

7. Relationen und Prozesse

Ich hatte in den vorherigen Kapiteln auf einige spezifisch reduktionistische Konstruktionen sozialer Beziehungen hingewiesen. Diese operieren stets ausgehend von spezifischen Obsessionen, beispielsweise mit dem Primat der Unwahrscheinlichkeit einer sozialen Ordnung. Das Primat der Unwahrscheinlichkeit der Ordnung erklärt zugleich den methodologischen Antagonismus bzw. die konfliktäre Hypothese: Wenn soziale Ordnungen und Beziehungen unwahrscheinliche Begebenheiten sind, dann sind sie notwendigerweise umkämpft. Jede Ordnung und alle Arten von Sozialbeziehung werden in dieser Vorstellung auf irgendeine Form von antagonistischer Auseinandersetzung zurückgeführt. Ähnliches trifft auch auf das aktivistische Primat zu: Die Mehrzahl soziologischer Ansätze geht davon aus, dass soziale Beziehungen mit viel Aufwand hervorgebracht werden müssen, vorzugsweise von Menschen. Auf die damit verbundenen aktivistischen Obsessionen und auf alternative Ansätze, die auch passive, suspensive und interpassive Sozialbeziehungen systematisch berücksichtigen, gehe ich in den Kapiteln 9, 10 und 11 ein.

All diese theoretischen Vorannahmen werden gemacht, weil man sie theoriesystematisch für weniger voraussetzungsreich hält als beispielsweise die Selbstverständlichkeit von Ordnung. Mit Bergson hatte ich darauf hingewiesen, dass die Annahme der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung ein Scheinproblem ist und dass sie darüber hinaus sehr voraussetzungsreich ist: Die Idee der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung enthält die Idee der Ordnung, deren Negation und eine normative Einschätzung (insofern die faktische Ordnung nicht unseren Erwartungen entspricht und als Abwesenheit der erwarteten Ordnung definiert wird).

Ich hatte eine Umstellung dieses epistemischen Primats von der Unwahrscheinlichkeit der sozialen Ordnungen und Beziehungen hin zur Vorstellung einer sozialen Immanenz vorgeschlagen. So wie es keine Abwesenheit einer sozialen Ordnung gibt, gibt es streng genommen auch keine Abwesenheit sozialer Beziehungen. Statt ausgehend von dem Gegensatz von Ordnung vs. Nicht-Ordnung zu operieren, ist von einer fundamentalen Vielfalt sozialer Ordnungsbildungen und Beziehungen auszugehen. Wir befinden uns immer schon in einer Immanenz sozialer Beziehungen und selbst dann, wenn wir glauben, keine spezifischen sozialen Beziehungen aktiv zu unterhalten, sind wir zumindest passiv bzw. interpassiv in sie eingebunden. Statt nach den Möglichkeitsbedingungen der Herstellung sozialer Beziehungen zu fragen, sollte die Frage vielmehr lauten, mit welchen Arten von sozialen Beziehungen man es zu tun hat, wie sie sich analysieren lassen und welche davon möglicherweise problematisch sind.

Jenseits der Vielfalt von Beziehungen innerhalb einer sozialen Immanenz habe ich im vorherigen Kapitel darüber hinaus darauf hingewiesen, dass Gesellschaften dazu tendieren, die sozialen Beziehungen zu vervielfältigen, wenn es zur Bedrohung der Ordnung bzw. zur Bildung antagonistischer Beziehungen kommt: Wenn Konflikte und Antagonismen drohen, entwickeln sich mannigfaltige Formen neuer Sozialbeziehungen, die die Umgehung und Suspension von Konflikten zur Folge haben.

In der Ausfaltung einer solchen Analyse multipler und sich multiplizierender sozialer Beziehungen spielt nicht nur die Frage nach deren Wahrscheinlichkeit bzw. Unwahrscheinlichkeit eine große Rolle, nicht nur die Frage, wer dazugehört (nur Menschen oder auch andere soziale Mitglieder?), sondern auch die Frage nach deren *Veränderlichkeit* bzw. *Stabilität*. Im Folgenden soll es nun darum gehen, eine Theorie sozialer Beziehungen zu entfalten, die sowohl eine relationale als auch eine prozessuale Bestimmung hat. Die entscheidende Idee besteht dabei darin, jenseits von methodologischem Individualismus und methodologischem Kollektivismus – jenseits also der Vorstellungen eines konstitutiven Innen (Handlungstheorien) und eines konstitutiven Außen (Dekonstruktivismus, Hegemoniethorie etc.) – einen *methodologischen Relationalismus* zu entwickeln, der von einem *konstitutiven Zwischen* ausgeht. Der Relationalismus soll dabei so konsequent relational sein, dass die Relata – *unkörperliche Ereignisse*, die Akteure (bzw. Passeure) genauso umfassen wie Systeme (bzw. Umwelten) – aus einer sozialen Beziehung hervorgehend gedacht werden, statt sie als den Ursprung von Relationen zu denken.

Es steht zu vermuten, dass sich eine Reihe soziologischer Ansätze dem methodologischen Relationalismus zurechnen würden. Sowohl die Interaktionstheorie beansprucht, sich primär auf soziale Beziehungen zwischen Akteuren zu konzentrieren und auch strukturalistische Ansätze operieren dominant mit Relationen innerhalb verschiedener sozialer Strukturen. Trotzdem sind diese Ansätze, wie wir gleich noch genauer sehen werden, nur auf begrenzte Weise relational, einfach deswegen, weil das *Inter* – das *Zwischen-zwei* – zwar transformativ, aber eben nicht konstitutiv gedacht wird. Die Interaktion setzt die Akteure, die sie transformiert, genauso voraus, wie die Struktur die Stellungen im sozialen Raum eher anordnet (*strukturierende Struktur*), als dass die Relation die Struktur hervorbringt. Was man jedoch von der klassischen Interaktionstheorie und (für manche vielleicht überraschend) von der strukturalistischen Theorie lernen kann, ist deren expliziter Prozesscharakter. Soziale Beziehungen sind keine Strukturen und Muster, die vorliegen und anhand derer sich soziale Prozesse orientieren, vielmehr sind sie selbst prozesshaft. Viele soziologische Ansätze haben diese Prozesse aber irrtümlicherweise allein auf die Aktivitäten von menschlichen Subjekten bzw. von Systemen zurückgeführt, z.B. die Interaktionstheorie, in der

der Prozess auf die Interaktionspartner (Alter-Ego) zurückgeht, oder die Systemtheorie, in der Entscheidungen und Kommunikationen vom System ausgehen.

Dagegen fokussiert der methodologische Relationalismus radikal auf das Zwischen: Jedwede Aktivität geht von der Beziehung selbst aus. Menschliche Individuen und Systeme können sich dann durchaus passiv bzw. interpassiv verhalten, während die sozialen Beziehungen dennoch und ganz unabhängig von ihnen prozessieren: Das Soziale geschieht! Dieses Geschehen selbst ist nicht begründet, d.h., es muss nicht auf die Aktivität einer anderen Person oder eines anderen Systems zurückgehen (Prinzip der Delegation oder Ausbeutung). Wohin die historische und ethnologische Forschung auch immer schaut, immer findet sie zuerst soziale Beziehungen von Gruppen, Gemeinschaften, Kollektiven. Nicht der Individualismus oder der Kollektivismus sind primär, sondern *parteiische* Beziehungen.²³ Demgegenüber ist der allumfassende Individualismus – von dem der methodologische Individualismus annimmt, er sei primär – eine sekundäre Entwicklung, d.h., er setzt Sozialbeziehungen voraus, die ihn überhaupt erst möglich machen. Selbst Robinson Crusoe muss mit jeder Menge Gepäck und implizitem und explizitem Wissen anreisen, um auf sich selbst gestellt sein zu können. Man braucht neben sozialen Normen, epistemischen Regimen und Institutionen (wie einem Markt) eine technische Infrastruktur, in denen die sozialen Beziehungen indirekt weiter prozessiert werden. So entstammt der Bebauungsplan, nach dem Robinson Crusoe auf der Insel seine Festung errichtet, dem kulturellen Repertoire seines Heimatlandes und darüber hinaus den funktionalen *Tönungen* (Uexküll 1956: 68) bzw. Affordanzen (Gibson 1966) der Gerätschaften, die er an Bord findet. Alle diese Repertoires und Affordanzen sind das Ergebnis sozialer Beziehungen.

Die Fokussierung der soziologischen Forschung auf soziale Beziehungen zwingt zur Differenzierung und Präzisierung der unterschiedlichen Arten sozialer Beziehungen und der sie begleitenden Prozesse. Was sind soziale Beziehungen, welche Typen gibt es und wie kommt es zu ihrer Transformation? Dazu geben soziologische Theorien (wie Interaktionstheorie, Verhaltenstheorie, Kommunikationstheorie, strukturalistische Theorie, Netzwerktheorie etc.) jeweils ganz eigenständige Antworten. Ich hatte bereits auf die Bedeutung der Soziologie Simmels hingewiesen: Soziale Beziehungen sind bei Simmel keine Interaktionen (wie die Interaktionsforschung verstellenderweise annimmt)²⁴, sondern »Dazwischenwirkungen« (Simmel 1992a: 32). Damit verweist Simmel zugleich auf die Relationalität *und* den Ereignischarakter des Sozialen: Wechselwirkungen treten im Zwischen auf, wobei die Wirkung nicht unilinear von

23 Siehe dazu Seyfert 2011: Kap.: 2.2.

24 Dazu mehr in Kapitel 10.

Alter zu Ego verläuft oder umgekehrt, und auch nicht in einem abwechselnden Hin und Her (wie man den Begriff der Wechselwirkung von Simmel oft versteht), sondern *polylinear* ausgehend vom Zwischen in verschiedene (mindestens zwei) Richtungen. Zwar kann der Eintritt in eine Sozialbeziehung erforderlich sein, die Sozialbeziehung selbst ist diesem Eintritt jedoch stets vorgängig. Kommen wir auf die Welt, gibt es Sozialität; besuchen wir andere Kulturen, finden wir Sozialität vor; treten wir in einen Fahrstuhl ein, geschieht bereits Sozialität. Im Beispiel des Fahrstuhls scheint die Sozialität einerseits auf einer interobjektiven Beziehung zu beruhen – der sozialen Beziehung zwischen individuellem Subjekt und artifiziellem Objekt –, andererseits können durch diese inter-objektiven Beziehungen aber auch intersubjektive Beziehungen vermittelt werden, z.B., wenn der Fahrstuhl nur dem Firmenvorstand Zugang zu einer bestimmten Etage eines Gebäudes gewährt oder nur die Haustechniker Zugang zur Kelleretage haben: Man bewegt sich in bestimmte soziale Kreise hinein, nähert sich ihnen an, aus ihnen heraus. Mit anderen Worten: Die sozialen Beziehungen sind prä-aktiv und vielfältig verwoben.

