

3 Theorie der psychisch-kollektiven Individuation und des Existenzmodus der technischen Dinge (Gilbert Simondon)

Gilbert Simondon ist neben Leroi-Gourhan der Bergsonianer der Materie, ist er der »technologische Vitalist« des Denkansatzes.¹ Er selbst hat hier seine Nähe zu Leroi-Gourhan angesprochen, etwa, wenn er dessen Untersuchung der Phänomene der Diffusion, Transmission und Transposition der Techniken im Rahmen der Ethnologie würdigt, die er selbst für jede Gesellschaft, nicht zuletzt für die eigene, moderne, vorschlägt.² Und vielleicht ist erst Simondon der ›technologische Vitalist‹ *par excellence*: systematischer, mit tiefen Kenntnissen der modernen Biologie, Physik, Chemie, Technik, Technologie sowie der Philosophiegeschichte. Sein Werk stellt neben dem deleuzianischen sicher die zugleich komplettesten wie weitreichendste Ausfaltung des Bergsonismus im soziologischen Denken dar. Einerseits entfaltet Simondon eine Gesellschaftstheorie, im Ausgang von der Spezifik moderner Techniken und ihrer Form des Wissens, der Subjektformierung. Andererseits bietet er auch eine Sozialtheorie, eine Theorie des *socius*, in der neben den menschlichen Akteuren namentlich die technischen Artefakte sozial aktiv sind, und tiefer noch die Materie. Schließlich gibt es hier auch eine neue Konzeption zentraler soziologischer Begriffe (Gesellschaft, Soziales, Individuum), eine neue Allgemeine Soziologie. Kurz, Simondon formuliert grundlegende Probleme soziologischer Theorie noch einmal neu, mit eigenen Begriffen und Denkfiguren. Der zentrale Ausgangspunkt ist dabei die Kritik am *hylo-morphischen* Schema, an der statischen, dualistischen und hierarchischen Vorstellung von passivem Stoff (*hyle*) und aktiver Form (*morphe*).

Gilbert Simondon (1924–1989) studiert ab 1944 an der ENS Philosophie bei Martial Gueroult,³ Georges Canguilhem, Jean Hyppolite und Maurice Merleau-Ponty. Er ist ab 1955 Professor für Psychologie in Poitiers; 1963 erhält er einen Lehrstuhl für Psychologie an der Sorbonne. Das im Kern von 1954 bis 1968 entfaltete Werk besteht insbesondere

¹ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 563.

² G. Simondon, *Imagination et invention* (1965–1966), Chatou 2008, 176.

³ Philosophiehistoriker mit wichtigen Arbeiten u.a. zu Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche und zur Philosophiegeschichte (*Philosophie de l'histoire de la philosophie*, 1979), 1929–1950 Professor an der *facultés des lettres* in Strasbourg und Paris, 1951–1962 am *Collège de France* auf dem Lehrstuhl *Histoire et technologie des systèmes philosophiques*. Sein Nachfolger wird Jean Hyppolite.

aus den beiden Dissertationen: der zweibändigen, zunächst nur mit dem ersten Teil publizierten thèse principale *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964, Teil 2: *L'individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* 1989, posthum erschienen), sowie der thèse secondaire: *Du mode d'existence des objets techniques* (1958).⁴ Zudem besteht es aus den posthum herausgegebenen Vorlesungen an der Sorbonne⁵ und einigen Interviews.

Das philosophische Werk Simondons gilt in der Forschung als eine der großen nachzuholenden Entdeckungen des 20. Jahrhunderts, als Theorem mit großer Aktualität,⁶ als neuer Enzyklopädismus. Es enthält (wie wir es bereits bei Bergson fanden) eine Ontologie der Differenzen sowie eine mit ihr untrennbar verbundene Theorie der Immanenz.⁷ Gegenüber dem Werk Bergsons hat sich aber der Theoriekontext verändert. Es ist nun, in den 1950ern, derjenige von Kybernetik und Gestaltpsychologie, es ist die Resonanz des Begriffes ›Information‹; es ist der Kontext des *maniement humaine*, die Übertragung technischer Imperative auf den Bereich des Menschen, sowie die entgegengesetzte marxistische Entfrem-

4 G. Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich 2012.

5 G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris 2005; *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Paris 2004 (*Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011; die Einführung einer Vorlesung der Psychologie an der Université de Poitiers 1963/64); *Cours sur la perception* (1964–1965), Paris 2006 (eine Philosophiegeschichte der Form-Materie-Trennung, des hylemorphismischen Schemas, und generell eine Geschichte des Problems der Wahrnehmung, u.a. mit einer luciden Kurzdarstellung von Bergsons ›Theorie der Intuition‹; die Vorlesung folgt dem Gedanken von Bergson(-Spinoza-Maine de Biran-Malebranche) der Aktivität und nicht Kontemplativität der Wahrnehmung); *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008 (mit einer bergsonischen Bild-Theorie der Erfahrung: vgl. J.-Y. Château, Présentation, IX-XXXIII, v.a. XIIIff.; und einem Kapitel über die Methode der Intuition: Intuition des Beweglichen und Wissen der schöpferischen Evolution, 60ff.); *Communication et Information. Cours et conférences*, Paris 2010 (enthält: Cours sur attitudes et motivations 1960; L'amplification dans les processus d'information 1962, Cours sur l'instinct 1964, mit Ausführungen zum Problem von Instinkt und Intelligenz bei Bergson, 328ff.); Cours sur Perception et modulation 1968; Cours sur la communication 1970/71).

6 In Frankreich gibt es eine ganze Gruppe von Technikphilosophen, die an Simondon anschließen. Am bekanntesten hierzulande ist B. Stiegler, der Simondon mit Heidegger zusammenbringt (*Technik und Zeit 1. Der Fehler des Epimetheus*, Berlin, Zürich 2009; vgl. ders., *Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon*, in: *Intellectica* 26/27 (1998), 241–256). Zur Aktualität Simondons für I. Stengers vgl. J. Roux (Hg.), *Gilbert Simondon: une pensée opérative*, Saint-Étienne 2002.

7 J.-Y. Château, Vorwort, in: G. Simondon, *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011, 7–28, 24.

dungstheorie, auf den diese Theorie antwortet und aus dem sich ihre Begriffe erklären. Simondon richtet sich generell gegen falsche Dualismen, falsche Wesensunterschiede, namentlich diejenige des *hylemorphischen Schemas*, also die Trennung von Form und Materie; und zwar, sofern noch das human- und sozialwissenschaftliche Denken an diesem grundlegenden Modell partizipiert. Gegen die soziologischen Dualismen (Psyche/Kollektiv, Individuum/Gesellschaft) ist seine allgemeine Leitidee: *in allen Seinsbereichen* ein neues Denkmodell einzuführen, in dem die Materie nicht mehr passiv ist, die Form ihr nicht mehr transzendent – auch Bergson noch korrigierend, dessen Dualismen hier noch zu stark scheinen. Simondon ist damit *der* Theoretiker der Materialität im Denkansatz. Wie Leroi-Gourhan formuliert er die Idee eines *anorganischen Lebens* (einer Positivität der Materie), aus dem sich alle anderen Prozesse speisen.

Man muss nämlich, so Simondon, die bisherigen ontologischen Trennungen durch andere, ›richtige‹ ersetzen: Die differenten Seinsbereiche haben je ihren eigenen Freiheitsgrad, ihre eigene ›Informationsspannung‹, ihre energetischen Potentiale, wobei sie aber *aufeinander verwiesen* bleiben. Die ontologischen Bereiche sind nicht getrennt, sondern sie werden durcheinander *getragen*. So lässt sich der Bereich des Humanen nicht trennen von den anderen Organismen, ebenso wenig wie diese trennbar sind von der anorganischen Materie. Sozialität und Subjektformung sind ihrerseits nicht zu trennen von den Artefakten, die mit den Akteuren assoziierte Milieus bilden und stets zwischen Lebewesen und Welt vermitteln. Um zu dieser Neukonzeption des Seins, des Sozialen, der Technik zu kommen, setzt Simondon also wie Bergson die Aufdeckung einer von der Antike übernommenen Metaphysik in unseren Grundbegriffen an den Beginn. Die Kritik gilt (wie erwähnt) der hartnäckigen Trennung von aktiver Form und passiver Materie im *hylemorphischen Schema* der griechischen Philosophie.⁸ In der Ersetzung dieses omnipräsenten Denkmodells will Simondon nicht weniger als eine neue, ebenso allgemeingültige Axiomatik der Humanwissenschaften schaffen, es zielt auf ein neues »Axiom der Humanwissenschaften«.⁹

8 Zur Rekonstruktion der Geschichte des hylemorphischen Schemas G. Simondon, *Cours sur la perception 1964–1965*, Paris 2005.

9 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 31.

›Unbestreitbar ein großer Leser Bergsons‹

Auch Simondon hat das bergsonische Denken in einer Gesellschaftstheorie fortgeführt; und generell offenbart er ein zutiefst bergsonisches »Naturell«,¹⁰ sofern er in allen Seinsbereichen, vor allem im Humanen oder Sozialen, letztlich stets das Recht der Kreation, der Erfundung, des Neuen geltend macht. Tatsächlich führt gerade Simondon mehrfach das Bergsonische Konzept fort, er radikalisiert es – schon, wenn er dem aktivistischen Gesichtspunkt folgt, die verschiedenen kognitiven, perzeptiven und technischen Aktivitäten also als die eines Lebewesens gegenüber seinem Milieu versteht (wie Bergson in *Materie und Gedächtnis*). Vor allem aber teilt er generell das bergsonische Konzept des Werdens und das der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen. Simondon will dem *Sein in seiner Genese* folgen, und zwar systematisch im Anorganischen, Vitalen, Sozialen. Wie Bergson setzt er also das Werden (Differentiation) an die Stelle des Seins. Zugleich will er sich aber auch aufmerksamer zeigen für die neu hervorbrechenden und bleibenden *Strukturierungen*: die Formgebungen und Formannahmen, momentane Ergebnisse des Werdens, Fixierungen in jenen Feldern einer ontologischen Region, die nicht mehr ›metastabil‹ sind, also keine ›energetischen Potentiale‹ mehr enthalten – wie er in einer der Festkörperchemie und Physik entnommenen Begrifflichkeit sagen wird. Mit dieser Theorie der Strukturierung, des Werdens von Strukturen erscheint Simondon als ein Denker, der einen singulären Beitrag zum Bezug von Struktur und Ereignis zu leisten vermag.

Wie Bergson beginnt also auch Simondon mit einer allgemeinen Ontologie. Anders als Bergson aber wird er ein anorganisches Leben, die Dynamik der Materie mitführen. Wie Bergson geht es ihm im Sozialen um die Berücksichtigung von Innovationen; anders als Bergson wird er dabei die technische Erfundung als die *genuin soziale Erfundung*, als den einzigen Bereich wirklicher *Freiheit*, denken. Vor allem ist das grundlegende Konzept Simondons dasjenige Bergsons: Ausgangspunkt ist das *Werden*, permanente Individuation, die gedacht wird als permanente

¹⁰ Zum bergsonischen Naturell Simondons vgl. (in Bezug auf das spezielle Problem der Imagination) J.-Y. Château, Présentation, in: G. Simondon, *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008, IX-XXXIII, VI. Château betont hier Simondons Rechtfertigung Bergsons gegenüber Sartre, genauer, von Bergsons *Exteriorität des Bildes* gegenüber dem Subjektivismus. Das Bild könne ein Subjekt besetzen, es nicht mehr loslassen; es sei ein »Quasi-Organismus«, der eher das Subjekt bewohne, als das dieses das Bild erzeuge (G. Simondon, *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008, 9, vgl. ebd. 3). Simondon ergänzt zudem Bergsons Erinnerungsbild (*image-souvenir*) um das Symbol-Bild (*image-symbol*).

Formung, die von der Materie ausgeht, von deren Feld energetischer Potentiale, und sich in Bifurkationen ereignet. Diese Spaltungen nennt Simondon *Phasierungen* und *Dephasierungen* respektive *Phasen*. Er verfolgt sie insbesondere in der Genese der modernen Gesellschaft, die ihm zufolge in ständig erneuten Bifurkationen verlief, in die Differenzierung der – aufeinander verwiesen bleibenden – Bereiche Religion und Technik, Ethik und Ästhetik, Philosophie und Soziologie respektive Politik. Wie Bergson entfaltet Simondon eine soziologische Differenztheorie und eine Immanenzontologie. Dabei hat sich auch dieser Autor nie als *Bergsonien* verstanden. Er hat ihn im Gegenteil zuweilen klischehaft kritisiert, was nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass er *mit* Bergson *über* ihn hinausführt: In der Gesellschaftstheorie, wenn er den Dualismus geschlossene/offene Gesellschaft zwar als »vergleichlich« darstellt,¹¹ aber an ihn anknüpft, um eine relativere, dynamischere Konzeption zu entfalten (gleichzeitige Individuation von Kollektiv und Psyche); in der Allgemeinen Lebenstheorie, wenn er Bergsons Aufklärung der Grundfunktion des Lebendigen, energetische Potentiale aufzubauen und plötzlich zu verausgabten, um die Fähigkeit von Organismen, Potentiale zurückzuhalten, ergänzt. Wesentlich ist aus seiner Sicht hier weniger Bergsons Differenz der zeitlichen Regime der (langsam) *Potentialisation* und der (plötzlichen, jähnen) *Aktualisierung* der Energie als die Tatsache, dass das Lebendige wie ein Transdukt, wie ein »Wandler zwischen der potentiellen Energie und der aktuellen Energie interveniert«: Das Lebewesen ist »*das, was moduliert*, das, worin es eine Modulation gibt, und kein Energiereservoir oder Effektor. Es ist nicht damit getan zu sagen: Das Lebewesen assimiliert. Die Assimilation ist eine Quelle für potentielle Energie, die in den Transduktionsfunktionen freigesetzt und aktualisiert werden kann.«¹² Simondon schließt auch in der Religionssoziologie an Bergson an, wenn er offene und geschlossene Religionen unterscheidet, in jenem Sinn, den Bergson diesen Adjektiven gab, nämlich einen Spielraum der Indetermination und die faktische Verschränkung beider Religionen denkend;¹³ ebenso wie in seinem Kerngebiet, der Techniksoziologie, wenn er offene und geschlossene Maschinen differenziert:

¹¹ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (1989), Paris 2007, 177.

¹² Simondon, *Die Existenzweise*, 131.

¹³ Es »ist vielleicht ungewiss, ob es wirklich offene Religionen geben kann und auch, ob der Gegensatz zwischen geschlossenen Religionen und offenen Religionen so deutlich ist, wie Bergson ihn aufstellt; aber die Öffnung der Religionen ist eine den verschiedenen Religionen gemeinsame Funktion, die bis zu einem gewissen Grad jede abgeschlossen für sich selbst existieren«. Simondon, *Die Existenzweise*, 215.

