

2. Soziologie der Beziehungsweisen

Die vorliegende Soziologie geht davon aus, dass es soziale (Werdens-) Beziehungen gibt, die primär und konstitutiv für die Hervorbringung von Individuen, Akteuren, Subjekten und Systemen sind, und dass deren Entstehung, Existenz und zukünftiges Aufkommen weder unwahrscheinlich noch contingent, sondern evident ist. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass das Soziale nicht durch explizite Prozesse der Herstellung sozialer Beziehungen hervorgebracht werden muss, sondern diesen aktiven Komponenten immer schon vorausgeht: Wir sind nie nicht-sozial gewesen. Um dieser vorgängigen Sozialität gerecht zu werden, bedarf es 1.) eines Konzepts des sozialen Lebens, das den hergestellten sozialen Beziehungen zwischen Gesellschaftsmitgliedern vorausgeht (und auch Beziehungen zu und zwischen nichtmenschlichen Gruppenmitgliedern erlaubt) und 2.) eines Konzepts, dass für diese Gruppenmitglieder Formen des sozialen Verhaltens berücksichtigt, durch das sie sozial sind, ohne zu handeln oder zu interagieren. Man muss sie sozial sein lassen, ohne sie zum (rationalen) Handeln oder zur Kommunikation zu zwingen. Man muss also ihre »konstitutiv[e] Passivität« erschließen. Zum Bereich dieser konstitutiven Passivität gehört bereits das, was für gewöhnlich als aktive Konstruktion der Wirklichkeit durch die individuelle Wahrnehmung verstanden wird. Bei alldem handelt es sich immer um verschiedene Formen »passiver Synthesen« (Deleuze 1992: 100ff.)⁷, oder, um es paradox auszudrücken: um *passive Praktiken*.

Soziale Immanenz

Im Zusammenhang des Primats des Sozialen gehe ich davon aus, dass es eine *soziale Immanenz* gibt, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari es

7 Es handelt sich bei dem Begriff der passiven Synthese ganz explizit nicht um einen phänomenologischen Begriff. Der Begriff der passiven Synthesen von Husserls Phänomenologie wird vielmehr in Richtung einer Theorie der sozialen Immanenz reinterpretiert. Es sind keine Synthesen des phänomenologischen Bewusstseins, sondern »Synthesen der Zeit« (Deleuze 1992: 100) aus denen Bewusstsein hervorgeht. Die Kontraktion der Zeit findet nicht nur im menschlichen Bewusstsein statt. Vielmehr muss man im sozialen Leben »Ebenen von passiven Synthesen« unterscheiden (ebd. 103). Und auch wir sind Kontraktionen »aus Wasser, Erde, Licht und Luft, nicht nur bevor wir diese erkennen und repräsentieren, sondern noch bevor wir sie empfinden.« (ebd. 102). Alles ist »Betrachtung, selbst die Felsen und die Wälder, die Tiere und Menschen« (ebd. 105).

nennen würden, ein soziales Leben, eine soziale Welt, in der sich diese Sozialität abspielt. Immanenz ist der Begriff aus Spinozas Theorie, der das pointiert, was gegenwärtig etwa in bestimmten Praxissoziologien als »flache Ontologie« (Schatzki 2016) 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.⁸ Eine solche Soziologie 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 (Deleuze 1995). So ist das Leben eine unendlich gefaltete Immanenz, in der sich Individuation ereignet, also Subjekte, Objekte und alle möglichen anderen Entitäten entstehen (Deleuze 1996: 29).

Die soziale Immanenz ist ganz unabhängig von Interaktionen und Kommunikationen. Mit anderen Worten, es sind nicht die menschlichen Akteure bzw. sozialen Systeme, die Sozialität *herstellen*, vielmehr geht die Sozialität diesen Akteuren und Systemen immer schon voraus.

Die Unsicherheit, Instabilität und Fragilität sozialer Beziehungen betrifft nie die soziale Immanenz selbst, nicht deren heterogene und manifaltige Ordnungen, sondern immer nur spezifische Erkenntnisperspektiven, die an Plausibilität gewinnen oder verlieren. Das erklärt zugleich das soziologische Ordnungsproblem: Die Angst vor dem Verlust der Plausibilität der eigenen Deutung korrespondiert mit dem, was man als die Bedrohung der eigenen Ordnung empfindet.

Eine solche konzeptionelle Umstellung erlaubt es, die aktiven Komponenten zu relativieren und die passiven Elemente zu ihrem Recht kommen zu lassen. Und man kann dann, wie ich in den Kapiteln 10 und 11 zeigen werde, sogar einen Begriff sozialer Beziehungen denken, der nicht auf wechselseitiger Aktivität, nicht auf Interaktivität gegründet ist, sondern auf *interpassiven sozialen Beziehungen* und auf *suspendierendem*

8 Im Gegensatz z.B. 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 alle diese Vorannahmen völlig unkritisch auf der Seite eines immer schon »fix und fertigen« Erkenntnissubjektes wieder. Dieser Vorgang ist oft kritisiert worden (vgl. Deleuze 1992), auch in der Soziologie (vgl. Bourdieu 1976, Latour 1996a).