Neben der interaktionistischen Handlungstheorie gibt es mit dem Behaviorismus noch eine andere dominante Sozialtheorie, deren Derivate besonders in der empirischen Sozialforschung zum Einsatz kommen. Ich diskutiere sie hier aus zwei Gründen: Zum einen handelt es sich um eine extrem einflussreiche Theorietradition, die zur Basis vieler politischer Handlungsprogramme geworden ist. Das wird derzeit beispielsweise in der Politik des *Nudging*, der aktuellen Form sozialer Disziplinierung sichtbar (Thaler/Sunstein 2008). Jenseits dieser gesellschaftsanalytischen Relevanz ist die Theorie aufgrund ihrer großen Abstraktionshöhe zum anderen aber auch für eine allgemeine Theorie sozialer Beziehungen relevant.

Behaviorismus und Verhaltenstheorie

Der Vorteil der behavioristischen bzw. verhaltenstheoretischen Soziologie, wie sie sich bei Burrhus F. Skinner oder bei George C. Homans findet, besteht auch heute noch in dem, wofür sie vor allem von den Handlungstheorien am deutlichsten kritisiert worden ist: in der rein analytischen Fokussierung auf Verhalten. Dagegen haben Handlungstheorien immer auch normative Ansprüche, die z.B. darin bestehen können, den freien Willen des menschlichen Individuums zu retten. Handeln also statt Verhalten. Das zeigt sich besonders deutlich in Parsons Systemtheorie, die zwar eher mit einem methodologischen Kollektivismus operiert, auf der Ebene menschlicher Individuen aber besondere Freiheitsspielräume ermöglichen möchte. Parsons Systemtheorie ist ganz explizit eine *voluntaristische* Handlungstheorie (Parsons 1949). Gegenüber solchen

normativen Ansprüchen ist der Behaviorismus theoriekonzeptuell agnostisch bzw. neutral. Damit scheint er für die vorliegende Zielstellung – *Entwicklung einer allgemeinen Theorie sozialer Beziehungen* – besondere Erklärungspotentiale zu öffnen, die andere, voraussetzungsreichere Ansätze wie die Handlungs- und Interaktionstheorie nicht ermöglichen. Dazu kommt im Falle des Behaviorismus seine scheinbar anthropologische Indifferenz: Er macht hinsichtlich des Verhaltens von Tieren und Menschen vordergründig keinen Unterschied. Auch damit scheint dieser Ansatz für die gegenwärtige Theoriebildung besonders geeignet, basiert er doch nicht auf der ›modernen‹ Unterscheidung menschlicher und nicht-menschlicher Kollektivmitglieder. Wenn bestimmte Soziologen ihren Fokus auf spezifische Formen sozialer Beziehungen gelegt haben, die sie sorgsam vom tierischen Verhalten unterschieden haben (so z.B. die gesamte Handlungstheorie im Anschluss an Weber, Mead etc.), macht der Behaviorismus, ähnlich wie Tarde, erst einmal keinen Unterschied zwischen tierischem und menschlichem Verhalten.

Beim näheren Hinsehen erweist sich die scheinbare Voraussetzungslosigkeit des Behaviorismus aber auf andere Weise problematisch. Und das noch nicht einmal aus Altersgründen, so als ob der Behaviorismus eben das Denken der 1950er Jahre repräsentiere und das Alter allein die Legitimation der Theorie desavouiere. Zum einen spielt das Alter für die Gültigkeit einer Theorie gar keine Rolle, denn oft handelt es sich bei Theorien gerade um Ideen, die weder zeitgemäß sind noch zeitgenössische Anerkennung finden. Manchmal muss die Zeit einer Theorie erst noch kommen bzw. muss die Zeit reif genug für ihre Rezeption sein. Zum anderen ist der Behaviorismus immer noch Teil des aktuellen Zeitgeistes, wie die Verleihung des Alfred-Nobel-Gedächtnispreises für Wirtschaftswissenschaften an den Verhaltensökonom und Miterfinder des behavioristischen Disziplinierungsprogramms (*nudging*), Richard H. Thaler, im Jahre 2017 beweist. Das Problem des Behaviorismus ist insofern nicht sein Haltbarkeitsdatum als vielmehr dessen implizite Ideologie und Normativität.

Denn obwohl der Behaviorismus zwischen Mensch und Tier keinen Unterschied macht, behandelt er das Verhalten von Individuen in sozialen Beziehungen genau genommen als eine menschliche Beziehung, wobei diese menschlichen Beziehungen noch von besonders limitierter Art sind: Es sind die sozialen Beziehungen von menschlichen Nutzenmaximierern. So erweist sich die anthropologische Indifferenz des Behaviorismus, dessen Gleichbehandlung von Tier und Mensch, als unreflektierte Universalisierung einer sehr spezifischen Form von menschlicher Sozialbeziehung (Maximierung, Optimierung etc.), die auf alle anderen Sozialbeziehungen ausgeweitet wird. Statt eines Einschlusses nicht-menschlicher Akteure kommt es zu deren Ausschluss und zu einer Ausweitung spezifisch limitierter Formen menschlicher Sozialbeziehungen in die Welt

der Nichtmenschen hinein. So beansprucht George C. Homans, die wissenschaftliche Unterscheidung in Soziologie und Ökonomie (hier verstanden als neoklassische Theorie der Nutzenmaximierung) zum Verschwinden zu bringen (Homans 1958: 598), wobei das natürlich allein auf Kosten der Soziologie erfolgt. Hinter diesem expliziten Anspruch steht aber noch eine weitere Theoriestrategie. Es handelt sich um den Versuch, die Welt der nicht-menschlichen Tiere als eine allzu menschliche Welt darzustellen, die darüber hinaus noch eine Welt von nutzenmaximierenden Marktakteuren ist. Mit anderen Worten, was Homans mit seiner Bezugnahme auf Skinner (1953) und auf den Behaviorismus macht, ist den nichtmenschlichen Teilnehmern ein veritables *Mensch-Werden* aufzudrängen. Bei dieser Art von Anthropomorphisieren handelt es sich um eine sehr weitverbreitete Behandlung nichtmenschlicher Wesen, die ich im 12. Kapitel noch näher untersuchen werde. Eine solche Behandlung zeigt sich beim Behaviorismus exemplarisch in der Bezugnahme auf bestimmte empirische Untersuchungen, in diesem Fall auf Tierversuche. In diesen Versuchen sollen Tiere ein bestimmtes Verhalten ›lernen‹, ein Verhalten, das charakteristischerweise stets menschlich bzw. allzu menschlich ist: Wörter nachsprechen, mathematische Kalkulationen vollziehen usf. Von sich aus benutzen nichtmenschliche Wesen aber weder die menschliche Sprache noch rechnen sie mit Formeln.

Zugleich wird durch die Respezifizierung des sozialen Verhaltens als optimierende Tauschbeziehung (welcher Art auch immer) ein aktivistisches Bias in das Verhalten eingeführt (d.h., die passiven Formen des Verhaltens werden gerade ausgeschlossen). Die wechselseitigen Prozesse der *Beeinflussung* des Behaviorismus (influence) sind nicht vergleichbar mit den seit Spinoza bekannten abstrakten Prozessen des wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens, die ich im nächsten Kapitel besprechen werde. Vielmehr handelt es sich dabei um die behavioristische Übersetzung von Affektprozessen in ein sehr beschränktes Reiz- Reaktionsschema, in ein Schema von Belohnung und Konditionierung. Es handelt sich dabei zum einen um eine Art der Kosten-Nutzen-Abwägung im Verhalten (Blau 1955), zum anderen um einen Prozess der wechselseitigen Aktivierung. Diese Form der Aktivierung ist, wie Ulrich Bröckling gezeigt hat, ohne Frage das dominierende Handlungsprogramm gegenwärtiger Gesellschaften (Bröckling 2017: 175-196). Aufgrund der Universalisierung sehr begrenzter Typen von Sozialbeziehungen und aufgrund seiner politisch-normativen Implikationen kann ein behavioristischer Ansatz also nicht als Grundlage einer allgemeinen Theorie sozialer Beziehungen dienen. Eine solche Theorie muss analytisch abstrakt genug sein, um sowohl soziologische Erklärungen als auch kritische Perspektiven zu gestatten. Abgesehen vom reduktionistischen Verständnis sozialer Beziehungen ist mit dem behavioristischen Ansatz auch eine kritische Perspektive auf Gesellschaft theorieimmanent ausgeschlossen.

Die Diskussion der sozialen Beziehungen in Verhaltens- und Handlungstheorien stellt das Verständnis solcher soziologischen Ansätze exemplarisch heraus, die dem methodologischen Individualismus zugerechnet werden. Davon unterscheidet sich der methodologische Kollektivismus, auf dessen strukturalistische Version ich als nächstes eingehen möchte. In strukturalistischen Ansätzen findet sich eine ganz anders gelagerte Vorstellung sozialer Beziehungen als in den Handlungstheorien. Hier handelt es sich ganz explizit um ein relationales Paradigma. Der zentrale Kritikpunkt an diesem Ansatz betraf häufig dessen nicht-prozessualen bzw. statischen Charakter. Während der Strukturalismus für Autoren wie Gilles Deleuze nicht nur eine relationale, sondern auch eine prozessuale Theorie enthält, sehen Autoren wie Pierre Bourdieu den Mangel des Strukturalismus gerade in der fehlenden Berücksichtigung jeder sozialen Dynamik. Bourdieus Kritik ähnelt dann der Kritik an der strukturfunktionalistischen Systemtheorie Parsons', der man auch eine fehlende Berücksichtigung sozialen Wandels vorgeworfen hat.

Struktur und Relation

Klassischerweise definiert man den Strukturalismus als eine Theoriefamilie, die vom Vorrang struktureller vor individuellen Bedingungen ausgeht und die dabei mitunter sogar so weit geht, individuelle Ausprägungen allein durch äußere, systemische, eben strukturelle Bedingungen zu erklären. Dann heißt es, dass alles individuelle Denken, Handeln und Verhalten durch konstitutive Strukturen erklärt werden soll. Wahr ist, dass der Strukturalismus ein besonderer soziologischer Ansatz ist, der sich von handlungstheoretischen (aber auch ethnomethodologischen) Ansätzen deutlich unterscheiden lässt.

