen, wie es die anderen Lebewesen, namentlich nichtmenschliche Tiere sind; zugleich ist menschliches Leben dadurch gekennzeichnet, dass es durch eine sich stetig wandelnde kulturelle Geschichte geprägt ist. Dabei macht die Philosophische Anthropologie mit Plessners Konzept der *exzentrischen Positionalität* einen Theorievorschlag, der das menschliche Leben weder durch ein substantielles Innen noch durch ein konstitutionelles Außen bestimmt. Sein Konzept beinhaltet eine Alternative, die *zwischen* die klassische Vorstellung des zentralisierten, autonomen Menschen und die poststrukturalistische Vorstellung eines dezentralisierten, dekonstruierten Subjekts tritt. So definiert Plessner jede Lebensform über deren ›Grenze‹ und zudem immer differentiell, in

Relation zu anderen Lebensformen. Menschliches ›Leben‹ heißt wie bei allen organischen Körpern Aufrechterhaltung der Körpergrenze zur Umwelt, und zugleich, dass diese Lebensform exzentrisch relationiert ist – gebrochen zu sich selbst, aber organisch gebunden bleibend.

›Exzentrisch‹ und ›unergründlich‹, historisch, variabel und nicht festzulegen ist das menschliche Leben im Vergleich zum tierischen, aber ›exzentrisch‹ und ›unergründlich‹ ist es nicht führbar. Es bedarf vielfältiger, stets nur vorläufiger Zentralisierungen. Das ist das soziologische Konzept: Der Unergründlichkeit menschlichen Lebens entspricht die Notwendigkeit, sich kollektiv und kulturell zu fixieren. Die Nichtfeststellbarkeit menschlichen Lebens zwingt es zur Grenzziehung, zur Schließung des Kollektivs nach außen ebenso wie zur integrativen Erfindung einer Leitidee, eines gesellschaftlichen Imaginären. Gehlen benutzt den Begriff der Exzentrizität nicht – bei ihm steht an dieser Stelle das ›nichtfestgestellte Tier‹, das sich ein *Bild* von sich machen muss (Gehlen 1993 [1940/50]: 3f.), und sich mit diesem Bild formt. Institutionen sind – komplementär zu Instinkten, aber mit ganz anderen Dynamiken und Folgen – das *konstitutionelle Zwischen*. Sie sind soziale Formen, *mit denen sich* der Mensch zum Mensch macht. Institutionen sind imaginäre Fixierungen, Entscheidungen für *einen* Aspekt menschlichen Lebens; sie zentrieren sich, wie Gehlen (1993: 453f.) mit dem Bergsonianer Maurice Hauriou (1965 [1925]) sagt, in ›Leitideen‹. Diese ›zentralen gesellschaftlichen Bedeutungen‹ (Castoriadis) muss man für eine Gesellschaft identifizieren, will man diese auf den Begriff bringen. Und immer erneut »überrennt« das Leben »alle festen Formen« (Gehlen 2007 [1956]: 100), in ihnen brodelt das Vitale weiter: das Nicht-Gebundene, Nicht-Instituierte. Oder wieder mit Plessner: In den Kollektiven muss sich dieses Lebewesen zu dem machen, was es schon ist, wobei es nie zur Ruhe kommt. Dass das Leben im Menschen eine Existenzform gefunden hat, in der es mit sich selbst experimentiert und sich ein – wirksames! – ›Bild‹ von sich macht: dies gilt neben den biotechnischen, artefaktischen, psychologischen, medizinischen Disziplinen ebenso für die *Soziologie und deren Gegenstand*: in den Gesellschaften macht sich dieses Leben zu einem je spezifischen Leben, und zugleich ist die Soziologie das, in dem das Leben als Subjekt und als Objekt wirkt.

