

Robert Seyfert

# Beziehungsweisen

Elemente einer  
relationalen Soziologie

VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT

Robert Seyfert  
Beziehungsweisen



Robert Seyfert

# Beziehungsweisen

Elemente einer relationalen Soziologie

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Die frei zugängliche digitale Publikation wurde mit Mitteln des  
Publikationsfonds der Universität Duisburg-Essen ermöglicht.

Erste Auflage 2019

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2019

[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://www.velbrueck-wissenschaft.de)

Printed in Germany

ISBN 978-3-95832-189-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

# Inhalt

1.	Einleitende Bemerkungen . . . . .	9
2.	Soziologie der Beziehungsweisen . . . . .	18
	Soziale Immanenz . . . . .	18
	Methodologischer Relationalismus . . . . .	20
	Anders-Werden . . . . .	24
	Umgehungen . . . . .	26
	Suspendierende und interpassive Differenz . . . . .	28
	Affektbeziehungen . . . . .	29
3.	Intensitätsbeziehungen . . . . .	32
	Extensive und intensive Methoden . . . . .	32
	Transgressionen ins Jetzt . . . . .	35
	Die Intensitätsanalyse . . . . .	37
	Extensive und intensive Nachbarschaften . . . . .	38
	Symbiotische Beziehungen . . . . .	42
4.	Ordnungsbessionsen . . . . .	45
	Unwahrscheinlichkeitsbessionsen . . . . .	45
	Kopplungen . . . . .	48
	Kommunikationswünsche . . . . .	51
	Komplexitätstransfers . . . . .	54
5.	Antagonistische Obsessionen . . . . .	58
	Antagonistisches Primat . . . . .	59
	Dialektische Umkehrungen . . . . .	65
	Kompetitive Umkehrungen . . . . .	69
	Wettbewerbserzwingung . . . . .	70
6.	Umgehungen . . . . .	77
	Wettbewerbumgehungen . . . . .	79
	Ludischer Wettbewerb . . . . .	85
	Ludische Beziehungen . . . . .	87
	Übergang . . . . .	89

7.	<b>Relationen und Prozesse</b>	91
	Behaviorismus und Verhaltenstheorie	94
	Struktur und Relation	97
	Relationale Soziologie	104
	Beziehung und Relation	106
	Prozesssoziologie	107
	Soziologie des Werdens	109
	Kohärenzen des Werdens	113
	Konstitutives Zwischen	115
	Arten und Formen sozialer Beziehungen	117
8.	<b>Affektanalyse</b>	118
	Affektstudien	120
	Abstrakte Affektbeziehungen	123
	Was ist ein Affektif?	127
	Extensive Affekte	130
	Kritische Affekte	132
	Intensive Affekte	135
9.	<b>Aktivistische Obsessionen.</b>	140
	Handlungstheoretische Ausschlüsse	141
	Interaktionstheoretische Blockaden	143
	Systemtheoretische Übertragungen	147
10.	<b>Interpassivität</b>	150
	Passive Wechselbeziehungen	151
	Von der Interaktivität zur Interpassivität	154
	Interpassivität als Delegation und Dialektik	154
	Interpassivität als passive Nachahmung	156
	Nachahmung als Affektbeziehung	158
	Nachahmung, Gegen-Nachahmung, Nicht-Nachahmung	159
	Die individuellen und die sozialen Gesetze	161
	Ansehen und Attraktion	164
	Passive Erfindungen und Selektionen	165
	Emotionale Anpassung und affektive Einpassung	167
	Bewusste Nachahmung, Reziprozität und Interaktivität	168
	Urbane Nachahmungen	171
11.	<b>Suspension</b>	176
	Aufhebung oder Suspensionen in die Schwebe	177
	Der Suspensionsbegriff in der Biologie und Anthropologie	178
	Kulturen der Schwebe	181
	Distinktionssuspension	184
	Übergang	188

<b>12. Heterologische Beziehungen:</b>	
Mensch und NichtMensch . . . . .	190
Streifzüge durch heterologische Ökologien . . . . .	191
Heterologische Gesellschaften. . . . .	195
Totemistische Gesellschaften und Kosmovitalismus . . . . .	199
Jaguar-Werden . . . . .	207
Eine semiotische Deutung heterologischer Beziehungen . .	209
Eine affektanalytische Deutung heterologischer Beziehungen .	210
Übergang . . . . .	213
<b>13. Automatische Beziehungen: Mensch und Maschine .</b>	<b>216</b>
Automatisierung des Wertpapierhandels . . . . .	217
Menschliche Elemente in automatisierten Systemen . . . .	221
Der Mythos von der automatisierten Affektneutralisierung .	222
Affektanalyse: »Ein Gefühl für das System bekommen« . .	224
1867 – Die Attraktivität des Börsentickers . . . . .	226
1969 – Synthesen mit dem Monitor . . . . .	228
<i>Exkurs: Affective Computing</i> . . . . .	228
1989 – Symbiosen mit dem System . . . . .	232
Emotionale Arbeit und Emotionales Management . . . .	234
Intensivierte Beziehungen . . . . .	237
Visuelle Intensivierung . . . . .	238
Akustische Intensivierung . . . . .	239
Pharmakopische Intensivierung . . . . .	242
Diskussion . . . . .	247
<b>14. Schluss . . . . .</b>	<b>248</b>
Danksagung . . . . .	254
Textnachweise . . . . .	256
Literaturverzeichnis . . . . .	257



# I. Einleitende Bemerkungen

»Wir verwerfen daher auch jede allzu mühelose Art des Denkens, wir empfehlen eine gewisse ernste und schwere Gedankenarbeit. Über alles schätzen wir die Anstrengung.«

*Henri Bergson (1985a: 106)*

Das Buch geht aus einem Unbehagen an der Soziologie hervor. Dieses Unbehagen bezieht sich auf den Umstand, dass in dieser Wissenschaft – willentlich und unwissentlich – zu viel weggelassen wird. Und so geht es in diesem Buch um den Versuch der Entwicklung einer Soziologie, die weniger weglässt.

Es handelt sich bei diesem Unbehagen um eine zutiefst soziologische Sorge um die Soziologie, nicht um eine Kritik an der Soziologie, die von außen kommt und die sich beispielsweise häufig als Widerwillen gegen soziologische Abstraktionen und Verallgemeinerungen äußert, die immer auch Autonomieansprüche in Frage stellen und damit eine psychologische Zumutung für das Individuum darstellen können (Nordalm 2018). Es geht also nicht um die Fürsprache einer individualistischen Illusion, nicht um einen Schutz der individuellen *Existenzweisen*<sup>1</sup>, sondern um *soziale Beziehungen* und *Beziehungsweisen*.

Das Buch ist eine Fürsprache und Analyse der Vielfalt sozialer Beziehungen, sozialer *Beziehungsweisen*, die in der Soziologie allzu reduziert erscheinen. Die Notwendigkeit der dabei vorgeschlagenen Abstraktionshöhe ergibt sich aus dem Problem der in der Soziologie gängigen Engführungen. In ihrer aktuellen Form gestatten soziologische Ansätze häufig nur die Beobachtung sehr spezieller Formen sozialer Beziehungen (nutzenmaximierende, antagonistische, (inter-)aktive, kommunikative etc.). Genau genommen hat man es hier mit speziellen Soziologien zu tun, die mit Universalisierungsansprüchen auftreten. Demgegenüber muss die der Soziologie zugrundeliegende Theorie abstrakt genug sein, um eine möglichst große Vielzahl sozialer Beziehungen berücksichtigen zu können. Nur dann wird eine möglichst umfangreiche Berücksichtigung empirischer Phänomene möglich. Das ist der Grund, warum in dieser Arbeit empirische Analysen sozialer Beziehungen in totemistischen Gesellschaften (Kapitel 12) völlig selbstverständlich neben Untersuchungen hochcharifizieller soziotechnischer Beziehungen im automatisierten Börsenhandel stehen können (Kapitel 13).

Eine relationale Soziologie muss nun der Vielfalt sozialer Beziehungen in theoretischer, methodischer und empirischer Hinsicht gerecht werden.

1 Zu den Existenzweisen von Bruno Latour siehe ausführlicher Fußnote 8.

Die folgenden Kapitel machen dazu eine Reihe von Vorschlägen, die so entfaltet sind, dass sie existierende soziologische Ansätze um bislang gar nicht berücksichtigte oder nur abseitig behandelte Elemente ergänzen. Der Vollständigkeit halber werden sie an exemplarischen Fallstudien illustriert.

Der theoretische Teil ist mit theoriebildendem Interesse geschrieben. Theoriehistorisch vergleichend geht es um die Entwicklung und Durchführung einer möglichst abstrakten Theorie sozialer Beziehungen. Die zugrundeliegende relationale Soziologie ist eine Affektsoziologie, die die von Gilles Deleuze und Félix Guattari aktualisierte spinozistische Affektenlehre konsequent für die Soziologie fruchtbar macht. Sie steht im Kontrast zu verschiedenen dominanten soziologischen Konzepten: So steht sie beispielsweise im Kontrast zum aktivistischen Bias, zum Phantasma des *homo faber*<sup>2</sup>, des Sozialität herstellenden Menschen; sie steht im Kontrast zu der Vorstellung einer Herstellung von Sozialität in *Interaktionen* und Kommunikationen; und im Kontrast zur Reduzierung von Sozialität auf symbolische und semantische Beziehungen; ebenso wie sie im Kontrast zu reduktionistischen Vorstellungen sozialer Beziehungen (nutzenmaximierend, kapitalmaximierend, antagonistisch etc.) steht. Die Theorie setzt sich aus zentralen – kontrastiven – Schlüsselbegriffen zusammen. Diese beziehen sich auf eine Reihe von Konzepten wie soziale Immanenz, konstitutives Zwischen, abstrakte Affektbeziehungen, relational-prozessuales Werden, Interpassivität und Suspension. In diesem Zusammenhang entwickle ich auch eine spezifische Methode – eine *Intensitätsanalyse* (*Affektanalyse*) –, die ich illustrativ an zwei verschiedenen empirischen Fallstudien (zu heterologischen Gesellschaften sowie zum algorithmischen Börsenhandel) durchführen werde.

Bevor ich zur Entfaltung der Theorie, Methode und Analyse der Soziologie der Beziehungsweisen übergehe, möchte ich jedoch kurz mein Unbehagen an der Soziologie näher erläutern.

Zu der recht übersichtlichen und schlichten Vielfalt sozialer Beziehungen, die in der soziologischen Forschung untersucht werden, ist es geschichtlich aus verschiedenen Gründen gekommen.

Ein erster Grund ist methodologischer Art. Über diesen Grund hat bereits Adorno geschrieben: Die Schlichtheit der soziologischen Analyse begründet sich in einem *Primat der Methode*. Das gilt heute, mit der Ausdifferenzierung disziplinärer Felder und arbeitsteiliger wissenschaftlicher Forschungszweige, noch mehr als zu Zeiten Adornos. Das Pramat der Methode drückt sich darin aus, den Untersuchungsgegenstand und die soziologische Fragestellung gegenüber der Forschungsmethode

2 Im Folgenden bezieht sich die Verwendung geschlechtsspezifischer Formulierungen immer auch auf alle anderen denkbaren geschlechtlichen Sprachformen.

als zweitrangig zu behandeln. Das Pramat der Methode führt die empirische Forschung dazu, »eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung darüber entscheidet, was die Sache sei« (Adorno 1972: 9of.). Wie in anderen Wissenschaften auch, erfordert die Aneignung einer spezifischen soziologischen Methode heute einen solch hohen Lernaufwand und eine solch aufwändige Infrastruktur, dass für die situative und spontane Aneignung anderer Methoden in ähnlicher Komplexitätshöhe weder Zeit noch Raum bleibt. Die hohen Kosten der Aneignung haben zur Konsequenz, dass einmal eingeübte Methoden einfach auf alle sozialen Phänomene unterschiedslos angewendet bzw. nur solche gesellschaftlichen Phänomene untersucht werden, die der eigenen Methode zugänglich sind. Diese wissenschaftspragmatische Pfadabhängigkeit ist dabei kein unbewusster Mechanismus, sondern den Beteiligten oft sehr wohl gegenwärtig. So werden alternative Zugänge nicht deshalb abgelehnt, weil sie unrealistisch sind, weil sie nicht zu überzeugen wissen oder weil sie wissenschaftlich widerlegt sind, sondern oft allein deswegen, weil sie sich mit der eigenen Methode nicht operationalisieren lassen. So lehnt beispielsweise die Rational Choice Theorie die Vorstellung des homo sociologicus nicht deshalb ab, weil sie sie für unrealistisch hielte, sondern weil sich aus ihr keine »Gesetzesaussagen über die Selektion von Handlungsalternativen« ableiten lassen (Mayerl 2013: 155). Das Konzept des homo oeconomicus wird also nicht deshalb als soziologische Erklärung gewählt, weil es die soziale Realität am angemessensten darstellen würde, sondern weil es sich einfach methodisch operationalisieren lässt. Umgekehrt bemisst sich der Wert einer Methode dann allein an den Möglichkeiten ihrer Operationalisierung. Das erklärt zugleich die weite Verbreitung unterkomplexer theoretischer Annahmen, die den methodischen Modellen zugrunde liegen. Diese genießen trotz bzw. gerade wegen ihrer konzeptuellen Unterkomplexität große Popularität. Der Grad der Wissenschaftlichkeit bemisst sich dann am Grad methodischer Komplexität.

Insofern ist das Pramat der Methode nicht nur eine Frage der didaktischen Komplexität, sondern häufig auch eine der Politik. Sie ist eine Frage der Theorie- und Methodenpolitik (und, wie ich weiter unten ausführen werde, auch eine Frage der Realpolitik): Man errichtet methodische Komplexitätsburgen, deren Erschließung mit langwierigen akademischen Aufstiegsprozessen und Initiationsritualen verbunden sind (umfangreiche Einübungen, disziplinäre Kotaus, individuelle Aufopferungen etc.). Solche akademischen Distinktionsmechanismen stellen zugleich sicher, dass Quereinsteiger und Interessierte weitestgehend von der Disziplin ferngehalten werden. Es entscheidet dann nicht der spezifische soziale Gegenstand, nicht der empirische Zugang und auch nicht eine bestimmte Fragestellung über den Wert einer Untersuchung, sondern

umgekehrt, welche Methode man einsetzt und was man mit dieser Methode alles beobachten kann.

Jenseits des Primats der Methode – und damit im Zusammenhang stehend – zeigt sich die Schlichtheit der soziologischen Analyse u.a. auch in ihrer Tendenz, das soziale Leben in den *traurigsten Farben* zu zeichnen oder, wie Émile Durkheim feststellte: zur Erklärung des Sozialen stets die niedrigsten Beweggründe heranzuziehen.<sup>3</sup> Ich nenne das das *Primat der zynischsten Erklärung*. Dieses Pramat offenbart sich vor allem in grundlegenden Theorieentscheidungen bzw. theoretischen Vorentscheidungen; Vorentscheidungen, die die gesamte Methoden- und Theoriegenese und -auswahl prägen. Es zeigt sich am deutlichsten in der Verhandlung soziologischer Gretchenfragen wie: Ist davon auszugehen, dass soziale Ordnung wahrscheinlich ist oder nicht? Handeln menschliche Akteure prinzipiell eher egoistisch oder altruistisch? Ist das menschliche Zusammenleben eher solidarisch oder antagonistisch? Begegnet man Fremden in der Regel eher als Freunde oder als Feinde? Als Antworten oder Vorausnahmen auf solche soziologischen Gretchenfragen finden sich in der Soziologie mit großer Regelmäßigkeit die boshaftesten und niedrigsten Alternativen. Die Rational Choice Theorien, Spieltheorien und Theorien der Kollektivgüter haben es hier zu einer gewissen Prominenz gebracht, weil sie diesen Zynismus nicht einfach nur implizit annehmen oder hinterlücks einschleusen, sondern unverblümt zugestehen, dass ihre Methode darin besteht »zynische Erklärungen an ihre Grenzen zu treiben« (Hardin 1993: xv). Zur Illustration genügt ein kurzer Blick auf die sogenannten »sozialen Dilemmata« (Diekmann 2016). Ob es sich um das *Gefangenendilemma*, um das *Feiglingsspiel* (chicken game), das *Missing Hero Dilemma* oder den sogenannten *Geschlechterkampf* handelt, überall dienen die niedrigsten Verhaltensweisen der Menschen als Blaupause für die Erklärung menschlichen Verhaltens und der sozialen Beziehungen im Allgemeinen. So beschreibt das *Missing-Hero-Dilemma* Situationen ausbleibender bzw. unterlassener Hilfeleistung. Hier wird unterstellt, dass die Apathie oder Indifferenz gegenüber dem Leid der Anderen ›normal‹ und damit theoriesystematisch weniger voraussetzungsvoll seien als Kooperation und Hilfeleistung. Im *Kampf der Geschlechter* wird unterstellt, dass Freundschafts-, Liebes- oder Solidarbeziehungen am besten als Kampf und Schlacht zu operationalisieren seien. Und das *Gefangenendilemma* behandelt alle sozialen Beziehungen unterschiedslos wie das Verhältnis von Gefängnisinsassen.<sup>4</sup> Genau genommen sind die sozialen

3 Siehe dazu näher das Kapitel 6.

4 Beim Gefangenendilemma handelt es sich um eine hypothetische Situation, die zugleich eine der weitverbreitetsten Untersuchungsmethoden in populären Kriminalfilmen darstellt. Zwei Verdächtige (von denen man paradoxerweise immer schon sicher weiß, dass sie wirklich Verbrecher sind, deren

Beziehungen zwischen Verdächtigen und Vernehmenden jedoch so speziell, dass diese Form spieltheoretischer Operationalisierung eigentlich jede Generalisierung ausschließen müsste. Denn obwohl sich der Ansatz selbst den Begriff ›Spieltheorie‹ (Game Theory) als Namen gegeben hat, haben soziale Beziehungen vom Typ des Gefangenendilemmas rein gar nichts mit dem Spielen von Spielen zu tun und sind auch für andere soziale Beziehungen nicht repräsentativ. Diese Bezeichnung ist Ausdruck eines zynischen Urteils, das die Lebenssituation von Gefangenen und Verdächtigen ohne jegliche Rechtfertigung auf das gesamte soziale Leben ausweitet.<sup>5</sup>

Ausnahmslos alle sozialen Beziehungen werden vereinheitlicht, sodass man die »Dynamik zwischen futtersuchenden Fischen und sich scheidenden Ehepartnern« methodisch genauso behandeln kann wie vertrauliche Beziehungen in Familien oder Verhandlungssituationen zwischen politischen Regimen (Axelrod 1997: 5f. [meine Übersetzung]). Das kommentarlose Gleichsetzen aller dieser Phänomene und der Versuch, diese Theorie mit dem Argument zu immunisieren, es handele sich dabei ›lediglich‹ um Heuristiken und Modelle, ist dabei noch der höchste Ausdruck jenes Zynismus.

Geständnis aber zu diesem Nachweis nötig ist) werden getrennt voneinander befragt. Sie können sich also in ihren Aussagen nicht abstimmen. In dieser Situation geht die Spieltheorie verschiedene mögliche Formen impliziter Kooperation durch. Die beiden können alles abstreiten, in welchem Fall sie beide mit einer geringen Strafe bzw. sogar ganz ohne Strafe davongekommen. Gestehst einer, der andere aber nicht, kommt der Geständige in einer Art Kronzeugenregelung mit einer geringen Strafe davon, wohingegen der andere in dieser Situation mit der höchstmöglichen Strafe rechnen muss. Da nun beide keine Informationen über die Aussagen des jeweils anderen haben, aber immer damit rechnen müssen, dass der andere gesteht, sei die wahrscheinlichste, d.h. rationalste Entscheidung, das beide gestehen.

- 5 So wurde die britische Spieleshow *Golden Balls* häufig als ein Spiel vom Typ Gefangenendilemma bezeichnet, und zwar deswegen, weil der mögliche Gewinn von dem gegenseitigen Vertrauen und der Kooperation der Spieler abhängt (Stewart/Plotkin 2012: 10134). Jenseits aller kalkulatorischen Präzision liegt es jedoch auf der Hand, dass man es in diesen beiden Fällen mit fundamental verschiedenen zugrundeliegenden sozialen Bedingungen zu tun hat: Aussicht auf längere Inhaftierung auf der einen Seite und auf hohen Geldgewinn auf der anderen. Diese Situationen sind so verschieden und so unterschiedlich affektiv gefärbt, dass sich ohne Zweifel auch deren Entscheidungsprozesse sehr unterscheiden werden. Bevor man also konkrete Behauptungen über die Entscheidungswahl von Teilnehmern, über deren Erwartungen und Erwartungserwartungen macht, müsste die sozialwissenschaftliche Forschung in diesem Fall u.a. zuerst die zugrundeliegenden affektiven Konstellationen der sozialen Situation analysieren.

Jenseits des inhärenten Zynismus dieser soziologischen Ansätze wird nun ein weiterer politischer Aspekt deutlich, ein politischer Aspekt, der weit über die Theorie- und Methodenpolitik hinausreicht: Diese Ansätze sind nicht nur analytisch-objektive Beschreibungen der Welt, sondern Teil eines gubernementalen Handlungszusammenhangs, Teil einer Regierungstechnik. Die Welt so zu beobachten, *als ob* die Menschen darin rational und egoistisch handeln, ist weder eine wertfreie Beschreibung noch ein heuristisches Modell, sondern immer auch die explizite und implizite *Aufforderung* rational und egoistisch zu handeln. Die Vorstellung von einer bestimmten individuellen Lebensführung wird von diesen Theorien nicht nur jedem nahegelegt, der sich von diesen konzeptionell überzeugen lässt, vielmehr sind diese Theorieansätze Teil einer gesellschaftspolitischen *Forderung* und *Förderung* marktförmigen Handelns aller Bürger (Bröckling 2017: 59). Und die Operationalisierung aller sozialen Beziehungen als Gefangenendilemmata nährt in allen den Verdacht, eher ein Gefängnisinsasse als ein Mitglied der Gesellschaft zu sein.

Jenseits des *Primats der Methode* und des *Primats der zynischsten Erklärung*, und deren politischen Implikationen, findet man in der soziologischen Selbstbeschreibung noch eine andere grundlegende Orientierung: das *aktivistische Bias*. Dessen Grundannahme besteht darin, dass das Soziale eine abhängige Variable und damit ein hervorzubringendes Phänomen ist. Das aktivistische Bias der Soziologie beruht auf der Überzeugung, dass das soziale Leben von (menschlichen) Aktivitäten abhängt: Handlungen, Interaktionen, Kommunikationen, Operationen, Entscheidungen etc. Für die Soziologie müssen soziale Beziehungen stets aktiv *hergestellt* oder praktisch *hervorgebracht* (doing!) werden. Umgekehrt werden dabei nicht-aktive Phänomene ausgeschlossen oder auf geradezu neurotische Weise in aktive Praktiken übersetzt. Die Soziologie ist auch von aktivistischen Reinigungspraktiken angetrieben.

Und so geht ordnungstheoretisches Denken dann davon aus, dass soziale Ordnung herzustellen ist, und interaktionstheoretisches Denken geht davon aus, dass soziale Beziehungen der Initiative von Akteuren bedürfen. Selbst über Systeme wird uns mitgeteilt, sie könnten sich nicht nicht entscheiden (Luhmann 1987: 160): ohne Kommunikationsbemühungen keine Systeme (ebd. 491). Das aktivistische Bias der soziologischen Forschung zeigt sich also nicht allein in solchen Ansätzen, die die Aktivität schon im Namen tragen, wie z.B. die Handlungstheorien und die Interaktionstheorien. Es zeigt sich auch in solchen Theorien, die explizit anti-handlungstheoretisch angelegt sind, wie z.B. in systemtheoretischen Ansätzen. Stets werden auch hier soziale Beziehungen als aktive Beziehungen verstanden – als Kommunikationen, Operationen, Entscheidungen etc. – aber niemals als passive bzw. interpassive Beziehungen. Das Problem der doppelten Kontingenz illustriert den aktivistischen Bias solcher Ansätze sehr gut. Es ist auch deshalb ein sehr gutes

Beispiel, weil es in handlungs-, interaktions- sowie kommunikations-theoretischen Ansätzen gleichermaßen als Erklärung von Sozialität zum Einsatz kommt. Das Problem der doppelten Kontingenz geht davon aus, dass 1.) kommunikative Beziehungen von den Initiativen der Kommunikationsteilnehmer abhängen und 2.) dass es prinzipiell unwahrscheinlich ist, dass es zur Herausbildung kommunikativer Beziehungen kommt. Es handelt sich dabei um die soziologische Version der metaphysischen Verwunderung darüber, dass etwas (eine Ordnung) ist und nicht vielmehr nichts. Es handelt sich um das Pramat des Nichts bzw. um das Pramat der Abwesenheit sozialer Ordnung. Warum gibt es soziale Ordnung und nicht vielmehr Unordnung? Warum gibt es soziale Beziehungen und nicht vielmehr keine?