Das Neue dieses Denkens bestand jedoch nicht so sehr im Vorrang der Struktur als vielmehr im *Primat* der Relation. Pierre Bourdieu hatte das Novum dieses Theorieansatzes gerade im relationalen Denken gesehen. Er hat hervorgehoben,

»daß mit ihm die strukturelle Methode oder einfacher das relationale Denken in die Sozialwissenschaften eingeführt wurde, das mit dem substantialistischen Denken bricht und dazu führt, jedes Element durch die Beziehungen zu charakterisieren, die es zu anderen Elementen innerhalb eines Systems unterhält und aus denen sich sein Sinn und seine Funktion ergeben.« (Bourdieu 1987: 12)

Im strukturalistischen Denken sind Relationen sowohl Bindungen als auch Unterscheidungen. Ein anderer Begriff für diese doppelte Bewegung lautet *Differenz*. Für das strukturalistische Denken erklärt sich die Bedeutung einer Position im sozialen Raum aus dem Verhältnis – seiner

Differenz – zu anderen Positionen im Raum. Bourdieu hat bekanntermaßen in seiner frühen Schaffensphase, bei der Analyse der kabyllischen Kultur in den 1960er Jahren, strukturalistisch gearbeitet (Bourdieu 1976). Hier zeigt sich die differenzielle Methode prägnant: Positionen im sozialen Raum, wie Familienstrukturen, Geschlechterverhältnisse, Gruppenbeziehungen werden genuin strukturalistisch erklärt. Diese erklären sich hier nicht ausgehend von den Motivationen der Individuen oder deren historisch-kultureller Bedeutung, sondern durch die *aktuellen* Beziehungen zu anderen Positionen im sozialen Umraum. Die relational-differenzielle Bestimmung von Positionen im sozialen Raum bezieht sich dabei nicht allein auf die Konstellation menschlicher Mitglieder (Gruppenstrukturen, Verwandtschaftsverhältnisse etc.), sondern beinhaltet auch materielle und artifizielle Elemente (wie Häuser, klimatische Bedingungen und geographische Besonderheiten). Die Beziehungen erschließen sich also nicht allein *intersubjektiv*, sondern aus einem Gefüge verschiedener Elemente im sozialen Raum. So beschreibt Bourdieu den sozialen Raum der kabyllischen Kultur folgendermaßen:

»Der niedere und dunkle Teil des Hauses steht dem hohen Teil auch gegenüber wie das Weibliche dem Männlichen: außer daß die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern die Frau mit den meisten Sachen betraut, die zum dunklen Teil des Hauses gehören, besonders mit dem Tragen des Wassers, Brennholzes oder Mists und mit der Versorgung der Tiere, reproduziert der Gegensatz zwischen dem hohen und niederen Teil im Innern des häuslichen Raums den Gegensatz. Zwischen drinnen und draußen, zwischen dem weiblichen Raum, dem Haus und seinem Garten, und dem männlichen Raum.« (Bourdieu 1987: 473)

Wir sehen, dass die Beziehungen zu materiellen Dingen im Strukturalismus, neben den intersubjektiven Beziehungen, eine prominente Rolle spielen. Aufgrund der strukturierenden Rolle der materiellen und artifiziellen Dinge kann man mit Bezug auf das strukturalistische Denken zugleich von »einem neuen Materialismus« sprechen (Deleuze 1975: 277), lange noch bevor der sogenannte Neue Materialismus die Bühne betritt. So bedeutet relationales Denken, nicht vom Individuum auszugehen, sondern von den Beziehungen der Positionen und Stellungen innerhalb einer sozialen Struktur, und diese Struktur enthält eben auch Materielles und Affektives: Häuser, Grade an Feuchtigkeit, Helligkeit bzw. Dunkelheit etc.

Zugleich befindet sich das strukturelle Denken und seine relationale Methode damit in Opposition zum Kollektivismus Durkheims und auch zum Strukturfunktionalismus von Parsons. Sowohl der Strukturfunktionalismus als auch der Kollektivismus überwinden zwar substanzialistische Konzeptionen des Individuums und stehen damit quer zum Existenzialismus (Jean-Paul Sartres) und zur Phänomenologie (Husserls). Sie substanzialisieren aber umgekehrt die Gesellschaft, die dann nicht

als Relation, sondern als eine Art äußerliches, kollektives Ding gedacht wird. Die strukturalistische Methode operiert nicht mit dem Gegensatz von Individuum und Gesellschaft, wo die Gesellschaft dem Individuum als eine äußere Realität gegenübersteht, sondern eher mit einer *Struktur von Beziehungen*. Es geht um die prinzipielle Strukturiertheit der sozialen Welt, in der nicht die große Dichotomie, als binäre Unterscheidung von Individuum und Gesellschaft, im Vordergrund steht, sondern vielmehr die unendlich vielfältigen Dichotomien wie klein/groß, oben/unten, feucht/trocken, kalt/warm, dunkel/hell, männlich/weiblich, außen/innen, rein/unrein, heilig/profan etc.

Umstritten war hinsichtlich des Strukturalismus allein die Frage, ob er dynamische Bewegungen zu denken erlaubt. Für Bourdieu war die Sache klar. Im Anschluss an die Analyse der kabyllischen Kultur und mit der Zuwendung zur französischen Gegenwartsgesellschaft seiner Zeit geht für ihn zugleich eine Abwendung von der strukturalistischen Theorie und Methode einher. Bourdieus Abwendung vom Strukturalismus und seine Zuwendung zu praxistheoretischen Ansätzen begründet er mit einer entscheidenden Schwäche der strukturalistischen Theorie, nämlich deren Unfähigkeit, Geschichte und damit Dynamik und Veränderung zu erklären. Die Schwäche der strukturalistischen Methode zeige sich immer dann, wenn sie soziale Veränderungen erklären solle.

Das hatte sich für Bourdieu bereits bei seiner Untersuchung der kabyllischen Gesellschaft gezeigt. Die gesellschaftlichen Umbrüche im Anschluss an die französische Besetzung gingen bei der indigenen kabyllischen Bevölkerung mit einer gesellschaftlich erzwungenen Transformation des Habitus, mit Entfremdungserfahrungen einher (Hysteresis-Effekt). Noch viel deutlicher wird die Bedeutung gesellschaftlichen Wandels während Bourdieus Abwendung von der ethnologischen Untersuchung der Kabylen und der Hinwendung zur Analyse der französischen Gegenwartsgesellschaft. Nach Bourdieu bekommt die Soziologie die Dynamiken der modernen Gesellschaft mit der strukturalistischen Methode nicht mehr in den Blick. Zur Erklärung der Gegenwartsgesellschaft brauche die strukturalistische Theorie ein dynamisches Element. Diese dynamisierenden Elemente, die den Übergang von der strukturalistischen Methode zum Poststrukturalismus markieren, finden sich in Bourdieus Theorie der Praxis. Es ist die Praxis, die Beweglichkeit in das Feld der Strukturen bringen soll. Konkret taucht die Praxis in der Struktur in Form des Habitus auf, als eine Praxis, die strukturierendes, aber kein struktureles Prinzip ist (Bourdieu 1974: 41).

Nun hat das in der Kritik von Bourdieu angesprochene Problem der (fehlenden) Dynamik des Strukturalismus einen spezifischen theoriehistorischen Hintergrund. In der linguistischen Version des Strukturalismus begründet sich die fehlende Berücksichtigung des sozialen Wandels schlicht aus dem Untersuchungsgegenstand. Wie wir von Saussure

wissen, bestand das Problem des linguistischen Strukturalismus darin, die indigenen Kulturen und die geschichtliche Entwicklung ihrer Sprache nicht historisch untersuchen zu können, und das deshalb, weil es sich vor allem um die Erforschung schriftloser Gesellschaften handelte: schriftliche (d.h. historische) Zeugnisse lagen nicht vor und die mündlichen Überlieferungen dienen nicht als Forschungsmaterial, weil sie selbst schon wieder gerahmte Erzählungen sind.

Alles, was die strukturalistischen Linguisten vorfanden, war die aktuelle Sprache. Also entwickelte man ausgehend von der Datenlage eine eigenständige Methode und umging damit zugleich das weiter oben angesprochene Primat der Methode. Statt einer historischen Methode (Etymologie) entwickelte der linguistische Strukturalismus eine Methode zur Untersuchung der aktuellen Sprache (Grammatik), eine Methode, die dann auch für den ethnologischen und soziologischen Strukturalismus zum Vorbild wurde. Insofern bestand die methodische Lösung des Strukturalismus darin, die Sprache ausgehend von der inneren grammatikalischen Logik der aktuell gesprochenen Sprache zu verstehen. Der von Bourdieu diagnostizierte Mangel der strukturalistischen Theorie entstammt also einem spezifisch linguistischen Forschungsproblem. Man kann eben immer nur die Daten untersuchen, die vorliegen. Und wenn man keinen Zugriff zu den entsprechenden Daten hat, muss man entweder die Methode anpassen oder auf die Untersuchung verzichten.

Für Claude Lévi-Strauss wurde diese methodische Lösung des Strukturalismus von Saussure zu einem geradezu empirischen Befund: Weil keine historischen Daten vorliegen, ist davon auszugehen, dass sich diese Kulturen nicht verändern, keine veränderliche Geschichte haben. Die methodologische Beschränkung auf die aktuelle Sprache wird bei ihm durch einen Kulturunterschied (*wilde* vs. *moderne* Gesellschaften) ersetzt. So lassen sich vormoderne Gesellschaften als Gesellschaften beschreiben, die die historische Entwicklung nicht nur nicht vorantreiben, sondern geradezu aktive Mechanismen zur Verhinderung eines historischen Fortschritts entwickeln. Nach Lévi-Strauss handelt es sich um sogenannte *kalte* Gesellschaften, die mit dem Prinzip der *Fortdauer* operieren. Demgegenüber bejahen moderne – *heiße* – Gesellschaften historische Veränderungen, mobilisieren und kanalisieren sie als *Entwicklung* (Lévi-Strauss 1975). Mit anderen Worten, Lévi-Strauss unterscheidet diese beiden Kulturformen hinsichtlich der Art, wie sie Zeit prozessieren, also hinsichtlich der *Art ihres Werdens*: »die einen versuchen dank den Institutionen, die sie sich geben, auf gleichsam automatische Weise die Wirkung zu annullieren, die die historischen Faktoren auf ihr Gleichgewicht und ihre Kontinuität haben könnten; und die anderen interiorisieren entschlossen das historische Werden, um es zum Motor ihrer Entwicklung zu machen« (Lévi-Strauss 1973: 270). Zur Untersuchung solcher *heißen*, sich entwickelnden, extrem dynamischen Gesellschaften

entwirft Bourdieu seine Theorie der Praxis, die eine andere Form sozialer Prozesshaftigkeit impliziert.