Verhalten. Passivitäten, Interpassivitäten, Suspensionen, Umgehungen sind genauso sozial, wie deren aktive Gegenstücke. Es geht mir nun nicht um eine totalisierende Umkehrung der Perspektiven, die nun ausschließlich passive Beziehungen als soziologisch relevant behandeln möchte. Vielmehr geht es darum, weniger wegzulassen und zusätzlich zu den aktiven Formen die konstitutive Rolle der Passivität in die Soziologie zurückzuholen. Dies geschieht auch und gerade ausgehend von der empirischen Beobachtung, die zusätzlich zur Erweiterung des Sozialitätsbegriffs zu der Erkenntnis gelangt ist, dass diese passiven Formen viel weitverbreiteter sind, als man vielleicht vermuten mag.

Zugleich erlaubt eine solche relationale Soziologie die Relativierung der Relata. Man muss das Soziale weder ausgehend von Akteuren noch von Menschen erklären.

Methodologischer Relationalismus

Innerhalb der soziologischen Selbstbeschreibung betrifft eine der grundlegendsten gepflegten Unterscheidungen die der Orientierung am Individuellen oder am Kollektiven: *methodologischer Individualismus* oder *methodologischer Kollektivismus*. Geht man von einer Bestimmung des Sozialen aus, die mit der Vorstellung einer gesellschaftlichen Realität eigenen Rechts operiert, spricht man von methodologischem Kollektivismus. Umgekehrt gilt: Wenn die Motive, Wünsche und Antriebe von Individuen zur Erklärung des Sozialen herangezogen werden, spricht man vom methodologischen Individualismus.

Ausgehend von dem hier vorgeschlagenen Begriff der sozialen Immanenz ergibt sich notwendig auch eine neue Methodologie. Diese soll das soziale Leben weder primär ausgehend vom Handeln der Individuen noch von der Sphäre des Gesellschaftlichen in den Blick nehmen als vielmehr ausgehend von *sozialen Beziehungen* (innerhalb einer sozialen Immanenz). Strikt soziologisch vorgehen, heißt hier also ausgehend von sozialen Beziehungen zu denken. Prägend für soziale Beziehungen sind dann nicht die individuellen Motive oder die Kollektivtatsachen, sondern das *Zwischen*, d.h. die Beziehungen, Wechselwirkungen und wechselseitigen Affizierungen.

Man kann sicher sagen, dass es bei den Klassikern der soziologischen Theorie vor allem und fast ausschließlich Georg Simmel war, der eine strikt relationale Perspektive eingenommen hat (Ruggieri 2017). In diesem Zusammenhang hat Simmel mit dem Konzept der *Wechselwirkung* wohl als erster eine Sozialtheorie differenztheoretischen Zuschnitts vorgelegt, in der das *konstitutive Zwischen* zentral ist. Weder die Akteure noch die Handlungen stehen im Zentrum dieser Theorie, sondern die Wechselwirkungen. Wenn manche Historiker und Soziologen Simmel

heute als Urvater der Interaktionstheorie ansehen, dann muss man darauf hinweisen, dass in Simmels Theorie das Prinzip der Vergesellschaftung weder bei den Interaktionen noch bei den Individuen liegt, sondern eben in den *Wechselwirkungen*. Die Menschen bringen die Wechselwirkungen nicht durch Interaktionen hervor, vielmehr *treten sie in sie ein* (Simmel 1992a: 17). Wechselwirkungen sind weder identisch mit noch das Ergebnis von Interaktionen. Vielmehr sind sie Zwischenphänomene sozialer Beziehungen. Dabei handelt es sich gleichsam um *Kräfte im Zwischen*, die gar nicht notwendigerweise auf Handlungen von Akteuren zurückgehen müssen, wie es der Begriff der Interaktion unterstellt. Eine Wechselbeziehung kann als konstitutives Zwischen soziales Leben auch in passiven Beziehungen hervorbringen: Soziales Leben kann sich auch zwischen Passeuren – als Interpassion – ergeben. Das Zwischen-zwei (*inter*) ist ein Prozess, der zwei Seiten in Beziehung miteinander setzt und der das soziale Leben eher als ein Werden, denn als eine Struktur erscheinen lässt: *Vergesellschaftung* statt Gesellschaft. Auch hat sich Simmel weniger für individuelle Motive und Antriebe interessiert als vielmehr für die *Formen und Inhalte sozialer Wechselbeziehungen*. Bei den Inhalten sozialer Beziehungen kann es sich z.B. um (ökonomischen) Tausch, (psychologische) Attraktivität oder (soziale) Geselligkeit handeln und diese Inhalte (der sozialen Beziehungen) können dann ganz verschiedene Formen annehmen, sie können z.B. arbeitsteilig, libidinös, solidarisch organisiert sein. Die Formen von Wechselbeziehungen werden nicht von den Inhalten bestimmt und umgekehrt. Eine Liebesbeziehung ist genauso wenig notwendig solidarisch und libidinös, wie eine ökonomische Beziehung notwendigerweise eine Konkurrenzbeziehung sein muss. Eine Liebesbeziehung kann antagonistisch wie solidarisch sein, genauso wie ökonomische Tauschverhältnisse auch freundschaftlich ablaufen können (Simmel 1992a). Simmels Denken stellt für diese Arbeit eine Fluchlinie des Denkens dar, ohne zugleich die zentrale Bezugsperson zu sein. Es handelt es sich bei seiner Soziologie um eine bestimmte Denklinie, der wir heute noch bzw. wieder folgen. Dieser Ansatz einer protorelationalen Soziologie dient mir als Ausgangspunkt für die Entwicklung dessen, was ich *methodologischen Relationalismus* nenne.