»Eine rein automatische, in vorherbestimmter Funktionsweise vollkommen in sich selbst geschlossene Maschine könnte nur rudimentäre Ergebnisse hervorbringen. Die mit hoher Technizität ausgestattete Maschine ist eine offene Maschine und das Ensemble der offenen Maschinen setzt den Menschen als ständigen Organisator voraus ... Weit entfernt davon, der Aufseher eines Trupps von Sklaven zu sein, ist der Mensch der ständige Organisator einer Gesellschaft der technischen Objekte, die seiner bedürfen. ... So hat der Mensch die Funktion, der ständige Koordinator und Erfinder der Maschinen zu sein, die um ihn herum sind. Er ist *mitten unter* den Maschinen, die mit ihm handeln und wirken«.¹⁴

Ebenso geht Simondon in der Gesellschaftsanalyse mit Bergson über ihn hinaus, wenn er offene und geschlossene Gesellschaften denkt und zugleich genetische ›Phasen‹ der Beziehung Mensch-Welt (der Gesellschaftsformation und ihrer entsprechenden artefaktischen und kognitiven Kultur) verfolgt: als fortschreitende Bifurkationen im Sozialen. Er verallgemeinert Bergsons Methode der Intuition als »Wissen des genetischen Prozesses« und gibt ihr den Namen *Transduktion*. Diese Methode, deren Begriff zugleich für ein ontologisches Prinzip steht, sei in jedem Bereich anwendbar, in dem sich eine Genese vollzieht. Die Intuition ist, so Simondon, »ganz vorzüglich ein philosophisches Verfahren der Erkenntnis, weil das Denken dank ihrer das Sein in seiner Essenz erfassen kann (diese Essenz ist die Formel seines genetischen Werdens), und dabei am neutralen Punkt dieses Werdens bleiben kann, um die Konvergenzfunktion zu gewährleisten«.¹⁵ Und nicht zuletzt erweist sich seine ontologische Grundkonzeption als bergsonianisch, wenn er den »Sinn des Werdens« so formuliert: Die differenten Formen des Denkens und Seins zur Welt *divergieren* ..., wenn sie nicht gesättigt sind; sie *konvergieren*, wenn sie übersättigt sind und tendieren dazu, sich durch neue Spaltungen zu strukturieren.«¹⁶ Dabei knüpft Simondon ausdrücklich auch an das Konzept des *élan vital* an, es zugleich präzisierend: Das Werden im Bereich des Lebens sei weniger Aktualisierung einer ›Virtualität‹ (im herkömmlichen Sinn), als die *realer* Potentiale. Was er damit sagen will, ist nichts anderes als Bergson: Das Potentielle ist »ebenso voll und ganz eine Form des Realen«, wie das Aktuelle. Das Werden ist keine Aktualisierung einer Virtualität (verstanden erneut im herkömmlichen Sinn als etwas, was ›nicht real‹ ist, sondern ›nur‹ virtuell), »sondern die Operation eines Systems, das in seiner Wirklichkeit Potentiale enthält: Das Werden ist die Serie von Aktualisierungsschüben oder aufeinanderfolgender In-

¹⁴ Simondon, *Die Existenzweise*, 11.

¹⁵ Simondon, *Die Existenzweise*, 118f.

¹⁶ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 155f.

dividuationen eines Systems«.¹⁷ Wie Bergson, so will Simondon schließlich ›falsche‹ durch ›richtige‹ Probleme ersetzen. Das Problem der Humanwissenschaften sei weniger die ›Norm‹ als die Möglichkeit, in der menschlichen Ordnung *Neues* zu erfinden; das Problem ist nicht die Regularität, sondern das schöpferische Vermögen.

Kurz: Simondon ist »unbestreitbar ein großer Leser Bergsons«¹⁸, der zugleich über diesen hinausreicht. Das betrifft nun vor allem das Denken der Technik. Das ganze Werk liest sich so, als ob es Simondon letztlich – im zeitgenössischen Kontext der Technophobie – um die *Dignität der technischen Dinge* zu tun wäre, als ob er letztlich alles daran setzt, die Zentralität des Technischen im Sozialen zu denken. Vor allem hier wird er Bergson entscheidend weiter denken (wie auch, dafür grundlegend, hinsichtlich der Materie). Bergson hatte im Blick auf die Technik in der Tat ja eine recht pragmatische Sicht, und sie kam bei ihm eher flüchtig vor. Bergson habe, so wird Simondon einwenden, hier den Fehler gemacht, den alle zeitgenössischen Autoren hinsichtlich der Techniken machten (auch Marx und die Marxisten): den Fehler, die ›technische Aktivität‹ mit ›Arbeit‹ gleichzusetzen. Bergsons Idee der Manipulation der ›trägen‹ Materie als Fundament der Technizität enthalte eine Vorannahme, die ihn hindere, die veritable Technizität zu entdecken, indem er Intelligenz und Intuition, pragmatisches Wissen und Erfassen des Wirklichen, Technik und Wissen trennt. Simondon führt diese dualistische Haltung auf eine falsche Analyse der Technizität zurück, die, anders als die Arbeit, nicht pragmatisch ist, sondern *innovativ*.¹⁹

¹⁷ Simondon, *Die Existenzweise*, 144.

¹⁸ X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris 2010, 11. Vgl. M. Cuntz, Kommentar zur Einleitung aus Gilbert Simondons *Du Mode d'existence des objets techniques*, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2011, 83–92, 91f.

¹⁹ Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, 235f. (Schluss)

Auch dieses Werk hat natürlich weitere Quellen. Es sind insbesondere die Werke seiner Lehrer Merleau-Ponty²⁰ und Canguilhem.²¹ Die Forschung sieht Simondon daher am Konvergenzpunkt dieser drei Autoren, als jenen drei Denkströmungen, die das »20. Jahrhundert der französischen Philosophie stark markiert haben«.²² Wie nahezu alle Autoren, um die es hier geht, hat auch und vielleicht vor allem Simondon diese seine »Fürsprecher« wenig hervorgehoben. Merleau-Pontys Phänomenologie wird im Grunde nur erwähnt, um sie als zu oberflächlich zu kritisieren, während Simondon dessen Ontologie auffaltet; auch Canguilhem wird kaum erwähnt. Gleichwohl: die Verankerung seines Denkens in »Phänomenologie, französischer Epistemologie und Bergsonismus« ist »unleugbar«.²³ Das zeigt sich auch in folgender Charakterisierung des Grundanliegens, wenn Simondon uns nämlich mitteilt, dass die allgemeine These, die er dem »Sinn des Werdens der Relation des Menschen zur Welt« gibt, darin bestehe, dieses als »System des formierten Ensembles« zu verstehen.

»Diese These erschöpft sich nicht darin, zu erklären, dass Mensch und Welt ein vitales System bilden ... die Evolution würde dann als Anpassung verstanden, d.h. die Suche nach einem stabilen Gleichgewicht durch Reduktion der Distanz zwischen Lebendigem und Milieu. Der

20 Merleau-Ponty hat keine systematische Theorie des *lien social* entfaltet; er gibt viele Andeutungen. In *Phänomenologie der Wahrnehmung* (frz. 1945/ Berlin 1974, 414f.) spricht er von der Spezifität des Sozialen. Die Konstitution der Anderen erkläre nicht die der Gesellschaft, die Intersubjektivität führe nicht zum *lien social* – ebenso wenig wie das »Kollektivbewusstsein«. Auch Merleau-Ponty kritisiert hier also Durkheim, um das *Leben* im Sozialen mitzudenken. In *Die Struktur des Verhaltens* (frz. 1942, Berlin 1976, 255f.) heißt es, dass das, was den Mensch definiert, keine zweite kulturelle oder soziale (oder politische) Natur jenseits des Biologischen sei, sondern die *Überschreitung geschaffener Strukturen, um andere zu schaffen*. Seine Ontologie führt andeutungsweise zu einem solchen Denken der Gesellschaft, wenn er vom »anonymen Ganzen« spricht, diesem »*Ineinander*«, das »keiner sieht und das weder die Seele der Gruppe noch Objekt noch Subjekt ist, sondern ihr Bindegewebe« (*Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964), München 2004, 226f.). Es ist dieses Gewebe, das Simondon expliziert, so X. Guchet, *Théorie du lien social, technologie et philosophie*. Simondon lecteur de Merleau-Ponty, in: *Les Etudes philosophiques* 2, 2001, 219–237. Zum Bergson-Effekt bei Merleau-Ponty siehe F. Caeymaex, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, in: *Annales bergsoniennes* II, Paris 2004, 410–425.

21 Mit ihm teilt er die Sorge um die »Brutalisation« des Menschen, nun als Sorge vor der »*maniement humaine*«. Guchet, *Pour un humanisme*, 261f.

22 Guchet, *Pour un humanisme*, 257.

23 Guchet, *Pour un humanisme*, 257.

Begriff der Anpassung ... führt dahin, das Werden der Relation zwischen Mensch und Welt als Tendenz zu einem *stabilen* Zustand zu betrachten, so wie es im Menschen und vielleicht im Leben schlechthin nie der Fall ist.

Wenn man eine vitalistische Basis in dieser These des genetischen Werdens behalten will, könnte man sich an den Begriff des *élan vital* Bergsons halten. Dieser Begriff ist exzellent, um zu zeigen, was dem Begriff der Anpassung mangelt: [eine] Vermittlung zwischen Anpassung und *élan vital*. Diese beiden entgegengesetzten Begriffe scheinen durch den Begriff der *Individuation der übersättigten Systeme* ersetzt werden zu können, als sukzessive Lösungen der Spannungen durch Entdeckungen der Strukturen in Systemen, die reich an Potentialen sind. Spannungen und Tendenzen können betrachtet werden als in einem System wirklich existierend: Das *Potential ist eines der Formen des Wirklichen*, ebenso komplett wie das Aktuelle. Die *Potentiale* eines Systems konstituieren dessen Vermögen des Werdens ...; es ist nicht einfach eine Virtualität der künftigen Zustände, sondern eine Realität. ... Der generelle Sinn des Werdens wäre der folgende: die differenten Formen des Denkens und Seins zur Welt divergieren ..., wenn sie nicht gesättigt sind; sie konvergieren, wenn sie übersättigt sind und tendieren dazu, sich durch neue Spaltungen zu strukturieren.«²⁴

Das Gesamtwerk: Die drei Individuationsbücher

Simondons *thèse principale* ist *L'individu et sa genèse physico-biologique: l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Sie erscheint 1964 nur mit dem ersten Band und ist Merleau-Ponty gewidmet.²⁵ Dieser Band enthält zwei Teile: *I. Die physische Individuation* und *II: Die Individuation der Lebewesen*. In der Einführung entfaltet Simondon seine Grundidee, die Theorie der Individuation als ›transduktiver‹ Genese, also als fortschreitender Formung, zu der es einer bestimmten, in der Materie enthaltenen, potentiellen Energie und ihrer Aktualisierung bedarf. In Teil I wird das bisherige Denken der Individuation als eines aufgedeckt, das in allen ontologischen Bereichen einem statischen und dualistischen Modell verhaftet bleibt, welches eine ›obskure Zone‹ lässt. Stets wird Individuation – in welchen Bereichen auch immer – entlang des ›hylemorphismischen Schemas‹ konzipiert, als Bezie-

²⁴ G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 155f.

²⁵ G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris 1964. In deutscher Übersetzung (von M. Cuntz) ist bisher erschienen: Das Individuum und seine Genese. Einleitung, in: Blümle/A. Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich 2007, 29–46.

hung einer als aktiv vorgestellten Form auf eine als passiv gedachte Materie. Individuation als *Formgebung* scheint nicht nur für den Bereich des Handwerklichen oder Technischen das einzige verfügbare Denkmodell; vielmehr findet Simondon diese Denkfigur in allen ontologischen Bereichen, vor allem auch im Sozialen. Das zeitgenössisch dominante Denken des Sozialen ist dasjenige des Dualismus von Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft. So wird nicht nur im durkheimischen Paradigma das Individuum als passiv gedacht, als durch die Gesellschaft (in-)formiert. Die obskure Zone enthält das, was sich eigentlich abspielt: die *Energie*, zu der jede Formannahme oder Formgebung bedarf, die nicht in der Form, sondern der Materie steckt.

Der zweite Band dieses Werkes widmet sich der Individuation in den verschiedenen Seinsbereichen, die als aufeinander aufbauend und daher als untrennbar gedacht werden. Er ist posthum (1989) erschienen: *l'Individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Dieser Band enthält drei Teile: I. *Die psychische Individuation*; II. *Die Fundamente des Transindividuellen und die Individuation*, und III. *Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffes*.²⁶ Die aus dem I. Band aufgenommene Einleitung ist hier durch einen zweiten Teil ergänzt, der auf einen Vortrag 1960 vor der *Société française de philosophie* zurückgeht.²⁷ In diesem zweiten Band werden die psychische und kollektive Individuation – die auf der physischen und vitalen aufbauen, deren Energien nutzen, zugleich aber neue Probleme und Dynamiken aufweisen – analysiert: und zwar als untrennbare psychisch-kollektive Formung. Dabei kommt es Simondon vor allem auf die Affektivität an. Affekte sind die tragenden Energien der Kollektivbildung im Fall des Menschen. Am Ende des Werkes wird noch einmal die Auseinandersetzung mit Bergson gesucht: Anstelle dessen Dualismus der offenen/geschlossenen Gesellschaft setzt Simondon konsequent ein Modell der Kollektivbildung, das den Übergang zwischen beiden (die ›obskure Zone‹) konzeptualisiert. Das Kap. III (die ›ergänzenden Bemerkungen‹) wird in diese obskure Zone das *technische Individuum* stellen – als jenes, das eine Gesellschaft, die stets die

²⁶ Dt.: Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs, in: I. Becker/M. Cuntz/A. Kusser (Hg.), *Unmenge – Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 45–74.

²⁷ G. Simondon, Forme, Information et Potentiels, in: *Bulletin de la Société française de philosophie* 54 (1960), 723–765. Dt.: Form, Information, Potentiale (1960), in: I. Becker/M. Cuntz/M. Wetzels (Hg.), *Just not in time. Inframedialität und nonlineare Zeitlichkeiten in Kunst, Film, Literatur und Philosophie*, München 2011, 221–247. Bei der Diskussion waren u.a. anwesend: J. Hypolité, G. Marcel, P. Ricoeur, J. Wahl.

Tendenz der Schließung hat, öffnet, da es allein wirklich frei ist, erfindet, im Kontakt mit der Materie keinem normativen Zwang unterliegt.

Die *thèse complémentaire Sur le mode d'existence des objets techniques* (1958) ist das Komplement zum Individuationsbuch, als für die Theorie moderner Gesellschaften notwendige Betrachtung der *technischen* Individuation. Es ist zugleich eine eigenständige Techniktheorie, die den Anspruch hat, in den Kern der soziologischen Theorie vorzudringen: Simondon will die (moderne) Gesellschaft nicht mehr ohne ihre technischen Artefakte und Aktivitäten beschreibbar machen. Die »mechanologische« Arbeit ist Canguilhem gewidmet. Sie besitzt drei Teile: *I. Genese und Evolution der technischen Dinge; II. Der Mensch und das technische Ding; III. Essenz der Technizität*. Zunächst wird hier eine Theorie der technischen Dinge entworfen, die ihnen eine eigene temporale Dynamik, eigene Abstammungslinien oder Evolutionen zuerkennt. Es gibt Ahnen und Nachfahren je bestimmter technischer Dinge, wobei die Evolution von einem relativ abstrakten zu einem immer konkreteren Zustand verläuft, der dem der Lebewesen gleicht: Technische Dinge sind zunehmend eingebunden in das Milieu, bedürfen eines Ensembles, eines assoziierten Milieus, werden immer spezifischer. Konträr zu den zeitgenössischen soziologischen Entfremdungstheorien will Simondon die technischen Dinge derart als Ko-Existierende des Menschen begreifen, als *socii*. Zugleich wird er eine historische oder genealogische Gesellschaftstheorie entfalten, welche die Moderne als technisch vernetzte Gesellschaft sichtbar macht. Sie versteht die Techniken als Komplemente der Religion und weiterer ausdifferenzierter Bezugssysteme des Menschen zur Welt; es ist eine Theorie funktionaler Differenzierung, die dem bergsonschen Konzept der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen entspricht.