Annullierung des Werdens und Appropriation des Werdens: Lévi-Strauss hat im Zusammenhang sozialer Prozesshaftigkeiten bereits den Weg einer Soziologie des Werdens vorgezeichnet. Wie wir weiter unten noch sehen werden, wird es nun darauf ankommen, weitere grundlegende Formen des Werdens zu identifizieren. Die Frage ist also nicht so sehr, ob mit der strukturalistischen Theorie die Berücksichtigung dynamischer Prozesse möglich ist, als vielmehr welcher Art diese Prozesse sind. Auch Gilles Deleuze hat in seinem Text *Woran erkennt man den Strukturalismus?* (1975) die prozesstheoretischen Momente des strukturalistischen Denkens hervorgehoben. Er bestimmt das strukturalistische Denken durch verschiedene Prinzipien, zu denen u.a. das des *leeren Feldes* zählt. Vereinfacht gesagt ist eine Struktur niemals gesättigt, sondern enthält stets mindestens ein leeres Feld. Dieses Feld ist zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Dynamischen und Prozessualen innerhalb einer Struktur. Wären alle Felder bzw. Positionen innerhalb einer Struktur besetzt, käme zugleich jedwede Beweglichkeit innerhalb dieser an ihr Ende. Demgegenüber hat jede Struktur aber mindestens eine Leerstelle, einen blinden Fleck, ein »paradoxes Objekt«, etwas das fehlt, das es erlaubt, innerhalb einer Struktur unterschiedlich, flexibel und dynamisch zu sein. Das einfachste und zugleich anschaulichste Beispiel ist das Verschiebespiel, in dem Zahlen in eine bestimmte Reihenfolge gebracht werden müssen, was aber nur gelingt, weil es ein freies Feld gibt. Wie sich bei Lévi-Strauss gezeigt hat, kann man Strukturen dann anhand ihres Grades an Beweglichkeit (Prozessualität) bestimmen, und diese Beweglichkeit bestimmt sich über die Art des leeren Feldes. Die am wenigsten bewegliche Form eines solchen *leeren Feldes* stellen kodifizierte Felder wie im Verschiebespiel dar. Hier gibt es keine Freiheitsgrade. *Codes* erlauben nur Bewegungen in eine Richtung und *nur* in eine Richtung. So sind z.B. Autobahnen kodifizierte Strukturen: man kann dort in eine Richtung fahren und nur in diese. Alternative Bewegungen wie das Verlassen (jenseits der vorgesehenen Ausfahrten), Umdrehen oder Anhalten sind nicht gestattet. Das entgegengesetzte Extrem zu einem Code – dasjenige, was innerhalb einer Struktur die größte Beweglichkeit erlaubt – sind nach Lévi-Strauss die »flottierenden Signifikanten«. Ein flottierender Signifikant zeichnet sich dadurch aus, dass er »in sich selber sinnleer und deswegen geeignet ist, jeden beliebigen Sinn anzunehmen – mit der einzigen Funktion, eine Kluft zwischen Signifikant und Signifikat zu schließen [...] und die Tätigkeit des symbolischen Denkens trotz des ihm eigentümlichen Widerspruchs zu ermöglichen« (Lévi-Strauss 1989: 39f.). Ein flottierender Signifikant steht für relativ unbestimmte Bezeichnungen wie etwa *Identität*, *Gott* oder *Vernunft*. Dabei handelt es sich um Begriffe, für die jeder eine bestimmte Vorstellung hat, die sich aber nicht abschließend und konsensuell definieren lassen. Ein flottierender Signifikant erlaubt so

die größte Beweglichkeit bei minimaler Kohärenz. Er ist nicht vollständig arbiträr, weil die Bedeutung durch eine Art Unbestimmtheit definiert wird: es handelt sich um eine Art Bedeutungswolke, die es möglich macht, etwas von etwas Anderem zu unterscheiden, ohne deshalb genaue Aussagen treffen zu können bzw. zu müssen. So macht die Vorstellung einer kollektiven Identität, einer Nation etc. die Unterscheidung von anderen möglich, ohne dass es jemals zu einer Einigung über deren Inhalt käme. In gewisser Weise besteht die hohe Beweglichkeit dieses flottierenden Signifikanten gerade in seiner Unbestimmtheit: gerade die Endlosigkeit des Streites über deren Definition sichert zugleich die Existenz der Bedeutungswolke (Giesen/Seyfert 2013). Gott ist gerade deswegen nicht tot, weil man ihn für tot erklärt hat. Gott wäre nur dann tot, wenn sich eine letztgültige, allgemein anerkannte Bedeutung finden würde, die jegliche weitere Debatte ausschließt.

Die Betonung des prozessualen Charakters des Strukturalismus ist insofern wichtig, weil man diesen Ansatz gerade in der deutschen Rezeption als eine Form von Determinismus gedeutet hat, einen Ansatz, der soziale Veränderungen gerade nicht möglich macht. So konstatierte Wolf Lepenies, der Strukturalismus impliziere das Ende des Menschen und mithin das Ende der Geschichte, er kenne »keinen Fortschritt« und nichts Neues. Mit dem strukturalistischen Denken käme das Abweichende und Unerwartete gar nicht in den Blick, »sondern nur die Varianten, die angeblich aufs Immergleiche verweisen« (Lepenies 1968: 319). Dabei übersieht die Behauptung, der Strukturalismus stünde für das Ende der Geschichte und des Subjekts, gerade die Komplexität der differenztheoretischen Methode des Strukturalismus. Es geht hier nicht einfach nur um eine konstitutive Bestimmung von Individuen durch eine ihnen äußere Struktur, sondern vielmehr um die wechselseitige Bestimmung von Elementen, die weder spezifisch determiniert sind noch irgendeinen Wert außerhalb ihrer gegenseitigen Bestimmung haben. Es handelt sich um eine *Theorie der konstitutiven Differenz*. Dies ist eine Art Faltung innerhalb einer unendlich gefalteten sozialen Immanenz, die sowohl Unterscheidungen wie *Übergänge* ermöglicht und erklärbar macht (Deleuze 1995). So erklärt sich zugleich auch die Kritik an der Vorstellung des Subjekts – des radikal Anderen –, sich selbst setzenden Ichs, das, wie Sartre glaubte, die Freiheit hat, sich selbst immer wieder neu zu entwerfen. Der Begriff der Struktur bezieht sich auf die Differenz zwischen zwei Seiten: »ein System differentieller Verhältnisse, nach denen sich die symbolischen Elemente gegenseitig bestimmen, [und] ein System von Besonderheiten, welche diesen Verhältnissen entsprechen und den Raum der Struktur zeichnen« (Deleuze 1975: 279). Die Elemente bzw. Individuen haben außerhalb der Struktur keinen Wert, einfach deswegen, weil sie nur aus den gegenseitigen Verhältnissen einen Wert bzw. eine Bestimmung erlangen. Da ihre Bestimmung aber immer abhängig von den jeweiligen Elementen ist, mit denen sie in ein Verhältnis treten, und da sie niemals mit allen Elementen der Struktur

zugleich in ein Verhältnis treten können, ist jedes Element ein *besonderes* Individuum – und insofern konstitutiv *variant*. Die identische Reproduktion gleicher Individuen ist also genau genommen unmöglich: »Jede Struktur ist eine Vielzahl« (ebd.). Wiederholung von Elementen heißt im Strukturalismus niemals Kopie, sondern Wiederholung der Gegenseitigkeit, die Individualität und Besonderheit überhaupt erst hervorbringen.

Wie ich im Zusammenhang der deutschen Rezeption des Strukturalismus bei Lepenies gezeigt habe (Seyfert 2019), sind dessen konzeptuelle Vorteile oft übersehen worden. Das zeigt sich auch im Denken Bourdieus, der den prozessualen Charakter des Strukturalismus nicht erkannt hat. Aber auch die Ersetzung des Strukturalismus durch eine Praxistheorie hat bei ihm nicht zur Entwicklung einer wahrhaft prozessualen Soziologie geführt. Bourdieu ist an der Entwicklung einer Soziologie der Zeit gescheitert bzw. hat sie sogar für wissenschaftlich unmöglich gehalten. So gibt es bei ihm bekanntermaßen eine Theorie des sozialen Raumes, aber keine der sozialen Zeit. In seiner relationalen Soziologie ist ein individuelles Merkmal »eine *Differenz* [...], ein Abstand, ein Unterscheidungsmerkmal, kurz, ein *relationales* Merkmal, das nur in der und durch die Relation zu anderen Merkmalen existiert« (Bourdieu 1998: 18). Differenz ist aber ausschließlich räumliche Differenz: »Die Idee von Differenz, Abstand, liegt ja bereits dem Begriff des *Raumes* zugrunde« (Bourdieu 1998: 18). Damit wird die Differenz als temporale und prozessuale Kategorie – das Werden – theoriesystematisch ausgeschaltet. Denn es wird übersehen (ich hatte im Kapitel zum »Anders-Werden« darauf hingewiesen), dass man Wesensdifferenzen nicht im Raum, sondern nur in der Zeit findet. Für Bourdieu ist wissenschaftliche Arbeit per se »entzeitlichend« und damit radikal von der tatsächlichen Praxis abgeschnitten. Zwischen Praxis und wissenschaftlicher Erkenntnis liegt ein *epistemischer Bruch*, der die beiden unvereinbar miteinander macht. Dies ist nach Bourdieu ein methodisches Problem, weil Wissenschaft eine grundlegend andere Zeitlichkeit habe als die Praxis. Mit Bezug auf Husserl wiederholt er hier Bergsons Unterscheidung zwischen einer kontinuierlichen Realität (genauer: einer Aktualität) und einer diskontinuierlichen Konstruktion abstrakter Zusammenhänge in der Wissenschaft (genauer Virtualität): Dauer und Zeit (Bourdieu 1987: 148ff.). Die Annahme eines epistemischen Bruchs, die Bourdieu hier einführt, kann man durchaus anzweifeln. Hier ist nicht der nötige Raum, um das angemessen zu entfalten. Ich halte die Verzeitlichung der wissenschaftlichen Methode jedoch nicht nur für möglich, sondern für geboten.²⁵ Die Folgen eines Verzichts auf eine Theorie der Zeit, die der mannigfaltigen Formen der Temporalität gerecht wird, sind enorm, man kann sie ebenfalls bei Bourdieu beobachten, z.B. in seiner Vorstellung des Kapitals als extensive (akkumulierte) Zeit. Zeit ist hier

25 Siehe dazu meine wissenssoziologischen Überlegungen (Seyfert 2006).

keine Intensität, sondern eine Quantität, die man investieren, gewinnen oder verlieren kann (Bourdieu 1983: 185ff.). Einer relationalen und prozessualen Soziologie muss es dagegen darum gehen, wissenschaftliche Begriffe radikal und konsequent zu verzeitlichen oder, wie Bergson fordert, in die Wissenschaft *Begriffe des Werdens* einzuführen.