Der methodologische Relationalismus ist auf eine sehr spezifische Weise differenztheoretisch angelegt. Die differenztheoretische Anlage impliziert, Einheit ausgehend von der Differenz zu denken: soziale oder gesellschaftliche Einheiten ausgehend von Differenzen zu konzeptualisieren. Es bedeutet, von sozialen Beziehungen her zu denken. Dabei geht es nicht darum, Einheit als einen Prozess der Unterscheidung von etwas Anderem zu denken, z.B. in Abgrenzung gegen eine Umwelt, einen Feind oder von einem *konstitutiven Außen*. Differenz als *konstitutives Zwischen* ist also weder evolutionäre Ausdifferenzierung, in deren Rahmen ein System immer größere Komplexität gegenüber einer Umwelt

gewinnt, noch handelt es sich um Identitätsbildung mithilfe von Abgrenzungsbewegungen gegen ein externes Anderes (wie etwa in der von Carl Schmitts Freund-Feind-Schema geprägten Hegemonietheorie). Die Differenz konstituiert vielmehr beide Seiten gleichursprünglich. Die Unterscheidung von System und Umwelt, Innenwelt und Außenwelt, Innen und Außen, Alter und Ego konstituiert sich, wenn man so will, in der Mitte, ausgehend vom Zwischen, der Zwischenwirkung, ausgehend von der Falte, die zwei Seiten teilt: »eine ›Zwiefaltung‹, ein ›Zwischen-Zwei‹ in dem Sinne, dass sich die Differenz differenziert« (Deleuze 1995: 24). Das Spezifikum dieser differenztheoretischen Methode besteht also in der Bestimmung der Differenz als konstitutives Zwischen und (wie wir noch sehen werden) in der methodischen Fokussierung auf Inhalte und Intensitäten. Sie steht damit in Opposition zu formalistischen und extensiven Methoden, die sich mit Verteilungen und Strukturen beschäftigen.

Ein solcher Ansatz grenzt sich von anderen soziologischen Ansätzen in mehrfacher Weise ab. Zum einen entzieht sich der methodologische Relationalismus auf der formalen Ebene den Alternativen des methodologischen Kollektivismus oder methodologischen Individualismus. Weder Individuum noch Kollektiv, sondern Wechselbeziehungen stehen im Zentrum der Untersuchung. Darüber hinaus werden diese Beziehungen in größtmöglicher Vielfalt und Heterogenität in den Blick genommen. Soziale Beziehungen können nutzenmaximierend, antagonistisch, solidarisch, egoistisch oder altruistisch sein, sie müssen es aber nicht, und keine dieser Beziehungen ist universell oder allgemein. Dagegen folgt beispielsweise der *methodologische Antagonismus* der Annahme, dass Konflikte und Antagonismen die Basis des Sozialen bilden. Er folgt der *konfliktären Hypothese*, der zufolge die gesamte Geschichte der menschlichen Gesellschaften durch antagonistische Beziehungen gekennzeichnet ist, wie es prominent z.B. bei Marx und Engels der Fall ist.

Neben der Heterogenisierung und Vervielfältigung der Relationen kommt es parallel zu einer Heterogenisierung und Vervielfältigung der Relata. Die Relata der Relationen sind keine (unteilbaren) Individuen, sondern (teilbare) Individuen und (zusammengesetzte) Assemblagen. Man hat es nicht mit Individuen und Entitäten zu tun, sondern mit »Gruppenindividuiierungen« und Teilungsprozessen: »Beziehungen des Individuellen« (Deleuze/Guattari 2002: 465). Der Begriff der Gruppenindividuiierung vervielfacht und heterogenisiert die Vorstellung von Individualität und Personalität, ohne die relationalen Prozesse in einem Kollektivbegriff zu hypostasieren. Er gibt ihr eine prozessuale Note im Sinne Simmels: Vergesellschaftung vs. Gesellschaft.

So ist ›der Mensch‹ für die relationale Soziologie keine zentrale Kategorie. Ob Menschen, Tiere oder Dinge in soziale Beziehungen eintreten, ist eine rein empirische Frage. Kommen tradierte Lebensformen (Mensch, Tier, Organisches etc.) überhaupt noch ins Spiel, so im Umkreis

der Frage, welche Elemente in soziale Beziehungen überhaupt eingehen. Wie viel menschlicher beziehungsweise organischer Elemente bedarf es, um überhaupt von sozialem Leben sprechen zu können?