Mit Henri Bergson kann man solche Fragen, wie die nach der Möglichkeit sozialer Beziehungen, als wissenschaftliche Diskussionen vom Typ Scheinproblem identifizieren: Von der Abwesenheit sozialer Beziehungen auszugehen, ist viel erklärbgsbedürftiger und voraussetzungsreicher als umgekehrt. Was zu erklären ist, ist nicht die Existenz einer sozialen Ordnung oder Beziehung, sondern deren Form und Inhalt. Die methodische Fokussierung auf das Ordnungsproblem ist genau genommen nicht nur ein Scheinproblem, sondern beruht darüber hinaus auf einem Werturteil. Es ist ein Scheinproblem, weil es nur eine Vielfalt sozialer Ordnungen gibt; es ist ein Werturteil, weil eine *andere* Ordnung als soziale Unordnung, Chaos, Anarchie bezeichnet wird. So hat Hobbes das Ordnungsproblem ursprünglich mit dem realpolitischen Anspruch formuliert, die bürgerkriegsartigen Zustände in England zu beenden. Hobbes markiert also sein Werturteil: Friedliche Zustände sind Bürgerkriegen zu bevorzugen. Diese Normativität wird in der Soziologie jedoch häufig invisibilisiert. Statt deutlich zu machen, welche Ordnung man welcher anderen Ordnung vorzieht, wird die andere Ordnung als Abwesenheit von Ordnung markiert. Gerade mit dem Anspruch des Verzichts auf Normativität (wie z.B. in der Systemtheorie) wird das Werturteil über die andere Ordnung als eine Blindheit gegenüber der Systemumwelt zum Verschwinden gebracht. Die Markierung als soziale Unordnung, Chaos, bzw. Abwesenheit von Ordnung führt dazu, dass diese Sphäre von der soziologischen Analyse ausgeschlossen wird: nur eine Seite der Ordnung kommt ins soziologische Blickfeld und alles andere wird als ›Umwelt‹ analytisch unbeobachtbar gehalten. Wie ich im 4. Kapitel eingehender zeigen werde, inszenieren die Obsessionen mit der eigenen Ordnung vor dem Hintergrund eines drohenden Systemzusammenbruchs das Gespenst der Ordnungs- und Beziehungslosigkeit.

Ein weiterer Reduktionismus, auf den ich in diesen einleitenden Bemerkungen abschließend hinweisen möchte, ist zugleich der offensichtlichste. Wer Wortspiele mag, würde es vielleicht *das Pramat menschlicher Primaten* nennen. Es geht dabei um den in den letzten Jahrzehnten

bereits häufiger kritisierten Anthropozentrismus der Soziologie. Gemeint ist damit, dass in dieser Disziplin lange nur Beziehungen zwischen Menschen, also intersubjektive Beziehungen, als legitime Untersuchungsphänomene galten (McFarlane 2013). Der Anthropozentrismus zeigt sich bei den Klassikern der Soziologie, so etwa exemplarisch bei Talcott Parsons, wenn er physische Objekte von sozialen Interaktionsbeziehungen ausschließt: sie sind für Parsons »Nicht-Akteure« (Parsons 1968: 436f.). Hier findet sich eine anthropologisch-aktivistische Dublette, in der nur Akteure und Handeln für die Soziologie relevant sind und nur Menschen Akteure sein können. Auch in diesem Zusammenhang hat man bereits die Verwunderung geäußert, warum die Soziologie eine solche anthropozentrische Schlagseite aufweist. Ausgerechnet diese junge Wissenschaft, die gleichzeitig mit dem Auftauchen großstädtsicher Räume entsteht, also zugleich mit dem Auftauchen einer »bisher nie dagewesene[n] Ansammlung hergestellter Artefakte« (Eßbach 2011: 58), hat kein Instrumentarium entwickelt, um die Beziehung zu solchen Artefakten (und Pflanzen, Tieren und anderen Dingen) analysieren zu können. Demgegenüber ist es erst Jahrzehnte später zur Entwicklung einer solchen Soziologie gekommen, einer Soziologie, die in der Lage ist, soziale Beziehungen zu Nicht-Menschen (Tieren, Dingen, Artefakten etc.) konzeptionell zu berücksichtigen. Die Kosten für diese nachholende Theorieentwicklung bestehen darin, diese Berücksichtigung mit einem *postsozialen turn* ankündigen (Gabriel/Jacobs 2008) und genuin soziale Beziehungen nun paradoxerweise als *postsoziale Beziehungen* bezeichnen zu müssen (Knorr Cetina 2007, Lash 2018). Dagegen werde ich in der vorliegenden Arbeit – der Tradition des Ursoziologen Gabriel Tarde folgend – auch solche ›post-sozialen‹ Beziehungen zu nicht-menschlichen Akteuren und Passeuren ganz selbstverständlich als *soziale Beziehungen* verstehen und bezeichnen.<sup>6</sup> Dies wird anhand zweier möglichst verschiedenartiger Fallbeispiele erfolgen: an dem, was ich solidarische Beziehungen in heterologischen Gesellschaften nenne, und an symbiotischen Beziehungen in soziotechnischen Gefügen. Beide widmen sich ganz verschiedenen Phänomenen, angefangen vom sozialen Leben in heterologischen Gesellschaften (die auch soziale Beziehungen zu Tieren und Pflanzen beinhalten) bis zu Sozialbeziehungen im algorithmischen Börsenhandel, in denen sich auch soziale Beziehungen zu

6 Man sieht, wie eine solche Konzeptualisierung sozialer Beziehung Anschlusspotentiale an die aktuellen Forschungen des Neo-Materialismus (Bennett 2010, Coole/Frost 2010), Post-Humanismus (Wolfe 2003, Haraway 2003) und Artificial Life anbietet (Langton 1995). Die sozialen Beziehungen beziehen sich nicht allein auf die menschliche Existenz, sondern auf heterogene Elemente innerhalb eines kollektiven Gefüges. Dabei ist es unerheblich, ob diese Elemente anthropologischer, organischer, anorganischer oder artifizieller Natur sind.

soziotechnischen und artifiziellen Artefakten finden. Während es mir am Beispiel von Tier-Mensch-Gemeinschaften (im 12. Kapitel) um die Frage geht, wie man soziale Beziehungen konzeptualisieren kann, die sich nicht primär als symbolische und semantische Beziehungen konstituieren, geht es mir bei der Analyse soziotechnischer Ensemble (im 13. Kapitel) um die Frage, welche Formen inner-organisatorischer Kohärenz zwischen Mensch und Maschine bei dem Einsatz hochautomatisierter Technologien beobachtbar sind. Welche sozialen Beziehungen lassen sich in sogenannten ›postsozialen‹ Beziehungen beobachten und wie kann man sie soziologisch erklären?

## 2. Soziologie der Beziehungsweisen

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

### Soziale Immanenz

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

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

nennen würden, ein soziales Leben, eine soziale Welt, in der sich diese Sozialität abspielt. Immanenz ist der Begriff aus Spinozas Theorie, der das pointiert, was gegenwärtig etwa in bestimmten Praxissoziologien als »flache Ontologie« (Schatzki 2016) angesprochen wird. Gemeint ist, dass es kein Außen, keine Transzendenz, keine Essenzen, mithin auch keine Tiefenstruktur jenseits gegebener Phänomene gibt. Vielmehr liegt alles offen zutage, es spielt sich stets im Binnenraum der Immanenz ab. Für das so in den Blick kommende Geschehen existieren auch keine Hindernisse mehr, die unüberwindbar wären. Man bewegt sich in der Immanenz oder wechselt innerhalb ihrer die Ebenen.<sup>8</sup> Eine solche Soziologie operiert weder mit der Idee einer unüberwindlichen Kluft (zwischen Subjekt und Objekt, System und Umwelt etc.) noch mit der Aufhebung dieser Unterscheidung. Was sie ins Spiel bringt, ist demgegenüber eine Vervielfältigung und Heterogenisierung der Differenzen. Subjekt und Objekt, System und Umwelt gehören in ein und dasselbe Kontinuum (Leibniz). Sie liegen auf derselben Immanenzebene. Nicht Klüfte und Spalten, sondern *Falten* gliedern dieses Kontinuum (Deleuze 1995). So ist das Leben eine unendlich gefaltete Immanenz, in der sich Individuation ereignet, also Subjekte, Objekte und alle möglichen anderen Entitäten entstehen (Deleuze 1996: 29).

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

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

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

8 Im Gegensatz z.B. zur Subjektphilosophie Kants. Kant geht von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Subjekt und Objekt aus. Er räumt alle Bedingungen der Möglichkeiten ab, durch die ein Subjekt Erkenntnisse über ein Objekt erlangen könnte. Jedoch finden sich alle diese Vorannahmen völlig unkritisch auf der Seite eines immer schon ›fix und fertigen‹ Erkenntnissubjektes wieder. Dieser Vorgang ist oft kritisiert worden (vgl. Deleuze 1992), auch in der Soziologie (vgl. Bourdieu 1976, Latour 1996a).

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

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

## Methodologischer Relationalismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Von daher adressieren die aktuellen Fragen einer relationalen Soziologie nicht bestimmte Lebensformen, sondern die Beziehungen, die zu sozialem Leben führen und die auch technische und artifizielle Elemente beinhalten können (vgl. Lash 2002). Damit kann man soziale Beziehungen empirisch in den Blick nehmen, die über den theoretischen Egoismus der traditionellen Soziologie hinausgehen. In dieser Neuaustrichtung ergeben sich unter anderem Anschlüsse an aktuelle Diskussionen des Posthumanismus (vgl. Haraway 1995, Folkers/Hoppe 2018), Postspeziesismus (Singer 1995) und des Neuen Materialismus (vgl. Bennett 2010). So operiert auch Donna Haraway mit einem relationalen Ansatz: Es sind nicht die Individuen, die die Beziehungen hervorbringen, sondern »co-constitutive relationships in which none of the partners pre-exist the relating, and the relating is never done once and for all« (Haraway 2004: 300). Zu den aus diesen Beziehungen hervorgehenden »partners« gehören bei Haraway bekanntermaßen Menschen genauso wie Cyborgs, Kojoten und Hunde. Der Neomaterialismus von Jane Bennett geht hinsichtlich der Frage, welche Elemente in soziale Beziehungen eingehen, noch weiter und weist Leben sogar dort aus, wo kaum Organisches (Menschen, Tiere und Pflanzen) zu finden ist: »electrons, trees, wind, electromagnetic fields« etc. (Bennett 2005: 446).

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

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

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

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

## Anders-Werden

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

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

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

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

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

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

## Umgehungen

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

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

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

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

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

## Suspendierende und interpassive Differenz

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

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

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

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

## Affektbeziehungen

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

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

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

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

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

### 3. Intensitätsbeziehungen

Ich habe den Intensitätsbegriff bisher ausgehend von der Klassifikation abstrakter Affektbeziehungen eingeführt. Nun ist es an der Zeit, diesen Begriff als eigenständigen Begriff einzuführen und von dort aus eine eigenständige Methode herauszuarbeiten, die ich *Intensitätsanalyse* nenne. Intensität soll dabei als doppelte Operation funktionieren: Zum einen handelt es sich um die theoretische Beschreibung eines empirischen Phänomens (im Gegensatz zur Analyse extensiver empirischer Phänomene) und zum anderen handelt es sich um eine Methode (Intensitätsanalyse). Damit geht der Versuch einher, die Soziologie als eine *intensive Wissenschaft* zu konzipieren, analog zu Manuel DeLandas (2013) Vorschlag für die Philosophie.

#### Extensive und intensive Methoden

Extensive Methoden finden sich in der Mehrzahl der soziologischen Forschungsansätze: Sie operieren nicht ausgehend von der Einzigartigkeit und der Differenz des Werdens, sondern ausgehend von Ähnlichkeiten, Vergleichbarkeiten und Übersetzbarekeiten. Michel Maffesoli unterscheidet die extensive von einer intensiven Methode – durch den Fokus auf die Zukunft (auf Reihen) im Gegensatz zum Fokus auf die unmittelbare Gegenwart, auf das Ereignis (Maffesoli 1988: 114). Im extensiven Denken geht es um das Aufspannen eines mehr oder minder kontinuierlichen Horizonts, in dem die Elemente in eine skalierbare Ordnung gebracht werden können. Besonders Begriffe wie System, Struktur und Feld sind – wie oben mit Blick auf Bergson bereits erwähnt – extensive Begriffe, weil sie mit der Vorstellung räumlicher Verteilungen operieren und Elemente in systematische Zusammenhänge setzen. Ein solches Vorgehen setzt eine mehr oder minder große Stabilität der verglichenen Elemente voraus. Mit anderen Worten, alles läuft darauf hinaus, die zu vergleichenden Elemente stabil zu halten, um darauf aufbauend wiederum eine mehr oder minder stabile Ordnung postulieren zu können. Der entscheidende Einwand besteht nun darin, dass mit dieser Art der Anordnung von Elementen das *Werden* methodisch invisibilisiert wird.

Dagegen ist *Intensität* keine graduelle und extensive Methode, sondern eine differenzielle Methode, d.h., sie beschreibt Soziales als eine Assemblage intensiver Übergänge statt nur als eine Aneinanderreihung extensiver Veränderungen. Wie Deleuze sagt, sind Intensitätsmomente immer auch Prozesse der Differenz: »Jede Intensität ist differentiell, Differenz

an sich selbst« (Deleuze 1992: 282). Eine Intensität ist nicht einfach das mehr oder weniger, der graduelle Unterschied, zu einem anderen Zustand, sondern ein eigenständiges Merkmal, das nicht aus anderen ableitbar ist. Solche Intensitätsstufen sind in der Physik weitverbreitet. So hat Wasser im gasförmigen, flüssigen und gefrorenen Zustand verschiedene Intensitäten. Zwar kann man diese Intensitätswechsel durch die graduelle Erhöhung bzw. Absenkung der Temperatur hervorrufen, die Intensitätsstufen selbst haben nichtsdestotrotz eine eigene *Qualität* und einen eigenen Index. Die graduellen Unterschiede (der Temperatur) dürfen also mit den differenziellen Intensitätsstufen des Beobachtungsgegenstandes (des Wassers) nicht verwechselt werden. Der graduellen Erhöhung der Temperatur entspricht nicht die graduelle Erhöhung der Intensität, sondern entsprechen verschiedene Intensitätsstufen. Man muss hier methodisch intensiv vorgehen.

Ich hatte eingangs darauf hingewiesen, dass es bei den Klassikern der Soziologie vor allem Durkheim und Simmel waren, die intensive Aspekte des sozialen Lebens methodisch berücksichtigt haben. So finden sich in Durkheims *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (1994) und in Simmels *Lebensanschauung* (1999) beispielsweise Konzepte der Intensität. Mit den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* liegt eine geradezu idealtypische Methode zur Bestimmung des Sozialen als eine Assemblage intensiver Sozialbeziehungen vor. Eine bestimmte Anzahl von Gruppenmitgliedern muss zusammenkommen, bis das Kollektiv und damit ein efferveszenter und emergenter Effekt entsteht (Lash 2010: 170f.). Das heißt, man kann einer Gruppe eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern hinzufügen oder abziehen, ohne ein Kollektivereignis hervorbringen zu können, aber ab einem (nicht näher zu bestimmenden) Punkt schlägt die Versammlung in ein Kollektiv um. Dieses Umschlagen indiziert eine Intensitätsstufe. Die wohl wirkmächtigste Anwendung einer intensiven Methode findet sich in Durkheims Ritualtheorie. Hier erklärt Durkheim das Entstehen kollektiver Gefühle und Ideen, die keine[r] der Beteiligten imstande ist, aus sich heraus hervorzubringen:

»Innerhalb einer Ansammlung, die eine gemeinsame Leidenschaft erregt, haben wir Gefühle und sind zu Akten fähig, deren wir unfähig sind, wenn wir auf unsere Kräfte allein angewiesen sind. Löst sich die Ansammlung auf und stehen wir allein da, dann sinken wir auf unsere gewöhnliche Ebene zurück und können dann die Höhe ermessen, über die wir uns über uns hinaus erhoben haben« (Durkheim 1994: 289).

Gesellschaft wird dann nicht mehr nur formal als ein ausdifferenziertes System mit eigengesetzlichen Operationen verstanden. Vielmehr gilt nun, dass die Inhalte als gleichursprünglich konstitutive Elemente der Gesellschaftsanalyse erkannt werden. Gesellschaft ist eine Welt »voller intensiver Kräfte, die [den socius] überfluten und verwandeln« (ebd. 300). Auch

Elias Canetti hatte das Entstehen der Masse als eine Kombination aus Emergenz und Intensitätseignis erkannt – einer Masse,

»die plötzlich da ist, wo vorher nichts war. Einige wenige Leute mögen beisammen gestanden haben, fünf oder zehn oder zwölf, nicht mehr. Nichts ist angekündigt, nichts erwartet worden. Plötzlich ist alles schwarz von Menschen. Von allen Seiten strömen sie zu, es ist, als hätten Straßen nur eine Richtung. Viele wissen nicht, was geschehen ist, sie haben auf Fragen nichts zu sagen; doch haben sie es eilig, dort zu sein, wo die meisten sind. Es ist eine Entschlossenheit in ihrer Bewegung, die sich vom Ausdruck gewöhnlicher Neugier sehr wohl unterscheidet. Die Bewegung der einen, meint man, teilt sich den anderen mit, aber das allein ist es nicht: sie haben ein Ziel. Es ist das schwärzeste – der Ort, wo die meisten Menschen beisammen sind« (Canetti 2001: 14f.).

Mit einer intensiven Methode erschließt man sich die Deutung dieser Phänomene auf ganz neue Weise. Die Plötzlichkeit und eine geradezu teleologische Intensität beschreiben dann Momente der Intensivierung sozialer Beziehungen in Richtung Masse: Diese geht nicht auf die Intentionen der Individuen zurück, weder auf das Charisma eines Führers (Weber 1990: 140ff.), noch auf die Projektionen der Verehrer (Freud 1967c), vielmehr taucht sie im *Zwischen* auf. Ähnlich muss man sich die kollektive Efferveszenz Durkheims vorstellen; die sorgsamen rituellen Handlungen, die solche Ereignisse hervorrufen wollen, weisen auf die Schwierigkeiten hin, diese emergente und intensive Plötzlichkeit gezielt hervorzubringen.

Eine intensive Methodologie versteht solche Intensitätsmomente auch als »Ekstasen« (ebd. 311), gesellschaftsbildende und vergesellschaftende Mechanismen! Und so gibt es gute Gründe, in solchen intensiven Momenten die Geburt der Gesellschaft aus dem Orgasmus bzw. der Ekstase zu sehen (Maffesoli 1986, Därmann 2007). Dieses vergesellschaftende Anders-Werden heißt zugleich *Desubjektivierung*. In Durkheims Religionssoziologie finden sich unzählige Anwendungen der intensiven Methode, die Bewegungen der Desubjektivierung beschreiben:

»Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser [rituellen] Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußerer Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein« (Durkheim 1994: 300).

Mit einer intensiven Methode kommen also sowohl Vergesellschaftung als auch das Werden der Subjekte in den Blick: Werden als *Desubjektivierung*, *Entpersonalisierung* und *Transgression*.

Im Gegensatz zur Erforschung von Desubjektivierungsbewegungen, hat die Erforschung der Subjektivierung in der Soziologie eine lange

Tradition, die von Weber über Elias bis zu Foucault reicht. Subjektivierungen beziehen sich auf Extensionen, auf die Ausdehnung von Körpern und Strukturen, auf deren Schließungen: auf konkrete Ziele, Identitäten und die Herausbildung von Formen von Selbst-Verhältnissen (Bröckling 2007, Reckwitz 2013). Bei Foucault spricht man im Zusammenhang der Subjektivierungen häufig von Bios und Bio-Macht. Dabei handelt es sich um die Kontrolle, Disziplinierung, Regulierung und Unterwerfung des menschlichen Lebens. Bei Foucault wird das Konzept des Bios durch das Konzept des Eros ergänzt. Foucaults Prozessen der Disziplinierung, Regierung und Subjektivierung entsprechen Prozesse der Transgression, Subversion und Entsubjektivierung (Schroer 1996).

Jeder Subjektivierungsprozess wird von Desubjektivierungsprozessen begleitet: Zum einen setzt jeder Subjektivierungsprozess die Desubjektivierung eines früheren Prozesses voraus, zum anderen stellen Subjektivierungen allenfalls Fluchtrouten dar, die vom aktuellen Werden faktisch unterlaufen werden. Mit den Techniken des Selbst hat Foucault strategische Formen der Desubjektivierung konzeptualisiert. Weit davon entfernt, andere, womöglich freiere Praktiken der Subjektbildung zu projektiertieren, drehen sich die Techniken des Selbst um den

»Versuch, an einen bestimmten Punkt des Lebens zu gelangen, der dem Nicht-Lebbaren so nahe wie möglich kommt. Gefordert wird das Äußerste an Intensität und zugleich an Unmöglichkeit [...] das Subjekt von sich selbst loszureißen, derart, dass es nicht mehr es selbst ist oder dass es zu seiner Vernichtung oder zu seiner Auflösung getrieben wird. Ein solches Unternehmen ist das einer Ent-Subjektivierung« (Foucault 2005: 54).

Mit dem Doppel von Subjektivierung und Desubjektivierung ist zugleich angesprochen, dass sich intensive und extensive Methoden nicht wechselseitig ausschließen, keine von beiden falsch oder richtig ist. Das Problem ist vielmehr, dass in der Soziologie ein Primat extensiver Methoden herrscht, wohingegen intensive Methoden nur ansatzweise und abseitig zum Einsatz kommen. Es bedarf hier einer deutlichen Korrektur.

## Transgressionen ins Jetzt

Man hat es als problematisch erachtet, dass Durkheim intensive Desubjektivierungsprozesse nur mit Blick auf die sogenannten primitiven Gesellschaften als den konstitutiven Modus der Vergesellschaftung angesehen hat. Seine Schüler haben deshalb im Anschluss an der »Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen fremder und eigener Kultur« gearbeitet, und damit das Konzept der Efferveszenz für die Gegenwartsanalyse wieder brauchbar gemacht (Moebius 2006: 3252). Problematisch

bleibt das Konzept der Efferveszenz in der Soziologie der Durkheim-Schule aber in einer anderen Hinsicht: Es gilt nur für sehr spezifische Bereiche des Sozialen, nämlich für außeralltägliche Ereignisse wie Feste, Rituale und Spiele. Das heißt zugleich, die Prozesse der Desubjektivierung gelten explizit nicht für die Ökonomie, die demgegenüber oft als der Prototyp der (nicht-intensiven) Alltäglichkeit gilt. Für Durkheim sind ökonomische Tätigkeiten Ereignisse mit geringer Intensität (1994: 296). Im Ökonomischen herrscht die Langeweile des Alltäglichen, wohingegen in den außeralltäglichen und ekstatischen Festen die Kollektivbindungen erneuert werden. Dieser Trennung folgend, ist das Heilige das Intensive und das Profane ist das Extensive. Dagegen muss es uns gegenwärtig darum gehen, intensive Momente auch im Ökonomischen verstehen zu lernen.

Velleicht ist es ein entscheidendes Merkmal postmoderner Vergesellschaftung, dass Ökonomische nicht mehr als das Alltägliche zu behandeln. Arbeit erscheint dann auch nicht (notwendig) als die Sphäre der Langeweile, der man mithilfe freizeitlicher Unterhaltung entkommen müsste. Das heißt, Arbeit kann außeralltäglich sein, was wiederum hieße, dass sich Transgressionsphänomene zunehmend in der ökonomischen Betätigung aufweisen lassen. Momente der Transgression und Eks-tase gibt es im Rausch genauso wie in der Versenkung in die Arbeit. Gerade in zunehmend individualisierten Gesellschaften wird die Erfahrung der Desubjektivierung gleichsam zur alltäglichen Erfahrung, zu einer Intensitätserfahrung im Alltag selbst. Formen der Transgression beziehen sich also nicht allein auf Freizeit und nichtökonomische Tätigkeiten, sondern tauchen überall auf, auch in der Sphäre der Arbeit. Intensive Affekte sind Teil des sozialen Lebens.