Bevor ich zu der Entwicklung einer solchen *Soziologie des Werdens* übergehe, möchte ich mich jedoch zuerst aktuelleren Ansätzen relationaler und prozessualer Soziologien zuwenden. Hier wurde in den letzten Jahren auf verschiedene Weisen an die bereits besprochenen Autoren angeschlossen.

Relationale Soziologie

Die Relationale Soziologie ist ein Forschungstrend der letzten Jahre. Nach André Armbruster kann man einen realistisch-humanistischen von einem radikalen Relationalismus unterscheiden (Armbruster 2019). Die realistisch-humanistische Variante von Autoren wie Pierpaolo Donati und Margaret S. Archer fällt in vielerlei Hinsicht gegenüber aktuellen Theorienentwicklungen zurück. Zum einen, weil sie soziale Beziehungen allein ausgehend von substantiell-anthropologischen Akteuren konzipiert (Donati/Archer 2015: 53), und zum zweiten, weil sie diese menschlichen Akteure über die Vorstellung eines Selbstbewusstseins und einer allgemein verfügbaren und effektiven Reflexivität bestimmt und dadurch normalisiert (ebd. 62). Man kann diesen Ansatz als eine Art relationalen Behaviorismus bezeichnen, in dem die normalen Verhaltensformen jedoch nicht den internen Motivationen eines Bewusstseins entstammen, sondern durch die sozialen Beziehungen geformt werden.

Gegenüber dieser ›weichen‹ Form einer relationalen Soziologie verfahren die sogenannten radikaleren Versionen konsequent entsubstanziierend. Exemplarisch steht dafür Mustafa Emirbayers *Manifest für eine relationale Soziologie* (Emirbayer 2017). Gegenüber klassischen handlungsorientierten Ansätzen, zu denen auch Bourdieus Theorie der Praxis gezählt werden kann, werden hier die Relationen primär gesetzt. Die entscheidende theoretische Operation besteht in der simultanen Entsubstanzialisierung der Subjekte und der Ontologisierung von Relationen. Soziale Beziehungen haben also einen eigenständigen ontologischen Status: »alle sozialen Phänomene, einschließlich der Individuen, sind durch Relationen konstituiert« (Powell 2013: 187 [meine Übersetzung]). Beziehungen und nicht die Akteure oder die Gesellschaft bzw. deren Bewusstsein etc. werden methodologisch als der zu untersuchende empirische Gegenstand der Soziologie angesehen. Beziehungen sind hier die Akteure und die »Kontexte« selbst (Diaz-Bo-
ne 2017: 348).

Was das genau heißt, ist allerdings umstritten. Nach Rainer Diaz-Bone liegen hier zwei Interpretationsmöglichkeiten vor. Zum einen könne es meinen, dass man Netzwerke und Akteure gleichursprünglich setzt, Emirbayer und Mische sprechen diesbezüglich von einem »dialogischen Prozess« (Emirbayer/Mische 2017: 147ff.). Diaz-Bone verweist zugleich auf die Mängel dieser relationalen Ansätze, Mängel, die gerade im aktuellen Forschungszusammenhang relevant sind, weil sie auf ein Fehlen von Bezügen »zu Objekten und Materialitäten« zurückgehen (Diaz-Bone 2017: 349). André Armbruster wiederum hat in seiner Besprechung der Literatur zur Relationalen Soziologie darauf hingewiesen, dass auch die radikalere Version der relationalen Soziologie dazu tendiere, »substantialistische Annahmen« durch die Hintertür wieder einzuschleusen. Das gilt z.B. für den Akteursbegriff, der wieder auf menschliche Individuen beschränkt wird (Emirbayer/Mische 2017, Emirbayer/Goodwin 2017). Diese Ansätze tendieren also zu einem gewissen Anthropozentrismus. Der findet sich sogar noch dort, wo dieser explizit kritisiert wird: So beklagt Craig McFarlane den »reaktionären Humanismus« der Soziologie und fordert für die soziologische Analyse u.a. die Berücksichtigung eigenständiger »Tierbeziehungen« (McFarlane 2013: 45 und 55 [meine Übersetzung]). Allerdings übersieht er dabei, dass mit der Forderung nach einer Analyse eigenständiger *Tierbeziehungen*, die Beziehungen zu Tieren (und zu Menschen) und damit die Tier-Mensch-Unterscheidung gerade wieder substanzialisiert wird. Der konstitutive Charakter der Beziehungen bzw. die Prozesse des Werdens, denen in sozialen Beziehungen sowohl die Tiere als auch die Menschen unterworfen sind und die sowohl ihre Individualitäten als auch die Beziehungen selbst bestimmen, bleiben in allen diesen Ansätzen jedoch gänzlich unberücksichtigt.

Der Vorwurf des anthropologischen Substantialismus betrifft am deutlichsten den Prozessbegriff, der bei Emirbayer eben fundamental auf die menschliche Erfahrung reduziert wird. Auch Emirbayer unterliegt im Zusammenhang der Rezeption der Bergson'schen Zeittheorie einer anthropozentrischen Illusion, wenn er Bergsons Konzept der »durée« als »gelebte Erfahrung« versteht (Emirbayer 2017: 46). Bei Bergson ist die *durée* jedoch keine psychologische oder leibphänomenologische Kategorie, sondern ein abstraktes Konzept der Zeit. Die Dauer fungiert bei Bergson als ein korrekatives Konzept der Zeit. Gegenüber der dominanten Vorstellung einer räumlichen Zeit, die wir uns gemeinhin als in Momente und Abschnitte unterteilt vorstellen, wird Zeit als dauernder *Prozess* verstanden. In diesem Konzept wird größerer Wert auf das *Werden* des Prozesses gelegt als auf die Abschnitte, in die sich ein Prozess unterteilen lässt. Werdende und dauernde Zeit steht dabei ganz und gar nicht für menschliches Bewusstsein und ist auch keine Eigenschaft der menschlichen Wahrnehmung oder Vorstellungskraft. Bergsons Theorie der Zeit ist keine Theorie des anthropologisch-psychologischen Zeitempfindens.

Vielmehr handelt es sich um das Konzept einer temporalen Vielfaltigkeit und radikalen Relativität, wie Bergson es in *Durée et Simultanéité* (1922) erläutert. Bergson wendet dieses Konzept zwar in der Tat auf eine Theorie des inneren Zeitempfindens (*Zeit und Freiheit* [1985a]) und auf das Denken an (*Denken und schöpferisches Werden* [1985b]), er wendet es aber genauso auf eine Theorie der organischen Welt (*Schöpferische Entwicklung* [2013]) und der anorganischen Materie an (*Materie und Gedächtnis* [1964a]).

Beziehung und Relation

Innerhalb dieser Diskussion zur Relationalen Soziologie hat Jan A. Fuhse aus Sicht der Netzwerkforschung vorgeschlagen, soziale Beziehungen (relationships) und soziale Relationen (relations) grundlegend voneinander zu unterscheiden (Fuhse 2013: 181). Während es sich bei sozialen Relationen um den abstrakteren Begriff handele, seien soziale Beziehungen mit Luhmann durch die Involvierung von Erwartungsstrukturen bestimmt. Sie sind dann das Ergebnis eines Kommunikations- und Erwartungszusammenhangs, wohingegen soziale Relationen »ohne Kommunikation« stattfinden können (ebd. 182). Für unseren Fall ist dabei der Begriff der sozialen Relation von größerer Bedeutung, weil sie keine Kommunikationsbeziehungen voraussetzen: »Das Konzept [der sozialen Relationen, R.S.] impliziert lediglich eine grundsätzliche Beziehung, im Sinne von Positionen, die irgendwie in einem Verhältnis zueinander stehen« (ebd. 184). Soziale Relationen werden hier, mit Bourdieu, als eine Art strukturelle Beziehung verstanden, in der z.B. das Staatsoberhaupt in einer strukturellen Beziehung zu seinen Bürgern steht, ohne tatsächlich eine kommunikative Beziehung mit ihnen zu pflegen. Davon werden nun Netzwerkbeziehungen als eigenständige Realitäten unterschieden, die sich durch Kommunikationen, Erwartungen und bestimmte relationale, kategoriale und netzwerkartige Rahmen bestimmen. Für unseren Ansatz ist diese Spezifizierung jedoch schon wieder zu eng. Obwohl er die *Positionen* im Netzwerk nicht notwendig als menschliche Personen konzipiert, geht Fuhse aber doch von der aktivistischen Figur des Akteurs aus, auch wenn dieses aktive Moment sich auf eine Zuschreibung beschränken kann. Ob eine empirische Entität oder das Subjekt einer Anrufung, in jedem Fall schwingt hier die Vorstellung einer Handlung mit, die ausgehend von »internen Dispositionen (Motivationen, Interessen)« und Erwartungen konzipiert sind (ebd. 200).²⁶

26 Da ich der von Fuhse vorgeschlagenen Unterscheidung in soziale Relationen und soziale Beziehungen nicht folge, werde ich auch zwischen beiden Begriffen keinen Unterschied machen.

Eine etwas anders gelagerte Position zur Lokalisierung des Aktiven in sozialen Beziehungen findet sich bei Emirbayer. In Anschluss an John Dewey und Arthus Bentley (aber auch an Abbott) stellt er den intersubjektivistischen Begriff der »Inter-Aktion« auf »Trans-Aktion« um (Emirbayer 2017: 37). Damit soll auf den dynamischen und dynamisierenden Charakter der Beziehung hingewiesen werden: jede Beziehung verändert uns. Aber auch hier bleibt die bestimmende Kategorie die »Aktion«. Die Handlungsträgerschaft geht darüber hinaus weiterhin von den individuellen Akteuren aus, der einzige Unterschied besteht darin, dass sie stärker von den Transaktionen geprägt werden, als in der Interaktionstheorie angenommen. Der entscheidende Unterschied besteht also darin, die Aktivität – in verschiedenen Graden – unter allen an den sozialen Beziehungen beteiligten Elementen verteilt zu haben: es geht um verteilte Handlungsträgerschaft. Dagegen kommt der konstitutive Charakter der Passivität, kommt die Rolle der (menschlichen und nicht-menschlichen) Passeur und der Interpassivität nicht in den Blick.

Dem gegenüber kommt es darauf an, die *konstitutive Funktion* der Relationalität zu berücksichtigen und sie sowohl de jure als auch de facto ernst zu nehmen. Für die konstitutive Bedeutung der Relation – die insofern primär ist, als sie beide Seiten ihrer Relation überhaupt erst hervorbringt – habe ich den Begriff des *konstitutiven Zwischens* vorgeschlagen. Er verlegt sowohl die Konstitution des Sozialen auf die Relation und damit weg von der Vorstellung aktiver Handlungsakteure, die durch sinnintendierte Interaktionen das Soziale überhaupt erst hervorbringen. Bevor ich auf das Konzept des *konstitutiven Zwischen* näher eingehe, ist jedoch noch die prozessuale Seite der Relationen zu klären. Mit Begriffen wie Wechselbeziehung (im Anschluss an Simmel), »dialogische Struktur« (Emirbayer/Mische) bzw. »transaktionale Bezugnahme« (Grundmann 2017: 258) wird der prozessuale Charakter sozialer Beziehungen betont.