Von daher adressieren die aktuellen Fragen einer relationalen Soziologie nicht bestimmte Lebensformen, sondern die Beziehungen, die zu sozialem Leben führen und die auch technische und artifizielle Elemente beinhalten können (vgl. Lash 2002). Damit kann man soziale Beziehungen empirisch in den Blick nehmen, die über den theoretischen Egoismus der traditionellen Soziologie hinausgehen. In dieser Neuaustrichtung ergeben sich unter anderem Anschlüsse an aktuelle Diskussionen des Posthumanismus (vgl. Haraway 1995, Folkers/Hoppe 2018), Postspeziesismus (Singer 1995) und des Neuen Materialismus (vgl. Bennett 2010). So operiert auch Donna Haraway mit einem relationalen Ansatz: 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« (Haraway 2004: 300). Zu den aus diesen Beziehungen hervorgehenden »partners« gehören bei Haraway bekanntmaßen Menschen genauso wie Cyborgs, Kojoten und Hunde. Der Neomaterialismus von Jane Bennett geht hinsichtlich der Frage, welche Elemente in soziale Beziehungen eingehen, noch weiter und weist Leben sogar dort aus, wo kaum Organisches (Menschen, Tiere und Pflanzen) zu finden ist: »electrons, trees, wind, electromagnetic fields« etc. (Bennett 2005: 446).

Damit erweist sich eine relationale Soziologie als eine Wissenschaft, deren innere Komplexität dazu geeignet ist, die Vielfalt der sozialen Beziehungen empirisch aufzuschlüsseln. Dagegen hat jede Analyse, die beim humanen Leben, Individuen bzw. den Dingen einsetzt, methodologische Schwierigkeiten die vielfältigen sozialen Beziehungen in den Blick zu bekommen. Und sie wird konsequenterweise Schwierigkeiten haben, zu zeigen, wie die Veränderung der Beziehungen zu Veränderungen in den Elementen (den Individuen, Dividuen und Assemblagen) führt. Im Zusammenhang sozio-technischer Beziehungen wird sie dann z.B. emotional handelnde Menschen von affektneutral agierenden Maschinen unterscheiden und deren Verhältnis als das einer Ersetzung konzipieren: Affektneutralisierung durch Maschinisierung etc. Dadurch geraten die transformierten Beziehungen zwischen Mensch und Maschine empirisch jedoch aus dem Blick. Dagegen kann eine relationale Methode zeigen, dass die Einführung automatisierter Systeme nicht so sehr zum Ausschluss affektiv geladener menschlicher Aktivitäten und deren Ersetzung durch affektneutrale Maschinen führt, sondern im Gegenteil gerade zur Bildung von soziotechnischen Assemblagen, die durch hochgradig komplexe und intensive Affektbeziehungen konstituiert sind (siehe dazu Kap. 13).

Mit solchen Affektbeziehungen sind bereits die intensiven Aspekte sozialer Beziehungen angesprochen. Bevor ich das im folgenden Kapitel

näher erläutern werde, sei bereits hier darauf hingewiesen, dass Intensität in diesem Sinne nichts mit Stärkegraden zu tun hat. Intensität ist ein kein gradueller Begriff, sondern ein Differenzbegriff, er bezieht sich auf Intensitätsstufen, differenzielle Übergänge und auf das *Anders-Werden*. Es ist dieser differenzielle Aspekt, der dieses Buches zu einer *intensiven Soziologie* macht.

Dabei rückt die intensive Soziologie Prozesse der Differenz, des *Anders-Werdens*, in den Fokus. Der Begriff des Werdens ist auch deshalb wichtig, weil er die Analyse vom Verdacht des Positivismus und des Behaviorismus befreit. Zu sagen, dass die menschlichen Teilnehmer passive Beziehungen pflegen, heißt nicht, dass sie Automaten sind, die alles andere identisch nachahmen. Es bedeutet vielmehr, auch die Abweichung in den Bereich der Passivität zu verlegen. Keine Nachahmung ahmt identisch nach, jede soziale Beziehung und jede Form des Verhaltens ist ein Werden, d.h. eine Form der Abweichungen.

Anders-Werden

Für eine intensive Soziologie hat der Begriff des Werdens eine gewisse Zentralität. Das hat mit einer Umstellung der Vorstellung sozialer Beziehungen von einem strukturellen Modell zu einem prozessual-relationalen Modell zu tun. Die hier vorgeschlagene abstrakte Theorie sozialer Beziehungen ist auf spezifische Weise relational und prozessual. Sie folgt »hydraulischen Modellen«, denn sie stellt das, was in anderen Wissenschaften nur als Phase des Übergangs gilt, ins Zentrum der Untersuchung. Sie macht aus dem »Werden als solches ein Modell« (Deleuze/Guattari 2002: 495). Die Idee des Werdens, die vor allem im Anschluss an die Rezeption von Deleuze und Guattari wieder in den Blick gekommen ist, ist eine genuin bergsonianische Idee.⁹ Bei Bergson ist die Einführung des Konzepts des Werdens Ausdruck einer gewissen Unzufriedenheit mit den verfügbaren wissenschaftlichen Methoden (Seyfert 2006). Es geht ihm darum, präzise zu sein und das (soziale) Leben in seiner Gänze zu erfassen. *Präzise sein* heißt für Bergson: »nichts beiseite zu lassen« (Bergson 1985a: 31). In diesen Zusammenhang ist Bergsons Appell einzuordnen, das radikale Werden nicht zu vernachlässigen. Diese Denkbewegung richtet sich gegen die klassischen Modelle der Philosophie, die in der Frage des Werdens stets auf Ordnung fokussieren – was etwas *war* und was es *ist* – selten aber auf das was es gerade *wird*. Es wird stets ausgehend von einem Anfangs- und Endzustand gedacht,