Dabei ist es wichtig diese intensiven Momente und Formen der Desubjektivierung nicht allein und ausschließlich als Formen der Entfremdung zu verstehen, wie es aktuell Analysen tun, die mit dem Konzept der *affektiven Arbeit* operieren. Das Konzept der affektiven Arbeit soll u.a. die Kontrolle des individuellen Gefühlshaushalts und das Management des emotionalen Ausdrucks von Angestellten beschreiben (Hardt 1999). Damit wird das Konzept der affektiven Arbeit jedoch ununterscheidbar vom Begriff der Emotionsarbeit, den Arlie Hochschild auf klassische Weise in ihrer Studie zum emotionalen Management in der Dienstleistungswirtschaft (»Industrie mit einem Lächeln«) entworfen hat (Hochschild 1979). In beiden Ansätzen geht es um die (bereits von Norbert Elias vorgezeichneten) Mechanismen der Affektkontrolle, die ein kennzeichnendes Merkmal der Entwicklung der Moderne sein sollen. In einer so verstandenen Entfremdungstheorie geht jedoch das entscheidende analytische Potential des Intensitätsbegriffs gerade verloren.

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass soziale Beziehungen stets mit Desubjektivierungen und Transgressionen einhergehen. Kontrolle des individuellen Gefühlshaushalts und Management des emotionalen

Ausdrucks sind dagegen Teil von Subjektivierungsprozessen. Intensive Affekte überschreiten Subjektivierung, können entfremden, machen aber immer auch neue soziale Beziehungen möglich. Während sich die Subjektivierung auf eine mehr oder weniger konkrete Form bezieht (kreatives Subjekt, optimiertes Selbst etc.), beziehen sich Intensitätsmomente auf *Prozesse des Entstehens neuer Formen von Sozialität*. Der Mehrwert des Intensitäts-Begriffs besteht also darin, die Momente des Eintretens in neue soziale Beziehungen in den Blick zu bekommen.

Dabei, und das sei hier noch einmal explizit betont, müssen sich intensive Ereignisse gar nicht (wie Durkheim sagt) auf außeralltägliche, d.h. festive Ereignisse, kollektive Efferveszenzen oder die Entsicherung der Masse im Mob beschränken. Sie lassen sich, wie zu zeigen sein wird, auch in den profanen Beziehungen des Arbeitsalltags, ja sogar in soziotechnischen Ensembles beobachten. Zumindest im hier zu diskutierenden Fallbeispiel ist die direkte Bindung der Alltäglichkeit an ökonomische Arbeit und Außeralltäglichkeit als nichtökonomische Tätigkeit aufgehoben.

Um diese Prozesse im Alltag der Gegenwartsgesellschaft untersuchen zu können, muss zuerst eine Untersuchungsmethode entwickelt werden. In diesem Zusammenhang schlage ich vor, für die soziologische Untersuchung solcher intensiven Beziehungen eine *Intensitätsanalyse* als allgemeines Analysewerkzeug operabel zu machen. Diese kann sich dann sozialen Intensitätsbeziehungen sowohl im Alltag als auch im Ökonomischen widmen. Im Gegensatz zur Mehrzahl soziologischer Methoden, die tatsächlich extensive Analysewerkzeuge sind, soll diese soziologische Methode die Untersuchung intensiver Phänomene ermöglichen.

## Die Intensitätsanalyse

Die Intensitätsanalyse ist in der empirischen Sozialforschung ein bekanntes Untersuchungsinstrument. Intensitätsanalyse fungiert dort als eine Form der Valenzanalyse, sie widmet sich also der Frage nach der Bewertung von Aussagen. Im Gegensatz zur numerischen Bestimmung von Merkmalen in der Frequenzanalyse geht es der Valenz- und Intensitätsanalyse um die normative Bewertung dieser Merkmale. Wenn die Valenzanalyse die Bewertung von Merkmalen untersucht (gut-schlecht etc.), ordnet die Intensitätsanalyse die Bewertungen in Skalen ein (sehr gut, sehr schlecht etc.). Im Gegensatz zur Frequenzanalyse widmet sich die Intensitätsanalyse so z.B. der Frage, mit welcher Überzeugung eine bestimmte Aussage getätigkt wird (Kromrey 2002: 334). Man sieht hier, dass diese Art von empirischer Sozialforschung die Frage nach der Intensität als extensive Kategorie behandelt, als eine Frage des mehr oder weniger. Sie behandelt sie als skalierbare Größe. Im Gegensatz dazu soll hier eine

Intensitätsanalyse entwickelt werden, die sich von den extensiven Methoden der qualitativen und quantitativen Sozialforschung unterscheidet. Dabei geht es um die methodische Berücksichtigung von Diskontinuitäten, von Skalen- und Indexwechseln *innerhalb* einer Methode bzw. um Diskontinuität als zentrales Merkmal einer solchen intensiven Methode. Statt um Skalen und Indexes geht es um die Entwicklung eines methodischen Blicks auf Differenzen: von der Kontinuität zum Bruch. Es geht um die Analyse des *konstitutiven Zwischens*. Aus methodischer Sicht ist Intensität keine skalierbare Einheit, d.h., sie kann nicht geteilt werden, ohne ihren Charakter zu verlieren. Intensität ist eine Bewegung, und als solche kann sie nicht durch irgendeinen Index außerhalb ihrer selbst bestimmt werden (Massumi 2002: 7). Ich werde den Unterschied einer extensiven und einer intensiven Methode im Folgenden am Beispiel der Nachbarschaft illustrieren.

## Extensive und intensive Nachbarschaften

In der klassischen empirischen Sozialforschung misst man die Intensität der Nachbarschaft z.B. anhand der Häufigkeit und Regelmäßigkeit sozialer Kontakte (Kromrey 2002: 35). Die Hypothese besteht darin, dass die »Häufigkeit von Nachbarschaftskontakten als Indikator für deren Intensität« (ebd. 46) angesehen werden kann. Wenn sie nicht-ideologisch verfährt, behauptet die Sozialforschung dabei keineswegs Kausalbeziehungen, sie ist sich der Tatsache des rein hypothetischen Zusammenhangs von häufigen Kontakten und intensiven Nachbarschaftsbeziehungen durchaus bewusst. Es könnte also sein, dass zwischen Häufigkeit und Intensität zwar eine Korrelation, aber gar kein Kausalzusammenhang besteht. Das Problem besteht aber nicht in der Frage kausaler oder korrelativer Beziehungen, sondern in der impliziten Normativität solcher Methoden. In dieser Form der Sozialforschung setzt man intensive und enge Nachbarschaftskontakte völlig unhinterfragt mit solidarischen Beziehungen gleich: So sei »die Bedeutung von Nachbarschaftskontakten für das Zusammenleben von Menschen nicht zu unterschätzen; sie bieten emotionalen Rückhalt, erleichtern das Alltagsleben und schaffen eine freundliche Atmosphäre« (Rohr-Zänker/Müller 1998: 17). Diese Annahme ist bereits innerhalb der Argumentation dieser Forschungsansätze selbst problematisch. Schließlich können häufige Kontakte auch auf Konflikte, z.B. auf beständige Beschwerden, permanente Belästigungen und fortwährende Schlägereien hinweisen. Obwohl es sich gemäß der eigenen Hypothese auch in solchen nicht-solidarischen Fällen um intensive Nachbarschaftsbeziehungen handeln müsste, betrachten solche Methoden derartige Nachbarschaftskontakte nicht als intensiv.

Eine intensive Methode kann sich demgegenüber am Konzept der Nachbarschaft (*voisinage*) von Deleuze und Guattari orientieren. Sie verstehen Nachbarschaft nicht ausgehend von einem solidarischen Zusammenleben, sondern ganz soziologisch als ein abstraktes Zwischenverhältnis. Es handelt sich um Beziehungen des Werdens und der Intensitätsdifferenz. Nachbarschaft ist nicht einfach als ein friedliches Nebeneinander zu verstehen, sondern als eine spezifische Intensität. Im Gegensatz zum Prinzip der Individualität und Identität bestimmen sich Intensität und Werden durch die Kräfte der sozialen Beziehungen, in denen man sich befindet. Nachbarschaft ist eine Mannigfaltigkeit, die durch das konstitutive Zwischen hervorgebracht und zusammengehalten wird – »eine Mannigfaltigkeit wird weder durch Elemente definiert, die sie in extenso zusammensetzen, noch durch Eigenschaften, die sie im Auffassungsvermögen zusammensetzen, sondern durch die Linien und Dimensionen, die sie in ›intensio‹ enthält« (Deleuze/Guattari 2002: 334). Nachbarschaft beschreibt also nicht die Anordnung verschiedener Elemente im Raum, sondern deren *intensive Beziehungen* zueinander. Intensive Beziehungen bestimmen sich nicht durch die Häufigkeit von Kontakten, sondern durch die Veränderungen der Elemente, die in den sozialen Beziehungen involviert sind. Es geht hier um die transformativen Mechanismen der Nachbarschaft, um Transformation durch die Präsenz anderer Elemente.

Hier zeigt sich der entscheidende Unterschied zwischen herkömmlicher empirischer Sozialforschung und Intensitätsanalyse. Wie sich am Beispiel des Streits gezeigt hat, gibt es Intensitätsstufen, die sich nicht durch die graduelle Erhöhung oder Abschwächung der Kontakthäufigkeit ergeben, sondern vielmehr Grenzwerte darstellen. So wie physikalische Elemente wie Wasser verschiedene Aggregatzustände haben, haben auch Sozialbeziehungen verschiedene Aggregatzustände. Nachbarschaft ist eine Intensitätsstufe als solche, die von anderen Formen, wie etwa Indifferenz- oder Liebesbeziehungen, gerahmt wird. Dagegen operiert die (klassische) empirische Forschung mit einem normativen Verständnis von Nachbarschaftsbeziehungen, in die sie dann verschiedene Intensitätsstufen hineinprojiziert. Nachbarschaft ist hier ein spezifischer Punkt auf einer Skala, in der Nachbarschaft von »Sehbekanntschaften (sich grüßen) bis zur persönlichen Freundschaft« reicht (Rohr-Zänker/Müller 1998: 15). Für die intensive Methode hingegen gilt, dass sie die verschiedenen Formen der Nachbarschaft grundsätzlich nicht normativ bewertet. Auch scheinbar negative Beziehungen (Beschwerden, Klagen, Schlägereien etc.) können Nachbarschaftsbeziehungen mit verschiedener Intensität sein. Dabei ist die Häufigkeit der Kontakte keineswegs ausschlaggebend. Vielmehr bestimmt sich die Intensität der Nachbarschaft durch die Veränderungen der Nachbarn, sie bestimmt sich durch deren *Werden*. Es kann durchaus sein, dass es häufige Kontakte ohne

Werden gibt (z.B. Indifferenz), was wiederum nach sich ziehen müsste, solcherart Zusammenleben nicht als Nachbarschaft zu bezeichnen. Umgekehrt kann die Nachbarschaftsbeziehung bei der Überschreitung einer gewissen Intensitätsstufe in eine andere Form des Werdens übergehen, z.B. in eine Partnerbeziehung, oder aber sie kann als Belästigung und Stalking empfunden werden. In beiden Fällen hätte man es mit Intensitätswechseln zu tun, die mit dem graduellen Anstieg sozialer Kontakte keineswegs korrelieren müssen. Für die intensive Methode sind die Intensitätswechsel qualitativer Natur, haben ihren eigenen Index, sodass sie derselben Skala überhaupt nicht mehr entsprechen, der Axiomatik nicht mehr umstandslos zuordenbar sind. Ohne Intensitätswechsel ist ein Nebeneinander keine Nachbarschaft (ganz unabhängig davon, wie eng man beieinander wohnt). Umgekehrt beschreibt Nachbarschaft keine notwendig wünschenswerte Sozialbeziehung, denn Intensitätswechsel können durchaus auch negativer Natur sein. Es geht der intensitätsanalytischen Methode also darum, die Intensitätsstufen einer Nachbarschaft zu beschreiben, zu untersuchen, durch welche Mechanismen der Desubjektivierung und Transgression sie hervorgebracht werden. Genau genommen ist Transgression sogar eine notwendige Bedingung dafür, neue soziale Beziehungen aufzubauen; das gilt auch für Nachbarschaften.

In einer abstrakten Soziologie der Beziehungsweisen sind auch Nachbarschaftsbeziehungen zu nichtmenschlichen Akteuren und Umwelten analytisch und empirisch relevant. So werde ich in der empirischen Untersuchung soziotechnischer Beziehungen in Kapitel 13 zeigen, dass die sozialen Beziehungen dort nicht in einer affektnutralen Beziehung zu Maschinen bestehen, sondern umgekehrt vielfältige affektive und intensive Beziehungen aufweisen. Das Prinzip der Nachbarschaft kann uns hier helfen, die wechselseitigen Anpassungen und Transgressionen von Mensch und Maschine im Moment ihrer Begegnung zu beobachten. Diese Begegnung führt zu Wechselwirkungen, einem konstitutiven Zwischen, dass nun umgekehrt sowohl die Maschine als auch den menschlichen Akteur bzw. Passeur als etwas zurücklässt, was sie vorher nicht waren.

Insofern kann die empirische Untersuchung Intensitätsmomente nur mit vergleichenden Methoden erreichen. So kann man ein Werden nur durch temporal-begleitende Methoden erkennen. Die Beobachtung muss den Übergang begleiten, denn Untersuchungen von Momentaufnahmen tendieren dazu, die Intensitätsdifferenzen gerade nicht in den Blick zu bekommen. Man darf die Akteure, Kollektive und Gefüge nicht in eine Skala einordnen, sondern man muss sie beim Werden erwischen und die Intensitätsstufen beschreiben.<sup>11</sup> Hier zeigen sich zugleich die Nachteile

<sup>11</sup> Eine mögliche Methode, die allerdings eine eher partizipative und aktivistische Schlagseite hat, könnte die von Schmidt und Scheffer entwickelte *liveSoziologie* sein (2013).

narrativer, diskursiver oder konversationsanalytischer Methoden: Intensitätsdifferenzen können reflexiv nur schwer narrativiert werden, zumindest nicht im Werden selbst, da dieses Werden desubjektivierend wirkt. Akteure und Passeure tendieren aber aus Gewohnheit dazu, über sich selbst und Ereignisse kohärente Geschichten zu erzählen – also Geschichten des Subjekts und der Subjektivierung zu erzählen. Sie unterschlagen die Desubjektivierungen und Transgressionen (an die sich ein Subjekt per definitionem nur schwer erinnern kann); sie schalten das Werden aus. Die methodischen Schwierigkeiten bei der Erfassung von Intensitätsmomenten haben mit den Prozessen des Werdens und den damit einhergehenden Transgressionen und Desubjektivierungen zu tun. Solche Prozesse sind genuin präreflexiv. Andreas Langenohl hat darauf hingewiesen, dass solche Prozesse des Werdens dem reflexiven Zugriff und Sinnverstehen verschlossen bleiben. Gerade weil die Akteure in solchen Momenten präreflexiv operieren, müsse die empirische Forschung »streng genommen durch ethnografische Beobachtungen eingelöst werden« (Langenohl 2007: 338). Mit anderen Worten, Intensitätsdifferenzen und reines Werden sind durch Interviews, Befragungen oder die Lektüre narrativer Erzählungen und diskursiver Formationen nicht zu erfassen. Bei all diesen Formen handelt es sich um Versuche, aus dem Werden retrospektiv eine kohärente Identität bzw. ein kohärentes Narrativ (des Subjekts) zu konstruieren. Die Intensitätsstufen in Transgressions- und Desubjektivierungserfahrungen haben dann keinen eigenen Wert (keinen eigenen Index) mehr, sondern werden zu einem Element einer immer schon fix und fertigen Identität bzw. einer Geschichte. Die Intensitätsdifferenzen werden indexikalisch an ein Vorher und Nachher gebunden und geraten so aus dem Blick. Umgekehrt muss man die Intensitätsdifferenzen auf ihren Eigenwert hin beobachten: das Werden als Werden beobachten, das in einer jeweiligen Situation allein ein Werden ist.

Das heißt natürlich nicht, dass die narratologischen und diskursanalytischen Forschungen ohne Wert wären. Im Gegenteil kommt es darauf an, die subjektivierende und identitätsbildende Funktion der Diskurse und Narrative genauso zu beobachten, wie die Desubjektivierungen und Transgressionen. Die Diskursanalyse reflektiert diesen Umstand sehr wohl, z.B. dann, wenn sie Diskurse als *Anrufungen* an ein Subjekt versteht und dabei auf die »Differenz zwischen totalitärem Anspruch und seiner stets nur partiellen Einlösung« hinweist (Bröckling 2007: 284). Es geht also explizit nicht um die Behauptung einer Identität von Diskurs und empirischer Praxis. Die Schwierigkeit besteht insofern in ihrer Kopplung und in der Frage, welchen Einfluss der Diskurs auf die Formierung der Praxis hat, und umgekehrt, wie sich der Diskurs durch die Praxis selbst verändert. Am schwierigsten ist das im Fall offensichtlicher Widersprüche, wenn also der Diskurs bzw. die Eigenerzählung über die eigene Praxis von der tatsächlichen Praxis abweicht.

## Symbiotische Beziehungen

Die gegenwärtige Entwicklung immersiver Technologien stellt in diesem Zusammenhang ein attraktives Forschungsfeld dar. Hier zeigen sich zugleich die Potentiale der Intensitätsanalyse, denn hinsichtlich der immersiven Technologien unterscheiden sich die narrativen Erzählungen der Beteiligten oft drastisch von dem, was sich in der immersiven Praxis tatsächlich abspielt. Hinzu kommt, dass sich hier die Tendenz, das Werden und die Desubjektivierung zu übersehen und narrativ auszuschalten, besonders deutlich zeigt. Als Beispiel dient in diesem Fall die empirische Untersuchung von Praktiken im algorithmischen Börsenhandel, dessen Spezialform des Hochfrequenzhandels wohl am bekanntesten ist (Lange/Lenglet/Seyfert 2016, Seyfert 2016). Die empirische Untersuchung stößt hier auf zwei widersprüchliche Beobachtungen. Zum einen zeigt sich in den Interviews bzw. in der Analyse der Gespräche unter den Akteuren ein recht homogenes Narrativ. Dies lässt sich problemlos diskursanalytisch erfassen und als eine Form der *Ideologie der unpersönlichen Effizienz* identifizieren (Beunza et al. 2012). Auf der narrativen Ebene konstruieren die Akteure eine eigenständige Gruppenidentität, mit einer institutionellen Eigengeschichte, die auch auf der organisatorischen Ebene eine bedeutende Rolle spielt. Das ist der Diskurs der Finanzmarktfiguren, der *Quants*, der davon erzählt, wie man mit probabilistischen Methoden und hochkomplexen Technologien den Finanzmarkt *meistern* und sich entscheidende Vorteile gegenüber den Konkurrenten verschaffen kann (Seyfert 2013). Ihnen geht es um die Systematisierung des Börsenhandels mithilfe algorithmischer Operationen und technologischer Infrastrukturen. Neben der reinen Beschleunigung zielt diese Transformation der Börsenpraxis immer auch auf die Ausschaltung menschlicher Fehlerquellen (Irrtümer, emotionale Reaktionen etc.). In den Interviews findet sich ein dominantes Narrativ, das in der Anrufung eines affektneutralen Subjekts besteht: Das Ziel der systematischen Automatisierung der Handelspraxis bestehe u.a. auch darin, die auf menschliche Emotionen zurückzuführenden Fehlerquellen auszuschalten. Die Affektneutralität wird dabei sowohl durch Selbstdisziplinierung als auch durch Delegierung angestrebt: Der algorithmische Börsenhandel versteht sich als ein vollständig automatisierter Handel, in dem die menschlichen Akteure zwar als Designer, Konstrukteure und Wartungspersonal der automatisierten Handelssysteme eine Rolle spielen, aus der eigentlichen Handelspraxis jedoch weitestgehend herausgehalten werden.

Die empirische Beobachtung kann dieses Narrativ in der Praxis jedoch nicht bestätigen. Die menschlichen Akteure und Passeure spielen nicht allein die Rolle des Supervisors, der in Notsituationen die Systeme herunterfährt. Vielmehr sind sie intensiv in das Geschehen eingebunden. Zwar finden Informationsbeschaffung, Handlungsentscheidung

und Transaktionsausführung in der Tat automatisiert statt, die Menschen sind aber tief in diese Systeme eingebettet. Algorithmische Handelssysteme operieren nicht autonom, sondern als verteilte Handlungsgefüge, denen auch menschliche Passeure angehören. Diese müssen die Algorithmen und deren Funktionsweisen sehr gut kennen; sie müssen wissen, wie die Algorithmen ›denken‹ und, was noch viel wichtiger ist, sie müssen wissen, für welche Umwelt diese gebaut sind. In affekttheoretischem Vokabular heißt das: Sie müssen lernen, sich von den algorithmischen Systemen auf hochkomplexe Art affizieren zu lassen. Ändert sich das Handlungsumfeld, dann müssen Justierungen vorgenommen werden. Das beschränkt sich nicht allein auf die Abschaltung des Systems im Fall eines Börsencrashes, sondern besteht auch darin, bestimmte Parameter, wie Handelsvolumina und Haltezeiten, *live* zu verändern. Ein einfaches Beispiel wäre eine unerwartete Verzögerung in der Verkündigung von Arbeitslosenzahlen. Algorithmische Handelssysteme preisen solche Informationen unter Umständen mit ein bzw. gehen davon aus, dass die Arbeitslosenzahlen bereits erschienen sind und der Marktpreis diese Information bereits eingepreist hat (Ehrenfreud 2015). Da der Algorithmus die Verzögerung selbst nicht beobachten kann, kann es notwendig werden, den Start des Handelssystems manuell zu verzögern; andernfalls operiert das System mit falschen Informationen. Mit anderen Worten, es hat sich hier die Handelsumwelt geändert und es kommt von nun an darauf an, das Gefüge zu justieren. Die menschlichen Elemente finden sich innerhalb dieser Unternehmen auf doppelaspektivische Weise: als affizierte Passeure und affizierende Akteure.

Dazu ist eine möglichst intensive Gefügebindung notwendig. Die menschlichen Elemente müssen möglichst eng mit dem algorithmischen System verbunden sein. So laufen im Hochfrequenzhandel die Systeme nicht autonom ab, sondern unter beständiger Begleitung. Die Händler verlassen ihre Bildschirme keine Sekunde. Diese enge Bindung ist in den avancierten Formen des Hochfrequenzhandels sogar durch intensive Kollektivbildungen geregelt: Man arbeitet in Teams und in verschiedenen Arbeitsschichten, die sich fließend vor den Monitoren abwechseln. Diese Bindung wird aber auch immersiv bewerkstelligt, insofern die Akteure nicht nur durch visuelle Informationen am Bildschirm, sondern auch durch akustische Informationen (*signal sounds*) eingebunden werden. Man könnte also gleichsam sagen, dass nicht der Mensch exkludiert wird und die Systeme autonom handeln, vielmehr kommt es zu einer geradezu symbiotischen Beziehung zwischen menschlichen und artifiziellen Akteuren. Die *synthetischen Beziehungen*, die Karin Knorr Cetina für die manuellen Börsenhändler zum Finanzmarkt *am Bildschirm* beschrieben hat (2009), werden im automatisierten Börsenhandel gleichsam intensiviert und zu quasi *symbiotischen Beziehungen* gesteigert. Um diese Symbiose zu initiieren, bedarf es komplexer Affektbeziehungen. Eine solche

symbiotische Steigerung operiert mit Transgressionen und setzt gleichsam die Desubjektivierung der Akteure voraus. Es handelt sich um eine intensive Affektbindung der menschlichen Elemente in die soziotechnischen Systeme. Es ist offensichtlich, dass diese kollektiven Gefüge nur durch Immersion und Desubjektivierung hergestellt werden. So zeigt die ethnographische Forschung transgressive Desubjektivierungspraktiken, die von den Menschen nicht nur volle Aufmerksamkeit, sondern ebenso völlige Selbstvergessenheit verlangen. Während der Arbeit sind die menschlichen Elemente des Hochfrequenzhandels gar nicht oder nur begrenzt ansprechbar. Sie haben weder die Zeit noch die kognitiven Kapazitäten, die Subjektivierungsform eines Quants aufrechtzuerhalten. Daselbe gilt für ihre Subjektförm. Die Immersion in die soziotechnischen Umwelten erfolgt dabei über eine Vielfalt affektiver Sinne: visuell, taktil, akustisch etc. In Extremformen werden auch pharmakologische Wege gefunden, um die Einbindung zu intensivieren. Von den Händlern wird am Morgen beim Betreten des Unternehmens nichts Anderes erwartet als das Überschreiten einer Intensitätsstufe. Was das soziotechnische Organisationsgefüge des Unternehmens – das Affektif – zusammenhält, sind affektive Beziehungen.