Die Grundidee: Das Werden anstelle des hylemorpischen Schemas aktive Form/passive Materie

»Das Werden ist eine Dimension des Seins, nicht das, was ihm in einer Aufeinanderfolge widerfahrt, die ein anfänglich gegebenes und substantielles Sein erleidet. Die Individuation muß als das Werden des Seins aufgefaßt werden, und nicht als Modell des Seins, das die Bedeutung des Seins erschöpfen würde... Anstatt die Individuation vom individuierten Sein her zu erfassen, muß man das individuierte Sein von der Individuation her begreifen und die Individuation vom vorindividuellen Sein her, das auf mehrere Größenordnungen verteilt ist«.²⁸

Es geht Simondon um eine allgemeine Theorie der Individuation, darum, diese in allen Seinsbereichen zu verfolgen. Und dabei handelt es sich um nichts anderes als um das ständige, unvorhersehbare *Werden*. Statt Individuen, Substanzen und Identitäten zu denken, schlägt Simondon nämlich vor, stets erneute Individuationen vorzustellen – in allen Bereichen des Wirklichen, letztlich aber im Sozialen. Die anorganischen und vitalen Individuationen (die bisher getrennten Gegenstände von Physik respektive Chemie und Biologie) werden dabei zum Fundament der kollektiv-psychischen Individuationen (der bisher getrennten Gegenstände von Soziologie und Psychologie). Mit den permanenten Individuationen der Gesellschaften und ihrer Subjekte sind wiederum die artefaktischen Individuations- oder Formationsvorgänge untrennbar verschrankt. Dieses Denken der Form als Formung oder Individuation bezieht seine axiomatische Kraft letztlich immer erneut aus der erwähnten Auseinandersetzung mit dem klassischen Formbegriff und damit der klassischen Ontologie. Stets denkt man, wenn es um das Verhältnis von Form und Materie geht, das Sein in Modi der *Formgebung*, in der asymmetrischen Beziehung einer aktiven *Form (morphē)* auf einen passiven *Stoff (hyle)*. Das hylemorpische Schema war außerordentlich erfolgreich, es hatte eine »hohe Informationsspannung« und Verbreitungskraft.²⁹ Es wurde seit der Grundlegung des okzidentalnen Denkens nämlich nicht nur für den Bereich materieller Dinge, nicht nur für die technische Aktivität genutzt. Es ist auch in das Denken des Mentalen und Sozialen eingedrungen: in die Dualismen Seele/Körper im cartesianischen Dualismus; Wahrnehmung/Erkenntnis in der kantischen Philosophie, in der die ›Kategorien‹ die passive Wahrnehmung prägen; und Gesellschaft/Individuum in allen

²⁸ Simondon, Ergänzende Bemerkung, 39.

²⁹ Simondon *L'individuation psychique et collective*, 52.

soziozentrischen Ansätzen, denen zufolge die Gesellschaft (der Diskurs, die Struktur) die Einzelnen prägen. Es ist also nicht »nur der Ton, der Ziegel, der Marmor und die Statue, die gedacht werden ... nach dem hylemorpischen Schema, sondern auch eine große Zahl der Tatsachen der Formation, der Genese und der Zusammensetzung im Bereich des Lebendigen und des Psychischen« sowie Kollektiven.³⁰

Der asymmetrischen Materie-Form-Trennung liegt eine ungenügend durchdachte technische Erfahrung zugrunde. Statt einfach nur »mit dem Arbeiter oder dem Sklaven in die Werkstatt einzutreten«, statt nur die »Guss- oder Ziegelform in die Hand zu nehmen oder die Töpferscheibe zu betätigen« (statt also den Gesichtspunkt des arbeitenden Akteurs einzunehmen), müsste man sich, will man den Prozess einer Formannahme wirklich verstehen, *in die Materie hineindenken*. Man müsste imaginär in die »Form (*moule*) mit dem Ton eintreten«, man muss *sich* zu Form und Ton machen, ihre »gemeinsame Operation erleben und fühlen können, um die Formwerdung selbst denken zu können«. Sicher, der Handwerker präpariert den Ton, macht ihn plastisch und fertigt die Form; er füllt den Ton in die Form und presst ihn – »aber es ist das von Form und Ton gebildete *System*, das Bedingung der Formwerdung ist; es ist der Ton, der gemäß der Ziegelform Form annimmt, nicht der Arbeiter, der ihm Form verleiht.«³¹ Form und Stoff befinden sich auf demselben Niveau; zwischen Technik und Natur gibt es keinen Riss; beide lassen sich nicht als passive Objekte verstehen, sondern haben ihre eigene Aktivität.

Das hylemorpische Schema lässt sich wissenssoziologisch aufklären, es hat ein soziales Fundament: Simondon vermutet die antike Gesellschaft mit ihren Ungleichheiten sowie die ihr folgenden asymmetrischen Gesellschaftsorganisationen. Eingebettet in seine Gesellschaft, hat Platon »tatsächlich das Invariante entdeckt«, nämlich einen Interaktionsprozess, der »kaum den Namen Interaktion verdient«, da er von einer überlegenen und unveränderlichen Form (*eidos*) ausgeht. Diese Kategorie eignet sich nicht zufällig »zur Repräsentation der Struktur [dieser] Gruppe«; nicht zufällig begründet sie eine implizite Soziologie und politische Theorie – eben eine solche, in der die Gruppe stets stabiler als das Individuum ist.³² Dies entspricht ganz der hierarchischen Gesellschaft und dem sozial-konservativen Interesse, das auch Bergson hinter antiker Philosophie und klassischer Metaphysik entdeckt hatte. Mit seiner implizit bleibenden Herkunft führt das hylemorpische Schema, das sich fortan als Schema des Seins schlechthin ausgibt, Probleme mit sich, die noch in jedes moderne Konzept der Formung (seien es Dinge oder Individuen) reichen: Diese Ontologie ist identitätslogisch und statisch, sie

³⁰ Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 27.

³¹ Simondon, *Die Existenzweise*, 224f.

³² Simondon, Form, Information, Potentiale, 227.

privilegiert Zustände. Ihre Begriffe erlauben kaum, das *Werden* des individuellen und kollektiven Lebens angemessen zu denken. Stets geht es dem ›klassischen‹ Denken (das Simondon noch in der zeitgenössischen amerikanischen Soziologie sowie im Marxismus entdeckt) um eine mit sich identische ›Gesellschaft‹, deren Wandel allenfalls im Rahmen einer gesetzmäßig ablaufenden Geschichte konzipiert wird. Die soziale Form, die Struktur ist immer schon da, und es ist schwierig, das Werden/Anderswerden einer Struktur oder Form zu denken. Zugleich modelliert diese Denkweise das Soziale getrennt von den Artefakten, als ›rein‹ soziale Beziehung. Kurz, der soziologische und humanwissenschaftliche *mainstream* ist bis in seine Grundbegriffe hinein dualistisch und hierarchisch, statt relational und dynamisch.

*Humanenergetik statt soziale Morphologie
(das soziale Werden anstelle des sozialen Seins)*

Simondon geht stattdessen von permanenter Veränderung aus. Das Werden ist eine Dimension des Seins, statt etwas zu sein, was ein ›anfänglich gegebenes‹ Sein ›erleidet‹. Statt also die »*Individuation vom individuierten Sein her zu erfassen, muß man das individuierte Sein von der Individuation her begreifen*«; und diese von einem »*vorindividuellen Sein*« her, dem ›metastabilen Feld‹. Es ist metastabil, sofern es energetische Potentiale birgt, also noch zur Formung fähig ist. Simondon schlägt mit diesem Denkmodell (das noch genauer darzustellen bleibt) vor, systematisch die verschiedenen »*Formen, Modi und Grade der Individuation*« in den Ebenen des Physischen, Lebendigen und Sozialen zu untersuchen.³³ Diese unterscheiden sich einerseits voneinander, und bauen andererseits aufeinander auf. Die Gesellschaft etabliert sich etwa dank der vitalen Energien in den Subjekten, oder präziser gesagt: Das Soziale als stetige psychisch-kollektive Individuation wird getragen von vorindividuellen energetischen Potentialen, a-personalen Antriebskräften, die in den Einzelnen als vitalen Wesen stecken. Eine Gesellschaft lässt sich weder als Kumulation bereits konstituierter Subjekte verstehen noch besteht sie vor und jenseits der Einzelnen. Anstelle des dualistischen Konzepts Individuum-Gesellschaft, das von der identitären und asymmetrischen Logik des hylemorphismischen Schemas zeugt, steht also das permanente, unvorhersehbare *Werden* von Psyche und Kollektiv. Deswegen dürfen gesellschaftstheoretisch stabile Konfigurationen nicht bevorzugt werden. Zwar mag eine soziale Morphologie wichtig sein, aber worauf es

³³ Simondon, Das Individuum und seine Genese. Einleitung (1964), in: C. Blümle/A. Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich 2007, 29–46, 38.

(so Simondon) ankommt, ist eine *soziale Energetik* oder *Humanenergetik*. Man muss sich doch in der Soziologie endlich einmal »fragen, warum sich die Gesellschaften ändern«.³⁴

Sie ändern sich wegen ihrer energetischen Potentiale, in Momenten hoher Informationsspannung, in denen neue transindividuelle Formierungen, neue Institutionen und Subjekte emergieren. In der soziologischen Theorie gilt es daher zuerst, die sozialen Ereignisse zu berücksichtigen, weil das Kollektiv auf vorindividuellen Potentialen beruht, Energien, die die Einzelnen durchqueren und eine permanente Unruhe in es einbringen. Man muss endlich einmal erklären, »was sich ereignet, wenn man es im Sozialen mit metastabilen Zuständen zu tun hat«, wie etwa einem »vorrevolutionären«, in dem ein »Ereignis kurz davor steht, sich zu vollziehen, wo eine Struktur kurz davor steht, hervorzubrechen«.³⁵ Diese Emergenzen, diese kollektive Formungen erklären sich weder deterministisch-strukturell noch durch subjektive Kalküle. Sie sind eigendynamisch. Ebenso untrennbar wie von den a-personalen Antriebskräften, die im menschlichen Organismus, in der *organischen Materie* stecken, ist die kollektive Existenz aber auch von den Artefakten und deren Eigendynamik, das im *anorganischen* Material steckt. Gesellschaften sind also zu denken als komplexe Ensembles aus materiellen, artifiziellen und vitalen Elementen; und zwar so, dass sie stets erneut anders werden, oder aber sich einschließen, abgrenzen, zu geschlossenen Gesellschaften ohne Entwicklungspotential werden: Ein Grenzfall, der Simondon zufolge keine Konstruktion ist, da es in Gesellschaften immer Erfindungen gibt, es nie gelingt, diese völlig zu unterbinden.

Das Projekt dieser soziologischen Theorie ist kein rein theoretisches. Simondon verbindet damit zutiefst ein praktisches, ein sozial- und soziologiekritisches Interesse. Zur Zeit der Abfassung seiner Dissertationen konzipierte die Soziologie zum einen die Techniken entweder als »Sklavenhalter« des Menschen (im Marxismus), oder aber sie schloss sie völlig aus dem Denken über das Soziale aus (bei Durkheim). Bis heute, so scheint es, resultieren aus dieser antitechnischen, zum Teil technophoben Haltung die bekannten Schwierigkeiten, die Artefakte in die Betrachtung des Sozialen einzubeziehen.³⁶ Zum anderen gibt es die zeitgenössischen Humanwissenschaften, die Simondon mit derselben Sorge betrachtet wie Canguilhem: Sie verstehen und behandeln den Einzelnen als manipulierbare, steuerbare Tatsache (in Kybernetik und Humantech-

³⁴ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 63.

³⁵ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 63.

³⁶ Zu Motiven »antitechnischer« Haltungen der soziologischen Theorie: W. Eßbach, Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie, in: A. Lösch u.a. (Hg.), *Technologien als Diskurse*, Heidelberg 2001, 123–136.

nologie). Simondon kritisiert drittens die Tendenz, die Gesellschaft entlang eines falschen Modells von Normativität zu konzipieren, die nur als Druck gedacht wird (erneut bei Durkheim). Mit diesen Weichenstellungen vermag die soziologische Theorie nicht, die Kreativität, das Neue im Sozialen zu fassen. Bereits Bergson hatte in *Die beiden Quellen* dem soziologischen Denken, das ›geschlossene Gesellschaften‹ privilegiert, das Konzept ›offener‹ Gesellschaften zur Seite gestellt – verstanden als Öffnung, als Bewegung des Sozialen. Simondon akzentuiert diese Bewegung nun als »Mechanologie«,³⁷ als *Sozialwissenschaft, deren Kern die Reflexion der Technizität ist, weil die technischen Dinge faktisch das Zentrum, das Vermittelnde des Sozialen sind.*

*Intuition und Individuation als »Transduktion«:
Die Epistemologie und die Ontologie*

Dazu muss Simondon zunächst das hylemorphe Schema durch ein Modell ersetzen, das ebenso grundlegend ist und für alle Bereiche Geltung beanspruchen kann. Dieses Modell ist das der *Transduktion*. In ihm wird neben Form und Materie ein *dritter* Faktor berücksichtigt, die Energie, der es zu einer Formannahme bedarf. Die These lautet: die Wirklichkeit besteht (in allen Bereichen) aus ständigen Individuationen, gespeist von energetischen Ladungen in den Molekülen. Diese Potentiale der Materie führen in *transduktiver* (sich ausbreitender) Weise zu einer Formung des metastabilen (ungesättigten, zur Formung fähigen) Feldes. Dem Denkmodell zufolge kann es also (in welchem Bereich auch immer) nur zur Formung kommen, wenn folgendes erfüllt ist: Es braucht eine »vom strukturellen Keim gelieferte Informationsspannung und eine Energie, die das Milieu (die Materie) birgt, das Form annimmt«. Dabei muss sich das Milieu in einem »gespannten« oder »metastabilen« Zustand befinden, »wie eine übersättigte oder unterkühlte Lösung, die auf den kristallinen Keim wartet, um durch die Freisetzung der in ihr geborgenen Energie in einen stabilen Zustand überzugehen«, sich zu kristallisieren.

Simondon schlägt nun vor, *jede* Formung derart als transduktiven Vorgang zu verstehen, also auch die soziale. Immer handelt es sich um Formungen, die sich von einem Strukturkeim aus ausbreiten, »ausgehend von der Region, die bereits die Form empfangen hat«, in Richtung auf die Region, die noch *metastabil* ist. Transduktion ist also der Begriff

³⁷ Der Begriff stammt von J. Lafitte: »Die Mechanologie ist eine Sozialwissenschaft«, denn die »Maschinen, das sind wir selbst« (1932, 113f.). Ähnlich H. Focillon, *Das Leben der Formen* (1934), München 1954. Beide legen im Vergleich zu Simondon aber allenfalls Skizzen vor.

für eine *netzartig sich ausbreitende* Struktur, wobei jede Schicht, die bereits gebildet ist, der sich bildenden als strukturierende Grundlage dient. Indem Transduktion an die Stelle des Materie-Form-Denkens tritt, werden auch die anderen Großbegriffe ersetzt: Statt von Substanz, Individuum und Sein spricht Simondon von der Materie mit ihren Potentialen; der Individuation und dem Werden. Statt Substanzen anzunehmen, nimmt er »die verschiedenen Ordnungen der Individuation als Grundlage solcher Gebiete wie Materie, Leben, Geist und Gesellschaft«. Dazu bedarf es einer neuen Methode, die die Wirklichkeit nicht in Zustände aufteilt, vielmehr die *Relationen* als grundlegenden Seinsmodus versteht.³⁸ Das Modell von Individuation als Transduktion (mit dem Konzept der aktiven Materie) wird in *Du mode* einmal durchdekliniert:

»Im lebendigen Organismus kooperiert die gesamte lebendige Materie mit dem Leben; es sind nicht nur die augenfälligsten, die deutlichsten Strukturen, von denen die Initiative des Lebens im Körper ausgeht; das Blut, die Lymphflüssigkeit, die Bindegewebe haben Anteil am Leben; ein Individuum besteht nicht nur aus einer Ansammlung von Organen ...; es besteht auch aus dem, was weder Organ ist noch Struktur der lebendigen Materie, nämlich insofern diese ein assoziiertes Milieu für die Organe bildet, die lebendige Materie ist Grund der Organe, sie ist das, was diese miteinander verbindet«.