9 Heike Delitz hat diese Idee theoriehistorisch, theoriesystematisch und mit Hinblick auf ihre Analysepotentiale bei Bergson umfänglich ausgearbeitet (2014, 2015, 2018).

niemals aber von der Mitte, vom Zwischen her. Mit dem Konzept des Werdens wird der Fokus der Analyse von Anfangs- und Endzuständen auf die Mitte umgestellt.

Dieser Appell ist nach wie vor aktuell, denn auch für die soziologische Forschung gilt, dass sie dazu tendiert, das radikale Werden auszuschalten. Sie operiert im Denken von räumlichen Strukturen und Ordnungen, die in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden müssen und dadurch gerade das unvorhersehbare Anders-Werden konzeptionell ausblenden. Und das gilt, wie wir im 7. Kapitel sehen werden, bis heute und genau genommen sogar dort, wo man sich explizit Abläufen und Prozessen verschrieben hat, wie z.B. in der Prozesssoziologie. Auch dort erschließt man sich Prozesse nach wie vor im Bilde räumlicher Kausalketten (z.B. als Orientierung an Ereignissen im Lebenslauf), anstatt sie mit dem Konzept des radikalen Werdens zu verstehen. Bergsons Kritik richtet sich dagegen, zeitliche Prozesse als Kausalverhältnisse zu denken, in denen das Gestern die Ursache des Heute ist und sich auch so analytisch erschließen lässt. Zeit kausal zu denken heißt, direkte Verbindungen herzustellen, Skalen und lineare Abfolgen zu denken.

Demgegenüber ist die Zeit als Werden kein Kausalverhältnis, sondern berücksichtigt immer auch ein Anders-Werden, das sich nicht umstandslos aus der Vergangenheit erschließen lässt. Es umfasst qualitative Sprünge oder, wie wir es später nennen werden: *Intensitätsdifferenzen*. Damit sollen die intensiven Momente des Anders-Werdens, des Auftauchens von Wesensunterschieden in den Blick kommen. Wer kausal denkt, kennt nur graduelle Unterschiede. Das Werden ist aber nicht nur der Übergang von einer Ursache in die Wirkung, sondern oft auch ein radikales Anderswerden: *Differenz*. Und dafür braucht es eine richtige Theorie der Zeit, d.h. eine Theorie der Zeit, die Zeit als dauerndes Werden und nicht als ausgedehnten Raum versteht: Wesendifferenzen findet man nicht im Raum, sondern nur in der Zeit (Seyfert 2006: 205f.). Dazu muss man in Begriffen der Zeit denken. Es ist nötig, die eigene Dauer zu verlassen und »beliebig zahlreiche Zeitrhythmen unterscheiden zu lernen« (Bergson 1985a: 208). Diese Methode arbeitet mit verzeitlichten Problemen – alle empirischen Probleme sind dabei im Rahmen einer Soziologie, entlang der Rhythmen sozialer Dinge zu stellen.

Eine solche Theorie des Werdens hat Konsequenzen für die soziologische Analyse. Statt Ordnungen, Strukturen, Konflikte und Antagonismen kommen nun die permanenten Transformationen in den Blick, die soziale Beziehungen beständig hervorbringen.

Umgehungen

Das Ordnungsdenken, die Vorstellung einer Unwahrscheinlichkeit von Ordnung bzw. von Kommunikation, ist eng mit dem methodologischen Antagonismus verbunden, der Vorstellung eines Primats der Konkurrenz, des Konflikts und der Auseinandersetzung. Während Hobbes die Angst vor dem Zusammenbruch der Ordnung direkt aus dem naturrechtlich begründeten Kampf um knappe Ressourcen abgeleitet hat, übersetzt die Soziologie die Kategorie des Kampfes in Konkurrenz. Kapitel 6 zeigt, warum die Obsession mit wechselseitigen Konkurrenzverhältnissen den Umstand verkennt, dass das soziale Werden oft gerade darin besteht, Konflikten und Konkurrenzbeziehungen aus dem Weg zu gehen.