Dieser Umstand zeigt, dass sich die empirische Forschung nicht allein auf narrative, konversationsanalytische und interviewbasierte Untersuchungen verlassen kann. Denn auf diese Weise fängt man zugleich »nur« das Narrativ ein. In diesem Zusammenhang ist die Intensitätsanalyse der intensiven Soziologie eine neue soziologische Methode, die auch eine Affektanalyse umfasst (die ich in Kapitel 8 näher erläutere). Eine Soziologie als intensive Wissenschaft hat dabei ihre eigenen Theorien, Modelle und Methoden. Mit ihr ist der Anspruch verbunden, Momente des Werdens, der Intensität und Immersion, der Desubjektivierung und Transgression in den Blick zu bekommen. Bei der intensiven Methode handelt es sich mit anderen Worten um einen Vorschlag, die soziologische Forschung um eine Beobachtungsweise zu ergänzen, die es ermöglicht, eines Tages vielleicht etwas weniger wegzulassen – präziser *zu werden*.

## 4. Ordnungsobsessionen

Ich hatte einleitend auf einige Obsessionen der Soziologie hingewiesen, darunter auf eine der zentralsten, nämlich die Fokussierung auf die Frage danach, warum und wie soziale Ordnung entsteht. Im Hintergrund dieser Frage steht die Annahme einer Unwahrscheinlichkeit von Ordnung und ein Primat der *Beziehungslosigkeit*: Soziale Ordnungen und soziale Beziehungen sind unwahrscheinliche Konstrukte und ohne spezifische Handlungs- bzw. Kommunikationsanstrengungen gibt es keine soziale Ordnung! Scott Lash zufolge beruht noch die transzendentale Variante des Ordnungsproblems (Konstitutionstheorie!) – die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Ordnung – auf der »Angst vor der totalen Anarchie« (Lash 2018: 43, Fn. 8).

Am Beispiel der soziologischen Systemtheorie lässt sich zeigen, welche grundsätzlichen Folgen eine solche Theorieentscheidung hat. Die soziologische Systemtheorie ist in diesem Zusammenhang ein paradigmatischer Fall, weil sie eine deutliche Artikulation des Zusammenhangs von Beziehungslosigkeit und Nicht-Ordnung liefert. In der Systemtheorie sind die funktionalen Äquivalente für Nicht-Ordnung und Chaos ausbleibende Interaktionen bzw. Kommunikationen. Dabei kommt der Beziehungs- bzw. Kommunikationslosigkeit insofern ein Primat zu, weil sie als viel wahrscheinlicher angesehen werden als die Existenz sozialer Beziehungen und Kommunikationen: Soziale Beziehungen und Ordnungen sind hier stets von Herstellungsakten (Kommunikationen) abhängig.

### Unwahrscheinlichkeitsobsessionen

Niklas Luhmann charakterisiert die Frage in seinem gleichnamigen Aufsatz *Wie ist soziale Ordnung möglich?* als konstitutive Problemstellung der klassischen Soziologie (1981a). Seine Behandlung des für die Soziologie klassischen Ordnungsproblems und dessen Umformulierung steht in einer von Talcott Parsons eingeleiteten systemtheoretischen Tradition. In einer explizit historisierenden Auseinandersetzung mit der »semantischen Struktur« des Problems wird die Zentralität der Problemstellung von Thomas Hobbes als »die ungesicherte Möglichkeit von Sozialität überhaupt« zwar explizit abgelehnt, aber implizit zum zentralen Problem sozialtheoretischer Auseinandersetzungen erhoben (ebd. 195). Zugleich distanziert sich Luhmann aber vom Ordnungsproblem und deutet es in eine konstitutive *Unwahrscheinlichkeit* von Ordnung (bzw. von Kommunikation) um. Die Hobbes'sche Theorie wird insofern auf doppelte Weise präpariert. Hobbes' Philosophie muss als die

paradigmatische ›Semantik‹ des (alteuropäischen) Ordnungsproblems dargestellt werden, einfach deswegen, weil das Ordnungsproblem sonst als das Spezifikum der eigenen Theorie offensichtlich würde. Zum anderen muss das Kunststück vollbracht werden, sich vom Ordnungsproblem zu distanzieren. Es taucht zwar in Form der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung, also als Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation, d.h. von sozialen Beziehungen, erneut auf, darf aber mit dem alteuropäischen Ordnungsproblem scheinbar nichts mehr zu tun haben.

Um das Ordnungsproblem systemtheoretisch urbar zu machen, haben Parsons und Luhmann die Theorie von Thomas Hobbes explizit abgelehnt, sie aber auf präparierte Weise und implizit wieder nachgeahmt. Im Zentrum dieser Operation steht die Umdeutung der Konzepte des Krieges aller gegen alle und der Angst.<sup>12</sup> Sie werden transformiert und tauchen in der systemtheoretischen Begrifflichkeit der *Unwahrscheinlichkeit* von Handlungen bzw. Kommunikationen und dem reflexiven Bewusstsein dieser Unwahrscheinlichkeit (als das funktionale Äquivalent zur Angst) wieder auf.

Genau genommen teilen Parsons und Luhmann eine ähnliche Aneignung der Hobbes'schen Theorie, eine Aneignung, die den Grundstein für ihre eigenen Versuche der Konzeptualisierung und Lösung des Ordnungsproblems in der Systemtheorie legt. Demnach komme das Ordnungsproblem bei Hobbes in Situationen sich überschneidender Interessen auf, d.h., wenn Ressourcen zu knapp sind, um die identischen Bedürfnisse von zwei (oder mehreren) Akteuren zu befriedigen. Das führe latent zu dem, was Hobbes als *Kriegszustand* bezeichnet hat. Für Luhmann steht bei Hobbes die Angst im Zentrum der sozialen Ordnung: »Hobbes hatte gemeint, jeder Mensch fürchte den anderen und sei daher zu präventiver Feindseligkeit veranlaßt, was den anderen, wenn einkalkuliert, umso mehr zwinge zuvorzukommen.« (Luhmann 1987: 163). Die Angst vor dem Anderen führe zur Angst vor dem Kriegszustand, was wiederum dazu führe, dass alle Akteure gemeinsam auf ihr natürlich verbürgtes Recht der individuellen Bedürfnisbefriedigung verzichteten und sich einer staatlichen Gewalt unterwürfen. Mit anderen Worten, soziale Ordnung entsteht nur vor dem Hintergrund eines *Bewusstseins* der Angst vor dem Kriegszustand und sie wird durch die Angst vor dem Gewaltmonopol des Staates latent gehalten.

Für Parsons ist der Kriegszustand bei Hobbes jedoch keine spezifische Form sozialer Ordnung, sondern nichts als Unordnung und *Chaos* (Parsons 1949: 92 [hier, wie im Folgenden, meine Übersetzung]). Die terminologische Rutsche von Hobbes' Kriegszustand zu Parsons' sozialem

<sup>12</sup> Dass die Angst in der Theorie von Thomas Hobbes nicht die zentrale Kategorie ist, und dass die soziologische Systemtheorie Hobbes sehr idiosynkratisch rezipiert, habe ich woanders gezeigt: Seyfert 2011a: 73–76.

Chaos ist signifikant. Auf den ersten Blick scheint Unordnung in der Parsons'schen Kritik an Hobbes weit davon entfernt, ein prominentes Element zu sein. Parsons argumentiert mit John Locke gegen Hobbes, »dass sich die meisten Gesellschaften nicht in Chaos auflösen würden, dass es also andere Elemente einer normativen Ordnung als Furcht vor gesellschaftlichem Zwang« geben müsse (Parsons 1949: 97). Hobbes' Fehler, so Parsons, sei vielmehr die Unterscheidung in eine politische Ordnung (souveräne Autorität) und einen Natur- bzw. Kriegszustand.<sup>13</sup> Die tatsächliche Opposition besteht für Parsons jedoch in der Unterscheidung von normativer Ordnung (soziale Prinzipien, Normen, Werte etc.) und faktischer bzw. natürlicher Ordnung (Kriegszustand bzw. Natur). Insofern ist Unordnung kein allgemeines Chaos, sondern eine Frage des Urteils, d.h., es wird nur »vom normativen Standpunkt« (ebd. 92) einer spezifischen sozialen Ordnung aus als ein solches angesehen. So gesehen sind die Sozialwelt und ihre normative Ordnung fundamental verschiedenen von der Natur und ihrer faktischen Ordnung. Nur der Zusammenbruch der normativen Ordnung wird von Parsons als »Chaoszustand« beschrieben (ebd. 91). Folglich kann das, was von einem normativen Standpunkt aus gesehen als Chaos beschrieben wird, »zu einer Ordnung im faktischen Sinn führen, d.h. zu einem Zustand, der wissenschaftlich analysierbar ist« (ebd. 92). Im Gegensatz zur normativen Ordnung ist die faktische Ordnung alles das, auf das die Naturgesetze angewandt werden können, alles das also, was naturwissenschaftlich untersucht werden kann. Zum Beispiel mag der Existenzkampf vom »Blickpunkt einer christlichen Ethik als chaotisch erscheinen, aber das heißt noch lange nicht, dass er deshalb keinen Gesetzen im wissenschaftlichen Sinne unterliegt; das heißt, gleichförmigen Prozessen im Phänomen« (ebd. 92).

Unabhängig von dieser Einschränkung, d.h. der Begrenzung von Chaos und Unordnung auf die spezifische Perspektive eines normativen Standpunktes, behält Parsons jedoch die grundsätzliche Binarität von geordnetem System und Unordnung bei. Das zeigt sich vor allem dann, wenn er behauptet, dass selbst die faktische Ordnung ohne »bestimmte normative Elemente« nicht stabil sein könne (ebd.). Die Binarität von Natur und Gesellschaft wird bei Parsons durch die Binarität von Stabilität und Instabilität ersetzt. Und Stabilität und Dauerhaftigkeit können eben nur durch normative Ordnungen sichergestellt werden. Insofern ist eben auch die faktische Ordnung – aus der Perspektive Parsons' – eine Unterart der Unordnung.

Obwohl Parsons mannigfaltige, sich gegenseitig durchdringende normative Systeme berücksichtigt (Interpenetration), können diese Systeme sich gegenseitig jedoch immer nur als chaotisch beobachten. Vermutlich

<sup>13</sup> Für Parsons sind der Kriegszustand und der Naturzustand bei Hobbes das-selbe; eine problematische Ineinsetzung. Siehe dazu ebenfalls Seyfert 2011a.

ist das empirische Beispiel der christlichen Ethik für Parsons hier theorieleitend, eine Perspektive, in der alle ideologischen Abweichungen als die Unordnung einer göttlichen Ordnung verstanden werden. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang jedoch stellt, ist, ob ein solch wechselseitig reduktionistischer Blick der Komplexität der Alltagswirklichkeit tatsächlich angemessen ist. In Parsons' Theorie hätte jedes normative System nur zwei Optionen: entweder es behandelt das benachbarte System und die Umwelt als chaotisch oder als faktische Natur, also als ein System, das den Naturgesetzen folgt. Bekanntermaßen findet sich eine solche reduktionistische Binärität auch in der Systemtheorie Luhmanns, in der jede Alternative zur in Frage stehenden Ordnung – angefangen von zufälligem Chaos bis hin zu komplexen Interaktionssystemen – einfach zur *Umwelt* wird.

In der Systemtheorie wird das Ordnungsproblem nie auf konkurrierende normative Ordnungen angewandt, d.h. auf Ordnungen, die einander als etwas Anderes als *entweder geordnet oder* chaotisch beobachten. Das stellt ein konzeptuelles Problem dar, weil Systeme oder Akteure innerhalb von Systemen nicht einfach alles außerhalb ihrer selbst als überkomplexe Umwelt behandeln. Außerdem treffen sie in der Regel komplexere, nicht-binäre Unterscheidungen: Nicht das Entweder-oder ist die Regel, sondern das *Sowohl-als-auch, Weder-noch* etc. Wie wir in den Kapiteln 10 und 11 noch sehen werden, gehören zu diesen nicht-binären Alternativen auch der beständige Aufschub (Suspensionen) und Quasi-Kommunikationen und -Handlungen (Inter-Passivitäten). Worauf es in der Analyse moderner Gesellschaften also gerade ankäme, ist die Frage, wie mit kontrastierenden Komplexitäten benachbarter Systeme umgegangen wird – wie sie andere affizieren und wie sie sich von anderen affizieren lassen. Was die Soziologie der Gegenwart benötigt, sind pluralistische Konzepte, die soziales Leben nicht als Komplexitätsreduktion beobachten, sondern den wechselseitigen Fluss von Komplexität analysieren helfen.

## Kopplungen

Man sagt, Parsons und Luhmann hätten mit dem Konzept der »Interpenetration« (Parsons) und der »strukturellen Kopplung« (Luhmann, in Anschluss an Maturana)<sup>14</sup> ein Denken inter-systemischer Komplexität eingeführt. Dagegen kann man zeigen, dass Interpenetration und

<sup>14</sup> Luhmann benutzt manchmal eine vereinfachte Version von Parsons' »Interpenetration« und Maturanas »struktureller Kopplung«, wenn er »das Verhältnis von System und Umwelt mit dem Begriff der *Resonanz*« beschreibt (Luhmann 2004: 40).

strukturelle Kopplung nicht so sehr dem *Komplexitätstransfer* zwischen verschiedenen Systemen dienen, sondern allein die Aufrechterhaltung des Systems selbst sicherstellen.

Während Parsons den Begriff der Interpenetration für die Beziehung zwischen kulturellen und sozialen Systemen eingeführt hatte, war Luhmann davon überzeugt, dass Interpenetration auch andere Systembeziehungen bestimmt (Luhmann 1978: 299). Abgesehen von dieser Präzisierung unterscheidet die Systemtheorie Beziehungen zwischen Systemen nicht qualitativ von den Beziehungen eines Systems zu einer nicht-systematischen Umwelt. Sowohl Umwelt als auch benachbarte Systeme können »im System nur als Umwelt behandelt werden« (Luhmann 1987: 246). In einer kontrapunktischen Bewegung spricht Parsons von einer »Zone der Interpenetration zwischen [...] zwei Komponenten, die zwar aus Teilen beider Systeme bestehen, aber einander durchlaufen und ein Subsystem bilden« (Parsons/Platt 1973: 36).

Innerhalb der systemtheoretischen Forschung ist die Frage nach dem Ort dieser Zone der Interpenetration umstritten. Bei Parsons beinhaltet jedes System bekanntermaßen vier Funktionen: Anpassung, Zielverfolgung, Eingliederung und Aufrechterhaltung bzw. Latenz (kollektiv als AGIL bezeichnet). Ist Interpenetration nun ein eigenständiges Subsystem (wie Parsons im obigen Zitat anzudeuten scheint), das die Beziehungen eines Systems zur Umwelt reguliert (so z.B. Luhmann 1978); oder handelt es sich eher um ein Medium, in welchem Systeme interagieren, also weder um eine Funktion noch um ein System (so z.B. Jensen 1978)? Auf jeden Fall scheint sicher zu sein, dass Interpenetration auf irgendeine Weise mit der Latenzfunktion bzw. mit der Aufrechterhaltung in einem Zusammenhang steht: »Institutionalisierung hat die Ausbildung einer Zone der Interpenetration zur Folge« (Parsons/Platt 1973: 36). Mit dieser Formulierung weist Parsons der Latenzfunktion einen prominenten Platz zu, einen Platz am Ursprung der Interpenetration (Parsons 1991: 66). Diese konzeptuelle Konstruktion bestätigt das allgemeine Muster der Systemtheorie, in der die Aufrechterhaltung (oder Latenz) den anderen Funktionen innerhalb des AGIL-Paradigmas hierarchisch übergeordnet ist, inklusive der Beziehungen mit anderen Systemen und Welten. Die von Parsons entwickelte Vierfelder-Klassifikation beruht allein auf der Dichotomie von System und Umwelt. Auf den ersten Blick scheint das Konzept der Interpenetration nahezulegen, dass jede Seite der Dichotomie sowie die vier systemischen Funktionen gleichwichtig sind. Das ist aber keineswegs der Fall, da die Latenz in der Tat im Zentrum der Klassifikation steht, und dadurch alle anderen Funktionen determiniert:

»Hinsichtlich des früher etablierten Gebrauches, werden die vier Funktionen als Aufrechterhaltung (internes Mittel), Eingliederung (internes Ziel), Zielverfolgung (externes Ziel) und Adaption (externes Mittel) bezeichnet. Unter diesen vier, nimmt die Aufrechterhaltung eine

*Sonderstellung ein, da sie den Schwerpunkt der Stabilität in den zwei wichtigsten Aspekten bildet. Sie operiert innerlich, statt äußerlich, da sie von den fluktuierenden Prozessen der Umwelt isoliert ist; und sie ist mit Langfristigkeit verbunden, da sie von den kontinuierlichen Justierungen isoliert ist, die mit den adaptiven und ziel-orientierten Prozessen aufseiten der vielen Einheiten im Inneren des Teilsystems einhergehen.«* (Parsons 1977: 233 [meine Hervorhebung])

Parsons offensichtliche Vorliebe für interne Systemordnung wird in Luhmanns Version der Interpenetration, der »strukturellen Kopplung« sogar noch verstärkt:

»Der Begriff der strukturellen Kopplung erklärt schließlich auch, daß Systeme sich zwar völlig eigendeterminiert, aber im großen und ganzen doch in einer Richtung entwickeln, die von der Umwelt toleriert wird. Die Systeminnenseite der strukturellen Kopplung läßt sich mit dem Begriff der Irritation (oder Störung, oder Perturbation) bezeichnen. [...] Irritationen ergeben sich aus einem internen Vergleich von (zunächst unspezifizierten) Ereignissen mit eigenen Möglichkeiten, vor allem mit etablierten Strukturen, mit Erwartungen. Somit gibt es in der Umwelt des Systems keine Irritation, und es gibt auch keinen Transfer von Irritation aus der Umwelt in das System. Es handelt sich immer um ein systemeigenes Konstrukt, immer um Selbstirritation – freilich aus Anlaß von Umwelteinwirkungen.« (Luhmann 1998: 118)

In diesem Zitat wird offensichtlich, dass die Beziehungen zur Umwelt recht einseitiger Natur sind. Das ist die andere Seite von Luhmanns Konstruktivismus, in dem jeder Effekt der Umwelt ein *Konstrukt des Systems selbst* ist. Dabei handelt es sich um eine ganz andere Art von Konstruktivismus, als diejenigen die von einer sozialen Immanenz ausgehen. Solche Ansätze konzipieren die Umwelt, im Gegensatz zur Systemtheorie nicht als chaotisch oder überkomplex, da es sonst unmöglich wäre, Komplexitätstransfers von der Umwelt in das System und umgekehrt zu erklären. Ganz gegensätzlich dazu behandelt die Systemtheorie das System-Umwelt-Verhältnis als eine Differenzierung des Systems von der Umwelt, und das, indem sie die Umwelt als *Chaos behandelt* bzw. beobachtet. Die System-Umwelt-Beziehung ist keine Beziehung der Familienähnlichkeit, sondern allein *Irritation*, d.h. eine Beziehung, die enttäuscht, die nie in vorgefasste Pläne passt und – mit Parsons Worten von dem normativen Standpunkt eines Systems aus gesehen – nichts als Chaos und Beziehungslosigkeit ist. Mit anderen Worten errichten die Konzepte der Interpenetration und der strukturellen Kopplung genau genommen jene Beziehungslosigkeit, die die Systemtheorie als phantasmagorisches Gespenst des Chaos selbst so fürchtet und deren Lösung sie so intensiv sucht. Dieses Gespenst taucht unter dem Namen der Kontingenz bzw. dem der doppelten Kontingenz wieder auf.

## Kommunikationswünsche

Wenn in der Hobbes'schen Theorie der Begriff des Krieges und der Nicht-Ordnung für den gewaltsamen Zusammenbruch der staatlichen Ordnung steht, dann ist gerade für Luhmann der Zusammenbruch sozialer Systeme in erster Linie Kommunikationsabbruch, was in der Systemtheorie gleichbedeutend mit Beziehungslosigkeit und Systemende ist. Soziale Beziehungen müssen durch Kommunikationen hergestellt werden, und diese Kommunikation ist latent vom Abbruch bedroht. Gerade für Luhmanns Systemtheorie gilt, dass sich die grundsätzlichen Probleme einer immer auch unwahrscheinlichen und kontingenten Kommunikation nur dann lösen lassen, wenn alle beteiligten Kommunikationssysteme einen spezifischen *Sinn* für die Bedrohungen durch Unwahrscheinlichkeit und (doppelte) Kontingenzen entwickeln.

Für die Systemtheorie sind *Irritationen* in doppelt kontingenten Interaktionssituationen sowohl das Problem als auch die Lösung: sie verstärken und reduzieren Instabilität. Die Systemtheorie behandelt solche Bedingungen als Interaktionen und Kommunikationen unter den *Bedingungen doppelter Kontingenzen*. Doppelte Kontingenz beschreibt Situationen, in denen (mindestens) zwei Akteure (bzw. Systeme) versuchen, sich gegenseitig zu beobachten und gegenseitig ihr Handeln (bzw. ihre Kommunikationen) zu antizipieren. Parsons schreibt Hobbes zu, die inhärente Instabilität von Situationen unter Bedingungen doppelter Kontingenz erkannt zu haben: »[W]ie zuerst von Hobbes erkannt, überschreiten in einem Interaktionssystem die Möglichkeiten der Instabilität bei weitem solche, denen isolierte Akteure in Beziehungen zur Umwelt ausgesetzt sind, d.h. solche, die nur Nicht-Akteure, wie z.B. physische Objekte als signifikante Objekte enthalten« (Parsons 1968: 436-437). Die Lösung dieses Problems setzt zweierlei voraus: Zum einen müssen die Anwesenden *willens sein*, das Problem der Kontingenz zu lösen. Es »käme kein soziales System in Gang, wenn derjenige, der mit Kommunikationen beginnt, nicht wissen kann oder sich nicht dafür interessieren würde, ob sein Partner darauf positiv oder negativ reagiert« (Luhmann 1987: 160 [meine Hervorhebung]). Darüber hinaus müssen sie sich der doppelt kontingenten Situationen, in denen sie sich wiederfinden, *reflexiv bewusst sein*: »Ego muß erwarten können, was Alter von ihm erwartet, um sein eigenes Erwarten und Verhalten mit den Erwartungen des anderen abstimmen zu können.« (ebd. 412). Insofern beschreibt das Konzept der doppelten Kontingenz nicht nur Situationen von Instabilität und Unsicherheit, sondern setzt stillschweigend Dinge voraus. Es setzt einen bestimmten Typ Mensch bzw. einen bestimmten Systemtyp voraus, die eine bestimmte Haltung mitbringen, nämlich das reflexive Bewusstsein eines drohenden kommunikativen Chaos und die aktive Bereitschaft dieses zu vermeiden.

In der systemtheoretischen Aneignung des Hobbes'schen Kriegszustandes verwandelt sich die Angst vor Krieg also in ein Bewusstsein von der Fragilität der Ordnung, der Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation bzw. sozialen Beziehungen und somit in ein prinzipielles Prinzip der Unordnung. Die Angst verwandelt sich in ein *Unsicherheitsbewusstsein*, in ein Wissen um die »Unwahrscheinlichkeit sozialer Ordnung«, die zugleich immer auch die »Normalität der sozialen Ordnung« sein soll (ebd. 165), ein Bewusstsein dafür, dass alles immer »auch anders möglich« sei (ebd. 152). Während Hobbes durch die vertragliche Lösung des Kriegszustandes einen vertraglich abgesicherten Friedenszustand in Aussicht stellt, kann man mit der Systemtheorie keineswegs auf die Umstellung von Unsicherheit auf Sicherheit, von Unwahrscheinlichkeit auf Wahrscheinlichkeit hoffen. Alles, womit man rechnen kann, ist »einen höheren Grad an Wahrscheinlichkeit« von Kommunikation zu erreichen (ebd. 417). So verwandelt sich der Hobbes'sche Kriegszustand in eine Wahrscheinlichkeitsberechnung; vorausgesetzt wird die Unwahrscheinlichkeit sozialer Ordnung – und als natürliche Folge ist eine inhärente Tendenz zur Unordnung (im System und in der Umwelt) impliziert.