Diese Materie ist weit entfernt, »pure Unbestimmtheit zu sein, oder pure Passivität. Auch ist sie keine blinde Tendenz; vielmehr ist sie das Vehikel einer informierten Energie«.³⁹ Dabei vollzieht sich die Formbildung im Fall organischer Individuation ausgehend vom »zephalen Pol ... in sukzessiven Wellen« durch den ganzen Körper hindurch, wobei es stets eines Reservoirs bedarf, eines »Feldes, das sich nach außen entdifferenziert, weil es ... nach innen ein Potential aufbaut«.⁴⁰ Neben dem *Mentalen* wird auch das *Soziale* nach diesem Modell reformuliert, unter Berücksichtigung der vitalen Energien, auf die jede Vergesellschaftung angewiesen ist, ihrer ›Resonanzen‹, die zur Formung eines Kollektivs führen (und letztlich geht es Simondon immer um diesen Bereich): Weder gibt es ein reines Individuum, noch eine reine Gruppe, vielmehr sind beide einander immanent. Weil der Mensch einen organischen Körper hat und auf anorganische Materie zugreift, muss man all diese ›Phasen‹ des Seins nachvollziehen, um ›Gesellschaft‹ zu denken.

³⁸ Simondon, Das Individuum und seine Genese, 39f.

³⁹ Simondon, *Die Existenzweise*, 55.

⁴⁰ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 58f.

*Die aufeinander aufbauenden Individuationsprozesse:
Physische, vitale, psychisch-kollektive Individuation*

Transduktion ist zunächst das Modell der Individuation im Fall der Kristallbildung. Transduktive Prozesse finden als *Kristallisation* im Physikalisch-Chemischen als einem ersten Individuationstyp statt, von dem sich die *organische* Individuation durch ihre bleibende Metastabilität, die ständig neue Individuationen hervorruft, auszeichnet. Bei einer bestimmten Temperatur und einem bestimmten Druck gibt es im Schwerkristall keine Entwicklung mehr.⁴¹ Das Vitale kennzeichnet sich also durch permanente Individuation, während die *anorganischen* Individuationen stets einen Punkt erreichen, an dem die metastabilen Felder stabil, gesättigt sind, in denen keine Formung mehr möglich ist. Im Bereich des Lebendigen hingegen gibt es stets Keime zukünftiger Individuationen, stets gibt es ungesättigte, *metastabile Felder, Phasen von Ladungen* der vorindividuellen Natur oder *physis (apeiron)*.⁴² *Physis* oder *apeiron* ist der allen Individuationen gemeinsame, »unstrukturierte Grund«.⁴³ Um diese prä-individuelle Natur zu denken, beruft sich Simondon auf die Vorsokratiker, die unter *apeiron* sowohl die belebte wie die unbelebte Natur meinten, gegenüber diesem Unterschied Indifferentes. Gibt es diesen, allen Individuationen gemeinsamen Grund, verbietet es sich, das Lebendige inklusive des Menschen vom Physikalischen zu trennen, es verbietet sich ein Vitalismus, der sich in Opposition zum Mechanismus definiert. Stattdessen schlägt Simondon vor, verschiedene Größenordnungen zu denken. Leben und Physis trennen sich nur »auf einem bestimmten dimensionalen Niveau«, nämlich dem der Makromoleküle, während die (alle Individuationen tragenden) Phänomene einer »niedrigen Größenordnung ... weder physikalisch noch vital, sondern prä-physikalisch und prä-vital« sind.⁴⁴ Nie ist ein Individuum isoliert zu betrachten, es ist vielmehr eine *Strukturierung*, die sich in einem ihm assoziierten Milieu vollzieht (dem metastabilen Feld) und einer prä-individuellen Energie bedarf. Auch die lebendigen Individuationen sind nicht unabhängig von spezifischen Materien, Feldern, Milieus. Dies gilt ebenso für den Menschen.

Physikalisches, Vitales und Soziales bezeichnen also verschiedene Individuationstypen, bei denen die jeweils anderen mitzudenken bleiben. Welche Unterschiede bestehen nun zwischen den Individuationstypen?

41 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 93ff.

42 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 70f. Ders., *L'individuation psychique et collective*, 196f.

43 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 193.

44 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 133.

Im Gegensatz zu anorganischen Dingen, die sich individuieren bis zu dem Punkt, an dem sie keiner Veränderung mehr fähig sind, weil die Molekülstruktur gesättigt ist, haben Lebewesen an einer permanenten *zweiten Individuation* teil. Nie gibt es hier einen Zustand der Stabilität, immer Metastabilität, Veränderung. Dabei ist die vitale Individuation keine Stufe über oder *nach* der physisch-chemischen – sie schreibt sich in diese ein, und zwar, indem sie sie *aufhält*. Im vitalen Individuum bewahrt sich eine prä-individuelle Spannung, weil die vitale Individuation die physische suspendiert. Zudem unterscheiden sich die Strukturtypen: Während ein Organismus assimiliert, in dem er sich *diversifiziert*, vermehrt sich das Kristall durch unendliche *Wiederholung*. Mit anderen Worten: Wenn ein System fähig ist, sukzessive viele Beiträge der Information zu empfangen, viele Singularitäten nicht kumulativ, sondern durch transduktive Verstärkung kompatibel zu machen, handelt es sich um eine vitale, selbst-begrenzte, organisierte Individuation. So gesehen unterscheiden sich Vitales und Anorganisches durch eine *absteigende* Komplexität, denn die vitale Individuation ist eine, die *während* der physisch-chemischen Individuation Individuation geschieht, *vor* deren Vollendung.

Innerhalb des Lebens gibt es dann ebensolche Differenzen: Die sozialen (genauer, die psychisch-kollektiven) Individuationen halten die vitalen (genauer, die instinktiven und tropistischen) Individuationen auf, um deren Energie soziabel zu machen.⁴⁵ Zunächst haben *alle Lebewesen* dieselbe Fähigkeit, Probleme durch die Schaffung eines assoziierten Milieus zu lösen – Energiepotentiale zu schaffen, indem sie die physikalischen und chemischen Prozesse ihrer Umwelt aufhalten. Pflanze und Tier differieren sodann durch das Wachstum, das bei der Pflanze unbegrenzt, beim Tier begrenzt ist (wobei es Zwischenformen gibt, fleischfressende Pflanzen und heliotropische Tiere). Aus dieser Perspektive ist die tierische wiederum nicht komplexer als die pflanzliche Individuation, vielmehr erscheint das Tier gewissermaßen als *unvollendete* Pflanze. Die tierische Individuation ernährt sich von der Phase der vegetativen Individuation, indem sie deren Prozesse aufhält. Vitale Organisationen brauchen physisch-chemische Individuen; die Tiere brauchen die Pflanzen, die für sie ›Natur‹ sind, wie die Pflanzen die chemischen Bestandteile.⁴⁶ (Bergson hatte von ›Stützpunkten‹ gesprochen, die die verschiedenen Lebensformen für einander darstellen, vom Schmarotzen des Tieres an der Pflanze und des Menschen an beiden sowie am Anorganischen.) So werden die Individuationstypen zunehmend unvollendet, weniger stabil und selbstgenügsam, bedürftiger eines assoziierten Milieus, Schich-

45 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 114.

46 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 131ff.

ten stabilerer und ›vollendet‹ Individuen – und dies gilt dann vor allem für die menschliche Sphäre.

Was unterscheidet Mensch und Tier, kollektiv-psychische und biologische Individuation? Auch diese Individuation trennt sich nicht vom Vitalen; Mensch wie Tier haben gleichermaßen Teil an der Nutzung der prä-individuellen und prä-vitalen Natur, energetischen Umwandlungs-, Formations- und Speicherprozessen. Hier geht es zunächst erneut darum, Seinsbereiche nicht vorschnell zu trennen – nur so lässt sich die Spezifik menschlichen Lebens jenseits aller trivialen Differenzen erkennen, die auf der Verkennung tierischen Lebens beruhen. So mag das Tier »besser ausgestattet« sein, »um zu leben als zu denken, und der Mensch besser, um zu denken als zu leben. Aber der eine wie das andere leben und denken«.⁴⁷ Das soziale Leben an sich ist auch kein trennscharfer Unterschied: Neben den Ameisen und anderen kollektiv lebenden Spezies, die sich durch eine physiologische Spezialisierung der Funktionen auszeichnen, untersucht Simondon Parasiten und Symbiosen als andere Formen sozialen tierischen Lebens. Auch ist es nicht die Werkzeugerfindung an sich, die Tier und Mensch scheidet, die (aktuellen) Fähigkeiten der Produktion von Objekten beim Menschen und den am besten ausgestatteten Tieren scheiden sich, so Simondon, nur graduell. Im Vergleich zum Tier sind beim Menschen aber die *Vermittlungen* zwischen dem geschaffenen Objekt und der Natur, Objekt und Operateur vervielfältigt. Es gibt hier sehr »viele Relais«, und es unterscheiden sich die Größenordnungen der Vermittlungen.⁴⁸ Aus diesen – erneut graduellen – Differenzen ergibt sich nun die Wesensdifferenz zwischen dem Vitalen und Psychischen, tierischer und menschlicher Existenz: Sie liegt in der *Notwendigkeit des Kollektivs* respektive des *Transindividuellen*. Wie erwähnt kennen Tiere soziales Verhalten, sie haben Sozialitäten, namentlich die in Kolonien lebenden. Aber nur im Menschen gibt es eine psychisch-kollektive oder transindividuelle Individuation, das heißt, der Existenzmodus des Kollektivs unterscheidet sich von der »immerwährenden Gegenwart« der Kolonie durch die Tatsache der *Bedeutung*. In Kolonien gibt es separate Individualitäten; aber es gibt kein Kollektiv, das ja keine Substanz oder Form ist, die den Individuen vorherginge und sie enthielte, durchquerte oder bestimmte; vielmehr *ist* die Gesellschaft die »Koinzidenz der individuellen Zukünfte und Vergangenheiten in Form *interner Resonanz*«. Kollektive Synergie setzt eine Einheit voraus, die aus dem entsteht, was im Einzelwesen noch nicht individuiert ist. Das Kollektiv basiert auf der ›Ladung der assoziierten Natur‹ in den Einzelnen, indem es deren Individuation, deren Ausfaltung erneut aufhält, suspendiert – insofern das *Kollektiv* das ist, in dem eine individuelle Handlung *Sinn* für

47 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 165.

48 Simondon, *Imagination et invention*, 189.

andere Individuen hat oder *symbolisch* ist. Das Kollektiv entsteht nicht einfach aus sozialen Interaktionen, aufeinander bezogenen Handlungen. Vielmehr muss die Handlung etwas bedeuten, sie muss sich als *Symbol* (und das heißt als Komplement) anderer Handlungen konstituieren.⁴⁹ »Bedeutung« und »Symbol« werden hierbei informationstheoretisch definiert: als Diskrepanz der Information, als Informationsspannung. *Zwischen* den individuierten Wesen baut sich ein Potential der Formung auf, im *Transindividuellen*.

Das *Transindividuelle* ist die Denkfigur der *Durchquerung* von Individuen durch immer neue Strukturierungen oder Formungen; es ist die eigentliche Dimension, die Kollektiv genannt werden kann. Das *Transindividuelle* ersetzt bisherige Konzepte des Kollektivs: Psychologismus und Soziologismus als zwei Substanzialismen, die zwar auf »differenten Ebenen« operieren (molekular oder molar),⁵⁰ aber beide dualistisch und statisch operieren – entweder wird die Gruppe vor dem Individuum gedacht, oder umgekehrt. Handlungs- und strukturtheoretische Perspektiven müssen daher ersetzt werden durch *Transindividuation* oder *psychisch-kollektive Individuation*.⁵¹ Mit dem Konzept des Symbolischen, der *Transindividuation* hat Simondon erneut einen Individuationstyp durch einen Prozess des Aufhaltens, der *Suspension* definiert: Wenn sich die Lebensformen durch topologische Verschachtelungen und damit durch die *Suspension* von Prozessen definieren, dann auch das menschliche Leben. Bedeutungen sind nie vollständig bestimmt, nie ausgefaltet, immer haben sie ein Potential, neue Individuationen hervorzubringen, stets können menschliche Individuen anders werden. Simondon beruft sich hier auf jenen Autor, der auch Bergsons Denken am ehesten vorhergeht:

»Wir haben das Vermögen der Bewegung, immer weiter zu gehen, sagt Malebranche: tatsächlich haben wir Spannungen, Potentiale, um Andere zu werden, um eine Individuation zu beginnen ... Diese Kraft ist nicht vital; sie ist *vor-vital*; das Leben ist eine Spezifikation, eine erste Lösung, komplett in sich, aber ein Residuum außerhalb seines Systems lassend. Nicht als lebendiges Wesen trägt der Mensch mit sich, was ihn kognitiv individualisiert, sondern als Wesen, das in sich Prä-Individuelles und Vitales enthält. Diese Realität kann transindividuell genannt werden«.⁵²

Bergson hatte an dieser Stelle vom *élan vital* gesprochen; aber man dürfe, so Simondon, die prä-individuelle Realität nicht derart in Kontinuität

49 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 247ff.

50 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 185.

51 Zum Begriff *Relation* (am Modell der Umwandlung potentieller in kinetische Energie) vgl. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 77f.

52 Simondon *L'individuation psychique et collective*, 192.

mit dem Vitalen denken, denn das Leben ist eine erste Individuation, zu der das Transindividuelle als *zweite, parallele* hinzukommt.

*Ingroup/outgroup (geschlossene/offene Gesellschaft):
Affekttheorie der Kollektivbildung*

Wie kommt es zur Emergenz eines Kollektivs? Sie stellt sich als Resonanzphänomen dar, die Strukturierung geschieht hier durch interne *Resonanz*, nämlich durch *affektive* Resonanz. Genau darin besteht die Differenz zwischen Vitalem und Psychischen: Die Affektivität spielt »nicht dieselbe Rolle in den beiden Modi der Existenz«. Zwar haben auch Tiefe Affekte. Bei ihnen haben sie aber einen »steuernden Wert«, die Affekte dienen dazu, Probleme zu bewältigen und die permanente Individuation zu sichern, »die das Leben selbst ist«. Im »Psychismus« hingegen sind die Affekte überreich, überschwänglich; sie stellen eher »Probleme, als sie zu lösen«.⁵³ Diese Problematik der Psyche, deren größere Affektivität macht das Kollektiv erforderlich. Was ist das Problem der Psyche, dessen Lösung das Kollektiv ist? Es ist die »Heterogenität der perzeptiven und affektiven Welt«, die Disjunktion zwischen Reiz und Reaktion, innerem überschüssigem Antrieb und der notwendigen Selektivität der Handlungen. Das Subjekt ist hier »inkompatibel mit sich selbst«, es hat überschüssige Emotionen, weil Emotion und Handlung nicht mehr derselben »Größenordnung« sind, wie Simondon sagt. Wahrnehmung und Affektion dienen eigentlich der Orientierung des Individuums, die Wahrnehmung orientiert den Bezug zur Welt (indem sie diese entlang der »Bipolarität des Lichtes und der Dunkelheit, des Hohen und Tiefen, inneren und äußeren, rechts und links, kalt und warm« ordnet); die Affektion orientiert den Bezug zu anderen vitalen Individuen. Sie ordnet die sozialen Beziehungen *interaffektiv* (nicht interaktiv), entlang der »Bipolarität des Fröhlichen und Traurigen, Glücklichen und Unglücklichen, Aufpeitschenden und Beruhigenden, Bitterkeit und Seligkeit, Erniedrigenden und Erhebenden«.⁵⁴

Wegen der Überschwänglichkeit und Unsicherheit im Bezug auf das eigene Selbst (seine nie feststehende Identität) nun braucht das Individuum ein Kollektiv: Es braucht einen Resonanzboden als Vermittlung seiner vitalen, überschwänglichen Affektionen mit der Idee, ein Selbst, Individuum, Subjekt zu sein. Die Affekte sind die energetischen Formpotentiale, die »vorindividuelle Natur«, die zur Formung des Kollektivs führen. Und es bedarf einer wirklichen Resonanz: Nur, wenn sich die »affektiv-emotiven Ausdrücke« der Einzelnen gleichen, entsteht ein Kollektiv. In der

53 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 151.