Prozesssoziologie

Wie sich anhand der konzeptuellen Diskussionen recht schnell zeigt, lassen sich die Vorstellungen von Relationalität und Prozesshaftigkeit nicht voneinander trennen. Zieht man Begriffe wie Wechselbeziehung, Interaktion, Transformation oder den Dialogcharakter von Relationen zu Rate, dann wird schnell deutlich, dass die relationale Soziologie kein statischer Strukturalismus ist, sondern Beziehungen als relationale Prozesse vorstellt. Und so bezieht sich die aktuelle Forschungsdiskussion in der relationalen Soziologie eben auch auf eine prozessuale Soziologie (Schützzeichel 2013). Und auch die Relationale Soziologie selbst identifiziert sich als »Prozesssoziologie« (Schmitt 2017: 86).

In der aktuellen Forschung findet sich das prominenteste Beispiel einer prozessualen Soziologie bei Andrew Abbott (Abbott 2016). Abbott schlägt eine grundlegende Umstellung der Kategoriensysteme vor, eine Perspektivenverschiebung von statischen Einheiten, wie Individuum, Struktur, Konfliktmuster etc., auf Prozesse. Die Prozesssoziologie Abbotts lässt sich als eine Soziologie der Instantaneität beschreiben, die den Prozess als eine temporale Aneinanderreihung historisch prägender Ereignisse begreift. Der Prozess geht bei Abbott genau genommen in einer kontinuierlichen Aneinanderreihung von Ereignissen auf: »Augenblick für Augenblick« (2016: 73 [hier, wie im Folgenden, meine Übersetzung]). Diesen Prozess der Verkettung von Augenblicken (oder *moments* wie es heute bei Twitter heißt) verbindet Abbott mit einer Narratologie, mit einer Erzählung spezifischer individueller (oder vielleicht auch institutioneller) Eigengeschichten, die den Prozess der Vergesellschaftung sichtbar machen und diesen am Leben halten. Für Abbott sind narrative Verkettungen instantane Ereignisse, »Augenblicke der Gegenwart« (ebd. 105). Zur Illustration erläutert Abbott diese narratologische Prozesssoziologie am Beispiel des sogenannten Taxifahrer-Tests: jede Idee (inklusive soziologischer Theorien) müsse einem Taxifahrer in maximal fünf Sätzen verständlich gemacht werden können (2004: 226). Illustrativ berichtet Abbott davon, wie er nun selbst einem Taxifahrer seinen prozesssoziologischen Ansatz erklärt habe. Dazu habe er im Taxifahrer wichtige autobiographische Ereignisse in Erinnerung gerufen, Ereignisse, die prägend für das Leben des Taxifahrers waren. Demnach bezieht sich der Prozess für Abbott auf die Aneinanderreihung verschiedener wichtiger Ereignisse des individuellen Lebens, wie z.B. Einschulung, Heirat, Geburt der Kinder etc. Jedes dieser Ereignisse ist konstitutiv für den sich daran anschließenden Lebensverlauf, es erzeugt Pfadabhängigkeiten. Die Prozesshaftigkeit wird also anhand der Verkettung verschiedener Ereignisse im Leben erklärt (Abbott/Karafilidis 2017).

Durch diese Form der Erinnerungen an vergangene Momente, die man dann als einen Prozess wie an einem historischen Erinnerungsfaden narrativ auffädeln kann, erweist sich diese Prozesssoziologie jedoch als eine ausgesprochen extensive Soziologie. Hinter der Theorie instantaner Prozesse verbirgt sich eine Verräumlichung der Zeit, die bereits Henri Bergson als das zentrale Problem aller Zeittheorien identifiziert hatte. Eine verräumlichte Vorstellung der Zeit denkt die Zeit über Aneinanderreihungen von Momenten, wie sie Abbott beschreibt. Die Zeit wird, dem Bild des Uhrenzeigers folgend, als eine Sukzession von Ereignissen verstanden: Tick-Tack! Der entscheidende theoriehistorische Einwand bestand schon bei Bergson darin, dass eine solche Vorstellung einer instantanen Zeit die Dauer der Zeitlichkeit – dessen Prozess des Werdens – gerade ausschließt. Die Uhr und das Ziffernblatt sowie die Verkettung von Erinnerungen an Ereignisse ist eine denkbar schlechte Illustration

der Zeit. Temporale Prozesse bestehen nämlich nicht aus Momenten, sondern aus einer Vielzahl von Dauern. Ein gutes Beispiel ist hier die Musik (Bergson 1985a, Husserl 2013). Die Musik entzieht sich narratologischen Beschreibungen weitestgehend. Zwar besteht auch die Musik aus Momenten – aus Noten, aus Auf- und Abschwüngen, Momenten der Beschleunigung und Entschleunigung, der Intensivierung und Abschwächung – dabei handelt es sich aber um Repräsentationen, die die Dauer der Musik nur schlecht beschreiben. Das Prozesshafte der Musik besteht nicht aus Momenten und Noten, sondern aus einer Melodie, einer Dauer, die zwar Kompressionen und Beschleunigungen unterliegen kann, die aber dennoch nicht instantan ist, sondern wahrhaftig prozessual ist. Man muss der Melodie folgen, die Dauer durchlaufen, um die Musik zu verstehen. Hier gibt es keine Übersetzung der Zeit in den Raum. Hier gibt es nur Zeit als Prozess, als reines Werden.

Hinter dieser Vorstellung einer intensiven Zeit des reinen Werdens bleibt die Relations- und Prozesssoziologie zurück, bleiben doch gerade die intensiven Prozesse unberücksichtigt. Genau genommen hat die relationale Soziologie keinen Begriff für die intensive Zeit, was sogar für die Prozesssoziologie von Abbott gilt. Wenn Prozesse auftauchen, dann nur als extensive Zeitlichkeiten, die ein räumliches Kontinuum von Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft aufspannen (Emirbayer/Mische 2017: 198), aber eben gerade keinen intensiven Prozess im Sinne Whiteheads oder eine Dauer im Sinne Bergsons.

Was wir dagegen brauchen, ist eine prozessual-relationale Soziologie, die ein Denken jenseits von relationalen Strukturen und extensiven Prozessen ermöglicht. Relation und Prozess müssen auf radikal neue Weise zusammengedacht werden. Zum einen deshalb, weil die Betonung auf dem konstitutiven Charakter der Beziehungen liegt, zum anderen aber auch deshalb, weil soziale Prozesse nicht in Interaktionen oder Transaktionen hergestellt werden, sondern Teil einer vorgängigen Immanenz sind, in der die Individuen eingepasst sind. Wir sind weniger Akteure als Passeur, und unsere Weltaneignung besteht eher in »passiven Synthesen« (Deleuze/Guattari 1977: 36f.) als in aktiven Konstruktionen.

Unsere sozialen Beziehungen sind eher interpassiv als interaktiv. Wenn für die Individuen eine »konstitutive Passivität« (Deleuze 1992: 102) gilt, dann sind die prozessualen Strukturen, in die die Individuen eingebunden sind, vorgängige und unkörperliche Ereignisse. Relation und Prozess sind identisch.

Soziologie des Werdens

Wir hatten bereits im Zusammenhang der strukturalistischen Methode von Lévi-Strauss zwei Arten sozialer Prozesse kennengelernt:

Annullierung des Werdens (Fortdauer kalter Gesellschaften) und *Appropriation des Werdens* (Fortschritt heißer Gesellschaften). Damit sind spezifische prozessuale Formen beschrieben. Sowohl bei den Konzepten der Annullierung und der Appropriation des Werdens, genauso wie für Abbotts Prozesssoziologie, gilt jedoch ein zeittheoretisches *Primat der Extension*: ein Fokus auf die *extensive Zeit*. In diesem Zusammenhang fällt das Fehlen der Zeittheorie Bergsons und die nur randständige Berücksichtigung der Prozessphilosophie Whiteheads auf (Whitehead 1978).²⁷ Dieselbe fehlende Bezugnahme lässt sich auch für die wohl avancierteste Version einer Theorie der intensiven Zeit konstatieren, die fehlende Bezugnahme auf die Zeit- und Prozesstheorien von Deleuze und Guattari. Man könnte geradezu sagen, dass die Mehrzahl der Prozesssoziologien mit einer Vorstellung von Zeit operieren, die, so Bergson, mit der konzeptionellen Ausschaltung der intensiven Zeit einhergeht. Demgegenüber gilt es, die Intensitäten der Zeit theoretisch wieder zu ihrem Recht kommen lassen. Das heißt für prozessuale Ansätze, rein räumlich-strukturelle Erklärungen zu überwinden, Erklärungen, die sich hinsichtlich des Sozialen eher für räumliche Anordnungen – oben-unten; hinten-vorn, sichtbar-unsichtbar etc. – als für zeitliche Prozesse interessieren.

Das Denken der Dauer im Sinne Bergsons ist keine rein indexikalische Gegenwart, sondern vielmehr eine andere Methode des Denkens: ein Denken in den Begriffen des Werdens. Man sagt oft, dass es schwierig sei, sich Zeit und Prozess nicht räumlich, ohne Intervalle vorzustellen. Wie kann man eine Zeit denken, die nicht aus Momenten besteht? Ich hatte bereits auf das Beispiel der Musik hingewiesen. Obwohl Musik aus Intervallen und Momenten bzw. Ereignissen (Noten) besteht, ist sie ausgehend von den Intervallen und Momenten nicht zu erschließen. Man geht beim Musikhören nicht von Moment zu Moment, wie Abbotts Taxifahrer durch seine Lebenserinnerungen geht. Vielmehr muss man die Musik von Anfang bis zum Ende durchlaufen, ihrer Dauer folgen. Die Beschreibung dieser zeitlichen Dauer erfolgt dann nicht in Begriffen von Momenten, Augenblicken und Abschnitten, sondern in Begriffen der Beschleunigung und Entschleunigung, Verdichtung und Lockerung, Überschneidung und Trennung, des gegenseitigen Überschwemmens bzw. der Trennung verschiedener Linien etc. Im Gegensatz zur Prozesssoziologie, die eine Art biographische Pfadabhängigkeit beschreibt, und dort instantane Momente beobachtet, käme es stattdessen darauf an, ein soziologisches Vokabular für die verschiedenen Formen der (individuellen, gesellschaftlichen etc.) Dauer zu entwickeln. Das gilt gegenwartsanalytisch im Übrigen genauso wie für historische Analysen.