Wenn Hobbes im *Leviathan* die Angst vor dem Tod als Mechanismus identifiziert hat, durch den die Menschen freiwillig dazu gebracht werden, ihre natürlichen Rechte abzugeben und dadurch Gewalt und Krieg zu vermeiden, dann ermöglicht in der Systemtheorie das Bewusstsein für instabile Interaktions- und Kommunikationsbedingungen (das funktionale Äquivalent zur Angst) erfolgreiche Interaktion und Kommunikation. In der Systemtheorie operieren Akteure und Systeme mit einem *Bewusstsein für Unsicherheit*, mit einem Wissen um die *Unwahrscheinlichkeit sozialer Beziehungen*, dem Bewusstsein, dass alles *immer auch anders sein könnte* und dass die einzige erreichbare Sicherheit in einem *höheren Grad an Wahrscheinlichkeit* von Kommunikation bzw. Ordnung besteht. Sowohl bei Parsons als auch bei Luhmann kann die Unwahrscheinlichkeit nur durch reflexive und rationale Entscheidungen aufgelöst werden. Wenn die Unwahrscheinlichkeit eher eine diskursive denn eine ontologische Formation ist, d.h. eine *Selbstbeschreibung* durch das System, dann hängt alles von der erfolgreichen Hervorbringung eines Bewusstseins ab, für das die Welt unsicher und instabil erscheint. So gesehen ist die Systemtheorie selbst die performative Hervorbringung dieser Welt, die kontinuierliche Arbeit am Kontingenzbewusstsein, die beständige Erinnerung daran, »daß jede Auflösung einer Ordnung in die Unwahrscheinlichkeit einer Rekombination zurückführt« (Luhmann 1981b: 30). Insofern ist das Ordnungsproblem für die Systemtheorie immer mehr als nur eine Frage der Perspektive. Es ist vor allem ein Organisationsprinzip, das beständige reflexive Aufmerksamkeit erfordert.

In dieser reflexiven Aufmerksamkeit hat Chaos eine negative und eine positive Funktion. Auf der einen Seite ist jedes System mit einer Umwelt

konfrontiert, die chaotisch erscheint (d.h. unwahrscheinliche Handlungs- und Kommunikationsoptionen bietet) und deren Überkomplexität auf das Niveau des Systems gebracht werden muss: »Ein zentrales Moment dieser Konzeption kann nicht genug betont werden: Die interpenetrierenden Systeme bleiben füreinander Umwelt. Das bedeutet: die Komplexität, die sie einander zur Verfügung stellen, ist für das jeweils aufnehmende System unfaßbare Komplexität, also Ordnung« (Luhmann 1987: 291). Das ist der negative Aspekt des Chaos: die Umwelt muss aus dem System herausgehalten werden, damit ein System die Komplexität der eigenen Struktur erhöhen kann. Auf der anderen Seite sind Chaos und Unwahrscheinlichkeit auch funktionale Mechanismen, insofern das Bewusstsein und die Aufmerksamkeit für unwahrscheinliche Möglichkeiten genau die Ordnungsmechanismen sozialer Systeme bilden.

Es wird deutlich, inwiefern die Systemtheorie nicht in erster Linie zeigt, wie soziale Systeme *im Allgemeinen* soziale Ordnung konstruieren. Vielmehr zeichnet sie spezifische Kommunikationsmechanismen für sehr spezifische Situationen nach: Mit Hilfe der Inszenierung des Gespantes eines kommunikativen Chaos und einer sich daran anschließenden Beziehungslosigkeit wird bei den Kommunikations- und Interaktionspartnern reflexives Bewusstsein, Irritation und konsequenterweise ein *affektiver Zustand der Aufmerksamkeit* hervorgebracht. Die Systemtheorie inszeniert also performativ jenen Zustand der Beziehungslosigkeit, den sie als voraussetzunglose Annahme unter der Hand eingeführt hat. Jenseits dieser inszenierten Angst vor Handlungs- und Kommunikationsabbrüchen gibt es keinen Mechanismus, der erklären würde, warum Akteure und Kommunikationspartner *interessiert, willens und motiviert* sind, sich in Handlungen und Kommunikationen zu engagieren. Ein Hinweis darauf, dass Interpenetration und strukturelle Kopplung nichts mit der Multiplizierung, der Verschmelzung oder der Transformation sozialer Ordnung zu tun haben, sondern immer nur als Funktionen der Steigerung von Komplexität des existierenden Systems existieren (das gegenüber der Komplexität der externen Umwelt verschlossen bleibt), findet sich in der systemtheoretischen Beschreibung der Kontakte zu benachbarten Systemen als Umwelt, die wechselseitig als »überkomplex« beschrieben werden. Der Gebrauch des Begriffs »Überkomplexität« ist in diesem Zusammenhang entscheidend. Die terminologische Resonanz mit Komplexitätstheorien ist dabei irreführend, da die soziologische Systemtheorie keineswegs an den verschiedenen Komplexitätsformen in der Umwelt interessiert ist. Genau genommen ist Überkomplexität, genauso wie Parsons' faktische Ordnung, nichts weiter als ein leerer Signifikant, der lediglich das repräsentiert, was für das jeweilige System unverständlich ist.

## Komplexitättransfers

Um sich die Spezifität der Ordnungsfrage präsent zu machen, ist es hilfreich, sich mit alternativen Behandlungsweisen des Problems sozialer Ordnung innerhalb der Soziologie auseinanderzusetzen. Man kann sich mit sozialen Ordnungen und mit sozialen Beziehungen beschäftigen, ohne diese als grundlegend unsicher, bedroht und unwahrscheinlich anzusehen. So beschäftigt sich Georg Simmel ebenfalls mit der Frage nach der sozialen Ordnung, nähert sich ihr aber auf eine ganz andere Weise. Für Simmel hat die Frage nach der sozialen Ordnung nichts mit dem Ordnungsproblem zu tun. Und sie hat auch, wie wir später sehen werden, nichts mit der Herstellung von Handlungs- und Kommunikationsbeziehungen zu tun. Vielmehr ist sie in die formalen Beziehungen von Individuum und sozialem Ganzen eingebettet, d.h. in das Problem der objektiven Form der Subjektivität (Simmel 1992a: 41). Für Simmel betrifft die Frage der sozialen Ordnung das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft und umgekehrt. Sozialität erklärt sich dann weder vollständig kollektiv noch gänzlich individuell, sondern vielmehr ausgehend von einer sozialen Immanenz mit mannigfältigen sozialen Ordnungen und Beziehungen in denen sich das Individuum zwischen verschiedenen stark individualisierten und kollektivierten Sphären bewegen kann (ebd. 52). Damit bietet Simmel eine Alternative zu zwei gängigen theoretischen Konzeptualisierungen an: zu individualistischen Handlungstheorien – die Sozialität allein aus den besonderen Motiven und Begierden der Individuen erklären – und zu kollektivistischen Ansätzen – in denen die sozialen Strukturen individuelle Motive und Begierden erklären. Soziale Ordnung ist für Simmel kein soziologisches Problem, sondern nur von erkenntnistheoretischem Interesse. *Wie ist Gesellschaft möglich?* heißt bei Simmel nicht, wie ist soziale Ordnung (faktisch!) möglich, sondern vielmehr, wie können Individuen überhaupt Gesellschaft begegnen, wenn für sie Gesellschaft doch primär aus persönlichen Beziehungen (Wechselbeziehungen zu anderen Menschen) besteht (1992a). Man kann der Gesellschaft nicht in ihrer Gänze begegnen: Den Großteil der ›Gesellschaft‹ bekommt man nie zu Gesicht! Nach Simmel begegnen Individuen der Gesellschaft in sozialen Beziehungen selbst. Individuen treten anderen Individuen nicht als Menschen entgegen, sondern in Teilespekten – als Metzger, Brauer, Bäcker etc. – sie begegnen einander in Rollen. Marx hatte Rollen als Charaktermasken kritisiert und sie so mit der Entfremdungsthematik in Verbindung gebracht. In der Tat kann die Übernahme einer Rolle für das Subjekt zu einer Zumutung werden. Offensichtlich kann sie aber auch eine Entlastung bedeuten. Was aber noch viel wichtiger ist: Die Begegnung mit Rollen ist zugleich die Begegnung mit Gesellschaft. Individuen begegnen sich in Rollen als vergesellshafte Individuen. Die Ordnungsfrage ist bei Simmel als eine Frage nach

der *Übertragung von Ordnung* konzipiert: wie transferiert man gesellschaftliche Ordnung in die individuelle Ordnung. Es handelt sich um eine Komplexitätsfrage.

Auf ganz ähnliche grundlagentheoretische Weise behandeln Ilya Prigogine und Isabelle Stengers die Entstehung von *Ordnung aus dem Chaos* aus einer Komplexitätstheoretischen Perspektive. Statt von systemischen Komplexitätsreduktionen gehen sie davon aus, dass »Ordnung (oder Unordnung) komplexer ist als man gedacht hat« (Prigogine/Stengers 1984: 287). Statt Unordnung als die Wahrnehmung einer Überkomplexität innerhalb eines jeden Systems darzustellen, d.h. als etwas, das dem System inhärent unverständlich ist, interessieren sie sich im Gegen teil dafür, wie ein System »seine Identität aus der Beziehung zu anderen erhält« (ebd. 95). In diesem Denken wird die strukturelle Erhaltung des Systems als »Einpassung« in ein Milieu im Sinne Jakob von Uexkülls gedacht (1922: 268).

Diese Theoriefigur findet sich ebenfalls bei Erwin Schrödinger, bei dem sich die konstitutive Umstellung der Perspektive gut darstellen lässt. Er trifft eine konstitutive Unterscheidung in natürliche, d.h. physische Vorgänge und organische Prozesse. Während anorganische Natur mit dem Prinzip der »Ordnung aus Unordnung« operiere, finde sich auf der Stufe lebendiger Prozesse ein ganz anderes Prinzip, nämlich »Ordnung aus Ordnung« zu erzeugen (Schrödinger 1987: 113f.): »Der Kunstgriff, mittels dessen ein Organismus sich stationär auf einer ziemlich hohen Ordnungsstufe (einer ziemlich tiefen Entropiestufe) hält, besteht in Wirklichkeit aus einem fortwährenden ›Aufsaugen‹ von Ordnung aus seiner Umwelt« (ebd. 106). Schrödinger hat in diesem Zusammenhang das recht einfache Bild der Verdauung im Sinn, durch die ein Organismus Substanzen und Energien (Sonnenlicht) konsumiert und in »minder komplizierten organischen Verbindungen« wieder an die Umwelt abgibt (ebd. 106). Organismen steigern zwar, wie Luhmann sagt, die innere Komplexität, sie tun das aber immer auf Kosten der Komplexität der Umwelt: sie steigern die innere Komplexität durch die Minderung der Komplexität der Umwelt. Diese theoriesystematische Umstellung hat nun den Vorteil auch über ganz offensichtliche Umwelteffekte, wie ökologische Umweltzerstörungen, in einer weniger gequälten Argumentationsweise sprechen zu können, als es Luhmann in der ökologischen Kommunikation versucht (Luhmann 2004).

Im Gegensatz dazu operiert die Systemtheorie konzeptuell mit der Unterdrückung der Besonderheit systemangrenzender Milieus, indem sie sie z.B. einfach als irritierende Unordnung darstellt. Das Konzept der strukturellen Kopplung autopoietischer Systeme versucht der reinen Selbstreferentialität von Systemen zu entkommen, scheitert aber daran, tatsächliche Komplexität und die Fähigkeit zur Interaktion und Kommunikation mit differenten Systemen einzuführen:

»Der Zusammenhang von System und Umwelt wird vielmehr dadurch hergestellt, daß das System seine Selbstreproduktion durch intern zirkulare Strukturen gegen die Umwelt abschließt und nur ausnahmsweise, nur auf anderen Realitätsebenen, durch Faktoren der Umwelt irritiert, aufgeschaukelt, in Schwingung versetzt werden kann.« (ebd. 40 [meine Hervorhebung])

Wir sehen also, wie die soziologische Systemtheorie die Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung als Unwahrscheinlichkeit erfolgreicher Interaktion und Kommunikation theoriesystematisch inszeniert. Dabei ist die drohende Beziehungslosigkeit (fehlende Interaktionen, fehlende Kommunikationen) eine theoriesystematische Konsequenz, insofern hier ein unterschiedsloser Umweltbegriff verwendet wird, der 1.) konsequent keine Unterscheidung zwischen den Beziehungen zu verschiedenen Systemen macht und 2.) die Beziehung zu dieser Umwelt selbst als eine reine Beziehungslosigkeit (Konstruktion der Umwelt im System) organisiert.

Es handelt sich um eine *Beziehungslosigkeit, die als Sozialität verkleidet* wird. Ein System konstruiert innere Komplexität ohne essentielle Beiträge aus der Umwelt, die es nur als chaotische Umwelt wahrnimmt. Der Systemtheorie gelingt es dadurch nicht, die positiven oder, wenn man so will, ontologischen Einflüsse der Umwelt zu berücksichtigen. Es fällt hier schwer zu erklären, wie ein System durch ein anderes System mit Ordnung und Komplexität *versorgt* wird bzw. wie es dessen Ordnung und Komplexität *aufsaugt*. Es ist konzeptionell höchst unbefriedigend, das Wechselspiel verschiedener Systeme auf Irritationen und die Zuführung von Unordnung zu reduzieren. Dabei wird es gerade unterlassen, die Vielzahl positiver Effekte und Affekte, denen wir beständig ausgesetzt sind und die wir anderen aussetzen, zu berücksichtigen. Andere Ordnungen versorgen uns nicht allein mit Unordnung, sondern inspirieren uns, ziehen uns an oder stoßen uns ab. Ein positiver Ansatz würde dagegen zeigen, wie Systeme andere Systeme mit radikal anderen Arten von Ordnung versorgen und wie sich die Ordnungsmuster zwischen verschiedenen Systemen bewegen: wie sie sich affizieren, miteinander konkurrieren, sich ersetzen, transformieren oder in andere übergehen.

Gerade aufgrund ihrer reinen Selbstreferentialität handelt es sich bei den systemtheoretischen Fragestellungen, mit Henri Bergson gesprochen, um eine Reihe wissenschaftlicher Scheinprobleme. Diese sind in der Regel so konstruiert, dass sie sehr voraussetzungsreiche Annahmen als Theoriekonstruktionen mit minimalen Vorannahmen erscheinen lassen. Was könnte schon voraussetzungsloser sein, als die Annahme, Chaos sei wahrscheinlicher als Ordnung, oder dass die Welt komplex sei? Anstatt die verschiedenen Arten sozialer Beziehungen zu analysieren, führt uns diese Frage zur Überzeugung, soziale Beziehungen seien unwahrscheinlich und alles was wir tun können, ist Kommunikation wahrscheinlicher zu machen.

Statt auf die Unwahrscheinlichkeit des Handelns, der Interaktion und Kommunikation zu fokussieren, sollten wir uns jedoch auf die Mannigfaltigkeit sozialer Beziehungen und deren Effekte auf verschiedene Ordnungen konzentrieren. Das heißt auch solche Reduktionismen zu vermeiden, die Sozialität immer nur als Handeln oder als Kommunikation verstehen. Es bedeutet zugleich, dem Primat der Aktivität (Handeln, Interaktion, Kommunikation etc.) zu entkommen und die Vielfalt der sozialen Beziehungen analytisch in den Blick zu nehmen. Gleichzeitig müssen wir die angeblichen Formen der Beziehungslosigkeit – Nicht-Handeln, Nicht-Kommunizieren – als das erkennen lernen, was sie sind: voraussetzungsreiche und normative Annahmen, die solche sozialen Beziehungen als Nicht-Ordnung, Nicht-Handeln und Nicht-Kommunikation markieren, die man, aus welchen Gründen auch immer, nicht für opportun hält. Man mag sie aus einer Abneigung gegen ›reines Verhalten‹, gegen passive Nachahmungen, gegen Massenphänomene (keine Form der Sozialität!) ablehnen oder aufgrund fehlender Reflexivität und Rationalität. Die Vielfalt sozialer Beziehungen anzuerkennen heißt zugleich soziale Beziehungen, wenn sie denn faktisch zugestanden werden, nicht als primär antagonistisch und konflikthaft verfasste Beziehungen zu verstehen.

## 5. Antagonistische Obsessionen

Wie wir im vorherigen Kapitel gesehen hatten, tendieren soziologische Theorien auch heute noch dazu, soziale Ordnung durch das Ordnungsproblem bzw. durch das Problem der Beziehungslosigkeit zu definieren. Die sozialtheoretische Erschließung der sozialen Welt erfolgt dann über das, was ich die *konfliktäre Hypothese* nenne. Die konfliktäre Hypothese ist Teil des *methodologischen Antagonismus*: Soziale Beziehungen werden hier ausgehend von *antagonistischen, umstrittenen, umkämpften und konkurrierenden Beziehungen* erschlossen. Ein solches Denken folgt der sozialtheoretischen Definition dessen, was man klassischer Weise als *bürgerliche Gesellschaft* verstanden hat: eine sich über individuellen Eigensinn indirekt sozialisierende Gesellschaft, die zwar von Gewaltbeziehungen befreit ist, die sich aber konstitutiv über Konflikte konstituiert und diese latent hält. Demgegenüber ist die sozialtheoretische Tradition, die soziale Beziehungen ausgehend von direkten Formen der Sozialität untersucht – in der Sozialphilosophie als Sittlichkeit, in der soziologischen Theorie als Solidarität bestimmt –, immer eine randständige Theorieoption geblieben. Entweder weil *Sittlichkeit* immer nur als Ideal oder Utopie konzipiert wurde (in der Tradition Rousseaus, Hegels und Kants) oder weil *Solidarität* nicht ernst genommen wurde, da sie zu harmonistisch erscheint und vermutlich auf verdeckte Herrschaftsverhältnisse verweist (Horkheimer 1988: 214ff.). Als Kritik an Durkheim verweist gerade der Vorwurf des Harmonismus auf eine missverstandene Lektüre solidarischer Beziehungen, die bei Durkheim durchaus nicht harmonisch verlaufen müssen. Das müsste spätestens dann auffallen, wenn man neben dem Harmonismus zugleich auch den Zwangscharakter der Durkheim'schen sozialen Tatbestände kritisiert.

Bei diesem Problem handelt es sich aber nun gar nicht um eine spezifische Diskussion in der Durkheim-Forschung. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, geht es streng genommen auch nicht um die Frage nach der Bedeutung von Konflikt bzw. Solidarität, sondern vielmehr um die ganz grundsätzliche Vorstellung der Institutionalisierung der sozialen Welt. Es geht um eine Sozialtheorie, die ganz allein mit negativistischen Mechanismen operiert, die Gesellschaft als Beschränkung und Einschränkung des individuellen Egoismus, Macht- bzw. Profistrebens vorstellt. Dazu bleibt die prinzipiell produktive, kreative und schöpferische Seite der institutionalisierten Welt immer sekundär und randständig (siehe dazu Seyfert 2011a). Das zeigt sich besonders dann, wenn, wie in der kritischen Soziologie, jede Form der individuellen Kreativität *ausschließlich* als eine Form der individuellen Selbstbeschränkung bzw. Vereinnahmung durch den Markt erschlossen wird. In dieser Arbeit soll die schöpferische Seite

sozialer Beziehungen herausgearbeitet werden, wobei das kreative Element in die Beziehung selbst verlegt wird.

Zuerst sollen dazu die konfliktäre Hypothese und der methodologische Antagonismus sowie deren implizite Annahmen untersucht werden. Wie wir bereits in der Auseinandersetzung mit der Systemtheorie und deren Inszenierung drohender Beziehungslosigkeit gesehen hatten, geht es hier nicht allein um die Frage, ob solche Begriffe hinreichend reflektiert benutzt werden, sondern immer auch um deren mobilisierende Funktion: Theorien und Begriffe operieren performativ und bringen selbst eine spezifische soziale Ordnung hervor. So ist die Rational Choice Theorie – in der Sozialität prototypisch über die Vorstellung der Begrenzung (individueller Egoismen) definiert wird – nicht einfach die objektive Beschreibung der sozialen Wirklichkeit, nicht einfach nur eine Heuristik zur effizienten Operationalisierung menschlichen Verhaltens; sie ist vielmehr auch die (zumindest implizite) Aufforderung, das eigene Leben marktförmig zu gestalten (Bröckling 2017). Und die Systemtheorie ist eben zuerst die performative Hervorbringung des *modernen* Kontingenzbewusstseins, das sie als Kennzeichen der Moderne konstatiert. Sie ist die Hervorbringung eines reflexiven Bewusstseins, für das die Unwahrscheinlichkeit kommunikativer Beziehungen und die affektive Mobilisierung und Aufforderung, diese Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit zu verwandeln, zentral ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Ordnungsproblem. Die Frage, warum und wie soziale Ordnung möglich ist, wie es überhaupt möglich ist, dass soziale Beziehungen zustande kommen, ist keine rein analytische Frage. Ebenso wenig handelt es sich hierbei um eine voraussetzungslose Frage. Sie bevorzugt implizit eine bestimmte Ordnung, während sie diejenigen, die sie ablehnt, als Unordnung markiert. Deshalb ist die Rede von der Unwahrscheinlichkeit von Ordnung und Kommunikation, wie wir gesehen haben, die performative Inszenierung ihrer Abwesenheit. Und so enthält die scheinbar ganz naive Frage nach der Möglichkeit sozialer Ordnung immer auch unter der Hand die Forderung nach dem Erhalt dieser Ordnung.

## Antagonistisches Primat

Die konfliktäre Hypothese des methodologischen Antagonismus umfasst eine Reihe familienähnlicher Konzepte wie Auseinandersetzung, Kampf, Konkurrenz und Wettbewerb. In solchen sozialen Konstellationen stehen sich Individuen, Gruppen bzw. Parteien auf eine Art und Weise gegenüber, die dadurch gekennzeichnet ist, dass man einander zuvorkommen bzw. einander ausstechen möchte. Theoriehistorisch sind Gesellschaftsformen, die durch solche soziale Beziehungen bestimmt sind, als *bürgerliche Gesellschaft* definiert worden. Bei Rousseau setzt die bürgerliche

Gesellschaft nicht etwa mit der berühmten Gründungsszene der Landnahme ein – Einschlagen von Zaunpfählen und die Überzeugung anderer, das umgrenzte Land nicht zu betreten –, sondern mit dem Moment, in dem die Menschen beginnen, sich als besser und schlechter zu klassifizieren, *sich zu vergleichen*. Das Vergleichen ist Rousseau zufolge keine anthropologische Konstante, sondern das Kennzeichen einer bestimmten, kontingenten Gesellschaftsformation. Demgegenüber besteht die zentrale Idee seines heuristisch angenommenen Naturzustandes nicht in erster Linie in der Romantisierung individueller Freiheit, sondern in einer Vorstellung von Gleichheit, die auf der Ähnlichkeit menschlicher Lebewesen genauso beruht wie auf einer universalen Mitleidsethik. Es ist der paradoxe Zusammenhang von Sich-einander-gleichgültig-Sein und Mitgefühl-für-einander-Empfinden:

»Wenn ich (...) über die ersten und einfachsten Operationen der menschlichen Seele nachdenke, glaube ich zwei Prinzipien in ihr wahrzunehmen, die der Vernunft vorausliegen, von denen das eine uns brennend an unserem Wohlbefinden und unserer Selbsterhaltung interessiert sein lässt und das andere uns einen natürlichen Widerwillen einflößt, irgend ein empfindenden Wesen, und hauptsächlich unsere Mitmenschen, umkommen oder leiden zu sehen.« (Rousseau 1997: 57)

Die Spezifik der naturzuständlichen Sozialität besteht also darin, dass Gleichgültigkeit und Eigeninteresse sich keineswegs in einem rücksichtslosen Egoismus ausdrücken, sondern sich paradoxalement als solidarische Sozialbeziehungen entfalten. Entscheidend ist, dass Gleichgültigkeit bedeutet, *sich gleichgültig zu sein*, genauso wie es heißt, *sich gleichgültig zu sein*. Das heißt nichts anderes, als dass in der vorbürgerlichen Sozialität der Wille zum Vergleich fehlt. Des Weiteren heißt es, dass die bürgerliche Gesellschaft zwar durch Privateigentum bestimmt ist, dass deren *conditio sine qua non* aber in der Einführung einer spezifischen Form des Vergleichens besteht, das Ungleiches nicht als gleich nebeneinanderstehen lässt, sondern hierarchische Unterschiede einführt:

»Jeder begann, die anderen zu beachten und selbst beachtet werden zu wollen, und die öffentliche Wertschätzung hatte einen Wert. Derjenige, der am besten sang oder tanzte, der Schönste, der Stärkste, der Gewandteste oder der Eloquenteste wurde zum Geachteten; und das war der erste Schritt hin zur Ungleichheit.« (Rousseau 1997: 189)

Rousseau markiert damit eine wichtige Unterscheidung von Eigeninteresse und Egoismus, eine qualitative Differenzierung, die wir (weiter unten) auch bei Adam Smith wiederfinden werden. Dabei handelt es sich um eine Unterscheidung, die in sozialtheoretischen Diskussionen kaum eine Rolle spielt. Das gilt überraschenderweise gerade für jene Ansätze, die wie die Rational Choice Theorie grundlegend auf dem Konzept des Eigeninteresses aufbauen. Dass die basalen Sozialbeziehungen

antagonistisch, umkämpft sind; dass Individuen einander zuvorkommen, sich ausstechen, beherrschen bzw. der Beherrschung widerstehen wollen, hält man dort für eine minimale Theorieannahme. Während man dort die Figur des Mitleids und der Kooperation als erkläruungsbedürftig ansieht, gelten Annahmen über konfliktäre Beziehungen dagegen als ganz voraussetzungslos und unproblematisch. Ein solches Denken beschränkt sich nicht allein auf die Rational Choice Theorie, vielmehr ist das Angebot an Sozialtheorien, die sich dem *methodologischen Antagonismus* verschrieben haben, unüberschaubar. Sie haben mitunter ganz unterschiedliche und gelegentlich sogar widersprüchliche Ziele, Erklärungsmuster und theoriegeschichtliche Hintergründe. Ob in Aneignung von Hegels Konzept des Kampfes um Anerkennung (Honneth 1994, Taylor 1994) oder Marx' Vorstellung antagonistischer Klassengegensätze (z.B. in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule), ob in Bourdieus Konzept des Kampfs um verschiedene Kapitalsorten oder in den verschiedenen Ansätzen der Hegemonietheorien (Gramsci, Laclau und Mouffe), der Spieltheorie und der Rational Choice Theorie (siehe z.B. Kunz 2011): All diese sich sonst so feindlich gegenüberstehenden Denkschulen folgen auf die eine oder andere Weise der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus. Sie werden vom Gespenst des permanenten Streites, des ubiquitären Konflikts und der Auseinandersetzung verfolgt. Es ist überraschend, wie wenig die konfliktäre Hypothese kritisiert oder auch nur in Frage gestellt worden ist. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Marx-Rezeption: Hat man der Marx'schen Theorie doch vieles vorgeworfen – ihre teleologische Vorstellung sozialen Wandels, die strukturelle Aufteilung der Gesellschaft in Klassen etc. –, aber nur selten hat man die Annahme des *Kampfes gegen* als uranfängliches Organisationsprinzip (bzw. Reorganisationsprinzip) *aller bisherigen Gesellschaftsordnung* in Frage gestellt. Die Dominanz der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus ist durchaus überraschend, ist sie doch in mehreren Hinsichten reduktionistisch. Sie versteht soziales Leben als ein einziger und allein auf Konflikten basiertes; in Folge dessen müssen gequälte Argumentationen in Anschlag gebracht werden, um solidarische Formen des Zusammenlebens, wie z.B. Kooperationen, zu erklären (siehe z.B. Axelrod 1984). Was jedoch noch viel wichtiger ist, ist ein noch tiefer greifender Reduktionismus: Die konfliktäre Hypothese schließt ludische Beziehungen vom *ernsten* Alltagsleben aus bzw. degradiert diese zu sekundären Phänomenen. Das Spiel wird auf Kinder und Verrückte abgeschoben (oder vielleicht auf professionelle Sportler, deren ludische Wettkämpfe trotz allem sehr ernst genommen und als etwas ganz Außeralltägliches angesehen werden).