54 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 115.

affektiven Resonanz also besteht die (Identität einer) Gesellschaft, *nicht* in gemeinsamen Handlungen. Diese seien nämlich viel »zu diskontinuierlich«, um eine solide kollektive Basis zu sein; und gemeinsame rationale Überzeugungen seien viel zu wenig integrativ. Nur des Affektiven wegen sucht der »Mensch ihm Ähnliche, um eine Gruppe zu bilden«. Simondon spricht etwa die Kollektiv-stiftenden Mythen an.⁵⁵

Die Individuation des Kollektivs und der Subjekte hat zwei Vektoren: eine *temporale* (es muss Konsistenz über die Lebensdauer der Einzelnen hinweg hergestellt werden; Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart müssen verschränkt und gedeutet werden) und eine *quasi-räumliche* (das Kollektiv integriert sich durch Abgrenzung eines äußeren Milieus). Die »soziale Operation« situiert sich in der Grenzbildung, die symbolisch und affektiv-emotiv ist. Grenzen sind solche »zwischen der In- und der Outgroup«.⁵⁶ Wie im Fall lebendiger Systeme mit ihren zunehmend selektiven »topologischen« Membranen,⁵⁷ wie Kristalle, bei denen die Formbildung an der Oberfläche stattfindet, konstituieren sich Kollektive durch Differenzierung eines äußeren, nicht mehr zur Gruppe gehörenden Milieus (*out-group*), wobei sich zugleich die Gruppe (*in-group*) bildet. Kollektive Integration verläuft mit anderen Worten stets via Exklusion.⁵⁸ Auch hier sind für Simondon die ›gefühlten‹ Bezüge zwischen den Einzelnen entscheidend, Kollektivbildung braucht eine geteilte Fabulationen, zum Beispiel einen geteilten Glauben. Erneut ist also die affektive Ebene zentral – es ist in jeder Gesellschaftsform die affektive ›Partizipation‹, die zu einer *in-group* führt (und nicht das rationale, Eigennutzen kalkulierende Handeln, so müsste man ergänzen).⁵⁹ Noch einmal anders

⁵⁵ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 192f.

⁵⁶ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 186.

⁵⁷ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 259f. Wobei in einem vielzelligen Organismus das innere Milieu die Topologie kompliziert, es viele Etagen der Innerlichkeit und Äußerlichkeit gibt. Der komplexe Organismus besitzt »differentielle vermittelnde Niveaus der relativen Innerlichkeit und Äußerlichkeit«. Die Organismen lassen sich dann durch die »Zahl dieser Vermittlungen« klassifizieren (ebd. 260f.). Umso mehr gilt dies in einem Kollektiv.

⁵⁸ Simondon *L'individuation psychique et collective*, 177.

⁵⁹ Simondon, *L'individuation psychique et collective*: 100. ›Partizipation‹ nennt Lucien Lévy-Bruhl (*Das Denken der Naturvölker* (1910), Wien/Leipzig 1921, Kap. 2) mit Malebranche die totemistische Sozialauffassung, in der sich Menschen v.a. mit Tieren identisch fühlen und einer »Logik der Affektivität« (und nicht der Distinktion) folgen. Siehe oben.

formuliert: Kollektive formen sich, indem sie Affekte, und zwar je bestimmte Affekte mit einer je bestimmten Intensität, institutionalisieren.⁶⁰

Simondons Idealvorstellung ist dabei die einer Gesellschaft, die neue Affekte und soziale Ideen erfindet, indem sie sich um technische Aktivitäten herum zentriert. Denn in ihnen allein kommt, so Simondon, das Neue ganz zum Tragen, in ihnen allein ist die soziale Beziehung frei von jeder eingrenzenden Normativität. Entlang dessen, was uns Simondon als ›Humanenergetik‹ vorstellt (die Frage nach dem Anders-Werden der Kollektive), macht es sich diese soziologische Theorie ja insgesamt zur Aufgabe, die *Produktion von Neuheit* in der sozialen Wirklichkeit zu erklären. Und es sind allein die offenen, nicht vorherbestimmbaren Situationen, in denen sich Kollektive bilden, in denen ein Volk-Werden stattfindet (wie Deleuze sagen wird). So gibt es etwa in der Situation der Kolonialisierung zu einer gewissen Zeit die

»Möglichkeit der Kohabitation zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten, aber dann ist dies plötzlich nicht mehr länger möglich, weil Potentiale entstanden sind, und es wird notwendig, dass eine neue Struktur hervorbricht. Und es bedarf einer wirklichen Struktur, das heißt einer Struktur, die wirklich einer Erfindung entspricht, das Auftauchen einer Form, damit sich dieser Zustand kristallisiert, andernfalls verharrt man in einem Zustand der Des-Anpassung, der Entdifferenzierung«.⁶¹

Gerade solche Vorgänge, die einen einrichtenden Charakter haben, sind für Simondon der eigentliche Gegenstand der soziologischen Analyse. Eine Gesellschaft instituiert sich insbesondere, indem sie – vor dem Untergrund des ständigen Anders-Werdens, ständiger Formungen oder Strukturierungen – beharrende Kräfte einrichtet, die Gruppe schließt. Insbesondere die vitale Unruhe der Individuen ist, so Simondon, eine Gefahr für die Synchronisierung ihrer Transformationen, und daher braucht jede Gesellschaft ein gewisses Maß an »Automatismen«, um nämlich ihre Existenz, »ihren Zusammenhalt zu gewährleisten«.⁶² Ebenso braucht sie aber (und das ist der Punkt, der Simondon eigentlich interessiert) die kreative Anpassung an neue Individuationen. Simondon hebt so gesehen weniger die Notwendigkeit der Fixierung einer Gesellschaft hervor, als deren Grenze. Gesellschaftsanalytisch ist für ihn entscheidend, welcher Aspekt der Kollektivbildung überwiegt: die Innovation, also die Öffnung; oder aber die Integration, die Schließung. In diesem Fall gleicht das Kollektiv den Krustentieren, die sich selbst zu Unbeweglichkeit, Er-

60 Das entspricht ganz der affekttheoretischen Institutionentheorie im Anschluss an Bergson-Deleuze: Eine »erfolgreich fabulierte bzw. imaginierte Institution« zeichnet sich »immer auch dadurch, dass sie auf besondere Weise zu affizieren weiß. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 20 u.ö.

61 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 65.

62 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 63.

starrung brachten, indem sie sich Panzer ›wählten‹ – unfähig, neuartige Umweltsituationen zu beantworten. Simondon folgt hier ausdrücklich Bergsons »negative[m] Konzept der Gemeinschaft«, normative Kräfte zwar berücksichtigend, die an der Unterbindung neuer formbildender Prozesse interessiert sind,⁶³ stets aber die Grenze dieser Kollektivierung aufzeigend. Normativ, repressiv sich fixierende Kollektive tendieren stets zu Dualismen, zu bipolaren Kategorien und damit zu Exklusionen: Sie unterscheiden Normales und Pathologisches; Reines und Unreines; Nützliches und Schädliches.⁶⁴ Demgegenüber bemisst sich für Simondon die Qualität einer kollektiven Form an ihrer ›Informationsspannung‹, der Kraft der Formation neuer Kollektive. Entscheidend ist, dass das innovative Potential der Einzelnen soziabel, genutzt und nicht begrenzt wird. Gegenüber Bergson spricht er dabei ausdrücklich von verschiedenen Aspekten *eines* Kollektivs, nicht von zwei Gesellschaftsformen. Zudem müsse der Übergang, die Öffnung des Kollektivs anders gedacht werden: Nicht der Einzelne transformiere eine Gesellschaft, sondern das *Individuum der Gruppe*, das aus der ›Transindividualität‹ resultiert. Diese Konzeption sozialen Wandels korrigiert den wenig glücklichen Begriff des ›Mystikers‹ bei Bergson, indem nun also formaler von neuen Affekten gesprochen wird, welche von sozialen Erfindungen (auch artefaktischer Art) erzeugt werden: Diese neuen Affekte durchqueren das Individuum und lassen um es eine ›Zone der Partizipation‹ entstehen, der *Öffnung*. So kann sich die Gruppe der Innerlichkeit (*in-group*) öffnen, bis sie alle Gruppen der Äußerlichkeit (*out-group*) einschließt.

Simondon unterscheidet dabei zwei Extrempole des kollektiven Lebens: Hat ein Subjekt mit keinem anderen Resonanz, ist die »soziale Expansion der Personalität null«. Die gesamte Gruppe ist *out-group*. Weiß sich umgekehrt ein Subjekt durch eine »immense Anstrengung der Ausdehnung der Personalität« mit der Welt solidarisch, ist alles *in-group* (etwa im Affekt der Wohltätigkeit, einer »Expansion der Personalität, die keine Grenze zur *in-group* anerkennt und sich als koextensiv zur Menschheit ... betrachtet«). Für Franz von Assisi haben nicht nur Menschen, sondern auch Tiere Teil an dieser Gruppe der Interiorität;⁶⁵ ebenso kennt der Christ keine Feinde. Zwischen beiden Polen spielt sich das faktische, instituierte Leben der Gruppen ab.⁶⁶ Deleuze wird an derselben konzeptionellen Stelle, an die Simondon von Assisi stellt, vom *Tier-Werden* des Menschen sprechen: indem wir uns desindividuieren, bisherige

63 M. Cuntz, *Individuum, Werden und Kollektiv. Gilbert Simondon und seine Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs*, in: I. Becker/M. Cuntz/A. Kusser (Hg.), *Ummenge – Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 37–43, 42, Fn. 21.

64 Simondon, Ergänzende Bemerkung, 53.

65 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 178.

66 Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, 177f.

Subjektivierungs-Strukturen aufbrechen, können wir uns neu verzweigen und etwa nichtmenschlich werden.⁶⁷ Bei Simondon heißt es hier, die transindividuelle Individuation lasse die menschlichen Wesen durch eine »Zone der Nicht-Humanität kommunizieren, die nicht mit Strukturen bevölkert ist, sondern mit Zentren der Intensität, sich vernetzenden *Schlüsselpunkten*«. Diese schaffen ein »affektiv-emotives Kontinuum ohne vorbestimmte Organisation und Richtung«. Kurz, man weiß nie, »*was ein Mensch kann, was er werden kann*, was die Humanität ausmacht«.⁶⁸ Es geht dann nicht etwa um die These, Tiere zu imitieren, sich ihnen gleich zu machen, sondern um ihrer Indifferenz. In der transindividuellen Relation weiß man nie vorher, mit welchem Sozius man affektiv-emotive Relationen eingeht, was Resonanz macht, was einen affiziert. Die transindividuelle Relation bezeichnet den indeterminierten Prozess der Emergenz von Kollektiven, die nicht nur »anthropistische«,⁶⁹ sondern zum Beispiel auch totemistische, animistische oder analogische sein können.⁷⁰ Die *socii* sind je andere, und sie gehen über den Menschen hinaus. Simondon zählt zu ihnen auch Artefakte, die ›technischen Individuen‹.

Die Theorie der Artefakte: Das Leben der technischen Dinge und die Gesellschaftstheorie der Technizität

Die Herausforderung jeder Beobachtung der Artefakte ist, sie nicht vorschnell und unreflektiert als Objekt, Spiegel, Repräsentation oder Symbol des Sozialen zu verstehen. Nur allzu oft verfällt dies einem identitätslogischen Denken, in dem die Artefakte und ihre symbolische ›Schicht‹ nur noch ausdrücken, was ohnehin bereits existiert – das ›eigentliche‹ Soziale. Nur allzu leicht wird man dazu verführt, die Artefakte als passive Materie oder Objekt der aktiven sozialen Form zu denken. So versteht man häufig gerade die Architektur als Spiegel einer Gesellschaft oder als ihren Rahmen. Man denkt sich dann das Symbolisch-Materielle als bloße Hülle, die zum Sozialen ›nichts dazu tut und nichts wegnimmt‹.⁷¹

⁶⁷ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, v.a. 321–333 (Bergson, Simondon, Spinoza verbindend).

⁶⁸ X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris 2010, 205.

⁶⁹ Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 180: »Sozialverbände, die als Gruppenmitglieder ... ausschließlich menschliche Mitglieder« haben.

⁷⁰ Vgl. zu solchen Typologien von Gesellschaften im Anschluss an Deleuze, Bergson und Durkheim erneut Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 180ff.; sowie natürlich Ph. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*.

⁷¹ C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Versuch einer politischen Philosophie* [1975], Frankfurt/M. 1984, 201.

Faktisch sind die Artefakte doch untrennbar von der menschlichen Ver-gesellschaftung, in die sie eine Eigendynamik einbringen.⁷² Auf dieser Dynamik liegt der Akzent von Simondon. Will man die soziale Bedeutung des Materiellen, der Artefakte erfassen, darf man das Soziale nicht als immateriell ›formiert‹ konzipieren, als schon strukturiert. Simondon konzipiert das Kollektiv also auf einer Immanenzebene, auf der sich Artefakte, Symbolisches, Akteure, Gefühle, Handlungen verschränken. Zu denken sind Ensembles von Mensch, Artefakten und Welt. Diese unterliegen, und dies ist genauso wesentlich, einer Evolution, einem Werden.

»Das technische Objekt ist nicht diese oder jene, *hic et nunc* gegebene Sache, sondern, das, was eine Genese durchläuft ... Der heutige Automotor ist nicht bloß deshalb der Nachfahre des Motors von 1910, weil es der Motor von 1910 war, den unsere Vorfahren konstruiert haben. Er ist auch nicht deshalb sein Nachfahre, weil er bezogen auf den Gebrauch perfektionierter wäre, denn tatsächlich gibt es den einen oder anderen Gebrauch, für den ein Motor von 1910 einem Motor von 1956 überlegen bleibt. So kann er zum Beispiel starkes Heißlaufen ohne Festfressen oder Lecken aushalten, weil er mit größerem Spiel und ohne den Einsatz von Legierungen wie dem Weißmetall konstruiert wurde; er ist autonomer, weil er eine Magnetzündung besitzt. ... Als Motor, der auf den Motor von 1910 folgt, lässt sich der heutige Automobilmotor durch eine innere Untersuchung der Kausalitätsgefüge und der Formen bestimmen, insoweit sie diesen Kausalitätsgefügen angepasst sind. In einem aktuellen Motor ist jedes wichtige Teil dergestalt durch wechselseitigen Energieaustausch mit den anderen verbunden, dass es nicht anders beschaffen sein kann, als es tatsächlich ist. Die Form des Verbrennungsraums, die Form und Dimension der Ventile, die Form des Kolbens sind Bestandteil ein und desselben Systems, in dem eine Vielzahl wechselseitiger Kausalitäten existiert. Einer bestimmten Form dieser Elemente entspricht ein bestimmtes Druckverhältnis, das seinerseits einen bestimmten Grad des Vorschubs zur Zündung erfordert; die Form des Zylinderkopfs, das Metall, aus dem er gemacht ist, erzeugen in Relation mit allen anderen Elementen der Phase eine bestimmte Temperatur der Elektroden der Zündkerze; diese Temperatur reagiert ihrerseits auf die Charakteristiken der Zündung ... Man könnte sagen, dass der aktuelle Motor ein konkreter Motor ist, während der frühere Motor ein abstrakter Motor ist. Im früheren Motor greift jedes Element an einem bestimmten Moment in der Phase ein und soll dann nicht mehr auf die anderen Elemente einwirken; die Teile des Motors sind wie Personen, die alle arbeiten, wenn sie an der Reihe sind, die sich aber untereinander überhaupt nicht kennen«.⁷³

72 Für die Architektur exemplarisch H. Delitz, *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt/M., New York 2010.