27 Selbst Abbott gibt zu, dass er sich mit der Theorie Whiteheads nur am Rande beschäftigt hat.

Das extensive Zeitverständnis hatte Bergson als Denken in intellektuellen Begriffen (oder auch in denen der räumlichen Ordnung) beschrieben und zur Beschreibung der intensiven Zeit ein Denken in intuitiven Begriffen (der Dauer) vorgeschlagen. Intuition bezieht sich bei ihm nicht auf eine dunkle Eingebung der Seele, auf ein opakes individuelles oder instinktives Erspüren der Wahrheit, es geht nicht um wissenschaftliche Abkürzungen. Intuition fungiert hier als der (vielleicht nicht allzu glückliche Begriff) für die wissenschaftliche Erfassung des Werdens, wohingegen der Intellekt entzeitlichte und räumlich vorgestellte Strukturen erfasst: hier das Werden, dort Kausalverhältnisse *im Raum* oder zeitliche Prozesse, die verräumlicht vorgestellt werden. Bergsons Kritik richtet sich vereinfacht gesagt dagegen, zeitliche Prozesse als Kausalverhältnisse zu denken, in der das Gestern die Ursache des Heute ist und sich auch so analytisch erschließen lässt. Demgegenüber ist die Zeit als Werden kein Kausalverhältnis, sondern berücksichtigt immer auch ein Anders-Werden, das sich nicht umstandslos aus der Vergangenheit erschließen lässt.

Es gibt durchaus gute, vor allem pragmatische Gründe, hinsichtlich der Zeit kausale Raumbegriffe zu verwenden, sie extensiv zu denken. In der Regel stellt ihre Verwendung den Versuch dar, das Leben des Alltags in den Griff zu bekommen. Das ist eine vor allem praktische Notwendigkeit. So weist Bergson darauf hin, dass Zeit kausal zu denken vor allem in handwerklichen Bereichen unumgänglich ist. Handwerkliches Handeln hat ein konkretes Ziel, und dieses ist selten der Weg bzw. das Werden selbst: Beim handwerklichen Handeln beginnen wir damit, uns ein Ziel zu setzen; wir machen einen Plan und gehen dann zu den Einzelheiten des Mechanismus über, mit dem dieser verwirklicht werden soll. Dieses Verfahren ist nur möglich, wenn wir wissen, womit wir rechnen können. Wir müssen in der Natur Ähnlichkeiten herausgehoben haben und Muster des Werdens erkennen, die es uns erlauben, auf die Zukunft vorzugreifen. Folglich müssen wir, bewusst oder unbewusst, das Gesetz der Kausalität zur Anwendung gebracht haben (Bergson 2013: 58f.).

Zeit extensiv zu denken heißt, direkte Verbindungen herzustellen, Skalen, Sequenzen und lineare Abfolgen zu denken. Als Handwerkerin muss man, um überhaupt handeln zu können, das radikale Werden gerade ausblenden. Das heißt aber nicht, dass das radikale Werden deswegen verschwindet. Es taucht in Form unvorhersehbarer Ereignisse wieder auf. Dabei handelt es sich um Ereignisse, die die Handwerkerin zwar hinzunehmen bereit ist, nie aber als konstitutiv für ihr Handeln ansieht. Einen Gegenpol zum handwerklichen Denken bildet das künstlerische und das wissenschaftliche Denken, die zwar auch handwerklich sein können, aber nicht gezwungen sind, in temporalen Kausalketten denken zu *müssen*. Gerade die Kunst operiert fast ausschließlich mit dem radikalen Werden, in der die Zukunft keine lineare Beziehung zur Vergangenheit hat bzw. haben soll oder muss.

Mit Bergsons Appell ist die Kritik verbunden, dass wissenschaftliches Denken oft allein im Denken des Handwerks verbleibt. Aber wissenschaftliches Denken ist, genauso wenig wie die Kunst, nicht an die pragmatischen Begrenzungen des Handwerklebens gebunden. Es muss sich insofern auch nicht denselben Limitierungen hingeben. Statt die Abweichung und permanente Unerwartbarkeit in Konzepte unvorhersehbarer Ereignisse zu verbannen, kann man sie hier gleichsam als Kennzeichen des sozialen Lebens ansehen. Bergson geht es also nicht um die Ersetzung von abstrakten Raum- und Ordnungsbegriffen durch Begriffe des Werdens. Sein Ausgangspunkt ist vielmehr eine Kritik an der umgekehrten Praxis, die in der Wissenschaft dominiert, nämlich alles in Begriffen des Raumes zu denken. So ist es in der Soziologie viel üblicher die Stadt als eine räumliche (bzw. quasi-räumliche, sozialräumliche) Entität zu betrachten, als sie über ihre verschiedenen Rhythmen zu bestimmen. Es ist viel üblicher die Stadt als Raum sich verteiler und zerstreuer Milieus, Klassen, Schichten und Subkulturen vorzustellen, als vielfältige Milieus des Werdens.

Für ein Denken in Begriffen des Werdens – für die Erschließung der intensiven Zeit – hat Bergson die Intuition als wissenschaftliche Methode entwickelt. Diese Methode besteht nach Bergson aus drei Schritten: Erstens muss es darum gehen, ein Problem richtig zu stellen. Oft gehen wir dagegen davon aus, dass die Identifikation eines Problems Verfahren der Problemlösung nach sich ziehen muss. Das übersieht allerdings, dass die Lösung bereits im Problem selbst enthalten ist. Es muss sich dann nur noch jemand finden, der die Lösung findet. Die Lösung für ein Problem zu finden ist Handwerk, weil sich die Suche allein auf ein bereits bestimmtes Ziel konzentriert und sich die zukünftige Entwicklung darüber hinaus kausal aus vergangenen Ereignissen ableitet.

Wer dagegen das Werden in den Blick nehmen will, der muss ein Problem *erfinden*. Ein Problem zu erfinden heißt zugleich, eine diskontinuierliche Bewegung in die Dauer einzuführen. Ein Problem stellen, heißt ein neues Problem stellen, das sich in der Vergangenheit nicht gestellt hat, und deshalb auch nicht von dort aus formuliert werden kann.

Zweitens müssen wir lernen in Begriffen der intensiven Zeit zu denken. Dazu ist es nötig, die eigene Dauer zu verlassen und »beliebig zahlreiche Zeitrhythmen unterscheiden zu lernen« (Bergson 1985b: 208). Diese Methode arbeitet mit verzeitlichten Problemen und alle empirischen Fragen sind entlang der Rhythmen sozialer Dinge zu stellen. Insofern handelt es sich bei Bergsons Intuitionsbegriff um eine wissenstheoretische Ergänzung zum abstrakten Denken.

Drittens, und damit zusammenhängend, gilt es Intensitätsmomente, das Auftauchen von Wesensunterschieden zu erkennen. Wer immer kausal denkt, kennt nur graduelle Unterschiede, erkennt das Auftauchen des Neuen nicht, findet Lösungen für Probleme, die nicht mehr aktuell

sind. Das Werden ist aber nicht nur der Übergang von einer Ursache in die Wirkung, sondern oft auch ein radikales Anderswerden: *Differenz*. Wesensdifferenzen findet man nur in der Zeit, allerdings nur unter der Bedingung, dass man Zeit als intensives Werden versteht (Seyfert 2006: 205f.). Werden übersetzt sich in der soziologischen Forschung durch die Ersetzung des Strukturbegriffs in einen Strömungsbegriff: Formen des Sozialen und der Gesellschaft bestimmt man dann nicht anhand der Anordnung verschiedener Elemente, so wie der Strukturalismus Verhältnisse im sozialen Raum verortet, sondern durch Ordnungsmuster von Strömen (Seyfert 2007). Das Strömen wird selbst zur Form bzw. es hat Formen. Der zentrale Kern einer Soziologie des Werdens steht im Zusammenhang mit einem Anders-Werden, mit dem Auftauchen von Wesensdifferenzen. Insofern beruht diese Methode einer intensiven Soziologie nun wiederum auf einer spezifischen Form der Differenztheorie, einer Theorie konstitutiver Differenz.

Eine solche Soziologie des Werdens, die sich primär für Formen des Anders-Werdens interessiert, wird unweigerlich die Frage nach den *Formen sozialer Kohärenz* – oder, für diejenigen, die das nicht anders denken können, nach Formen sozialer Ordnung – beantworten müssen. Ich habe hier absichtlich *Formen der sozialen Kohärenz* geschrieben, also eine Formulierung gewählt, die als Alternative gegen die Frage nach der *Möglichkeit sozialer Ordnung* entwickelt ist. Wie zu Anfang erwähnt, setzt die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung die Annahme voraus, dass es dieser Möglichkeit bedarf und dass die Existenz sozialer Ordnung unwahrscheinlich ist. Beides ist de facto nicht der Fall. Es gibt nur unendliche Formen von Ordnung. Wie aber kann man sich Formen in einem beständigen Prozess des radikalen Werdens – das weder kausal noch strukturell gedacht ist – vorstellen?

Kohärenzen des Werdens

Die Frage, wie man in einem reinen Netz von Beziehungen zu quasi-kohärenten Einheiten kommt, wird in der relationalen Soziologie über die Begriffe des Netzwerks und der Struktur erfasst. Diese müssen als Routinen gedacht werden, die zur Bildung spezifischer »Cluster« führen. Eine solche Erklärung riskiert stets das Vorauszusetzen, was sie erklären müsste: Da Strukturen und Netzwerke selbst Prozesse und Relationen sein sollen, können sie nicht Strukturen und Netzwerke erklären. Zum anderen stellt sich dann die Frage, worin eigentlich der Unterschied zwischen einer Relation und einem Netzwerk besteht (Emirbayer 2017: 59).