Diese Unterordnung ludischer, kooperativer, solidarischer Beziehungen in den gegenwärtigen Sozialtheorien unter das Prinzip der konfliktären Hypothese und der antagonistischen Auseinandersetzungen stellt

ein großes Hindernis für sozialtheoretische Versuche der Erfassung der Vielfältigkeit des sozialen Lebens dar. Das zeigt sich besonders in der Art und Weise, wie ludische Formen sozialer Beziehungen aus den dominanten Sozialtheorien ausgeschlossen werden, so etwa prominent bei Erving Goffman. Statt die ludischen, vergemeinschaftenden und expressiven Aspekte des Spiels zu analysieren, richtet sich der soziologische Blick fast ausschließlich darauf, wie Spiele und Wettkämpfe *gemanagt* und *kontrolliert* werden. Und das primäre sozialtheoretische Interesse einer solchen Untersuchung besteht in der Herstellung gesellschaftlicher Analogien zwischen dem Management des Spiels und des sozialen Lebens: *Wir alle spielen Theater!* (Goffman 2010). Insofern herrscht nicht nur ein Mangel an sozialtheoretischen Ansätzen, die solidarische und kooperative Phänomene erklären, vielmehr mangelt es uns auch an Ansätzen, die für solche Aspekte des Soziallebens stehen, die sich auf nicht-antagonistische Formen des Wettkampfs konzentrieren.

Ohne Zweifel sind Antagonismen, Auseinandersetzungen, Wettstreit und Wettbewerb nicht dieselben Phänomene und deren Strukturen, Mechanismen, Funktionen und Prozesse mögen sich stark unterscheiden. Eine komplexere Aufschlüsselung der verschiedenartigen Behandlungen solcher Phänomene kann ich an dieser Stelle nicht leisten. Vielmehr geht es hier um die Herausarbeitung ihrer gemeinsamen Charakteristika: Es handelt sich um soziale Beziehungen in denen Widersprüche und Opposition die Triebkräfte sind, welche auf gleichsam wundersame Weise Sozialität hervorbringen. Diese Herleitung sozialer Beziehungen aus Antagonismen erfolgt auf zwei idealtypische Weisen: Entweder erklärt man, dass die Antagonismen irgendwann selbst zu harmonischen Sozialbeziehungen führen werden (z.B. als Vernunftentscheidung bei Hobbes, als dialektischer Prozess wechselseitiger Anerkennung in der Denktradition Hegels oder als geschichtliche Bewegung hin zur klassenlosen Gesellschaft bei Marx und Engels) oder weil sie selbst die Triebkräfte der Vergesellschaftung sind (so etwa in der Tradition der Hegemonietheorie).

Wie so häufig findet sich bei Simmel eine Lösung zur Umgehung von Einseitigkeiten. Zwar hat auch Simmel die antagonistischen Beziehungen als wichtige Form moderner Vergesellschaftung erkannt. Er hat aber zugleich gesehen, dass Konflikte nicht notwendig asozial bzw. ordnungsbedrohend sein müssen. In seinem Text *Der Streit* erkennt Simmel an, dass Konflikte vergesellschaftend sein können: Wer sich streitet steht in einer Sozialbeziehung. Zugleich weist er aber darauf hin, dass der Streit eben nicht die einzige oder dominante Form sozialer Beziehung darstellt: »So wenig der Antagonismus für sich allein eine Vergesellschaftung ausmacht, so wenig pflegt er [...] in Vergesellschaftungen als soziologisches Element zu fehlen« (Simmel 1992b: 295).

Es geht mir hier aber nicht so sehr um die differenzierten und manigfaltigen Formen antagonistischer Sozialbeziehungen (Streit, Konflikt,

Konkurrenz etc.), sondern vielmehr um die konzeptuelle Differenz zwischen diesen und anderen nicht-antagonistischen Formen sozialer Beziehungen wie z.B. den *ludischen Formen des Spiels* und des Wetteifers. In diesem Zusammenhang gilt erstens, dass sowohl die antagonistischen als auch die ludischen Formen des Spiels und des Wetteifers in allen möglichen Formen von sozialen Beziehungen auftauchen können, selbst in denjenigen, die inhärent antagonistisch oder durch und durch spielerisch erscheinen. Diese Unabhängigkeit von Form und Inhalt findet sich bei Simmel: Ökonomische Beziehungen müssen nicht notwendigerweise Konkurrenzbeziehungen sein, sondern können Konkurrenz geradezu umgehen (z.B. durch Monopole).<sup>15</sup> Sie können auch freundschaftlicher und solidarischer Art sein. Umgekehrt müssen Intimbeziehungen nicht notwendigerweise solidarisch, sondern können eben auch Konkurrenzbeziehungen sein. Dasselbe gilt für den Krieg aller gegen alle und deliberative Uneinigkeiten, die offensichtliche und sehr verschiedene Formen von Antagonismen darstellen. Solche *antagonistischen* Formen können aber immer auch in den scheinbar spielerischsten und konfliktfreisten Beziehungen auftauchen, wie z.B. in der wetteifernden Nachahmung. Nach Gabriel Tarde können selbst Momente des Rückzugs und der »Dissoziation« – eine scheinbar konfliktvermeidende Strategie und damit eine »nicht-soziale Beziehung« – antagonistisch und damit eine »antiziale Beziehung« sein (Tarde 2017: 15).

Umgekehrt kann auch die scheinbar reine Nachahmung ludisch und kreativ sein, beispielsweise, wenn sie unabsichtlich Abweichungen einführt, z.B. durch Improvisationen oder Ungenauigkeiten. Eine Nicht-Nachahmung kann umgekehrt kreativ (und ludisch) sein: So »bahnt im Augenblick einer kulturellen Revolution die Nicht-Nachahmung früherer Vorbilder« den neuen Erfindungen den Weg (ebd. 15).

Statt einer solchen kaleidoskopischen Vielfalt des Antagonistischen und Spielerischen findet man in der Soziologie aber stattdessen häufig Universalisierungen. Antagonismen sind dann keine spezifischen Formen sozialer Beziehungen, sondern werden als zentrale Mechanismen der Vergesellschaftung verstanden. Das zeigt sich selbst in Luhmanns Systemtheorie, in der Widerspruch, Konkurrenz und Konflikt in einen funktionalen und konstitutiven Zusammenhang gebracht werden. Zwar wendet sich Luhmann gegen die Idee einer strukturbildenden Funktion von Konkurrenzbeziehungen, das aber nur, um sich gegen eine »Überschätzung der wirtschaftlichen Aspekte des gesellschaftlichen Lebens« zu stellen (Luhmann 1987: 524). Die funktionalen Äquivalente der Konkurrenz auf der Ebene sozialer Systeme sind stattdessen *Konflikte*. Konflikte werden nicht als Systembedrohungen dargestellt,

<sup>15</sup> Dietmar Wetzel geht sogar davon aus, dass wer »vom Wettbewerb spricht, der darf von Kooperation nicht schweigen« (Wetzel 2013: 58).

wie in der Tradition von Hobbes, sondern vielmehr als *konstitutive Prozesse* zur Generierung und Stabilisierung struktureller Komplexität. Genau genommen sind Konflikte selbst soziale Systeme, die Anschlussfähigkeit sichern. Systembedrohung entsteht dann nicht durch Streit und Konflikt, sondern durch Nicht-Kommunikation. Neben diesem aktivistischen Bias (man muss kommunizieren bzw. man kann nicht nicht kommunizieren, weil es dann kein System gibt) findet sich bei Luhmann also auch eine konfliktäre Hypothese, da in autopoietischen Prozessen Konflikte die *einfachste* Form der Kommunikation darstellen: »Konflikte dienen also gerade der Fortsetzung der Kommunikation durch Nutzung einer der Möglichkeiten, die sie offen hält: durch Benutzung des Nein« (ebd. 530). Für Luhmann ist der Konflikt konstitutiv und genuin, insofern er gerade bei zunehmender Steigerung von sozialer Komplexität die einzige Möglichkeit darstellt, Kommunikation überhaupt sicherzustellen. Die Alternative wäre fehlender Anschluss, Nicht-Kommunikation, was das Ende des Systems bedeuten würde. Der Konflikt wird, und hier liegt der theoretische Kern der Luhmann'schen Konzeption, als *völlig voraussetzungslos* angesehen, als voraussetzungslose soziale Beziehung, eine Beziehung, die dann einsetzt, wenn nichts anderes mehr möglich ist. Um Nein zu sagen, braucht es nicht viel: »Der Widerspruch ist eine Form, die es erlaubt, ohne Kognition zu reagieren« (ebd. 505).<sup>16</sup>

Der Konflikt erfüllt bei Luhmann die gleiche konstitutive Funktion wie in anderen Ansätzen des methodologischen Antagonismus. Darüber hinaus ist seine Konstruktion, wenig überraschend, dichotomisch bzw. binär, was wiederum heißt, die verschiedenen – positiven und negativen Formen – des Konflikts gerade nicht in den Blick zu bekommen. Wie wir mit Tarde gesehen haben, kann auch Nicht-Kommunikation zum Konflikt führen – die Weigerung der Nachahmung – und, so würde ich ergänzen, der Konflikt kann über das reine Nein hinausgehend auch positiv und ludisch sein.

Wir müssen also falsche Dichotomien vermeiden, Dichotomien, wie sie sich in den Unterscheidungen von Konflikt/Kooperation, Auseinandersetzung/Harmonie, Antipathie/Sympathie offenbaren. Tarde hat gezeigt, dass beide Elemente solcher Dichotomien jederzeit auf beiden Seiten der Unterscheidung wiedereingeführt werden können: Nachahmung kann umkämpft aber auch kooperativ sein, ein Spiel kann sowohl ludisch als auch konflikthaft sein. Ich werde darauf weiter unten zurückkommen.

<sup>16</sup> Zu den negativistischen Tendenzen und der damit einhergehenden Unterstellung minimaler theoretischer Voraussetzungen, habe ich bereits anderswo geschrieben (siehe dazu Seyfert 2011, Kap. 2.1. Die Negativität der Institutionalisierung)

Darüber hinaus unterscheiden sich antagonistische und ludische Formen des Wetteifers durch die ihnen zugrundeliegenden affektiven Prozesse. Auch darauf werde ich weiter unten zurückkommen, nämlich im Zusammenhang mit der Unterscheidung von *extensiven* und *intensiven* Affekten (Kap. 7). Vorab sei so viel gesagt: Extensive Affekte sind Spezialformen von Affekten, nämlich gemanagte und kontrollierte Emotionen, die spezifischen Normen und Erwartungen entsprechen. Im Kontrast dazu werden wir den Ansatz des Kulturhistorikers Johan Huizinga ins Spiel bringen, der alles kulturelle und soziale Leben konstitutiv mit dem verbunden sieht, was ich (im Anschluss an Gilles Deleuze und Félix Guattari) als *intensive Affekte* bezeichne.

## Dialektische Umkehrungen

Wie wir bei Luhmann bereits gesehen haben, sind Sozialtheorien oft nicht so sehr an den Wettkämpfen, Antagonismen und Konflikten selbst interessiert. Sie interessieren sich nicht für deren Funktionieren und ihre konkreten Ausformungen, nicht für deren Abläufe und Prozesse, nicht für die affektiven Vereinnahmungen und energetischen Verausgabungen, die mit diesen Formen sozialer Beziehungen verbunden sind. Vielmehr sind sie an ihrer Funktion, im Sinne eines teleologischen Prinzips, interessiert. Hier interessieren die Ziele und Zwecke von Antagonismen, man denkt sie gleichsam von ihrem Ende her, nie aber von ihrer Mitte. Diese Enden sind es zugleich, die diese scheinbar entsozialisierenden Mechanismen zu sozialisierenden Fundamenten machen. Klassischerweise verweisen Vertreter dieses Denkens hier zur Exemplifizierung häufig auf Adam Smiths Konzept der *unsichtbaren Hand*. Die unsichtbare Hand ist das magische Prinzip, das es möglich macht, einen bestimmten Prozess als etwas ganz anderes darzustellen, als er tatsächlich ist, und das deshalb, weil man ihn von seinem Ende und nicht von seiner Mitte her denkt. Die unsichtbare Hand ist das magische Prinzip, das das individuelle Erwerbsstreben »des Metzgers, Brauers und Bäckers« letztendlich zu einem konstitutiven Beitrag für das Gemeinwesen werden lässt (Smith 1978: 17).

Solche dialektischen Umkehroperationen verfahren nicht intensitäts-theoretisch, erklären nicht das Entstehen des Neuen, erklären keine Prozesse, in denen die Qualitäten und Charakteristika der Elemente von denen des Systems entkoppelt würden, wodurch beide nicht mehr aufeinander rückführbar wären. Es sind keine emergenten Entkopplungen, sondern dialektische *Umkehrungen*, in denen die Eigenschaften der Elemente den Eigenschaften des Systems *direkt widersprechen*. Sie ermöglichen Antworten auf Fragen wie: Wenn das Verhalten der Individuen geradezu antisozial ist, woher kommt dann Sozialität? Wie kann Eigennutz

zu Kooperationen führen? Woher kommt soziale Ordnung, wenn Konflikt und Streit vorherrschen?

Solch eine Aneignung des Konzepts der unsichtbaren Hand als Umkehroperation (dialektisch oder nicht) hat das soziologische Denken fundamental geprägt und prägt es bis heute. Man kann es bis zu Hegel und Kant zurückverfolgen. Man hat bereits häufig auf Ähnlichkeiten der Konzepte von Kant (»Naturabsicht«) und Hegel (»List der Vernunft«) mit Smiths Prinzip der unsichtbaren Hand hingewiesen (Louden 2006: 360, Höffe 2011: 237). So war Kant mit Smiths *Wohlstand der Nationen* wohlvertraut (Oncken 1877: 97), und seine Idee der »Naturabsicht« ist »die Schwester der unsichtbaren Hand Smiths und die Vorausleiterin der Hegelschen List der Vernunft« (Kersting 1993: 85). Zur Naturabsicht heißt es bei Kant: »Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der *Antagonismus* derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird« (Kant 1977: 37 [meine Hervorhebung]). Antagonistische Beziehungen sind nicht menschlich verursacht, sondern Absicht der Natur. Sie dienen der Natur zur Herstellung sozialer Beziehungen, hinter dem Rücken und gegen den Willen der Individuen. Der Antagonismus ist bei Kant genau genommen nicht allein eine soziale oder anthropologische Konstante, sondern ein Naturprinzip: »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht« (ebd. 39).

Solche antagonistischen Beziehungen gehen bei Kant auf die »unge-sellige Geselligkeit der Menschen« zurück (ebd. 37). Dabei handelt es sich genau um jene dialektische Umkehrung, in der sich *natürliche Misanthropie* auf wundersame Weise in Geselligkeit vergesellschaftet. Un-sellige Geselligkeit behauptet nicht nur, dass Menschen allein vom Eigeninteresse geleitet sind – was potentiell zu Konfliktsituationen führen würde – sondern auch, dass Menschen eine natürliche Aversion gegenüber einander haben. Sie sind von Natur aus *misanthropisch* orientiert. Insoweit dominiert bei Kant nicht so sehr das Prinzip des *homo economicus* als das des *homo individuum*. Zwar habe der Mensch »eine Neigung, sich zu vergesellschaften« (ebd.), dies diene den Menschen aber allein dem Ziel der »Entwicklung seiner Naturanlagen«. Viel entscheidender ist jedoch, dass der Mensch

»einen großen Hang [hat], sich zu vereinzeln (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so weil er von sich selbst weiß, daß er seiner Seits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht,

sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann« (Kant 1977: 38).

Der Hang des Individuums, sich nur für sich selbst zu interessieren, ist für Kant insofern nur auf den ersten Blick eine unsoziale Charakteristik, weil der Widerstand gegen alle anderen zugleich auch dazu motiviert, nach der Anerkennung und dem Respekt der anderen zu streben. Es sind die Antagonismen in der Gesellschaft, die langfristig gesehen zu einer gesetzmäßigen Sozialordnung führen und zu einem moralischen Ganzen: »Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln« (ebd. 40). Diese Vorstellung einer individuellen Selbstdisziplinierung hat die Sozialphilosophie genauso dominiert wie andere humanwissenschaftliche Ansätze, z.B. die Psychologie. Sie findet sich prägnant auch in Sigmund Freuds Sublimationsprinzip wieder, genauer: in der Umstellung des Lustprinzips auf das Realitätsprinzip (Freud 1967b, 1967d).

Hegel wird diesen vergesellschaftenden Mechanismus, der wahrhaft asozialen Individualismus in ein Werkzeug des sozialen Lebens umkehrt, als »List der Vernunft« bezeichnen und ihn konzeptuell in sein eigenes philosophisches System einpassen. Durch die List der Vernunft bedient sich der Weltgeist nicht nur des »Konflikts der Individuen« – der aus dem Zusammenstoß der Interessen hervorgeht –, um seinen universalen Willen durchzusetzen und sein allgemeines Ziel zu erreichen, er bleibt auch von den antagonistischen Beziehungen, die sich ganz allein auf individueller Ebene abspielen, ganz unberührt.

»Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. [...] Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.« (Hegel 1989: 49)

Hegel nimmt nicht nur das auf, was normalerweise nur Hobbes zugeschrieben wird, nämlich dass die Natur ein Zustand der Gewalt und eine Situation individueller Kämpfe ist, er behauptet darüber hinaus, dass der Übergang vom Besonderen und Individuellen zum Allgemeinen und Universellen eine (dialektische) Umkehrung von Antagonismus und Konflikt zu Harmonie bedeutet. Alles, was in der Gesellschaft sozial ist, wird fast

vollständig etwas zugeschrieben, das sich außerhalb der individuellen Elemente des sozialen Systems befindet.

Allen diesen Bezugnahmen auf Adam Smith und dessen Konzept der unsichtbaren Hand ist jedoch gemein, dass sie mit Smiths Ansatz nicht sonderlich viel zu tun haben. Das allein ist nicht wenig überraschend und wäre auch nicht der Erwähnung wert, sind doch Missverständnisse und konzeptuelle Verschiebungen bei der Aneignung und Rezeption theoretischer Ansätze eher die Regel als die Ausnahme. Der Erwähnung ist dieser Umstand aber deshalb wert, weil sich bei Smith eine viel interessantere Sozialtheorie findet als bei den Derivaten seiner Rezipienten.

In diesem Zusammenhang fällt ein deutlicher Unterschied zwischen Smiths eigener Erklärung der unsichtbaren Hand und den Aneignungen von Kant und Hegel auf. In Smiths Text ist das Eigeninteresse des Metzgers, Brauers und Bäckers, genauso wie das des Großhändlers mitnichten antagonistisch oder gewalttätig orientiert, sondern eine *harmonische und ganz natürliche Angelegenheit*: So

»denkt er eigentlich nur an den eigenen Nutzen und wenn er dadurch die Erwerbstätigkeit so fördert, daß ihr Ertrag den höchsten Wert erzielen kann, strebt er lediglich nach eigenem Gewinn. Und er wird in diesem wie auch in vielen anderen Fällen von einer unsichtbaren Hand geleitet, um einen Zweck zu fördern, den zu erfüllen er in keiner Weise beabsichtigt hat« (Smith 1978: 371<sup>17</sup>).

Ähnlich wie bei Kant und Hegel treffen wir auch hier auf das Kennzeichen der Vermitteltheit und Nicht-Intentionalität. Im Gegensatz zu Kant und Hegel nimmt Smith aber an keiner Stelle an, dass Menschen asoziale Wesen mit Gefühlen der Feindseligkeit gegen andere sind. In der Tat hat er in seiner *Theorie der ethischen Gefühle* (2004) ausführlich über die konstitutive Rolle der *Sympathie* geschrieben. Die entscheidende Differenz, die Smith in *Wohlstand der Nationen* zentral entwickelt, wird von Kant und Hegel aber gar nicht gesehen. Und sie wird auch in den soziologischen Ansätzen, die sich, wie die Rational Choice Theorie, explizit auf Smith beziehen nicht gesehen. So unterscheidet Smith explizit *Eigeninteresse* (self-interest) von *Egoismus* (selfishness). Eigeninteresse beschreibt den Prozess, in dem der Metzger, der Brauer und der Bäcker ihrem Geschäft nachgehen. Es handelt sich um ein Aufmerksamkeitsregime, um einen spezifischen Prozess und nicht so sehr um ein individuelles Motivationsregime. Eigeninteressierte Individuen sind weder notwendig egoistisch noch selbstsüchtig. Darüber hinaus ist Eigeninteresse bei Smith eine analytische Kategorie, wohingegen Egoismus eine kulturelle ist. Egoismus ist kein Kennzeichnen, das irgendwie individualistisch

<sup>17</sup> In der deutschen Übersetzung heißt es »Sicherheit«, im englischen Original jedoch »gain«, was in diesem Zusammenhang eindeutig als »Nutzen« zu übersetzen ist (Smith 1993: 291).

wäre oder zur Erklärung des Sozialen dienen könnte. Egoismus ist kulturspezifisch: »Engherzigkeit, Kleinlichkeit und eine egoistische Einstellung [ist] der Grundcharakter der Menschen«, deren Kultur vorwiegend aus »Kaufleuten, Handwerkern und im Gewerbe Tätigen besteht [wie in] Holland und Hamburg«, wohingegen in den Gesellschaften, in den »Grundeigentümer und Pächter in großer Zahl vertreten sind«, wie in Frankreich und England, »Liberalität, Freimüdigkeit und gegenseitiges Helfen zum Volkscharakter« gehören (Smith 1978: 565). Ob diese konkrete Kategorisierung kultureller Unterschiede einer soziologischen Überprüfung standhält, sei dahingestellt, worauf es allein ankommt, ist der Umstand, dass egoistisches Verhalten genauso spezifisch ist wie antagonistisches oder kooperatives Verhalten.