73 Simondon, *Die Existenzweise*, 19f.

Wie Lebewesen, haben also auch Artefakte evolutive Linien; und während diese von Beginn an ›konkret‹ sind, unterliegen technische Dinge einer »Konkretisierung«.⁷⁴ Sie evoluierten von einem anfänglich abstrakten in einen konkreteren Zustand. Das heißt nichts anderes, als dass sie selbst zunehmend sozial werden, zu *Sozialität* tendieren: Die technischen Dinge werden nämlich zunehmend auf den Menschen sowie auf ein spezielles, assoziiertes Milieu angewiesen, da sie wachsend auf Informationen basieren und immer spezielleren Zwecken dienen. Das ›konkretere‹ technischen Individuum ist zugleich ›organischer‹, in dem es noch sein assoziiertes Milieu in sein Funktionieren einbezieht (wie etwa die Kühlung des Verbrennungsmotors zeigt).⁷⁵ Angestoßen, getragen wird diese Tendenz zu Sozialisierung, die Tendenz der Dinge, ›Gesellschaften‹ (inklusive der menschlichen Akteure) zu bilden, sowie die Tendenz zu ›Organisierung‹, durch die Virtualität der Materie: die mikrophysikalische Struktur des Stoffes. So können metallische Legierungen mehr oder weniger brüchig sein, Beton ermöglicht mehr oder weniger feine Formen, das Gusseisen einer Kupplung bestimmt die Größe des Gefährtes und die Entwicklung kleinerer, leiserer Automobile, wobei sich die einzelnen Bestandteile gegenseitig bedingen. Daher, wegen der Materialität, verläuft die Genese der technischen Dinge nicht entlang der Wünsche des Erfinders, sondern entlang der geschilderten *evolutiven* Linien (die auch Sackgassen beinhalten). Kurz, die technischen Dinge werden erneut mit den Augen des Biologen betrachtet; und die *Materie* ist in dieser Betrachtung gar nicht ernst genug zu nehmen, ebenso wie das assoziierte *Milieu*. Das Artefakt schafft eine immer spezifischere Umwelt, die sich mit ihm verändert, wobei nun die imaginäre Kraft der denkenden Systeme hinzukommt, die sich auf die Materie einlassen.

74 Simondon, *Die Existenzweise*, 1. Teil, Kap. I.

75 »Der Zylinderkopf des thermischen Verbrennungsmotors wird mit Kühlrippen gespickt, die in der Region der Ventile besonders ausgeprägt sind, weil diese einem intensiven Wärmeaustausch und erhöhten Druck ausgesetzt ist. Diese Kühlrippen sind in den ersten Motoren dem Zylinder und dem Zylinderkopf wie von außen angefügt, ... sie erfüllen lediglich eine einzige Funktion, die der Kühlung. In den jüngeren Motoren spielen diese Rippen eine mechanischere Rolle, indem sie sich als Stützrippen einer Verformung des Zylinderkopfs ... entgegenstellen; unter diesen Bedingungen kann man nicht mehr länger die volumetrische Einheit ... und die wärmezerstreuende Einheit voneinander unterscheiden; würde man durch Sägen oder Schleifen die Rippen vom Zylinderkopf eines aktuellen luftgekühlten Motors entfernen, wäre die volumetrische Einheit, die dann vom Zylinderkopf allein gebildet würde, selbst als volumetrische Einheit nicht mehr existenzfähig: Unter dem Gasdruck würde er sich verformen; die volumetrische und mechanische Einheit ist mit der wärmezerstreuenden Einheit koextensiv geworden«. Simondon, *Die Existenzweise*, 21.

Die Hervorbringung des ›Eigenlebens‹ der Materie führt Simondon nun – in *Die Existenzweise technischer Dinge* – tatsächlich in eine Theorie der Gesellschaft. Zwar ist ›Konkretisierung‹ zunächst lediglich ein weiterer Individuationstyp (neben denen von Kristall, Vitalem, Psyche-Kollektiv); zugleich ist die technische Individuation aber mit derjenigen der menschlichen Kollektive eng verknüpft. Die Stoffe haben spezifische Form- und Affektpotentiale, die Artefakte ihre Eigendynamik, welche die Kollektive nicht unberührt lässt. Die Gesellschaftstheorie, die sich auf dieser Basis entfaltet, besitzt mindestens vier Dimensionen: Es geht ihr erstens um die Beschreibung der *Verschränkung der Artefakte und Akteure* zu zunehmend vernetzten ›technischen Ensembles‹; zweitens um die damit einhergehende zunehmende *Verwurzelung des Menschen in der Natur*; drittens um den Techniker als den, der *Neues* erzeugt; und diese dreifache soziale Funktion der Technizität führt viertens schließlich in eine *historisch-genetische Gesellschaftstheorie*. Simondon verfolgt die Genealogie der Gesellschaften bis zur Moderne, entlang der Frage der historischen Soziologie, wie wir zu dem geworden sind, was wir sind – und was wir gerade aufhören, zu sein.

Gehen wir die technologische Gesellschaftstheorie einmal in ihrem Zusammenhang durch, in ihrer Korrektur der gängigen Technikphobien. Durch ihre technischen Artefakte vernetzen sich die Kollektive zunehmend gegenseitig; sie verwurzeln sich zunehmend im geographischen Milieu; und sie vernetzen sich immer stärker intern, gewinnen an innerer Solidarität. Stetig nimmt die Technizität der Gesellschaft zu, kaum noch gibt es also getrennte technische Dinge, die (wie Werkzeuge) ablösbar und herumtragbar sind; die polytechnische Technologie nimmt zunehmend die Struktur des Netzes an. Die technischen Objekte stehen damit nicht nur in engerem Bezug zueinander (statt sich selbst zu genügen wie Kunstwerke); sie stehen auch in immer engerem Bezug zur Welt, die sie einfügen in die Maschen ihrer ›Schlüssel-Punkte‹, herausgehobener technischer Artefakte, die man »lieben und respektieren« muss, weil sie in ihrer netzartigen Struktur und ihren affektiven Gehalten einen »Ökumenismus *de fait*« schaffen. Die technischen Dinge (vor allem die infrastrukturellen Artefakte) verbinden so Nationen, Ethnien und Kulturen jenseits aller Freund-Feind-Differenzierungen.⁷⁶

Umgekehrt ist es nicht so, dass die technisch-industrielle Gesellschaft den besonderen Charakter der Orte, Sitten und Traditionen verschwinden lasse; vielmehr schaffe sie eine viel wichtige, eingewurzeltere Kon-

⁷⁶ G. Simondon, *Psycho-sociologie de la technicité*, 3: *Technicité et sacralité*, Conclusion, in: *Bulletin de l'Ecole pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon* 1961, 319–350, zit. in Hottois, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris 2004, 128.

kritisierung.⁷⁷ Denn während eine regionale handwerkliche Sitte allein in der menschlichen Welt verankert ist, ist das technische Ensemble auch im natürlichen Milieu verwurzelt. Wenn dies so ist, wenn die technischen Dinge derart wichtig geworden sind für die Kohärenz und Konsistenz der Kollektive und ihrer Beziehungen untereinander sowie zur Natur, dann muss das sozialwissenschaftliche Denken diese soziale Positivität der technischen Dinge anerkennen. Die Artefakte, artifizielle Schlüsselpunkte der technischen Netze müssten zu »wirklichen Bezugspunkten für die Gesamtheit der menschlichen Gruppen« werden,⁷⁸ sofern sie als Referenzterme aller Gruppenmitglieder dienen, und nicht nur der beteiligten Techniker. Zwar kann man einzelne Werkzeuge wechseln, aber nicht das artifizielle *Netz*, und man schafft es nicht selbst – es bleibt einem nur übrig, sich an es anzuschließen. Hier sieht Simondon eine Partizipation an der natürlichen und der kulturellen Welt entstehen, die nicht die Solidarität der Spezialisten oder Korporationen ist, sondern eine »äußerst konkrete und aktuelle Solidarität«, ein faktisches, und sehr integratives soziales Band. Durch die technischen Netze erwirbt die kulturelle oder humane Welt einen »hohen Grad an innerer Resonanz«.⁷⁹ Das kollektive Leben braucht (wie erwähnt) Fixierungen, die affektive Strukturierung des Kollektivs in der Institution von Ritualen, Dogmen, Normen und nicht zuletzt dauerhafter Artefakte. Simondon formuliert diesen Gedanken der notwendigen Stabilisierung des Kollektivs auch im Begriff des ›Körpers‹ des Kollektivs. Für ihn, für den keine Materie passiv ist, vielmehr jede ihre implizite Form hat, ihre Expressivität und Affektivität, und für ihn, für den die Individuationstypen miteinander verschränkt bleiben, kann sich die Gruppe nicht rein imaginär oder rational konstituieren; sie bedarf eines *kollektiven Körpers* oder eines Körperschemas. Das Kollektiv ist, wie Simondon auch sagt, »psycho-somatisch«.⁸⁰ Zu diesem ›Körper‹ des Kollektivs gehören vor allem die (Mensch und Welt vermittelnden) technischen Artefakte. Mit ihnen kann man Gesellschaften typisieren. Dabei sind die technischen Dinge nicht nur Symbol, sie sind auch die *Träger* der je konkreten Gesellschaft. Insgesamt will Si-

⁷⁷ Dies ist der Weg der technischen Evolution, die man sich ebenso wenig wie die biologische als einlinig vorstellen darf: G. Simondon/J. Le Moine, *Entretien sur la mécanologie* (1968), in: *Revue de synthèse* 130 (2009), 103–132, 127f. Eine offene Maschine gegenüber einer geschlossenen ist die, die mehr Informationen in sich aufnimmt und daher ein ›technisches Ensemble‹ schafft (*Die Existenzweise*, 11). Die Differenz von geschlossenem/offenem Objekt wird von Simondon auch 1961 erwähnt: *Psycho-sociologie de la technicité*.

⁷⁸ Simondon, *Die Existenzweise*, 204.

⁷⁹ Simondon, *Die Existenzweise*, 205. Die Idee, den Begriff des Netzes zum Grundbegriff einer technischen Kultur und einer solchen Gesellschaftstheorie zu machen, wird im *Entretien* weiter ausgeführt: 127ff.

⁸⁰ Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 177, 195.

mondon diese technischen Dinge rehabilitieren, er will einen *neuen Humanismus* etablieren. Das bisherige Denken der Technizität entspringe dem Paradigma der Arbeit und sei allenfalls der handwerklich-landwirtschaftlichen Technik vergangener Jahrhunderte adäquat;⁸¹ zudem beruht die Technikvorstellung der Enzyklopädisten auf der Idee des Fortschritts – womit noch das Technikdenken des 20. Jahrhunderts jenen falschen Evolutionismus teile, für den im Vorhinein bereits ›alles gegeben ist.

»[A]uf Anhieb wird in der Aktualität erfasst, was schrittweise konstruiert ... wurde; das Mythische an der Vorstellung des Fortschritts röhrt von dieser Illusion der Gleichzeitigkeit her, die für einen [dauerhaften] Zustand hält, was nur eine Etappe ist; durch den Ausschluss der Historizität führt der Enzyklopädismus den Menschen in den Besitz einer falschen Entelechie ein, denn jene Etappe ist noch reich an Virtualitäten; keinerlei Determinismus lenkt die Erfindung, und wenn der Fortschritt als kontinuierlich gedacht wird, verdeckt er gerade die Wirklichkeit der Erfindung.«⁸²

Simondons These ist: Gesellschaften konstituieren und verändern sich im Medium ihrer technischen Aktivität, und zwar auf unvorhersehbare, nicht determinierte Weise. Dazu reicht es nicht aus, die Evolution (Konkretisierung) eines *isolierten* technischen Dings zu betrachten. Jedes hat vielmehr Teil an einem übergreifenden Dispositiv,⁸³ einem je spezifischen kulturellen Existenzmodus; und dieser hat eine Geschichte, eine Genese. Die technischen Dinge sind Ergebnis einer Genese der Technizität, die sowohl die *Objekte als auch die nicht-objektivierte Realität* umfasst – ›Figur‹ und ›Grund‹. Die Genese der Technizität als Welthaltung wird ›tariert durch andere Genesen, vorherige, nachherige, zeitgenössische, korrelative‹, von denen sie ein Teil, Komplement oder ›Symbol‹ ist. Um die Technizität zu verstehen, muss man also eine »allgemeine genetische Interpretation der Beziehungen von Mensch und Welt« durchführen,⁸⁴ in der sich die kulturelle Evolution als eine manifestiert, die sich »von Etappe zu Etappe kreuzt« und immer Neues entdeckt, statt einem Finale zuzustreben. Es gibt differente Etappen der Strukturierung, die je zu einem vorläufig stabilen, sich aber bald als metastabil herausstellenden Zustand führen. Stets ereignen sich neue Strukturen. Anders formuliert, gibt es »Phasen« des gesellschaftlichen Seins und Denkens, und »Depha-

81 Vgl. auch Simondon, *Culture et technique*, in: *Morale et Enseignement (Bulletin de l'Institut de philosophie, Université libre de Bruxelles 55–56, XIV (1965)*, in Auszügen in Hottois, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*.

82 Simondon, *Die Existenzweise*, 98.

83 Der Begriff taucht nicht systematisch auf, wird aber z.B. in *Cours sur la perception* benutzt: das Dispositiv Code-Straße (128).

84 Simondon, *Die Existenzweise*, 143.

sierungen«. Diese ›Phasen‹ muss man beschreiben, will man eine Gesellschaft in einem Moment analysieren.