Kurz: Philosophische Anthropologie ist eine soziologische Denkweise, die den Menschen *zugleich* als natürlich und künstlich, organisch und historisch-kulturell denkt. Weder handelt es sich um eine naive Wesensfeststellung (wie der stereotype Vorwurf seitens marxistischer wie auch seitens deutscher poststrukturalistischer Positionen lautet) noch um eine ›bloß‹ historische Anthropologie. Das Konzept betont sowohl die vitale Notwendigkeit sozialer Formen als auch deren Vielfalt und subjektformende Effekte. Das wird in *Macht und menschliche Natur* (1931) deutlich, wo Plessner eine historische Anthropologie *und* deren lebens-theoretische Begründung entfaltet. Es wird deutlich, wenn man Gehlens *Der Mensch* – mit seinem Vergleich von Instinkten und Institutionen (1940/50) – und *Urmensch und Spätkultur* mit seiner historischen Anthropologie oder Soziologie (1956) – zusammenliest.

Neovitalismus im Anschluss an Henri Bergson: ›Intensität‹

Auch neo-vitalistische Ansätze operieren mit der Vorstellung des konstitutiven Zwischens; auch diese setzen an der Aktivität in ihrer Umwelt an, der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ (Bergson 2015 [1896]: 9 und öfter) – also an das, was Lebewesen in ihrer Umwelt wahrnehmen. Die Dis-

kussion von Lebensformen beschränkt sich hier jedoch (über Bergson hinaus bereits bei Gilbert Simondon, vergleiche dazu sowie zu den bergsonschen Kernkonzepten Delitz 2015) nicht allein auf menschliche, tierische oder insgesamt organische Wesen, sondern entwickelt einen universalen Vitalismus. Dieses neovitalistische Denken operiert zudem nicht mit Wesensdifferenzen, mit Stufen des Lebens, und Identitäten – jedenfalls nicht als Ausgangspunkt des soziologischen Konzeptes. Vielmehr bezeichnet ›Leben‹ hier reine Immanenz; die vielfältigen Lebensformen werden als immanente *Intensitäten* konzipiert: als ständige Übergänge, Transformationen, permanente Prozesse des Werdens oder ›Individuationen‹ (Simondon 1964, 2007). Man müsste hier vom sich stets verändernden – *werdenden* – Leben sprechen, dass sich weniger durch (physiologische oder morphologische) Strukturen als unvorhersehbare Veränderung definiert. Lebensformen definieren sich hier zudem nicht durch Ähnlichkeiten in Gestalt oder genetischer Struktur, durch einen Körper oder eine Innerlichkeit, sondern durch ihre Beziehung zur Umwelt: Sie definieren sich durch das, was sie in ihrer Umwelt beeinflussen können und wodurch sie beeinflusst werden. Im Wechselspiel von Affizieren und Affiziert-Werden ist Leben ständiges, unvorhersehbares Anders-Werden. Das ist das (doppelte) Kernaxiom der Lebenstheorie Bergsons.¹ Wenn ständiges Anders-Werden Identität verhindert, sichern differentielle Wiederholungen gleichwohl die Konsistenz einer Lebensform: Diese definiert sich durch wiederholtes Affizieren und Affiziert-Werden von Körpern in der Umwelt, was nie identisch wiederholbar ist. Die Lebensformen definieren sich dabei über Intensitätsunterschiede oder -schwankungen, qualitative Differenzen, die in dieser bergsonschen Denktradition immer erneut von quantitativen, nur graduellen Differenzen unterschieden werden. Bergson selbst geht es etwa um die verschiedenen Intensitäten des Handelns als Grade der Indeterminiertheit des Lebens. Eine solche Definition von (menschlichen) Lebensformen via ›Intensität‹ verweist auf die Singularität des Lebens, das immer neue Formen erfindet. Es richtet sich gegen jede evolutionistische (eurozentrische) Konzeption der Geschichte und Gesellschaft. Insofern geht es einer solchen Forschung nicht etwa um das Alltagsleben; im Gegensatz zur phänomenologischen Soziologie geht es eher um Desubjektivierungsprozesse, denen das Leben permanent unterworfen ist. Mit Michel Foucault gesprochen, wäre der Forschungsgegenstand ebenso ›Bios‹ wie ›Eros‹: Steht ›Bios‹ für die Analyse von Subjektivierungsformen, des Managements, der Optimierung des Lebens, so entzieht ›Eros‹ sich solchen Optimierungen. ›Eros‹ steht für Prozesse der Ent-Subjektivierung, die »das Äußerste an Intensität« hervorrufen (Foucault 2005: 54). Zum einen gehören solche Momente der Intensität, der Desubjektivierung und Transgression genauso zum Leben wie das ›Alltagsleben‹. Zum anderen haben solche Momente wissenssoziologische Relevanz, wird Erkenntnisproduktion doch erst durch Desubjektivierungsprozesse in Gang gesetzt, wo nämlich »Grenzerfahrungen in Erkenntnisobjekte« verwandelt werden (Foucault 2005: 72): Im »großen Rausch des Geistes gerät die Unvernunft in den Bannkreis des Wissens« (Foucault 1972: 103). Der analytische Fokus dieser Denktradition liegt daher auf solch intensiven Transformationsprozessen, wie sie Gilles Deleuze und Félix Guattari (2002 [1980]) beschreiben: Wenn sich Leben durch Different-Werden, durch ständiges Sich-Selbst-Übersteigen definiert, so interessiert sich diese Analyse wissenssoziologisch dafür, welche Veränderungen sich im soziotalen Leben gerade ankündi-