Dass diese offen zu Tage liegende – und theoriekonzeptionell wichtige – Differenz von Eigeninteresse und Egoismus bis heute und gerade in den sozialtheoretischen Ansätzen keine Rolle spielt, die das Eigeninteresse ins Zentrum ihrer Forschung stellen und Adam Smith explizit als Gründungsvater verstehen, ist tatsächlich verblüffend (siehe dazu exemplarisch Esser 1996: 23 ff.). Dieser Umstand erklärt zugleich das problematische Primat des Konflikts und der Konkurrenz in diesen Theorien, die die Gleichwertigkeit von Wettbewerb und Kooperation in Smiths Theorie übergehen. Darüber hinaus operieren sie vollständig ökonomistisch. Ich hatte bereits auf Niklas Luhmanns Vorschlag der Ersetzung des ökonomistischen Begriffs der Konkurrenz durch den der sozialen Konflikte hingewiesen, eine Theorieoption, die in vielen Sozialtheorien ebenfalls übergangen wurde.

Man verschreibt sich ganz vollständig der ökonomistischen Variante der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus, man verschreibt sich egoistischen und kompetitiven Sozialbeziehungen. Auch in der Soziologie gibt es wirtschaftswissenschaftliche Derivate, die mit diesem Ansatz operieren, u.a. die Rational Choice Theorie. Deren Prototypen bzw. Urtypen und theoriehistorischen Vorläufer findet man dann auch nicht in der Soziologie, sondern in der Wirtschaftswissenschaft. Hier gilt vor allem Friedrich Hayeks Theorie des Wettbewerbs als stilbildend.

## Kompetitive Umkehrungen

In der Tat ist *der* sozialtheoretische Autor, der antagonistische Wettbewerbe zum zentralen Mechanismus sozialer Beziehungen gemacht hat, nicht Adam Smith, sondern Friedrich Hayek. Die Idee eines konstitutiven antagonistischen Wettbewerbs findet sich weder bei Smith und schon gar nicht bei Marx und Engels. Obwohl das Konzept der unsichtbaren Hand von Smith größeren sozialtheoretischen (und popkulturellen)

Einfluss genommen hat, ist sie bei ihm doch nicht die basale Triebkraft der Gesellschaft. Vielmehr findet diese sich in einer spezifischen anthropologischen Tendenz, die den Wettbewerb und dessen unsichtbare Hand überhaupt erst hervorbringt und erklärt. Die unsichtbare Hand ist ein sekundäres, kein primäres Phänomen. Der Wettbewerb geht aus der Arbeitsteilung hervor und diese wiederum beruht auf »der natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen« (Smith 1978: 16).<sup>18</sup> Eine ähnliche Anthropologisierung findet sich bei Joseph Schumpeter, der Vergesellschaftung nicht im abstrakten Prinzip des Wettbewerbs oder einer unsichtbaren Hand begründet sieht, sondern – als Erfinder des Begriffs des methodologischen Individualismus naturgemäß – im dynamisierenden Verhalten einer typischen Akteursfigur, des schöpferisch zerstörenden Unternehmers (Schumpeter 2003: 81ff.).

Für Marx hingegen ist die Vorstellung des Wettbewerbs als freie Konkurrenz reine Ideologie, nirgends realisiert und in erster Linie ideologisches Instrument der Bourgeoisie zur Überwindung der feudalen Gesellschaft:

»Die freie Konkurrenz [...] ist *noch nie* entwickelt worden von den Ökonomen, soviel von ihr geschwatzt wird und sosehr sie die Grundlage der ganzen bürgerlichen, auf dem Kapital beruhenden Produktion [ist]. Sie ist nur negativ verstanden worden: d. h. als Negation von Monopolen, Korporation, gesetzlichen Regulationen etc. Als Negation der feudalen Produktion.« (Marx 1983: 327)

Die Idee der freien Konkurrenz ist Gegenideologie und eine rein virtuelle Beziehung. Sie bezieht ihren konzeptionellen Inhalt ausschließlich aus dem Gegenteil dessen, was sie empirisch vorfindet. Insofern ist sie auf der konzeptuellen Ebene zugleich ein typisches Beispiel dessen, was wir mit Gabriel Tarde weiter unten als *Gegen-Nachahmung* bezeichnen werden.

## Wettbewerbserzwingung

Erst bei Hayek, und bei ihm in ausgesprochen expliziter Weise, findet man die Vorstellung einer *direkten* Vergesellschaftung durch Konkurrenzbeziehungen. Hayek versteht den Wettbewerb als einen spezifischen Mechanismus des Marktes (wohingegen Smith ihn als Teil des Vergesellschaftungsprozesses verstanden hatte) und in diesem Zusammenhang schreibt er die Beziehung zwischen Individuum und Markt um.

Die Theorie, die Hayek in *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren* (2003) entwirft, entstammt einer Kritik an makroökonomischen

18 Dass eine solche Annahme auf andere Weise problematisch ist, darauf wurde mehrfach hingewiesen, u.a. durch David Graeber (2001).

Ansätzen, die abstrakte Muster erkennen, »aber keine spezifischen Voraussagen von Einzelereignissen ableiten können« (Hayek 2003: 135). Ein solches abstraktes Muster stellt für Hayek Smiths unsichtbare Hand dar: Nicht nur scheitere dieses Konzept daran, spezifische Voraussagen für die Zukunft zu machen, sie könne nicht einmal allgemeine makroökonomische Zusammenhänge erklären. Als »unsichtbares oder unüberblickbares Muster« (Hayek 2011: 12) verdecke die unsichtbare Hand mehr, als sie erkläre. Hayeks Diskussion des Wettbewerbs kritisiert in erster Linie zwei Ideen: 1.) die Vorstellung der Vorhersehbarkeit von Marktbewegungen und 2.) die Vorstellung, dass der Markt ein Mechanismus zur Verteilung und Preisbildung von knappen Gütern sei. Im Allgemeinen glaubt Hayek, dass es sich beim Markt um eine *spontane Ordnung* handele und als solche sei sie unvorhersehbar (ebd. 18f.). Anstatt sich also dem Versuch zuzuwenden, zukünftige Markt- und Preisbewegungen vorherzusagen, sollten sich Ökonomen stattdessen auf die aktuelle Nachfrage konzentrieren. Für Hayek ist der Markt am besten als ein Mechanismus definiert, der sich auf aktuelle Defizite konzentriert, darauf also, »welche Art von Gegenständen und Leistungen verlangt werden und wie dringlich« (Hayek 2003: 137). Diese Definition erklärt zugleich Hayeks Kritik an der Vorstellung des Marktes als ein Verteilungssystem knapper Güter. Das Konzept knapper Güter setze ein Wissen über gegenwärtige (und möglicherweise zukünftige) Nachfrage voraus – etwas, das es zuallererst zu bestimmen gelte. Diese Nachfrage zu entdecken sei nun die Aufgabe des Marktes.

Genau genommen ist der Wettbewerb bei Hayek gar kein Entdeckungsverfahren, sondern eine Überprüfungsinstanz neuer Ideen. Man kann im Markt testen, welche Bedürfnisse tatsächlich bestehen, ohne dass der Markt diese Ideen selbst hervorbringen würde. Der Titel *Wettbewerb als Entdeckungsverfahren* ist insofern irreführend und Hayek erklärt die Entdeckung des Neuen genau genommen an keiner Stelle. Mit Bergson muss man ihm den Vorwurf machen, nicht zu erklären, »wo eigentlich der Unterschied ist zwischen derjenigen Intelligenz, die versteht, diskutiert, annimmt oder verwirft, kurz sich an die Kritik hält, und denjenigen, die erfindet (Bergson 1964: 278).<sup>19</sup> Ich komme auf diesen Punkt weiter unten zurück.

Allerdings ist der Wettbewerb für Hayek nicht nur ein Marktmechanismus, nicht allein eine Prozedur zur Bestimmung von Marktbedingungen. Jenseits der Erlangung von Informationen über Marktbedingungen versteht Hayek den Wettbewerb auch als einen sozialen Mechanismus, der alle dazu zwingt, auf dieselben *entdeckten* Tatsachen (Nachfrage) einzuwirken, d.h., alle Wettbewerber werden dazu gezwungen,

<sup>19</sup> Eine der wenigen aktuellen Überlegungen zur Frage, wie Neues in die (sozial-)wissenschaftliche Forschung gelangt, findet sich bei Jo Reichertz (1999).

diejenigen nachzuahmen, die die Markttatsache (ob Defizit oder Überschuss) als erste entdeckt haben. Insofern ist der Wettbewerb auch ein Mechanismus, der alle anderen Teilnehmer zwingt, neue Entdeckungen zu übernehmen:

»Es ist dies der Umstand, daß die Änderungen in Gewohnheiten und Gebräuchen, die notwendig sind, nur eintreten werden, wenn jene, die bereit und fähig sind, mit neuen Verfahren zu experimentieren, es für die andern notwendig machen können, sie nachzuahmen. [Der Wettbewerb] stellt eine Art unpersönlichen Zwanges dar, der viele Individuen dazu veranlassen wird, ihr Verhalten in einer Weise zu ändern, die durch keinerlei Anweisungen oder Befehle erreicht werden könnte.« (Hayek 2003: 144)<sup>20</sup>

Zwar ist die Konkurrenz nur Teil der Ökonomie, Mechanismus eines spezifischen Teilsystems, aber sie sozialisiert die Menschen dort direkt. Es ist, und man muss das so konkret sagen, die kompetitive Version des *methodologischen Antagonismus*, insofern die ökonomischen Beziehungen der modernen Vergesellschaftung auf das Prinzip des antagonistischen Wettbewerbs umgestellt werden. Diese Transformation des vergesellschaftenden Prinzips des Wettbewerbs modifiziert zugleich das antagonistische Prinzip, wie Kant und Hegel es postuliert hatten. Der Wettbewerb vermittelt nicht sich überschneidende individuelle Bedürfnisse, sondern er entdeckt sie. Diese Beziehung ist weder unsichtbar noch harmonisch, sondern eine Zwangsbeziehung. Der vergesellschaftende Mechanismus des Wettbewerbs besteht im *Zwang zur Nachahmung*.

Das Novum der Hayek'schen Idee besteht also darin, den Markt nicht nur als einen bedürfnisgenerierenden Mechanismus erkannt zu haben, wie Marx und Engels, sondern zugleich als einen *wettbewerbserzeugenden* Mechanismus. Nach Hayek ist es gerade der indirekte Zwangsscharakter, der sich bei der Einführung von Wettbewerbsmechanismen für das Wachstum von »unterentwickelten Gesellschaften« als besonders »hilfreich« erweisen soll (Hayek 1968: 14).<sup>21</sup>

Noch bevor soziologische Theorien die Performativität von Markttechnologien und Marktmustern konkret ausformulieren werden, bevor sie also zeigen werden, dass diese Technologien und Modelle nicht einfach nur Informationen sammeln und prozessieren, sondern den Markt selbst antreiben (MacKenzie 2006), formuliert Hayek eine zynische wirtschaftswissenschaftliche Version der Performativität. Auch

<sup>20</sup> Die Rede vom »unpersönlichen Zwang« erinnert sehr an den Zwangsscharakter der sozialen Tatbestände bei Durkheim, ohne dass Hayek dessen Namen explizit erwähnen würde.

<sup>21</sup> Ich zitiere an dieser Stelle aus der Auflage von 1968, weil sich in den *Gesammelten Schriften* an dieser Stelle ein Fehler eingeschlichen hat und diese komplette Textstelle fehlt (2003: 143).

wenn er den Begriff der Performativität selbst nicht benutzt, so zeigt er doch, wie die wirtschaftswissenschaftliche Idee des Wettbewerbs dazu genutzt werden kann, sich selbst real zu machen, sich selbst zu aktualisieren, sich durch indirekten Zwang selbst denjenigen Akteuren aufzuzwingen, die an Wettbewerb und Konkurrenz keinerlei Interesse haben. Interessanterweise gibt Hayek nicht nur den Zwangscharakter von *Nachahmung* und Wettbewerb zu, sondern räumt darüber hinaus auch ein, dass dieser Zwang zur Nachahmung »natürlich einer der Hauptgründe für die Abneigung gegen den Wettbewerb« sei (Hayek 2003: 144). Die Abneigung gegen den Wettbewerb ist insofern ein Problem, als er die notwendigen Bedingungen für den sozialen Fortschritt verhindert, der für Hayek eng mit dem Prinzip des Wettbewerbs verbunden ist. Gerade weil der Wettbewerb ein Entdeckungsverfahren ist, ist er zugleich ein zentraler Antrieb der sozialen Evolution. Hayek erklärt sich die Abneigungen gegen den Wettbewerb als Widerstand oder als Faulheit, die jede Form von Handeln zu vermeiden sucht. Erneut kommt dabei die zugrundeliegende Idee des Wettbewerbs zum Vorschein. Die Performativität von Hayeks Theorie hat selbst den Effekt, Subjekte so zu disziplinieren und vorzubereiten, dass sie sich bereitwillig in Wettbewerbs- und Konkultursituationen begeben. Seine Theorie stellt den Versuch dar, Wettbewerb zu naturalisieren.

Es ist sehr schade, dass Hayek seine glückliche Formulierung von der *Abneigung gegen den Wettbewerb* nicht weiter erörtert, scheint sie doch Bedeutungen zu enthalten, die über reinen Widerstand und Faulheit hinausgehen: ›Ich bin abgeneigt zu konkurrieren!‹ ist eine Redewendung von Bartleby'schem Ausmaß. Sie enthält Konnotationen, die ich weiter unten in weiteren Überlegungen aufnehmen und fortführen werde.

Jedoch hat die wichtige Einsicht von der hartnäckigen Tendenz, dem Wettbewerb zu trotzen, für die weiteren Überlegungen Hayeks keinerlei Konsequenz. Wettbewerb wird immer noch als die einzige Methode angesehen, um »Anpassung an sich schnell ändernde Umstände erzielen [zu] können, von denen Wachstum abhängt« (Hayek 2003: 144). Dagegen gilt ausbleibender Wettbewerb als eigentliche Bedrohung der Stabilität des Systems bzw. als Bedrohung der Instabilität des menschlichen Subjekts, das mithilfe von Wettbewerb und Konsequenz in einem konstanten Zustand von Wachsamkeit und Sorge (über die Mittbewerber) gehalten werden muss.

Wie ich bereits zu Anfang erwähnt hatte, ist trotz der zentralen Bedeutung des Wettbewerbs ›erzwungene Nachahmung‹ für Hayek kein allgemeines Prinzip des Sozialen, sondern eine spezifisch ökonomische Prozedur, eine unter anderen sozialen Sphären. Der Wettbewerb ist nach Hayek exklusiv Teil der Wirtschaft und damit von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen wie Wissenschaft und Moral zu unterscheiden, die jeweils mit eigenen Ordnungsprinzipien operieren. Die Vorstellung einer

Ausdifferenzierung sozialer Sphären (Wirtschaft, Politik, Wissenschaft etc.) hat Hayek in diesem Zusammenhang direkt von Michael Polanyi übernommen.

Bei Polanyi findet sich nun eine Sozialtheorie, die den Wettbewerb nicht nur auf das Wirtschaftssystem beschränkt, sondern darüber hinaus für alle Teilbereiche spezifische Mechanismen entwickelt. Ähnliches kennt man von Luhmanns Systemtheorie. Auch wenn Luhmann auf der nichtökonomischen Fundierung des Sozialen bestanden hatte, so folgte er letztlich doch der konfliktären Hypothese des methodologischen Antagonismus, gerade weil der Konflikt eine so zentrale Rolle in der Aufrechterhaltung von Kommunikation innehatte.

Dagegen entwickelt Polanyi eine Gesellschaftstheorie, in der Konkurrenz und Konflikt ausschließlich dem Wirtschaftssystem zugewiesen sind, die anderen Teilbereiche jedoch auf anderen Mechanismen beruhen und damit explizit nicht durch die konfliktäre Hypothese erklärt werden.

So findet sich in Polanyis *The Logic of Liberty* die Idee der Gesellschaft als »System einer spontanen Ordnung«. Ein System spontaner Ordnung heißt für Polanyi nichts anderes als eine »Ordnung die durch eine ›unsichtbare Hand‹ etabliert wurde«. Zwar stellt das Wirtschaftssystem für eine solche Ordnung immer noch den Prototyp dar (Polanyi 1969: 160 [hier, wie im Folgenden, meine Übersetzung]), allerdings sind alle gesellschaftlichen Teilbereiche spontan organisiert. Einerseits folgt Polanyi damit einem sehr weitverbreiteten Ansatz, der alle Aspekte und Sphären des sozialen Lebens durch dieselbe Logik erklärt – eine spontane und indirekt hergestellte Ordnung im Sinne von Smiths unsichtbarer Hand. Andererseits geht diese spontane Ordnung für Polanyi eben nicht allein und notwendigerweise aus *Wettbewerb* (zwischen Individuen) hervor. Solche Ordnungen gehen z.B. auch aus gegenseitiger *Anpassung* und *Kooperation* hervor. Zwar könne auch in der Wissenschaft Wettbewerb herrschen, diese hänge aber gleichzeitig auch von *Konsultationen* und *Versuchen gegenseitiger Überzeugung* ab (ebd. 165).

Ergänzend zu diesen kooperativen, konsultativen und deliberativen Beziehungen, die Polanyi zentral als variante Formen sozialer Beziehungen identifiziert, gilt aber auch für Polanyi, was zuvor schon für Hayek galt, nämlich gerade die Entstehung neuer Ideen innerhalb der wissenschaftlichen Praxis nicht erklärt zu haben. Statt einfach nur soziale Sphären und deren spezifische Arten von Beziehungen als Prozesse der Konsultation, Konkurrenz, Überzeugung und Diskussion, d.h. als Prozesse der Systemerhaltung zu erklären, käme es vielmehr darauf an, die soziale Beziehung zu suchen, die »Erzeugerin von Ideen werden« kann (Bergson 1964: 277), d.h. emergierende soziale Beziehungen innerhalb eines nicht vollständig determinierten Systems zu analysieren. Hayeks ökonomistisches Verständnis der Nachahmung als eine erzwungene soziale Beziehung leidet am selben Problem, da es auf der Vorstellung *identischer*

Nachahmung von Erfindungen basiert, deren Entstehung nicht erklärt wird. Darüber hinaus sollen diese Erfindungen und das Prinzip des Wettbewerbs selbst durch das Prinzip der erzwungenen Nachahmung allein erklärt werden.

Hayeks Konzept des Wettbewerbs besteht nicht nur in der Erzwingung von Konkurrenzbeziehungen, sondern zugleich in der Erführung des Wettbewerbs. Auf der einen Seite bringt er mit der Idee des Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren scheinbar einen ganz neuen Gedanken ins Spiel, der sich beispielsweise von Schumpeters Idee der schöpferischen Zerstörung deutlich unterscheidet. Überraschenderweise widmet er sich der Frage der Verbreitung der neuen Idee jedoch viel ausführlicher als der Frage, wie die neue Idee überhaupt in die Welt kommt. Während die Erfindung des Neuen für Hayek keiner weiteren Erklärung bedarf und deren Mangel allein auf staatliche Beschränkungen des erfundenen Subjekts zurückzuführen sei (Hayek 2003: 144), widmet er sich ausführlicher der Idee, wie die Erfindung gesellschaftlich verbreitet wird. Dazu bringt er nun, Tande hier sehr ähnlich, das Konzept der Nachahmung ins Spiel. Die Nachahmung stellt für ihn das evolutionär hervorgebrachte gesellschaftliche Äquivalent zum biologischen Instinkt dar. Die Nachahmung dient der Verbreitung von Erfindungen und ihre Verbreitungsform ist als Kopiervorgang konzipiert: »Unter den wichtigsten dieser angeborenen Eigenschaften, die andere Instinkte verdrängen halfen, war eine ausgeprägte Fähigkeit, von Artgenossen zu lernen, insbesondere durch Nachahmung« (Hayek 2011: 16). Nachahmungen sind der evolutionäre Ersatz für Instinkt, die biologische Version des Kopierens. Sie ist effizienter, da sie »besser den vielen verschiedenen Umweltnischen, in die die Menschen vorgedrungen waren, entsprachen als die irgendeines nicht-domestizierten Tieres« (ebd.). Mit anderen Worten, im Gegensatz zu instinktivem Verhalten ist gesellschaftliche Nachahmung flexibel genug, um die Entstehung und Verbreitung neuer Formen sozialer Ordnungen noch in den abseitigsten Milieus zur Verbreitung zu helfen. Nachahmung findet in erster Linie durch »nachahmendes Lernen« (ebd. 20) statt, und die kulturelle und soziale Entwicklung beruht ausschließlich auf dieser Art der Verbreitung von Erfindungen: »Der Mensch wurde intelligent, weil es für ihn die Tradition – eben das, was zwischen Instinkt und Vernunft liegt – gab, die es zu erlernen galt« (ebd. 21). Abgesehen davon, dass Hayek die Idee der Erfindung nicht erklärt, hat er eine recht simplifizierte Vorstellung der Nachahmung. Sie ist allein identische *Kopie*. Der gesamte sozialtheoretische Unterbau Hayeks ist von einer ausgesprochenen Simplizität: Individueller Unternehmergeist ist vorauszusetzen und wo er nicht existiert, sind staatliche Beschränkungen der Grund. Der Wettbewerb ist antagonistisch und wird von den Menschen intuitiv abgelehnt. Er ist aber für die gesellschaftliche Entwicklung notwendig, da nur er die Verbreitung der Erfindungen garantieren und damit sozialen

Fortschritt ermöglichen kann. Nachahmungen sind einfach und kopieren das Produkt bzw. die Idee. Weitere Ideen zur Nachahmung finden sich bei Hayek nicht. Die Frage, ob Abweichungen von der nachgeahmten Idee (Plagiate, Improvisationen, Anleihen etc.) selber als Erfindungen zu bezeichnen sind, diskutiert er nicht, genauso wenig wie die Frage, ob gesellschaftliche Nachahmungen eigentlich überhaupt dasselbe sind wie biologische Instinkte.

## 6. Umgehungen

Die Tatsache, daß der Wettbewerb nicht nur zeigt, wie die Dinge besser gemacht werden können, sondern alle [...] zwingt, die Verbesserungen nachzuahmen, ist natürlich einer der Hauptgründe für die Abneigung gegen den Wettbewerb.

Friedrich von Hayek (2003: 144)

Ich hatte bereits früher auf eine alternative Form der Nachahmung hingewiesen, die sich im Werk von Gabriel Tarde findet. Obwohl strukturell sehr ähnlich angelegt, ist Tardes Konzept der Nachahmung doch sehr verschieden von dem Hayek'schen. Ich werde auf Tardes Theorie der Nachahmung in den Kapitel 9, 10 und 11 mit Blick auf das aktivistische Prinzip der Soziologie und die alternativen interpassiven und suspensiven Paradigmen noch genauer eingehen. Hier möchte ich sie kurz als kontrastierende Theorie der Nachahmung einführen, als eine Theoriealternative zu Hayeks Wettbewerbszwang.

Tardes Konzept der Nachahmung ist nicht allein das Äquivalent zum Instinkt, Nachahmung ist keine *identische Wiederholung*, sondern vielmehr »differentielle und differenzierende Wiederholung« (Deleuze 1992: 45). Die Komplexität von Tardes Konzept beruht Deleuze zufolge darauf, die Differenz nicht der Wiederholung unterzuordnen, sondern beiden einen je eigenen Wert zuzuweisen: »*Die Differenz liegt zwischen zwei Wiederholungen*«. Das heißt umgekehrt, dass »*die Wiederholung auch zwischen zwei Differenzen liegt*« (Deleuze 1992: 106). Man darf Nachahmung also nicht als identisches Kopieren verstehen, sondern als differenzierende Wiederholung, als eine Differenz, die beispielsweise durch Improvisationen oder ungenaue Nachahmung ins Spiel kommt. Damit versucht Tarde, den Vorrang der Wiederholung und den damit implizierten Vorrang der Identität zu brechen, einen Vorrang, der Variationen und Abweichungen zu einer abhängigen und manchmal sogar mangelhaften Form der Nachahmung macht. Wiederholungen und Nachahmungen haben das Potential etwas Neues einzuführen, weshalb Deleuze sie auch als *komplexe Wiederholung* bezeichnet, d.h. als komplexe Formen der Nachahmung (siehe dazu auch Guyau 1911).