Demgegenüber könnte es in einer Soziologie des Werdens hilfreich sein, die Konsistenz- und Kohärenzcluster bzw. *Ereignisse* allein ausgehend von prozessualen Beziehungen zu denken. Grundlegend stabilisieren sich

prozessierende Relationen (bringen Ereignisse hervor) dann über verschiedene Formen der *Wiederholung*. Jede Relation muss sich beständig wiederholen, um eine Form relativer Kohärenz zu erreichen. Diese Wiederholung ist, mit Gabriel Tarde gesprochen, nicht selbstidentisch, sondern differenziell, sodass es sich bei der selbst-wiederholenden Relation um eine Selbstähnlichkeit handelt, die keine substantielle Identität der kohärenten Gestalt ermöglicht. Aufgrund ihres differentiellen Charakters sind die Relata keine Individuen, sondern Ereignisse. Aus dieser Perspektive stellt sich die Frage nach Ordnung bzw. Veränderung auf neue Weise bzw. die Frage nach deren Primat verschwindet. Man muss nun weder eine Stabilität von Individuen und institutionellen Strukturen annehmen, deren Wandel und Veränderung erklärungsbedürftig sind, genauso wenig wie man eine soziale Ordnung annehmen muss, die strukturell kontingent und unwahrscheinlich ist. Sich repetitiv stabilisierende Relationen sind weder notwendig kontingent noch zäh. Vielmehr können sie immer beides zugleich sein. Eine sich selbst wiederholende Beziehung kann, unter Berücksichtigung ihrer permanenten minimalen Abweichungen, über längere Zeit stabil sein, genauso wie sie fragil und fluktuierend beschaffen sein kann. Ereignisse können so als Habituiierungen und Traditionen *erscheinen*. Solche quasi-stabilen Wiederholungsstrukturen, können aber selbst in eine soziale Beziehung zu anderen *Nachahmungsstrahlen* (wie Tarde das nennt) treten. Es kann dann zu gegenseitigen Verstärkungen und Resonanzen kommen, genauso wie es zu Interferenzen und Auslöschungen kommen kann. Das Konzept der prozessierenden Wiederholung von Ereignissen ist analytisch indifferent bzw. unkritisch. Mit anderen Worten, ob eine prozessierende Quasi-Struktur stabil oder fragil ist, lässt sich nicht theoretisch herleiten, sondern nur empirisch diagnostizieren.

Eine solche Konzeption erlaubt es, hochflexible, dynamische und zugleich quasi-stabile Sozialität zu erklären. Sie gibt ein theoretisches und methodisches Werkzeug an die Hand, um variante Formen der Strukturbildung mit ihren verschiedenen Bewegungsgeschwindigkeiten zu beschreiben. Man wird dadurch in die Lage versetzt in der empirischen Analyse die mannigfaltigsten Formen sozialer Phänomene zu erklären, die von den langlebigsten Formen der Subjektivierung (dem homo oeconomicus der RCT) über die sich beständig singularisierende Individualität der Moderne (Reckwitz 2017) bis hin zur Bildung postsozialer Affektive reicht, die mit desubjektivierenden Transgressionsbewegungen einhergehen (Seyfert 2017). Auch das nutzenmaximierende Individuum, das unternehmerische Selbst und das singuläre Subjekt sind prozessierende Relationen. Dasselbe gilt sogar für die konservativsten und reaktionärsten Formen sozialer Beziehungen, deren Wiederholungsformen an einem Imaginären des Identischen orientiert sind, von denen alle Beteiligten glauben, dass sie es sich auf dieselbe Weise vorstellen. Die Relation

bringt mit ihrem Auftritt und auf einen Schlag beide Seiten – Subjektivität und Objektivität, individuelle und kollektive Identität – zugleich hervor. Und nachdem sich eine Subjektivität, die Innerlichkeit der schönen Seele oder die kollektive Identität als leerer Signifikant etabliert hat, stabilisiert sie sich gleichsam durch repetitive Beziehungen selbst.

Konstitutives Zwischen

Hier besteht im Übrigen die entscheidende Differenz zu klassischen Systemtheorien, wie wir sie aus der Soziologie von Parsons und Luhmann kennen. In der soziologischen Systemtheorie ist die Relation eine Funktion des Systems: Das System trifft eine Unterscheidung zwischen sich selbst und einer Umwelt und stabilisiert sich zugleich durch diese Unterscheidung. Aber wie in der Identitätstheorie geht alle Aktivität hier vom System aus. Ähnliches findet sich in dekonstruktiven Theorien oder der dekonstruktivistisch geprägten Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Dort dient die Umwelt als *konstitutives Außen*, gegenüber dem sich das System abgrenzt und das der signifikanten Leere des Systems die Identität verschafft. Hier wird das System primär gesetzt, die Umwelt sekundär, und die Beziehung als Funktion des Systems vom System abhängig gemacht.

Die Theorie des konstitutiven Außen ist die Gegen-Nachahmung einer Theorie des konstitutiven Innen. Von nun an geht alle Bestimmung nicht mehr von Innen (vom Geist, von der Seele, von der menschlichen Natur) aus, sondern vom Außen (von den Strukturen, den sozialen Bedingungen etc.). Diese methodologisch begründete Abgrenzung ist bei Autoren wie Lévi-Strauss und Bourdieu ausgehend von deren Kritik am Existenzialismus und der Phänomenologie zu verstehen. Der Unterscheidung in konstitutives Außen und konstitutives Innen entspricht methodologisch die Unterscheidung von methodologischem Kollektivismus (Durkheim und die Systemtheorien) und methodologischem Individualismus (besonders die Handlungstheorien).

Schräg dazu positioniert sich das, was man den methodologischen Situationismus nennen könnte. Er bezieht sich insbesondere auf Ansätze, die im Anschluss an Harold Garfinkel oder Erving Goffman zentral mit der Figur des *Situativen* arbeiten (Garfinkel 1967, Knorr Cetina 2009). Man kann diese Ansätze zugleich als Versuch deuten, der Alternative von methodologischem Individualismus vs. methodologischem Kollektivismus zu entkommen, das Soziale gleichsam aus der Begegnung und Beziehung zu erschließen. In den avancierten Adaptionen dieses Ansatzes muss es dabei gar nicht so sehr um eine Form des Dialogs zweier Gesprächspartner (face-to-face) oder deren doppelt kontingenter Kommunikationssituation gehen. Vielmehr stellt eine Situation

eine Art situative Ministruktur der Begegnung dar, zu der menschliche Gesprächsteilnehmer genauso zählen können wie kulturelle Routinen, Dinge und technische Vorrichtungen. Jenseits von Individuum und Struktur handelt es sich also um eine *konstitutive Situation*. Das Entscheidende ist hier also die Kurzfristigkeit (vs. die Langfristigkeit von Strukturen) und das Überschreiten des Individualismus und Kollektivismus. Die Betonung der Situation ist auf die Relativierung der Rolle menschlicher Akteure ausgerichtet und diese Relativierung eröffnet zugleich die methodische *Möglichkeit* der Berücksichtigung nicht-menschlicher Akteure. Diese Möglichkeit ist zugleich der Grund, warum Garfinkel für die aktuelle Akteurs-Netzwerk-Theorie von ähnlich großer Bedeutung ist wie Gabriel Tarde (Latour 2007a: 21). Das größte Problem der ethnomethodologischen Methode besteht sicher darin, dass sie in ihrer Aversion gegen strukturalistische Ansätze Kohärenzen des Werdens nicht denken kann bzw. will (cultural dopes!). Situationen sind immer nur situative Situationen, niemals aber sich wiederholende und nachahmende Situationen.

Von dieser Affinität für den methodologischen Situationismus und für konstitutive Situationen lässt sich nun das unterscheiden, was ich als den *methodologischen Relationalismus* und das *konstitutive Zwischen* beschrieben habe.²⁸ Natürlich verstehen sich auch die Ansätze des methodologischen Situationismus als relationale Ansätze und genau genommen macht das auch der Strukturalismus. Hier soll mit methodologischem Relationalismus aber die Idee eines konstitutiven Zwischen verbunden sein. Wenn für den methodologischen Individualismus das Innen insofern konstitutiv ist, als es auf die Perspektive der Existenz, der individuellen Motivlage, der leiblichen Position und Positionalität abstellt; und wenn dagegen im methodologischen Kollektivismus die Kollektivität, die Struktur oder das Systems als Realität eigenen Rechts das Primat hat, dann sind für den methodologischen Relationalismus die Beziehungen primär, d.h. *konstitutiv*. Eine Relation ist keine Funktion des Systems oder des Akteurs, sie dient beiden nicht der Abgrenzung (von einem Innen oder einem Außen), vielmehr bringt die Relation beide Seiten – das System/die Individualität und die Umwelt – zugleich hervor. Die Relation etabliert keine konstitutiven Außen und Innen, vielmehr ist sie selbst das *konstitutive Zwischen* einer sozialen Immanenz – ohne die Relation gibt es weder das System, das Individuum, die Situation noch die Umwelt: Das Soziale geht weder von den individuellen Akteuren noch von den gesellschaftlichen Strukturen aus.

28 Eine andere Fokussierung auf das Zwischen – als das Ambivalente, Vage und Ununterschiedene – findet sich in Bernhard Giesens *Zwischenlagen* (2010).

Arten und Formen sozialer Beziehungen

Eine Soziologie des Werdens kann nun aber nicht dabei stehen bleiben, Relationen pro forma als ontologisch primär und konstitutiv anzuerkennen, um dann verschiedene empirische Fallstudien durchzuführen. So tendiert die Akteurs-Netzwerk-Theorie etwa dazu, den Begriff der Relation abstrakt zu halten und dann alle möglichen Relationen nachzuzeichnen, ohne dass geklärt wäre, welcher Art diese Relationen sind. Mit anderen Worten, eine Soziologie, die sich für Beziehungen interessiert, darf nicht nur die Frage stellen, wer in Beziehung gesetzt wird und wer das in Beziehung setzen verantwortet (Akteure, Aktanten, Agencements), vielmehr müssen die *Arten und Formen von Relationen* geklärt werden.

Georg Simmel hatte soziale Beziehungen in Formen (Freundschaft, Geselligkeit, Konkurrenz etc.) und Inhalte (Triebe, Interessen, Zwecke, Neigungen etc.) eingeteilt. Diese Inhalte und Formen sind bei ihm aber ausgesprochen anthropologisch und darüber hinaus ausgesprochen klassisch. Eine allgemeine Theorie sozialer Beziehungen wird abstrakter ansetzen müssen. Sie wird abstrakt ansetzen müssen, weil es nicht allein um interpersonale und intersubjektive Beziehungen geht und man sich deshalb nicht ausschließlich auf solche klassischen Beziehungen konzentrieren kann.

Auch deshalb habe ich einen abstrakten Affektbegriff eingeführt. Er liefert eine Vorstellung affektiver Beziehungsfrequenzen, die hochabstrakt sind. Und gerade weil sie hochabstrakt sind, sind sie auch empirisch weitreichend einsetzbar. Das Konzept affektiver Beziehungsfrequenzen versetzt uns in die Lage, soziale Beziehungen nicht auf sprachliche, semantische und symbolische Kommunikation reduzieren zu müssen, sondern viel allgemeinere Formen wie taktile, haptische, visuelle und akustische Beziehungen berücksichtigen zu können. Affekt heißt hier nicht Handeln im Affekt, sondern verweist auf eine abstrakte Beziehung im Sinne Spinozas. In diesem Zusammenhang werde ich mich nun im nächsten Kapitel umfänglich mit der Frage affektiver Beziehungen beschäftigen.