1 Und weniger der *élan vital*, der sich bei genauerer Bergson-Lektüre als ein Unterkonzept des allgemeinen Konzeptes – Leben ist ständiges, unvorhersehbares (Anders-)Werden – darstellt.

gen, wobei diese nicht Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, sondern erfinderische Potentiale des Vitalen manifestieren. Hier lässt sich die lebenssoziologische Methode sowohl von der Phänomenologie als auch der Archäologie der Subjektivierungsformen unterscheiden: Im Gegensatz zur Untersuchung der Alltagserfahrung und historischer Subjektformen erschließt sich eine Lebenssoziologie über die Kategorie der ›Intensität‹ solcher Grenzerfahrungen, 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 artifizialen Systemen diskutiert (bei Donna Haraway, Scott Lash), anschließend an einen weiteren Aspekt des Konzeptes: die Ausstattung noch der *anorganischen* Materie mit einem Werden, einem ›Leben‹, spezifischen energetischen Potentialen der Moleküle, die jede Individuation tragen. Hier liegt vielleicht die wirkliche Differenz neo-vitalistischer (auch poststrukturalistischer) Ansätze zur Philosophischen Anthropologie (vergleiche Seyfert 2012): Jene erschließen sich das *Zwischen*, aus dem sich die Intensitätsdifferenzen ergeben, die wir ›Leben‹ nennen, nicht aus der Trennung von organischem versus anorganischem Leben, sondern aus deren *Nebeneinander*, aus dem ständig neues – noch nicht kategorisiertes, unbestimmtes – Leben entsteht. Zwar beziehen sich die Autoren mit Bergson, Driesch und von Uexküll auf dieselben Gründerfiguren, unterlaufen aber dabei die Trennung zwischen organischer und anorganischer Materie, woraus neue Konzeptionen auch in der Frage entstehen, was eine Gesellschaft ›ist‹, aus welchen Elementen sie sich konstituiert, wie sich spezifische Gesellschaften kennzeichnen. In diesem Sinne – im Anschluss an Simondons prä-individuelle Materie vor jeder Trennung von Anorganischem/Organischem (Simondon 1964: 131 f., 272, 279; Simondon 2007: 219, 226) – können Deleuze und Guattari (2002: 697) sagen: Das »Leben ist um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist«. Gesellschaftsanalytisch interessiert dann etwa, welche gesellschaftsverändernde Stellung der Metallurg in verschiedenen Kulturen hat (Deleuze, Guattari: 566-574) – insofern er derjenige ist, der sich unvoreingenommen in das ›Leben‹ der Materie einschmiegt, ›wirklich‹ frei ist, da er dabei keinen sozialen Normen unterliegt – und die »tatsächliche soziale Vernunft« in die Gesellschaft einführt (Simondon 2008: 53 f.).