In soziologischen Ansätzen werden die Bedeutung und die Verbreitung solcher differenzierend-abweichenden Bewegungen oft unterschätzt, versteht man unter Differenz hier doch in erster Linie Differenzierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse. Obwohl solche Differenzierungsprozesse (von den archaischen zu modernen Gesellschaften) als sozialevolutionär bezeichnet worden sind, und als solche oft mit den strukturfunktionalistischen Arbeiten Durkheims in Verbindung gebracht werden, gibt es gerade bei Durkheim eine andere Form der Differenzierung. Dieses Konzept wendet Durkheim beispielsweise in seiner Theorie der sozialen Arbeitsteilung an. Differenzierung durch Arbeitsteilung unterscheidet sich in entscheidender Weise von dem, was man gemeinhin unter Durkheims Differenzierungstheorie versteht. Wenn Evolution für Spencer nichts Anderes als Überlebenskampf und Überleben des Stärkeren ist (konfliktäre Hypothese!), dann sieht Durkheim in evolutionären Differenzierungen zuvorderst einen positiven, d.h. intensiven und kreativen Prozess. So kennzeichnet sich die soziale Arbeitsteilung gerade nicht durch Konflikt, Kampf und Konkurrenz, vielmehr stellt sie eine Bewegung dar, die sich solcherart antagonistischer Sozialbeziehungen gerade entzieht. Die Arbeit teilt sich nämlich gerade dann, wenn der »Überlebenskampf hitziger« wird (Durkheim 1992: 325). Nach Durkheim *umgeht* die soziale Arbeitsteilung Konflikte, die im Zusammenhang der zunehmenden gesellschaftlichen Verdichtung und Beschleunigung entstehen (ebd. 321). Soziale Arbeitsteilung ist Teil der differenziellen Bewegung des Werdens, weil sie einen Prozess der *Umgebung* des Überlebenskampfes darstellt: Die Arbeit wird gerade deshalb geteilt, um sich nicht in den selben Bereichen zu Tode zu konkurrieren. Diese Umgebung geht auf das Anders-Werden der Beteiligten zurück: z.B. in dem man einen anderen Beruf erfindet, um nicht konkurrieren zu müssen. Das soziale Leben ist nicht dominant Konkurrenzkampf (antagonistische Beziehung), sondern viel eher noch der Versuch, der Konkurrenz auf kreative Weise zu entgehen bzw. diese zu umgehen.

Solch ein umgehendes Anders-Werden ist keineswegs entsozialisierend, so als ob man sich nun aus dem Weg gehen würde und weniger soziale Kontakte hätte. Die gesellschaftliche Umstrukturierung im Zusammenhang der Arbeitsteilung ist vielmehr eine Intensivierung des sozialen Lebens. Sie trennt die Individuen nicht voneinander, vielmehr ordnet sie gesellschaftliche Bewegungen auf neue Weise an: So »vereint aber die Arbeitsteilung auch, obgleich sie entgegensezten; sie lässt die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt« (ebd. 335). Soziale Verdichtungen mit drohenden Konflikten stellen Differenzen und Intensitätsstufen dar, die im *Zwischen* der Individuen entstehen, sie sind also weder das Resultat menschlicher Kreativität und Erfindergabe, noch sind sie eine bloße Reaktion auf äußere Umstände (Anpassung).

Eine konzeptionelle Weiterführung dieser Art Differenzdenken kann man in dem von Deleuze und Guattari geprägten Begriff der »Fluchtlinie« (*ligne de fuite*) finden (Deleuze/Guattari 2002: 19f.). Dabei bezeichnet das französische *fuite* nicht nur das Fließen, sondern enthält auch die Konnotation des Entweichens, eines Lecks. Mit Deleuze und Guattari würde man z.B. die soziale Arbeitsteilung Durkheims als eine Fluchtlinie beschreiben: Sie entzieht sich den sozialen Konflikten. Mit dem Konzept der Fluchtlinie kann man gleichsam die Umstellung von Struktur auf Prozess grenztheoretisch ergänzen: Die Ordnung formiert sich nicht innerhalb von Strukturen und internen Hierarchien, sondern durch Fluchtlinien, d.h. durch die Ordnung von Bewegungen. Neben der Umstellung von der Anordnung zur Fließordnung ist damit auch ein Moment der Unbestimmtheit und Vagheit angesprochen, weil eine Fluchtlinie keine klare Linie bezeichnet, sondern am Horizont zunehmend unscharf wird und verschwindet. Sie ist ein Leck und entzieht sich immer deutlicher der Konsistenz und Bestimmbarkeit: eine Fluchtlinie verschwindet in der Ferne, gerät aus dem Blick. Wissenssoziologisch geht das mit der Einsicht einher, die Zentralperspektive aufzugeben zu müssen. Nun geht es dabei aber nicht um das Umstellen von einer Zentralperspektive auf einen spezifischen Standpunkt, vielmehr geht es um die Umstellung vom Bild (einer Gesellschaft) auf die Bewegung (die Vergesellschaftung): Die Zentralperspektiven der Mainstream-Soziologie haben *Fluchtpunkte* und die vorliegenden Analysen bewegen sich entlang von *Fluchtlinien*.

Das differentielle Werden besteht jedoch nicht allein in evolutionären Bewegungen, die zugleich kreative Umgehungen und Vermeidungen darstellen, vielmehr sind sie genuin vielfältig. Sie können auch ganz einfacher Natur sein. So hat Gabriel Tarde bereits darauf hingewiesen, dass auch die Weigerung der Nachahmung des Verhaltens anderer ein durch und durch soziales Phänomen darstellt (Tarde 2017: 15). In diesem Zusammenhang kommt dann auch die eminent wichtige Rolle von Passivitäten, Interpassivitäten und Suspensionen ins Spiel.

Suspendierende und interpassive Differenz

Das Konzept der Interpassivität und das der Suspension sind Antworten auf das aktivistische Bias: ohne Aktivitäten keine Gesellschaft!