›Unter Phase verstehen wir nicht einen zeitlichen Moment, der von einem anderen abgelöst wird, sondern einen Aspekt, der aus einer Aufspaltung des Seins resultiert und im Gegensatz zu einem anderen Aspekt steht ...; man versteht eine Phase nur im Verhältnis zu einer oder mehreren anderen Phasen ...; es ist das aktuelle System aller Phasen zusammengenommen, das die vollständige Wirklichkeit bildet, nicht jede Phase für sich genommen ... Dieses Schema unterscheidet sich stark vom dialektischen Schema, weil es weder eine notwendige Abfolge noch das Eingreifen der Negativität als Motor des Fortschritts impliziert ... Mit der Übernahme eines solchen ... Schemas soll ein Prinzip zum Einsatz gelangen, demzufolge die zeitliche Entwicklung einer lebendigen Wirklichkeit zunächst durch eine Aufspaltung voranschreitet, deren Ausgangspunkt ein initiales aktives Zentrum ist; sodann, nachdem die aus der Aufspaltung hervorgegangenen Wirklichkeiten getrennte Wege gegangen sind, durch den erneuten Zusammenschluss; jede getrennte Wirklichkeit ist das Symbol der anderen, wie eine Phase das Symbol einer oder mehrerer anderer ist.«⁸⁵

Simondon beschreibt mit diesen Worten sein Modell der Kulturgene-
se, der kulturellen Evolution. An dieser Stelle ist erneut auf den Begriff der ›Transduktion‹ zurückzukommen: Neben einem Prozess des Realen (netzförmige Ausbreitung einer Struktur von stabilen zu metastabilen Bereichen) bezeichnet Simondon mit ›Transduktion‹ auch seine Methode: Transduktion ist die *Denkhaltung* desjenigen, der dem »*Sein in seiner Genese folgt*«.⁸⁶ Transduktion als Haltung des Denkens begleitet diejenige des Objekts. Simondon rehabilitiert hier explizit Bergsons Methode, indem er sie von Idee und Konzept abgrenzt: Das *Konzept* ist ein Denkverfahren der Techniker; es erkennt wesentlich figurale Realitäten. Die *Idee* hingegen ist fähig, Realitäten des Grundes oder des Ganzen zu erkennen. Die Intuition (Transduktion) betrachtet Ensembles, deren Struktur einer Genese unterliegt (dynamische Korrelationen von Figur und Grund). Sie ist ein Verfahren, welches das Sein in seinem Wesen erkennt, Veränderung zu sein.⁸⁷ Der Wert der bergsonschen Methode (als Denken in differentiellen und dynamischen Begriffen) offenbart sich nun insbesondere in Simondons Art, eine Technik-zentrierte Gesellschaftsanalyse zu betreiben: Der Sinn der ›Konkretisierung‹ der technischen Dinge sei nämlich nur einem solchen Denken verstehbar, welches zugleich der Genese der technischen, aber auch der (komplementären) nicht-technischen Modi der Beziehung Mensch-Welt folgt. Simondons genetische Analyse

85 Simondon, *Die Existenzweise*, 149.

86 Simondon, *Das Individuum und seine Genese*, 41f.

87 Simondon, *Die Existenzweise*, 220.

der modernen Gesellschaft verfolgt komplementäre Differenzierungen, Bifurkationen. Es ist am besten mit der Denkfigur der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen zu verstehen – entworfen wird demnach das Bild eines virtuellen Ganzen der Beziehung des Menschen zur Welt, das in der Magie noch unstrukturiert auftaucht und sich zunehmend differenziert, wobei die Charaktere des Ganzen in der Gesamtheit der Differentiationen erhalten bleiben (so, wie Pflanze, Tier, Mensch für Bergson das virtuelle Ganze des Lebens ergaben, und immer mitzudenken bleiben, auch dann, wenn es nur um das menschliche Leben geht).

Vordergründig scheint es Simondon hier um eine Ideengeschichte zu gehen, um die Frage, wie die Welt je verstanden wird, wie das Weltbild aussieht und sich ändert. Aber ähnlich wie in Gehlens *Urmensch und Spätkultur*, wo die Welthaltungen zugleich je kollektive Selbstverständnisse, Subjektformen, und Behandlungen der Nichtmenschen bedeuten, untersucht Simondon auch die kollektiven Existenzweisen: Gesellschaftstypen und deren Subjekte. Die von ihm beschriebene Veränderung des Denkens der ›Welt‹

»verlangt, dass verschiedene Denkhaltungen sich voneinander ablösen und sogar zu Gegnern werden können, denn sie können nicht gleichzeitig von einem einzelnen Subjekt gedacht ... werden; sie machen es erforderlich, dass ein Subjekt sie auf tiefgründige, wesentliche Weise annimmt und verwirklicht, ja, dass es eine von ihnen zum Prinzip ... seines Lebens macht. ... Daher röhrt die Eingliederung eines festgelegten Denktyps in eine Gruppe als *Fundament, Mythos und Rechtfertigung ihrer Existenz*. Je sozialer und kollektiver ein Denken wird, desto mehr dient es als Mittel der Teilhabe der Individuen an der Gruppe, umso mehr wird dieses Denken auch ein partikulares, befrachtet es sich mit historischen Elementen und wird stereotyp«.⁸⁸

Technizität, also die technische Welthaltung und deren Gesellschafts- und Subjektform, und *Religiosität* sind das komplementäre Ergebnis einer »Kraft evolutionären Auseinanderstrebens«. Zwei Welthaltungen haben sich differenziert; sie brauchen daraufhin Vermittelndes, ihre Divergenz muss »kompensiert werden durch eine Kraft zur Konvergenz«, denn jede der ›Welthaltungen‹ oder ›Funktionssysteme‹ (auch das Technische) ist keine isolierte Realität, sondern bleibt »Teil eines Systems.«⁸⁹ Wie im Vitalen und Psychischen, so erfolgt die kompensierende Neustrukturierung immer dann, wenn es ›Probleme‹ gibt, die sich nicht lösen lassen. Die Technizität ist selbst eine (provisorische) Lösung jener Probleme, die sich durch die ursprüngliche, magische Phase des Weltbezuges stellten. Die *magische* Phase war vortechnisch und vorreligiös; sie entbehrte nicht jeder Struktur, sondern war reich an einer impliziten Orga-

88 Simondon, *Die Existenzweise*, 183. Herv. von mir.

89 Simondon, *Die Existenzweise*, 146.

nisation; aber der Weltbezug war noch nicht konkretisiert, durch spezielle Objekte oder Individuen konstituiert. Es gab insbesondere noch keine Unterscheidung von *Figur* und *Grund*, alles war besetzt von magischen Kräften. Dieser magische Weltbezug ist der ›primitivste‹, da ihm die »einfachste, konkreteste, umfassendste und geschmeidigste Strukturierung entspricht«, die »netzförmige Verzweigung«.⁹⁰ Will man diese und die ihr entsprechende Art des kollektiven Lebens verstehen, darf man sich nicht an irrationalen Momenten wie dem Aberglauben aufhalten. Vielmehr muss man

»hohe, edle und heilige Formen des Denkens zu Rate ... ziehen, die eine Anstrengung in voller geistiger Klarheit erfordern. ... Eine solche Form ist etwa der Sockel aus Affekten, Vorstellungen und Willen, der eine ... Bergbesteigung trägt. Es mag in der Motivation ... der Wunsch nach Eroberung und der Sinn für den Wettkampf liegen; doch handelt es sich [dann] darum, einen individuellen Akt vor einer Gemeinschaft zu legitimieren. Tatsächlich wirkt in dem individuellen Wesen oder der kleinen Gruppe jener, die eine Ausnahmehandlung verwirklichen, ein sehr viel ursprünglicheres und reicheres Denken. Die Bergbesteigung ... besteht darin, den Schlüsselpunkten, welche die Natur darbietet, anzuhängen und mit ihnen übereinzukommen. Einen Hang zu erklimmen, um zum Gipfel vorzustoßen, heißt sich auf den Weg zu machen zu einem begünstigten Ort, der das gesamte Gebirgsmassiv beherrscht, und zwar nicht, um über es zu herrschen ..., sondern um mit ihm den Austausch einer freundschaftlichen Relation zu erfahren«.⁹¹

Diese vernetzte Struktur, in der sich der Mensch nicht als Beherrscher, sondern als Freund der Welt verstehen konnte, dephasierte, spaltete sich, als Technik und Religion entstanden. *Figur* und *Grund* der Welt trennten sich, die Technizität spezialisierte die *figuralen* Funktionen, die Religion diejenigen des Grundes (*fond*), woraus neue Potentiale, neue Möglichkeiten der Strukturierung der menschlichen wie natürlichen Welt anstanden. Diese Dephasierung des magischen Universums ereignete sich, als das Ding seine symbolische Dimension verlor (*Zauberkräfte, tabus*), um ›es selbst‹ zu werden. Es verlor seinen sakralen Gehalt. Da die Technizität eines der beiden Aspekte der Lösung ist, die das Problem der Beziehung des Menschen zur Welt findet; und der andere Aspekt der Lösung das *Religiöse* ist, sind beide komplementär. In beiden aktualisiert sich das soziale Leben auf differentielle Weise. Will man also die ›echte Natur‹ der technischen Artefakte verstehen, ist die »Untersuchung der gesamten Genese der Beziehungen zwischen Mensch und Welt« notwendig.⁹² Während die technische Aktivität *Figuren* instituiert, also Dinge objektiviert,

90 Simondon, *Die Existenzweise*, 154.

91 Simondon, *Die Existenzweise*, 155.

92 Simondon, *Die Existenzweise*, 150.

die rein instrumentell sind, bewahrt die Religion den *Grund*, den sie (in Gottheiten) subjektiviert, personifiziert. Sie bewahrt dessen Charaktere (Homogenität, qualitative Natur, Indistinktion der Elemente, Ubiquität, Ewigkeit). Technik und Religion sind nur gemeinsam Erben der Magie; die Religion ist nicht magischer als die Technik und umgedreht. Beide bleiben aufeinander verwiesen, sie sind »Zeitgenossinen, und jede für sich genommen ist ärmer als die Magie«, während etwa das religiöse und magische Denken (anders als die Religionssoziologie annimmt) *keine* »funktionalen Äquivalente« sind.⁹³

Welches Moment kompensiert nun die Spaltung in Technizität und Religiosität, welches kompensiert die Differenzierung von ›Figur‹ und ›Grund‹? Im »Moment der Aufspaltung der ursprünglichen magischen Einheit« entstand das ästhetische Denken, die ästhetische Welthaltung, an die Einheit des magischen Seinsmodus erinnernd, nach einer neuen Einheit der Welt suchend.⁹⁴ Jede der differenten Aktualisierungen der ›Welt‹ führte ihrerseits zu einer weiteren Differenzierung, nämlich in einen theoretischen und praktischen Modus: Es gibt einen praktischen und einen theoretischen Modus von Technik und Religion, eine weitere Spaltung, die das *wissenschaftliche* Wissen als vermittelndes zwischen dem theoretisch-technischen und dem theoretisch-religiösen Modus erzeugte, während die Distanz zwischen praktisch-technischem und praktisch-religiösem Modus das *ethische* Denken entstehen ließ. Teilt man dieses differenzierungsgenetische Postulat, dann bewegen sich die Funktionssysteme (Wissenschaft und Ethik, Religion und Technik) nicht auf gemeinsamem Terrain, da sie keine genetisch einheitliche Linie bilden. Andererseits ist im Blick auf das Werden der modernen Gesellschaft nicht nur eine *Geschichte der Differenzierungen* oder *Phasierungen* zu schreiben, sondern auch die der *Entdifferenzierungen* oder *Dephasierungen*. Nur das erste Stadium der Repräsentation der Welt verfährt qua Isolierung und Abstraktion; danach tendiert das Denken erneut dazu, sich zu vernetzen, die Techniken drehen sich erneut zur Welt, um sich mit ihr zu alliiieren.

»Nachdem sie die schematischen Figuren der magischen Welt mobilisiert und von der Welt abgelöst haben, kehren die Techniken zurück zur Welt, um sich mit ihr durch das Zusammentreffen des Zements und des Felsens, des Kabels und des Tals, des Masts und des Hügels zu verbünden; eine neue, von der Technik gewählte Vernetzung begründet sich, indem sie in einer synergetischen Allianz zwischen technischen Schemata und natürlichen Mächten bestimmte Orte der Welt begünstigt und bevorzugt. Dort tritt die ästhetische Impression in Erscheinung, dort, in dieser Übereinstimmung und diesem Hinausgehen der Technik über sich selbst, die von neuem konkret wird, eingefügt in die Welt und an

93 Simondon, *Die Existenzweise*, 162, 183.

94 Simondon, *Die Existenzweise*, 149f.

diese gebunden durch die ausgezeichnetsten unter den Schlüsselpunkten. Die Vermittlung zwischen Mensch und Welt wird selbst zu einer Welt, zur Struktur der Welt«.⁹⁵

Auf diese Rückbewegung konzentriert sich Simondons Blick auf die Moderne, auf die fortschreitende Vernetzung von Gesellschaft und Welt durch die *infrastrukturellen* Artefakte, die ein immer dichteres und umfangreicheres Netz bilden, und sich um je zentrale ›Schlüsselpunkte‹ (*points-clefs*) zentrieren, Punkte, an denen ein herausgehobenes technisches Objekt einen herausgehobenen Ort der Natur trifft. Die Koinzidenz von Zement und Felsen, von Pylon und Hügel stellt eine genuin technische Vernetzung der Welt dar. Es entsteht eine Welt artifizieller Schlüsselpunkte, um die sich die Gesellschaften kristallisieren, wobei sie die Einzelnen im Modus einer Integration ohne Exklusion integrieren, da die technischen *points-clefs universell* affektiv sind, sie als Netze per se Tauschbeziehungen einrichten, unabhängig zum Beispiel von religiösen Glaubensüberzeugungen. Inwiefern erfüllt diese technisch hergestellte ›Welt‹ dieselbe Einfügung des Menschen in die Welt wie die Magie, die die Potentiale, die ›Kräfte und Qualitäten des Grunds‹ bewahrt? Hier springt die ästhetische Impression ein, die dem religiösen und technischen Denken gemeinsam ist und beide verbindet –

»Es ließe sich sagen ..., dass die Kunst es ist, welche die Transduktivität der verschiedenen Modi im Verhältnis zueinander herstellt; die Kunst ist das, was in einem Modus nichtmodal bleibt, so wie rund um ein Individuum eine vorindividuelle Wirklichkeit bleibt, die ihm assoziiert ist und ihm die Kommunikation in der Institution des Kollektivs erlaubt.

... Man kann sich sogar die Frage stellen, ob die Kunst ... nicht auch das ist, was ein Ensemble von Wirklichkeiten ... in eine andere zeitliche Einheit, zu einem anderen Moment der Geschichte transportierbar macht.«⁹⁶

Es gibt eine Schönheit der technischen Objekte, die es gegen jede Entfremdungstheorie sichtbar zu machen gilt, um jene neue technische Kultur zu etablieren, welche die nicht-normative Affektivität, die integrative, kollektivierende Kraft der technischen Dinge erkennt. Dabei ist es nie das technische Objekt allein, das schön ist – es ist schön, wenn es einen *geografischen* Punkt »konkretisiert«. So sind Hochspannungsmaste nicht an sich ›schön‹, sondern es ist die »Kopplung dieser Reihe mit den Felsen und dem Tal, es ist die Art, wie die Kabel gespannt und geschwungen sind«.⁹⁷ Das technische Objekt ist schön, wenn es einen Grund trifft, von dem es die »passende Figur« ist, wenn es die geografische Welt »voll-

95 Simondon, *Die Existenzweise*, 169.

96 Simondon, *Die Existenzweise*, 185f.

97 Simondon, *Die Existenzweise*, 172f.

endet und ausdrückt«.⁹⁸ Ein technisches Ding kann ebenso schön sein (also affektiv die Einzelnen im Kollektiv integrierend), wenn es sich »gut« in die *organische* Welt einfügt (wenn ein Werkzeug den Körper natürlich »fortzusetzen und ... zu verstärken scheint«). Schließlich ist ein technisches Artefakt schön, affektiv bindend, wenn es die *soziale* Welt aktualisiert (eine Telefonzentrale, die das kollektive und individuelle Leben »vollendet und ausdrückt«).