Weitere Perspektiven der Lebenssoziologie

›Soziologien des Lebens‹ beziehen sich nicht allein auf diese Denktraditionen. Es gibt viele lebenssoziologische Konzepte. In sie wären auch die strukturalistischen und poststrukturalistischen Projekte von Claude Lévi-Strauss (das Natur-Kultur-Verhältnis und das Gesellschaft herstellende Inzestverbot) und Michel Foucault (die Analytik der Bio-Macht) einzuordnen. Es gibt Anschlüsse an andere Lebenstheorien, namentlich an Friedrich Nietzsche: bei Robert Hertz, dann im *Collège de Sociologie*, das eine eigene Melange von Émile Durkheim, Marcel Mauss und Nietzsche kreiert (vergleiche Moebius 2006), natürlich bei Deleuze und Foucault und Michel Maffesoli. Der erwähnte Canguilhem hingegen kommt wiederum eher von Bergson; auch seine soziologische Konzeption gilt es erst zu erschließen: die Kritik an jeder ›Brutalisation‹ des (menschlichen) Lebens als Gesellschafts- und Soziologiekritik im Sinne der Kritik an der positivis-

tischen Grundhaltung empiristischer Forschung. Auch ließen sich die Anschlüsse an die ›Lebenssoziologie‹ Georg Simmels bei Maffesoli und Scott Lash nennen – letzterer unter dem (deutschen) Begriff der »Lebenssoziologie« und des ›soziologischen Vitalismus‹ (Lash 2005, 2006, im Anschluss auch an Deleuze, Foucault, Gabriel Tarde). Von ihm aus sowie in der Rezeption von Deleuze lässt sich derzeit in der angloamerikanischen Soziologie die ausdrückliche Etablierung vitalistischer Konzepte beobachten (vergleiche Greco 2005, Fraser et al. 2006). Die lebenssoziologischen Konzepte sind in ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen nicht zuletzt in Hinblick auf ihre ›Anwendung‹ interessant, der Frage, welche Analysen der Gegenwartsgesellschaft daraus folgen, und welche Aspekte der Gesellschaft als zentral erscheinen, als gesellschaftszentrierend und -aufschließend. Foucaults Analysen der Bio-Macht und alle davon inspirierten Analysen wären ein Aspekt einer solchen Gesellschaftstheorie, ebenso wie dessen Analyse der Erkenntnisproduktion; Maffesolis ›Stämme‹ (1988) ein anderer; Deleuzes Analyse der kapitalistischen Gesellschaft entlang ihrer De- und Reterritorialisierungen ein dritter. Schließlich wäre für ein lebenssoziologisches Denken einzubeziehen, welche Gemeinsamkeiten und Differenzen die Lebenswissenschaften derzeit bei den Lebensformen identifizieren, welche Rekonzeptualisierungen des Lebensbegriffs sich hier ereignen – etwa jenseits strikter Individualisierungen bislang als ›einzeln‹ konzeptualisierte Lebewesen als millionenfache Ansammlung verschiedenster Lebensformen sichtbar machend. Kurz, die Lebenssoziologie müsste sich biologisch, technologisch, epistemologisch informieren. Im ›biologischen Zeitalter‹ (Illies 2006), das auch ein technologisches und artifizielles ist, wäre eine solche Konzeption – die sich auch als Korrektur aller Reinigungen der Soziologie von ›nicht-sozialen‹ Entitäten verstünde – nur konsequent.

Vital turn – irrationaler turn – anti-humanistischer turn ?