Von einer sozialen Immanenz auszugehen heißt, die Entstehung sozialer Ordnung, das Auftauchen sozialer Ereignisse und die Existenz kreativer, produktiver und aktiver Aspekte des Sozialen für nicht besonders erklärenswert zu halten. Soziale Ordnungen, soziale Handlungen, Interaktionen, Strukturbildungen in Systemen etc. bedürfen keiner Initiative, und schon gar nicht allein menschlicher Initiative. Zweifellos können soziale Ordnungen aus einer initialen Idee und Motivation hervorgehen, und das kann gut bzw. schlecht sein. Entscheidend ist jedoch, dass solche Ereignisse, Handlungen und Beziehungen eher die Ausnahme als die Regel darstellen. Gerade die menschlichen Akteure sind eher Passeure als Akteure, begegnen sich interpassiv statt interaktiv.

Der suspensionstheoretische und interpassive Aspekt ist für die Analyse sozialer Beziehungen insofern hilfreich, als man diese Beziehungen als ein differenzielles und relationales Geschehen verstehen lernt. So gesehen ergibt sich die Intensität des Lebens nicht aus intentionalen Handlungen von Akteuren, sondern konstituiert sich *zwischen* interpassiven Passeuren, es sind »Interpassionen« in den Kommunikationen, Handlungen, Entscheidungen und Verhalten, die in der Schwebe bleiben (siehe dazu Kap. 11). Gerade der Umstand, sich nicht entscheiden zu müssen, zu zögern, zu zaudern und Entscheidungen in der Schwebe halten zu können, wird dabei mehr und mehr zum Kennzeichen komplexer (d.h. hochgradig verdichteter) Gesellschaften (Vogl 2007). Nicht die Kommunikation ist entscheidend, sondern die Vermeidung von Kommunikation, von Zurechnungsfähigkeit, von Entscheidungen etc. Suspensive und interpassive Sozialbeziehungen sind insofern nicht sekundär, sondern konstitutiv, weil sie dafür sorgen, dass nicht alle möglichen Gleichgewichtszustände erreicht werden. Suspensionen halten die Möglichkeit von Intensitätsdifferenzen aufrecht, die selbst ein Kennzeichen des sozialen Lebens sind. Zugleich halten sie die Zurechnung von gesellschaftlicher Mitgliedschaft offen. Je moderner die Gesellschaften sind, umso weniger wollen sich ihre Mitglieder (auf ihr Alter, ihr Geschlecht, ihre Herkunft, ihre Ethnie, Klasse etc.) festlegen lassen. Entscheidungen über die eigene Identität werden unendlich aufgeschoben und das Recht auf Suspension stellt den eigentlichen Kern vieler aktueller Debatten dar. Entscheidungen und andere Formen der Aktivität sind auch deswegen nicht zwingend nötig, weil die Akteure und Passeure sich in einer sozialen Immanenz bewegen bzw. in dieser bewegt werden. Ihre Beziehungen sind nicht notwendig aktiv, sondern abstrakt, d.h., sie können auch passiv und interpassiv sein. Diese abstrakten Beziehungen verstehe ich als affektive Beziehungen. Um es zu wiederholen und Missverständnisse zu vermeiden, es geht hier nicht um eine einseitige Theorie der Interpassivität (die Aktivität für ein falsches

Konzept hält), sondern vielmehr darum, die passiven Elemente des sozialen Lebens zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Affektbeziehungen

Sozialbeziehungen als abstrakte Beziehungen zu verstehen, heißt, sowohl die Art als auch die Elemente sozialer Beziehungen als prinzipiell unbestimmt zu verstehen. Weder geht es notwendig um symbolische, sprachliche oder semantische Beziehungen, noch müssen die Elemente der Beziehungen Menschen, Individuen oder Subjekte sein. Soziale Beziehungen sind kulturell und historisch variante kollektive und individuelle Gefüge unterschiedlicher Zusammensetzung und Bauart. Eine solche nicht-determinierende, nicht hierarchisierende Konstruktion erlaubt eine große Abstraktionshöhe. Sie erlaubt es, alle möglichen Dinge als Elemente des Sozialen und der Gesellschaft zu beobachten. Das können Menschen, Tiere und Pflanzen genauso sein wie artifizielle und technische Artefakte und nichtlebendige natürliche Objekte. Das Soziale über soziale Beziehungen zu definieren, impliziert, dass Objekte und Subjekte aus den sozialen Beziehungen (aus dem konstitutiven Zwischen) hervorgehen. Reine Subjekte und Objekte gibt es nicht, sie bestimmen sich niemals durch eine innere Substanz (objektives Dasein) oder durch ihre Aktivität (Wirksamkeit), sondern nur relational über die Einbindung in soziale Beziehungen (Latour 1996a: 39). In einer solchen relationalen Theorie – einer Theorie des konstitutiven Zwischens – kommt es jedoch nicht so sehr darauf an, den Akteuren und Akten zu folgen, sondern das konstitutive Zwischen oder die konstitutiven Relationen *präzise* zu beschreiben. So finden sich in den Arbeiten der Akteurs-Netzwerk-Theorie unzählige empirische Beispiele für solche Beziehungen. Bruno Latour beschreibt am Fall der Parfümindustrie, dass die menschlichen Nasen und die chemischen Sensoren auf eine Weise trainiert werden (passiv!), ganz ähnlich wahrzunehmen. Weder das artifizielle Organ (Sensor) noch das organische Organ (Nase) spielen allein eine konstitutive Rolle, sondern vielmehr die Beziehung, die *zwischen* Geruch und Organ hergestellt wird (Latour 2004). In einer solchen Relationstheorie haben der Sensor und die Nase den gleichen Wert, und das deshalb, weil sie aus der gleichen Beziehung hervorgegangen sind. Jedoch bleibt, über die aufschlussreichen Einzelfallstudien hinaus, die Art der Relationen in solchen Studien konzeptionell und theoretisch unterbelichtet. Es kommt eben nicht nur darauf an, den Akteuren zu folgen und die Beziehungen nachzuzeichnen, sondern auch die *Arten der Relationen* genau zu bestimmen.¹⁰ Ich habe