»[W]enn die Reihen der Schalttafeln einer Telefonzentrale schön sind, so sind sie dies weder an sich selbst noch durch ihre Relation zur geografischen Welt, denn sie könnten überall sein; sie sind es vielmehr deshalb, weil die leuchtenden Kontrolllampen Augenblick für Augenblick vielfarbige und bewegliche Konstellationen zeichnen, die wirkliche Gesten einer Unmenge menschlicher Wesen repräsentieren, welche durch das Geflecht der Schaltkreise aneinander gebunden sind. Die Telefonzentrale ist schön, wenn sie ihre Tätigkeit aufgenommen hat, weil sie in jedem Augenblick zu Ausdruck und Verwirklichung eines Aspekts des Lebens einer Stadt oder einer Region wird; ein Licht ist eine Erwartung, eine Absicht, ein Wunsch, eine Neugier, die sogleich eintreffen wird, ein Klingeln, das ... in der Ferne in einem anderen Haus ertönen wird. ... Die Telefonzentrale ist nicht schön durch ihre Eigenschaften als Objekt, sondern weil sie ein Schlüsselpunkt des kollektiven und individuellen Lebens ist.«⁹⁹

Während nun das religiöse Denken entlang normativer Kategorien operiert, wirkt das technische Denken rein »operativ«. Das religiöse Denken beurteilt, es schafft homogene Blöcke des Reinen/Unreinen, Heiligen/Profanen, Heiligen-/Besudelten¹⁰⁰ und »erkennt die Wesen durch den Einschluss in diese oder den Ausschluss aus jenen Klassen«.¹⁰⁰ Es identifiziert also, indem es Einzelne wie Dinge klassifiziert, verungleicht, exkludiert. Das technische Denken hingegen ist nicht exklusiv, sondern inklusiv. Und wenn Gesellschaften sich bisher wesentlich durch klassifizierende Integrationen definieren – indem sie identitäre Subjektformen erzeugen, das Leben in sequentielle, segmentäre Phasen einteilen (Kindheit, Adoleszenz usw.), alle Dinge dualistisch verteilen (Natur-Artefakt, Natur-Kultur etc.), sowie die Zugehörigkeit zu einer Gruppe stets durch Exklusion anderer, negativ festlegen, so hält es nun Simondon für möglich und geboten, sich von der identitär-segmentären Individualität zu lösen, um andere Modi der Individuation zu finden. Momente *intensiver Erfahrungen*, affektiver Aufgeladenheit zeugen von solch neuen Individuationen, einem Anders-Werden, das nicht in eine Unordnung führt, sondern in ein Feld von Singularitäten, vielfältiger Brennpunkte

98 Simondon, *Die Existenzweise*, 173

99 Simondon, *Die Existenzweise*, 173f.

100 Simondon, *Die Existenzweise*, 177.

der Identität, neuer Wirklichkeiten. An dieser Stelle kommt die Technik erneut ins Spiel, in Gestalt des technischen Akteurs.

*Der Techniker als Subjekt der ›wirklichen‹ Sozialität
– die Soziologie der Maschinen*

Auch ästhetische Aktivitäten haben Teil am eingrenzenden Normativen, klassifizierenden, exkludierenden Abschließungen, wie Simondon etwa an der Norm der Aktualität beobachtet:¹⁰¹ So sieht man den Autos, Häusern, Bekleidungen um 1925 an, dass sie am Stil einer Epoche, einer Schicht, eines ›Volkes‹ partizipieren. Generell gilt Simondon zufolge für jede der Aktivitäten oder Phasen jenseits der Technizität, dass sie normativ, ein- und ausgrenzend sind. Nur die technische Aktivität hingegen ist das Areal der Erfindung, des Neuen, und insofern ist sie zentral für eine moderne Gesellschaft, da sie keiner ihr äußerlichen Normativität, keinem Zwang der Gruppe folgt, und auch keinem kulturellen Partikularismus dient. Technische Dinge haben eine »virtuelle Universalität und Intemporalität«, welche Kollektivbildung ohne Exklusion erlaube.¹⁰² Damit gehört die technische Aktivität

»weder dem reinen Gebiet des Sozialen noch dem reinen Gebiet des Psychischen an. Sie ist das Modell der kollektiven Relation, die nicht mit einem der zuvor genannten Bereiche verwechselt werden darf: Sie ist nicht der einzige Modus und der einzige Inhalt des Kollektivs, aber sie ist Kollektives und in bestimmten Fällen kann die kollektive Gruppe um die technische Aktivität herum entstehen«.¹⁰³

In solchen Fällen entstehen neue Formierungen des Sozialen. Und es gibt in jeder Gesellschaft solche Fälle, denn in jeder gibt es Experten für das, was an Neuem in der Materie steckt, für die Aktualisierung der materiellen Virtualität. In jeder gibt es ›Techniker‹, wie beispielsweise die Metallurgen und Bergleute. Der Metallurg ist gleichsam ein »unterirdischer Mensch«, er lebt in enger Koexistenz mit der unterirdischen Natur, den Rohstoffen. Er ist ein »Experte im etymologischen Wortsinn«, er partizipiert »an der lebendigen Natur der Sache«, die er kennt, und sein Wissen ist eines der »tiefen, direkten Teilhabe, die eine ursprüngliche Symbiose erfordert«, eine »Fraternität mit einem Aspekt der Welt«.¹⁰⁴ Metallurg und Metall sind einander wie ›Brüder‹, statt dass es sich um das souveräne Subjekt handelte, das seine ihm unterworfenen Objekte bearbeitet und erschafft. Der Techniker ist so gesehen der soziale Innovator *par*

¹⁰¹ G. Simondon, *Imagination et Invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 166.

¹⁰² G. Simondon, *Imagination et Invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 164.

¹⁰³ Simondon, *Die Existenzweise*, 226.

¹⁰⁴ Simondon, *Die Existenzweise*, 82f.

excellence (er ist das »*reine Individuum*«¹⁰⁵), und zwar, weil er sich in die Materie schmiegt, deren bisher noch nicht gesehenen Potentiale ans Licht bringt, ohne sich von sozialen Zwängen leiten zu lassen – allein auf der Suche nach dem Neuen.

Der Techniker »liebt die Materie, auf die er einwirkt«; »sie ist an seiner Seite; sie ist initiativ«. Er pflegt einen bestimmten affektiven Modus, der Techniker ist der »*geschickte Mensch*«, den die Welt »akzeptiert, den die Materie liebt, dem sie mit der Treuheit des Tieres gehorcht, das seinen Meister anerkennt. Das *Geschick* ist eine der Formen der Kraft, und die Kraft setzt eine Verzauberung voraus, einen Tausch der Kräfte ermöglichend, oder vielmehr einen Modus der einfachsten Partizipation.«¹⁰⁶ Der Techniker bringt, wie Deleuze sagen wird, das »Eigenleben der Materie an den Tag, eine Vitalität der Materie als solcher, einen materiellen Vitalismus«.¹⁰⁷ Die technische Aktivität ist mit dieser unvoreingenommenen ›Liebe‹ das Modell der kollektiven Beziehung, die fundiert ist durch eine reine soziale, nicht normativ vorgegebene Beziehung zwischen Individuen. Durch diese Aktivität entstehen neue Vermittlungen, die sich vom Techniker ablösen. Sicher, er »drückt sich in ihnen aus«, aber die neuen Kommunikationen haften nicht an ihm. Jede »Maschine besitzt eine Form der Unpersönlichkeit, durch die sie Instrument für einen anderen Menschen werden kann«.¹⁰⁸

»Vermittels des technischen Objekts wird dann eine zwischenmenschliche Relation geschaffen, die das Modell für die *Transindividualität* ist. Darunter lässt sich eine Relation verstehen, welche die Individuen nicht mittels ihrer bereits konstituierten Individualität zueinander in Beziehung setzt, noch mittels dessen, was es an Identischem in jedem menschlichen Subjekt gibt, zum Beispiel die *apriorischen* Formen der Sinneswahrnehmung, sondern mittels jener Ladung vorindividueller Wirklichkeit, jener Ladung der Natur, die zusammen mit dem individuellen Wesen bewahrt bleibt, und die Potentiale und Virtualität enthält. Das Objekt, welches aus der technischen Erfindung hervorgeht, trägt etwas von dem Wesen mit sich, das es hergestellt hat, drückt von diesem Wesen das aus, was am wenigsten einem *hic et nunc* anhaftet; man könnte sagen, dass es menschliche Natur im technischen Wesen gibt, in dem Sinn, in dem sich das Wort Natur verwenden ließe, um das zu bezeichnen, was an Ursprünglichem, ... Vorgängigem im Menschen verbleibt; der Mensch erfindet, indem er das Natürliche ins Werk setzt, das ihn selbst trägt.«¹⁰⁹

¹⁰⁵ Simondon, *L'Individuation psychique et collective*, 261.

¹⁰⁶ Simondon, *Die Existenzweise*, 84f.

¹⁰⁷ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 568.

¹⁰⁸ Simondon, *Die Existenzweise*, 226.

¹⁰⁹ Simondon, *Die Existenzweise*, 229.

Jene Wissenschaft, die die neuen Kollektive analysiert, welche um die technische Aktivität entstehen, wäre die »*Soziologie der Maschinen*« oder die *Mechanologie*.¹¹⁰ Sie würde beobachten, wie die technischen Dinge eine vernetzte Gesellschaft ermöglichen, in der die Individuen und Gruppen durch das kommunizieren, was sie *erfinden*. Als eines, das »erfunden, gedacht und gewollt« ist, wird das technische Ding »Träger und Symbol«¹¹¹ der »wahren« sozialen Relation als einer, die nicht auf einem identitär konzipierten Subjekt beruht, in der vielmehr die prä-individuellen Potentiale im Einzelnen als vitalem Wesen zum Zuge kommen – das *instituierende Moment des kollektiven Lebens*. Der Begriff des Symbols ist hier etymologisch zu nehmen: *Symbolon* bezeichnete bei Platon jenen in zwei Hälften gebrochenen Stein, mit dem über Generationen hinweg feindliche Affekte in freundschaftliche umgebogen werden. So ist das technische Ding »Symbol«, das sein Komplement erwartet: den Mensch.¹¹² Ebenso ist das Individuum Symbol, es »kann sich nicht von sich selbst aus fassen, sofern es nicht das ganze Sein ist«, sondern »Symbol eines anderen Realen«, nämlich des assoziierten Milieus.¹¹³ Die Technik ermöglicht das Eindringen von Neuem in das Kollektiv; und da es keines gibt, das keine Techniken verwendet, gibt es keine völlig geschlossene Gesellschaft. Sicher, die sozialen Kräfte trachten stets danach, die Techniken einzugliedern, sie in die Organisation der Arbeit zu zwingen; aber jede Gesellschaft muss ihre Struktur korrigieren, jede ist durchzogen von technischen Erfindungen Einzelner. Kurz, die technische Aktivität ist es, die die »*Einführung in die tatsächliche soziale Vernunft und in den Freiheitssinn des Individuum*s« leistet.¹¹⁴ Die technische Aktivität ist das Vorbild einer »wahren«, nicht als Zwangseinrichtung vorgestellten Gesellschaftskonzeption, und als solche will sie Simondon in der Schulbildung verankern. Weil die technische Aktivität weder am rein Sozialen noch am rein Psychischen teil hat, ist sie das Modell der kollektiven Beziehung, deren affektiver Modus der *Appell* und nicht der Zwang ist. Das »Zement« des Kollektivs ist dann nicht die Identität einer Vorstellung oder ein gemeinsames Ziel. Die transindividuelle Individuation operiert durch affektive Vernetzung.¹¹⁵

Erkennbar ist in all dem, inwiefern Simondon Bergson weiterdenkt, radikaliert. Letztlich ist es die dem Organischen *und* Anorganischen

¹¹⁰ Simondon, *Die Existenzweise*, 44.

¹¹¹ Simondon, *Die Existenzweise*, 229.

¹¹² G. Simondon, Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète, in: *Culture manuelle* 1953, zitiert bei Guchet, *Pour un humanisme technologique*, 218f. Vgl. zum Symbol bzw. *image-souvenir*: Simondon, *Imagination et invention*, 5ff.

¹¹³ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 71.

¹¹⁴ Simondon, Ergänzende Bemerkung, 56f., 53f.

¹¹⁵ Guchet, *Pour un humanisme technologique*, 104.

vorhergehende Natur (*apeiron*), die das menschliche Leben und dessen Sozialformen trägt. Man erkennt auch die Gemeinsamkeiten mit Bergsons Gesellschaftstheorie. Das ganze Werk Simondons scheint darauf hinauszulaufen, der Erfindung im Sozialen ihren ganzen Platz zu geben. Die Theorie legt ihr Augenmerk stets auf das Neue, ohne sich dabei auf Intentionen von Subjekten zu berufen. Sicher kommt es auf den Techniker an; aber nicht auf ihn allein (»die Materie ist initiativ«). Vor allem radikalisiert Simondon das bergsonsche Denken, wenn er die Materie mit einem eigenen Werden versieht, einer Aktivität. Und nicht nur lebenstheoretisch und anthropologisch, auch gesellschaftstheoretisch findet er – mit dem Konzept der Transduktion als wellenförmig sich ausbreitender Strukturierung, basierend auf energetischen Potentialen der Materie – einen eigenen Dreh: Auch alles, was in Hinsicht auf soziale Phänomene zu denken ist, steht damit jenseits der Alternative Individuum/Gesellschaft, Technik/Gesellschaft, Kultur/Gesellschaft, usw.

Es scheinen (um kurz den Durchgang durch diese komplexe und komplizierte Theorie zu rekapitulieren) für eine soziologische Theorie folgende Entscheidungen besonders interessant: Erstens wird die Form-Materie-Trennung bis in die Kapillaren der Soziologie hinein problematisiert. Mit dem hylemorphischen Schema geht ein Dualismus einher, der es schwierig macht, das Werden einer Struktur, deren Veränderung zu denken – egal in welchem ontologischen Bereich. Dass allein die Form aktiv ist, stimmt schon im Physikalischen nicht; noch viel weniger im Sozialen. Die Individuen sind keine passive Materie, die einseitig von der Gesellschaft geformt würde. Es ist eine lebenssoziologische, vitalistische Denkweise präzise in dem Sinn, dass Energien anzunehmen sind, die die Formungen tragen; lebenssoziologisch ist aber auch die Konzeption der Gesellschaft als permanenter *Individuation*. Dabei sind die *Relationen* wesentlich, nicht die Terme, zwischen denen sie stattfinden; deshalb kommt es auf die affektiven Resonanzen zwischen den Individuen an; deshalb ist das technische Individuum als Relation konzipiert, als Vermittlung von Mensch-Welt; deshalb sind gesellschaftliche Formationen nicht ohne Artefakte zu denken.

Simondons Denkweise ist hoch informativ, sie hat eine »hohe Informationsspannung«, sie vermag, sofern sie auf Resonanz trifft, eine neue Strukturierung des soziologischen Denkens zu stiften. Man wird nicht nur die Materialität des Sozialen ernst nehmen, nicht nur die unvorhersehbare *Veränderung*, sondern auch das Vitale im Sozialen einrechnen, die Potentiale, die in den Einzelnen stecken, Triebkräfte des Kollektivs. Gesellschaftsanalytisch wird man die großen Artefakte betrachten, Infrastrukturen, die das humane und territoriale Milieu vernetzen. Aus dieser Perspektive wären etwa nomadische Gesellschaften (mit ihren jeweiligen technischen Ensembles und ihren assoziierten Milieus) den städtischen, infrastrukturell sich verwurzelnden diametral entgegengesetzt – als kom-

plementäre Lösungen eines selben Problems. Generell müsste jede Gesellschaftsanalyse die technische Aktivität einbeziehen, denn diese für »unwesentlich zu erachten und entweder die sozialen Gemeinschaften oder die zwischenmenschlichen Relationen ... für wesentlich zu halten, heißt gerade die Natur des *Zentrums der Gruppenbeziehungen und der interindividuellen Beziehungen, das nichts anderes als die technische Aktivität selbst ist*, von der Analyse auszunehmen«.¹¹⁶

116 Simondon, *Die Existenzweise*, 234, Herv. von mir.