Die folgenden beiden Beiträge konzentrieren sich auf eine Debatte, die 2012 anlässlich der Dresdner Tagung *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert* entsprang. Reagierend auf den Beitrag von Heike Delitz (2014), hatte Joachim Fischer von einem sich anbahnenden *vital turn* gesprochen, der alle *turns* der poststrukturalistischen Theoriebewegung zusammenfasst (Materialität, Raum, Körper, Artefakte, Affekte usw.). Das Provokante war, den poststrukturalistisch faszinierten Soziolog/-innen vorzuwerfen, sich stets vom Vorurteil des ›Irrationalismus‹ beeindruckt haben zu lassen, sobald in der Soziologie vom ›Leben‹ oder gar vom ›Vitalen‹ die Rede war. Die »etablierten deutschen Poststrukturalisten und ihre Nachwuchswissenschaftler wagen im Nachvollzug alle *turns* – nur den *vital turn*, die Wende zum Leben, zum ›élan vital‹ – das wagen sie nicht« (Fischer 2014: 53). Dieser Vorwurf war namentlich an Wolfgang Eßbach gerichtet, wohl der deutsche Kultursoziologe, der neben Dietmar Kamper am unermüdlichsten am Denktransfer der französischen Kulturtheorie und des Poststrukturalismus gearbeitet hat. Im Vergleich zur neo-marxistischen Soziologie hatte die deutsche Rezeption des Poststrukturalismus jedoch nur geringe Berührungspunkte gegenüber sogenannten irrationalistischen Denkern und war daher gerade selbst dem Irrationalismus-Vorwurf ausgesetzt (zum Beispiel Frank 1984). Wenn Wolfgang Eßbach also zu denjenigen gehört, die in der deutschen Kultursoziologie intellektuell wohl das meiste gewagt haben, dann wiegt Fischers Vorwurf der »Hasenfüßigkeit« umso schwerer.

Wir halten diesen Vorwurf für falsch adressiert. Wir finden, dass Eßbach auf geradezu paradigmatische Weise lebenssoziologisch arbeitet (wie auch Fischer). Wir stimmen Fischer aber insofern zu, als dass die deutsche Soziologie (jenseits von Eßbach und wenigen anderen) den Begriff des Lebens stets als ›gefährlich‹ wahrnahm, insofern er mit einer Vernunftkritik verbunden wurde. In diesem Zusammenhang haben sich konkurrierende Theorieunternehmen nicht gescheut, Überlegungen zum Leben mit einem Irrationalismus und Anti-Humanismus gleichzusetzen. Dabei ist der Irrationalismuskritik besonders im Zusammenhang mit vitalistischen und neovitalistischen Denkwissenschaften eine deutsche Spezialität – diese Denktabus erklären sich zweifellos aus der besonderen geschichtlichen Situation. So wie das Denken von Nietzsche und Heidegger erst über den Poststrukturalismus wieder nach Deutschland kommen konnte (Seyfert 2016), kommt auch das (neo-)vitalistische Denken nur über die internationale Diskussion hierher: An die anderswo mittlerweile rege geführte Diskussion schließt der deutsche Diskurs nur langsam an und ist dabei nach wie vor von den von Fischer beschriebenen Zurückhaltungen gekennzeichnet.

In den folgenden Beiträgen geht diese Zweier-Debatte weiter. In größerer Breite wollen wir die Diskussion lebenssoziologischer Konzepte demnächst entfalten (Delitz, Nungesser, Seyfert 2017). Dabei verschreiben wir uns weder dem Irrationalismus, noch steuern wir auf einen *vital turn* zu, ein Unternehmen, das wir – zumindest momentan – für zu ambitioniert halten. Vielmehr geht es um einen ersten Versuch, aus sehr heterogenen Theoriezusammenhängen und -traditionen Konvergenz- und Differenzlinien zu bestimmen, die in der Gesamtsicht verschiedene lebenssoziologische Zugänge ermöglichen. Verweisen möchten wir schließlich auf eine erste Ad-hoc-Gruppe zur *Soziologie des Lebens*, die die Sektion Kultursociologie 2006 veranstaltet hatte.