¹⁰ Die hier entworfene Theorie sozialer Beziehungen mag auf verschiedene Weisen anderen relationalen Theorien ähneln, insbesondere der

vorgeschlagen, diese Relationen als Affektbeziehungen zu bezeichnen. Das soll heißen, soziale Beziehungen sind nicht allein semiotische und symbolische Beziehungen, wie es die Sozial- und Gesellschaftstheorien traditionell betonen. Soziale Beziehungen sind auch affektiv in dem Sinne, dass sie sich eher über Frequenzen und Rhythmen zwischen Körpern bestimmen, als durch Sinnbeziehungen. Dabei bezieht sich der Affektbegriff auf eine Denktradition, die bis Spinoza zurückreicht. Auch hier besteht der theoretische Gewinn in dem Umstand, dass dieser Affektbegriff als Beziehungsbegriff angemessen abstrakt konzipiert ist, da er

Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour et al. Die Ähnlichkeit hat theorie systematische Gründe, insofern (mit Spinoza, Bergson, Tarde, Whitehead, Simondon, Deleuze/Guattari et al.) ähnliche Bezugsautoren und -theorien gewählt werden. Der vorliegende Ansatz beansprucht jedoch eine konsequenter soziologische Durchführung als dies bei den genannten Ansätzen der Fall ist. Wenn die soziologischen Handlungstheorien oft das Problem einer zu starken (psychologischen, ökonomischen, zynischen) Engführung aufweisen, dann sind viele der sogenannten relationalen Ansätze nicht konsequent relational genug. Latour ist hier ein gutes Beispiel. Vom eigenen Anspruch her ist die Akteur-Netzwerk-Theorie als relationaler und dynamischer Ansatz konzipiert, u.a. mit Verweis auf die relationale Ontologie Whiteheads, die Nachahmungstheorie Tarde und die Theorie der fließenden Gefüge (agencements) bei Deleuze/Guattari. Allerdings hält mit der Rede von den *Existenzweisen* sowohl auf der sprachlichen als auch auf der methodologischen Ebene eine Art von Existenzialismus wieder Einzug (Latour 2014). Im Gegensatz zum klassischen Existenzialismus ist dieser Ansatz zwar neu, da sich die Existenzmodi nicht auf die Innerlichkeit des Menschen beziehen, sie vielfältig und heterogen und darüber hinaus eher heuristischer (bzw. wissenschaftstheoretischer) als ontologischer Natur sind. Außerdem sind sie viel instabiler gedacht. Diese Ausweitung, Destabilisierung und Dynamisierung macht sie jedoch nicht weniger problematisch. Die Beobachtung des sozialen Lebens erfolgt ausgehend von räumlichen Strukturen, von einem Primat des Räumlichen, die das Relationale (mit Whitehead) zwar dynamisch zu denken beansprucht, aber die Prozesse eben doch den Strukturen unterordnet. Alle Existenzmodi (Wesen!) sind allein Konsistenzstrukturen, die sich zwar jederzeit und ohne Vorankündigung ändern können, letztlich bleiben die Beobachtungsphänomene jedoch nur in Form von Konsistenz interessant. Mit anderen Worten, die Untersuchung der Existenzmodi folgt streng genommen keiner *prozess*-relationalen Methode, sondern eher einer modal-relationalen Methode. Mit dem Fokus auf die Existenzmodi orientiert sich die Vorgehensweise eher am methodologischen Individualismus und Kollektivismus, insofern hier die Konsistenzsphären für interessanter gehalten werden, als die Beziehungen aus denen sie hervorgehen. Man hat also wieder das Werden ausgeschlossen. Statt *Existenzweisen* zu untersuchen, gilt es eine abstrakte Theorie sozialer *Beziehungswesen* zu entwickeln.

1.) prinzipiell alle möglichen Arten von Beziehungen erfassen kann, 2.) die Doppelbewegung eines aktiven Affizierens und eines passiven Affiziertwerdens berücksichtigt und 3.) die Relata der Relationen nicht einfach als menschliche Individuen oder Körper definiert, sondern als »unkörperliche Ereignisse« (Deleuze 1993a: 21).