Literatur

- Bergson, H. 2012 [1907]: Schöpferische Evolution. Hamburg: Meiner.
- Bergson, H. 2015 [1896]: Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehungen zwischen Körper und Geist. Hamburg: Meiner.
- Canguilhem, G. 2009 [1952]: Das Denken und das Lebendige. Einleitung. In G. Canguilhem, Die Erkenntnis des Lebens. Berlin: August, 15–22.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2002 [1980]: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2. Berlin: Merve.
- Delitz, H. 2014. Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein. In J. Fischer; S. Moebius (Hg.), Kultursociologie im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: Springer VS, 43–51.
- Delitz, H. 2015: Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken. Weilerswist: Velbrück.
- Delitz, H., Nungesser, F., Seyfert, R. (Hg.) 2017: Lebenssoziologie (in Vorbereitung).
- Dewey, J. 1998 [1909]: The Influence of Darwin on Philosophy. In Dewey, J., The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy. Hg. v. L. A. Hickman, Th. M. Alexander. Bloomington: Indiana UP, 39–45.
- Dewey, J. 1998 [1917]: The Need for a Recovery of Philosophy. In Dewey, J., The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy. Bloomington: Indiana UP, 46–70.
- Dewey, J. 1998 [1930]: From Absolutism to Experimentalism. In J. Dewey, The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy. Bloomington: Indiana UP, 14–21.
- Dewey, J. 2002 [1938]: Logik. Die Theorie der Forschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fischer, J. 2014: Kommentar zu Heike Delitz. In J. Fischer, S. Moebius (Hg.), Kultursociologie im 21. Jahrhundert. Wiesbaden: Springer VS, 52–55.

- Foucault, M. 1972: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. 2005 [1980]: Gespräch mit Ducio Trombadori, In M. Foucault, *Schriften 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 51–119.
- Frank, M. 1984: *Was ist Neostrukturalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fraser, M., Kemper S., Lury C. 2006. *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism*, London: SAGE.
- Gehlen, A. 1993 [1940/50]: *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Ausgabe, hg. v. K.-S. Rehberg. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Gehlen, A. 2007 [1956]: *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Greco, M. 2005: On the Vitality of Vitalism. *Theory, Culture & Society*, 22. Jg., Heft 1, 15–27.
- Hauriou, M., 1965 [1925]: *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Illies, Chr. 2006: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter: Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- James, W. 1920: *Collected Essays and Reviews*, London: Longmans, Green and Co.
- Joas, H. 1992. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jung, M. 2009. *Der bewusste Ausdruck*. Anthropologie der Artikulation. Berlin: de Gruyter.
- Lash, S. 2005: *Lebenssoziologie: Georg Simmel in the information age*. *Theory, Culture & Society*, 22. Jg., Heft 3, 1–23.
- Lash, S. 2006: *Life (Vitalism)*. *Theory, Culture & Society*, 23. Jg., Heft 2-3, 323–329.
- Maffesoli, M. 1988: *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Mead, G.H. 1907: Review of *L'Évolution Créatrice* by Henri Bergson. In *Psychological Bulletin*, 4, 379–384.
- Mead, G. H. 1967 [1934]: *Mind, Self & Society*. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Hg. v. Charles Morris. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Moebius, S. 2006. *Die Zauberlehrlinge*. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie. Konstanz: UVK.
- Nungesser, F. 2012: Three Dimensions of the Sociality of Action. Some Reflections Based on the Cultural Psychology of Michael Tomasello and Sociological Pragmatism. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, Vol. IV, Issue 1, 178–207.
- Nungesser, F. 2016: Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Communication. In D. R. Huebner, H. Joas (Hg.), *The Timeliness of G. H. Mead*. Chicago: University of Chicago Press, (im Erscheinen).
- Plessner, H. 1975 [1928]: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: de Gruyter.
- Plessner, H. 2002 [1931/32]: *Elemente der Metaphysik*. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32. Berlin: Akademie.
- Simondon, G. 1964: *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Puf.
- Simondon, G. 2007 [1964/1989]. *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Paris: Aubier.
- Simondon, G. 2008. Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs. In I. Becker, M. Cuntz, A. Kusser (Hg.), *Unmenge – Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München: Fink, 45–74.
- Simondon, G. 2012 [1958]: *Die Existenzweise technischer Objekte*. Zürich: diaphanes.
- Seyfert, R. 2011: *Das Leben der Institutionen*. Weilerswist: Velbrück.
- Seyfert, R. 2012. Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz. In T. Ebke, M. Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*. Berlin: Akademie, 65–80.
- Seyfert, R. 2016. Streifzüge durch Tausend Milieus. Eine Archäologie poststrukturalistischen Denkens in der westdeutschen Soziologie bis 1989. In J. Fischer, S. Moebius (Hg.), *Soziologische Denkschulen. Zur Archäologie der bundesrepublikanischen Soziologie*, (im Erscheinen).