Tardes Konzept enthält mannigfaltige Formen der Nachahmung, die selbst das einschließen, was sich auf den ersten Blick gerade als das Gegenbild der Nachahmung darstellt: Opposition und Nicht-Nachahmung. Aber die Opposition ist keine ausschließlich antagonistische Beziehung, sondern die Bezeichnung einer ganz allgemeinen Beziehung, die auch erfinderisch und kooperativ sein kann. So kann eine Wiederholung zwei

oppositionelle Teile schaffen, eine *Generation*, die sich wiederum nicht aus Wiederholungen des Identischen zusammensetzt, sondern »Familiennähnlichkeiten« hervorbringt (Wittgenstein 1999: 32). Man kann also davon ausgehen, dass die Vorstellung des biologischen Instinkts als einer identischen Wiederholung, die als das soziale Äquivalent zur Nachahmung fungiert, äußerst unterkomplex ist. Während Tardes Theorie der Nachahmung ein hochkomplexes und vielfältiges Kaleidoskop an nachahmenden Verhalten aufzeichnen kann, hat man bei Hayek nur drei Alternativen: Erfindung (die andere zur Nachahmung zwingt), erzwungene Nachahmung (die die Erfindung auf identische Wiese nachzuhaltet) und letztlich die Abneigung bzw. das Widerstreben andere nachzuahmen. Mit der letzteren beschreibt Hayek primär den Widerstand gegen Konkurrenzverhältnisse, diese Form bleibt darüber hinaus aber weitestgehend unbestimmt.

Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass Gabriel Tardes Klassifikationen der Nachahmung gleichermaßen antagonistisch, erfängerisch, spielerisch und kooperativ sein können. Es ist ein sehr allgemeines und abstraktes Konzept. Das zeigt sich besonders in der Analyse dessen, was Tarde *Gegen-Nachahmung* nennt. Gegen-Nachahmung, »das Tun oder Sagen des Gegenteils«, vollzieht die Negation, die Anti-These oder das genaue Gegenteil eines Prozesses (Tarde 2017: 13). Auf der einen Seite ist die Gegen-Nachahmung erfängerisch, insofern sie an den erfängerischen Bewegungen partizipiert. Damit geht sie über das konflikture «Nein» bei Luhmann hinaus: die Gegen-Nachahmung lehnt nicht einfach ab, sondern versteht die Erfindung und, anstatt sie nachzuahmen, macht sie genau das Gegenteil. Auf der anderen Seite ist die Gegen-Nachahmung eine Gefahr für die Erfindung, »die von jener gefährlich verfälscht wird« (ebd. 14). Obwohl sie etwas Neues zu sagen scheint, hängt sie doch vollständig von den erfängerischen Bewegungen ihres Gegen-Originals ab; sie trägt keine neue Form von Erfindung bei, sie erzeugt keine bedeutenden Variationen und fügt keine entscheidenden Differenzen hinzu. In den *Gegen-Nachahmungen* Tardes haben wir gerade genug Raum, um der direkten Nachahmung zu entkommen, aber nicht genug, um uns ihr vollständig zu entziehen, da sie »weder die Bescheidenheit haben, schlicht und einfach zu imitieren, noch die Kraft zu erfinden« (ebd. 13). In ihrem Zwangscharakter erinnert die Gegen-Nachahmung ein wenig an die erzwungene Nachahmung Hayeks, nur dass sie eben nicht nachzuhaltet, sondern genau das Gegenteil tut. Dagegen finden sich in der von Hayek nur am Rande formulierten Vorstellung einer *Abneigung gegen den Wettbewerb* Anklänge an die von Tarde beschriebene Nicht-Nachahmung: beide Bewegungen stehen für eine Ablehnung der Nachahmung, die keine Gegen-Nachahmung ist. Wenn Hayek die Abneigung jedoch als eine Verweigerung, eine fundamentale Hemmnis ökonomischer Entwicklung und insofern als ein

Problem ansieht, sagt Tarde: »Nicht-Nachahmung ist nicht immer eine bloß negative Tatsache« (ebd. 14). In der Tat kann Nicht-Nachahmung erfinderisch sein, viel mehr noch als die Gegen-Nachahmung, da sie eine Dissoziation von der erzwungenen Form der Nachahmung und der Gegen-Nachahmung darstellt und »durch nichts mehr gebremst wird« (ebd. 15). Nicht-Nachahmung und Abneigung gegen den Wettbewerb ermöglichen Potentiale für Erfindungen und Neuheiten, die durch reine Nachahmung und Gegen-Nachahmung allein unmöglich sind. Diese Macht oder Fähigkeit hat Bergson mit der Produktion von Ideen identifiziert.

Es ist wichtig, die Nicht-Nachahmung richtig zu verstehen. Sie ist z.B. nicht identisch mit konkurrierenden Erfindungen, etwas, das wiederum sehr »unmittelbar in den Dienst des Profitstrebens gestellt werden« könnte, wie es Luc Boltanski und Ève Chiapello in *Der neue Geist des Kapitalismus* formuliert haben. Dort haben sie gezeigt, wie die Idee der *Humanisierung der Arbeit*, die ursprünglich eine Kritik an der kapitalistischen Produktionsform war, als Konzept des *New Management* im kapitalistischen Markt wiederauftaucht und zu einer Form der Arbeit führt, die unter Umständen noch grausamer sein kann, als diejenige, die ihr vorausging (Boltanski/Chiapello 2015: 144f.). Die Vereinnahmung der Idee der Vermenschlichung der Arbeit geht deshalb so reibungslos vonstatten, weil sie genau das Gegenteil der tatsächlich entmenschlichten Arbeitsprozesse darstellt. Die Kritik ist reine Gegen-Nachahmung und insofern relativ umstandslos wieder in das vorherige Arbeitsregime integrierbar. Dagegen beschreibt die Nicht-Nachahmung bei Tarde eine Bewegung, die sich dem am Profitstreben orientierten, antagonistischen Wettbewerb gerade entzieht und diesen übersteigt, z.B. durch Entnetzung (Stäheli 2013) oder die Produktion von Uneindeutigkeit (Bröckling 2017: 408).

In der soziologischen Tradition findet sich eine solche Vorstellung des Entzugs von Konkurrenzbeziehungen paradigmatisch bei Émile Durkheim. Bei Durkheim, einem *der Klassiker* der Soziologie, liegt ein Theorieschatz im Offensichtlichen versteckt.

## Wettbewerbsumgehungen

Ganz grundlegend kommt Durkheim das Verdienst zu, auf das Prinzip von Kooperation und Solidarität hingewiesen zu haben. Darüber hinaus hatte er bereits darauf hingewiesen, dass alle Theorien der Konstitution von Gesellschaft aus dem Konflikt das armseligste Bild des Menschen und des Sozialen voraussetzen. An dieser Stelle kann Durkheims spezifische Rezeption und Aneignung der Theorie Darwins als gutes Beispiel dienen. Diese Spezifizität wird besonders dann deutlich, wenn man sie

mit der kanonisierten Rezeption innerhalb der soziologischen Theorietradition kontrastiert.

Eine klassische Aneignung der Theorie Darwins innerhalb der soziologischen Theorietradition findet sich bei Parsons. Parsons hat Hobbes Kriegszustand mit dem Konzept des Überlebenskampfs von Malthus verglichen und es mit dem Denken Darwins in einen Zusammenhang gebracht (Parsons 1949: 113). Parsons kritisiert Darwin dafür, das Modell des Überlebenskampfes zu »biologisieren«, ein Modell, das Malthus ursprünglich nur für die menschliche Sphäre, die an eine normative Ordnung gebunden sei, eingeführt habe. Ohne weitere spezifische normative Rahmenbedingungen sei der Überlebenskampf nichts als »Anarchie«, also ein ordnungs- und beziehungsloser Raum (ebd. 114). Mit dieser recht kanonisierten Leseweise, in der die Evolution als natürliche Auslese verstanden wird, reduziert Parsons die Evolutionstheorie Darwins auf die Vorstellung von einer sozialen Un-Ordnung, die in erster Linie von Überlebenskampf und Kriegszustand dominiert ist.

Kurioserweise kritisiert Durkheim, dem Parsons unterstellt, vorwiegend mit dem Ordnungsproblem beschäftigt zu sein (ebd. 308), gerade diese Interpretation der Darwin'schen Theorie. In *Die soziale Arbeitsteilung* hebt er ganz richtig hervor, dass Darwin in der Tat nicht von einem Überlebenskampf oder gar von einem *survival of the fittest* spreche. Es ist bekannt, dass Darwin diesen Begriff erst später von Herbert Spencer übernommen hat. Nach Durkheim beschreibt dieser Begriff die Evolutionstheorie aber nur unzureichend. Durkheim kritisiert die theoretische Aneignung der Darwin'schen Theorie durch diejenigen, die die Geschichte der Menschheit auf den Überlebenskampf egoistischer Akteure reduzieren wollen:

»Im Namen des Dogmas des Lebenskampfes und der natürlichen Selektion malt man uns jene primitiven Menschheiten, deren einzige Leidenschaften ihr im Übrigen nur unzureichend gestillter Hunger und Durst gewesen sei, in den traurigsten Farben; jene dunklen Zeiten, in denen die Menschen keine anderen Sorgen und keine andere Beschäftigung gekannt hätten, als sich um ihre kärgliche Nahrung zu streiten.« (Durkheim 1992: 252f.)

Insofern bekämpft Durkheim nicht nur eine spezifische Interpretation der Darwin'schen Theorie – eine, der auch Parsons noch folgt – vielmehr widerspricht er ganz allgemein dem Verständnis des sozialen Lebens als Überlebenskampf.

Es ist bekannt, dass Durkheim die Vorstellung egoistisch kämpfender Individuen mit dem fundamentaleren »Gefühl der Solidarität« innerhalb einer Gruppe ersetzt hat (ebd. 102). Er bestimmt die sozialen Bindungen innerhalb sogenannter primitiver Gesellschaften – eine strukturelle, keine normative Beschreibung – kognitiv und emotional

(Kollektivbewusstsein und Kollektivgefühl). Mit zunehmender Komplexität komme es zu einer Schwächung des Kollektivbewusstseins und der Kollektivgefühle. Aufgrund von Bevölkerungswachstum und der Verdichtung gesellschaftlicher Sozialbeziehungen gehe die gemeinsame gesellschaftliche Referenz und damit der einheitliche souveräne Bezugspunkt verloren. In einer interessanten Wendung erscheint Durkheims Darstellung komplexer Gesellschaften und deren Entwicklung (die von der Auflösung des kollektiven Bewusstseins in primitiven Gesellschaften stammt) als das Spiegelbild des Hobbes'schen Naturzustandes, in dem Gesellschaften ebenfalls ohne souveränes Prinzip, ohne Staat und ohne souveräne Autorität operieren. In einem solchen Naturzustand finden sich aber dennoch Mechanismen der Sozialität und Solidarität. Durkheims gesamte Schrift dreht sich um das Argument der Auflösung bindender (kollektiver) Gemeinsamkeiten, was jedoch gerade nicht zum entgrenzten Kriegszustand eines jeder gegen jeden führt. Vielmehr erzeugt die Auflösung alter solidarischer Beziehungen neue Formen solidarischer Beziehungen. Die Arbeitsteilung übernimmt die Rolle, die vorher Kollektivbewusstsein und Kollektivgefühle erfüllt haben, und kann eine andere Form der Solidarität begründen. Es handelt sich hierbei um das Prinzip der Solidarität, denn Gesellschaften sind für Durkheim primär solidarisch, auch wenn die Solidarität im Fall der Arbeitsteilung eine formale ist. Das heißt im Übrigen nicht, dass Durkheim Konflikte und Antagonismen nicht erklären könnte, wie man ihm vorgeworfen hat, beginnt doch seine gesamte Soziologie mit dem Befund einer sozialen Krise, die auch konflikthaft ist. Für Durkheim sind Konflikte und Antagonismen sekundäre Phänomene, d.h., sie sind immer Konflikte zwischen verschiedenen Formen sozialer Ordnung. So ist der anomische Zustand bei Durkheim kein ordnungsloser Zustand, es handelt sich dabei vielmehr um eine fehlende Regulation zweier oder mehrerer sozialer Ordnungen. Konflikte sind also immer Sonderfälle und abhängig von spezifischen Konstellationen sozialer Differenzierungen. Gesellschaften prozessieren immer zugleich verschiedene Ordnungen, gerade dann, wenn sie spezialisiert und arbeitsteilig organisiert sind. Das Problem der Anomie, das Durkheim beschäftigt, ist kein Ordnungsproblem (wie Parsons behauptet), sondern ein Problem der Abstimmung multipler möglicher Entwicklungen von Gesellschaften ohne souveränes Ordnungsprinzip (oder gemeinsames Kollektivbewusstsein bzw. geteilte Kollektivgefühle): Wie transformiert man solidarische Beziehungen während man hochkomplexe sowie distanzierte und indirekte Beziehungen entwickelt?

Hier zeigt Durkheim, wie die Auflösung solidarischer Beziehungen immer auch Potentiale zur Entwicklung neuer solidarischer Beziehungen herausbildet oder, ex negativo gedacht, dass die Hervorbringung neuer solidarischer Beziehungen immer auch implizite Strategien zur *Umgehung* von Konflikten enthält – also Strategien der Umgehung

antagonistischer und kompetitiver Beziehungen. Durkheims Theorie der Umgehungen wird uns dabei helfen, die Beziehung zwischen Konflikt und komplexer Nicht-Nachahmung besser zu verstehen. Im Gegensatz zur reinen Nachahmung oder zur Gegen-Nachahmung beschreibt *soziale Arbeitsteilung* Prozesse, die nicht dem Prinzip der Umkehrung in Konkurrenzverhältnissen unterliegen. Statt die Arbeitsteilung als einen Prozess zu konzeptualisieren, in dem egoistische Handlungen innerhalb von Wettbewerbsbeziehungen Kollektivgüter hervorbringen, zeigt uns Durkheim genau das Gegenteil: Die Arbeitsteilung ist ein *Prozess, der sekundär eine Umgehung des Wettbewerbs hervorbringt*, ohne deswegen primär gegen den Wettbewerb gerichtet zu sein. Die Arbeitsteilung stellt eine Umgehungsbewegung dar, die neue soziale Beziehungen ermöglicht.

Es ist nun diese der Arbeitsteilung inhärente Bewegung der Umgehung, die Durkheim in der Darwin'schen Theorie gefunden hat. Hier findet sich die Spezifität der Aneignung Durkheims, die sich deutlich von den kanonisierten Formen, wie wir sie von Spencer und Parsons kennen, unterscheidet. Dort wird Evolution als ein unablässiger Wettbewerb dargestellt, aus dem die *fitteste* Art hervorgeht. Gegen die Sozialdarwinisten (in der Tradition Herbert Spencers), die die Idee der *fitness* auf »sozialen Wettbewerb zwischen ‚fitten‘ und ‚unfitten‘ Gruppen und Individuen« zurückführen (Claeys 2000: 229 [meine Übersetzung]), weist Durkheim darauf hin, dass die Evolutionstheorie Darwins alles andere als Wettbewerbe beschreibt, aus denen die fitteste Gruppe oder das fitteste Individuum hervorgehen. Ganz unabhängig davon, was man unter *fit* in diesem Zusammenhang versteht – den Stärksten, Besten, am besten Angepassten etc. –, die entscheidende Erkenntnis besteht darin, dass nicht der Stärkste, Beste oder am besten Angepasste überlebt, sondern am wahrscheinlichsten derjenige, der sich dem Wettbewerb *grundsätzlich zu entziehen* vermag. Im Kern besteht Darwins Beobachtung nämlich darin, dass in den Fällen, in denen Lebensformen dasselbe Milieu teilen, sie tatsächlich in einen Wettkampf treten. Dieser Wettkampf ist jedoch tatsächlich ein Überlebenskampf mit zerstörerischen Effekten für *alle* Beteiligten:

»Da die Arten einer Gattung gewöhnlich, doch keineswegs immer, viel Ähnlichkeit miteinander in Lebensweise und Konstitution und immer in der Struktur besitzen, so wird der Kampf zwischen Arten einer Gattung, wenn sie in Konkurrenz miteinander geraten, gewöhnlich ein heftigerer sein als zwischen Arten verschiedener Genera.« (Darwin 2008: 109)

Während verschiedene Arten im selben Territorium immer die Möglichkeit haben, der direkten Konkurrenz auszuweichen, können in Situationen hoher sozialer Dichte schon die kleinsten Unterschiede, z.B. klimatischer Natur, verheerende Effekte für Individuen derselben Art haben:

»[J]ede Art selbst da, wo sie am häufigsten ist, [erfährt] in irgendeiner Zeit ihres Lebens beständig durch Feinde oder durch Konkurrenten um Nahrung oder um denselben Wohnort ungeheure Zerstörung [...]; und wenn diese Feinde oder Konkurrenten nur im mindesten durch irgend einen Wechsel des Klimas begünstigt werden, so werden sie an Zahl zunehmen, und da jedes Gebiet bereits vollständig mit Bewohnern besetzt ist, muss die andere Art abnehmen« (ebd. 102f.).

Evolution beschreibt nun nicht die fortwährende Suche nach Gewinnern im Überlebenskampf; es handelt sich nicht um die Durchsetzung der Population, die am meisten wächst, Evolution ist kein Zahlenspiel, sondern eher eine Umgehung des Überlebenskampfes und die Schaffung oder Entdeckung neuer Bedingungen, in denen noch keine anderen Arten leben. Evolution beschreibt keinen Wettkampf, keine antagonistischen Kämpfe und das sich daran anschließende Hervorgehen eines Siegers aus dem Wettkampf der Fittesten. Vielmehr geht es um einen Differenzierungsprozess, ein Anders-Werden, durch das verschiedene Lebensformen verschiedene Milieus besetzen, gerade auch um Überlebenskämpfe, Konflikte und Wettbewerbe *zu vermeiden und zu umgehen*. Da der Überlebenskampf dann am intensivsten wird, wenn die Akteure am ähnlichsten sind, ist Evolution in erster Linie die Einführung von Differenzen: »[D]ie Tiere entziehen sich dem Lebenskampf um so leichter, je verschiedener sie sind« (Durkheim 1992: 326). Für biologische Arten heißt evolutionäre Differentiation beispielsweise das Milieu zu wechseln. Dabei müssen die Milieus gar nicht unbedingt geographischer Natur sein; verschiedene Milieus können auch auf demselben Territorium angeordnet sein. Das ist also ein ganz anderes Konzept der Umweltnische bzw. der ökologischen Nische (Hutchinson 1957). So können verschiedene Lebensformen beispielsweise dasselbe Territorium bevölkern, ohne jemals das Milieu der anderen zu durchstreifen, einfach deshalb, weil sie sich innerhalb dieses Territoriums von anderen Elementen ernähren oder zu anderen Tages- bzw. Nachtzeiten aktiv sind. Sie haben, wie Jacob von Uexküll es nennt, verschiedene *Umwelten*, obwohl sie denselben geografischen Raum teilen.

Durkheim gewinnt aus Darwins Theorie eine wichtige Erkenntnis, die seine eigene Sozialtheorie bestimmt: Kämpfe und Wettkampf werden *primär umgangen*, ohne dass dadurch soziale Beziehungen aufgegeben oder asoziale Lebensformen hervorgebracht würden. Gruppen können Konflikte sogar in derselben Raum-Zeit umgehen. Sie können sie durch Differenzierungen umgehen: »Die Menschen unterliegen dem gleichen Gesetz. In einer und derselben Stadt können die verschiedensten Berufe nebeneinanderleben, ohne sich gegenseitig schädigen zu müssen, denn sie verfolgen verschiedene Ziele« (Durkheim 1992: 327). Die Arbeitsteilung beschreibt Durkheim bekanntermaßen nicht ökonomisch, nicht als einen Mechanismus der Produktivitätssteigerung und schon gar nicht als

einen Prozess, der zur Ausbeutung der Menschen führt. Vielmehr handelt es sich genuin um einen sozialen Prozess, der der Anpassung an neue Bedingungen im Prozess gesellschaftlicher Veränderungen dient:

»Man sieht also, inwieweit uns die Arbeitsteilung in einem anderen Licht erscheint als den Ökonomen. Für sie besteht sie wesentlich in einer Steigerung der Produktivität. Für uns ist diese größere Produktivität nur eine notwendige Folge, eine Fernwirkung des Phänomens« (ebd. 335).

Die Arbeitsteilung ist ein kreativer gesellschaftlicher Prozess, der nichts mit Überlebenskampf zu tun hat. Vielmehr handelt es sich um eine Erfindung, die Komplexität und Differentiation unter neuen Bedingungen ermöglicht. Durkheims Konzept der Arbeitsteilung ist insofern die soziologische Umsetzung des biologischen Konzepts der Evolution: »Statt in Konkurrenz zu treten oder in Konkurrenz zu bleiben, finden zwei ähnliche Betriebe ihr Gleichgewicht, indem sie sich ihre gemeinsame Aufgabe teilen; statt sich unterzuordnen, ordnen sie sich bei. Auf jeden Fall aber tauchen neue Spezialitäten auf« (ebd. 329). Der *erfinderische* Aspekt der Evolution bei Darwin und der Arbeitsteilung bei Durkheim besteht genau darin: *Besetze neue Milieus, erfinde neue Berufe und vermeide den Wettbewerb!* Es ist gerade der Milieuwechsel, der Umweltwechsel, der zur Spezialisierung führt und dabei, als sekundäre Nützlichkeit, den Wettbewerb umgeht: »Wenn wir uns spezialisieren, dann nicht, um mehr zu produzieren, sondern um unter den neuen Existenzbedingungen leben zu können, die uns entgegentreten« (ebd. 335).

Kurz, die Arbeitsteilung ist eine soziale Erfindung, die nichts mit Konkurrenzbeziehungen und Antagonismen zu tun hat. Ohne Zweifel können Lebensformen in Wettbewerbssituationen existieren und offensichtlich tun sie das auch; jedoch ist die Umgehung des Wettbewerbs etwas komplett anderes und markiert einen Prozess wahrer gesellschaftlicher Veränderungen. Es ist genau dieser *erfinderische* und positive Aspekt, der in soziologischen Ansätzen oft ausgeblendet bleibt, wenn sie das soziale Leben allein auf antagonistische und konflikthafte Beziehungen reduzieren.

Ein ähnliches Konzept der Umgehung findet sich bei Deleuze und Guattari. Sie nennen es »Fluchlinie«. Fluchlinien beschreiben soziale Prozesse, die nicht primär innerhalb des Schemas von Antagonismus und Konflikt verortet werden können, da sie »keine Phänomene des Widerstands oder Gegenangriffs sind, sondern Punkte der Schöpfung und Deterritorialisierung« (Deleuze/Guattari 2002: 194, Fn. 37). Es handelt sich um eine Bewegung eigenen Rechts, die also wie die Nicht-Nachahmung weder einfach Abhängigkeit (Nachahmung) noch einfach Widerstand (Gegen-Nachahmung) ist. Es handelt sich um eine Bewegung, die das *Entweder-Oder* vollständig umgeht.

Was wir von den Theorien von Durkheim, Deleuze und Guattari lernen können, ist das Folgende: Sowohl dem Überlebenskampf als auch

dem Wettbewerb entkommt man weder durch Widerstand noch durch Ablehnung, sondern indem man etwas ganz Anderes erfindet bzw. erschafft – etwas, das die Grenzwerte der Arena, in der diese Kämpfe und Wettbewerbe stattfinden, fundamental auflöst. Zugleich kann man lernen, wie sich diese kreativen Umgehungsbewegungen dem Produktionsparadigma entziehen (dazu mehr im 11. Kapitel). Dagegen ignorieren solche Theorien, die das soziale Leben auf den Wettbewerb und die Auseinandersetzung zurückführen, die kreativen und erforderlichen Aspekte des Sozialen (Seyfert 2011a) und legen eine reduktionistische Version nicht nur des Lebens, sondern auch des Wettbewerbs selbst vor. Sie legen uns dabei ein Bild der Gesellschaft *in den traurigsten Farben* vor, wie Durkheim es ausdrückte. Demgegenüber kommt es darauf an, soziale Beziehungen ausgehend von einer abstrakten Vielfalt und nicht von einer besonderen Spezifikation zu denken.

## Ludischer Wettbewerb

Georg Simmels *Soziologie der Konkurrenz* ist für unsere Diskussion von besonderer Bedeutung. Dabei handelt es sich nicht um die ökonomische Fundierung der Gesellschaft in Konkurrenzbeziehungen, vielmehr findet sich bei ihm eine Theorie der Konkurrenz, die nicht der konfliktären Hypothese folgt. Nicht nur lehnt Simmel es ab, Wettbewerb und Konkurrenz auf antagonistische Auseinandersetzungen zu reduzieren, er gesteht auch die Möglichkeit fundamental konfliktfreier, kooperativer und harmonischer Beziehungen zu, ohne ihnen den Status von Derivaten basaler Beziehungen oder gar den Status asozialen Verhaltens zuzuweisen. Darüber hinaus klärt er eine bestimmte *Attraktivität* spielerischer Konkurrenz auf und stellt uns damit eine mögliche Erklärung der weiten Verbreitung dieses Phänomens bereit, eine Erklärung, die nicht auf der eindimensionalen Sichtweise beruht, dass menschliches Zusammenleben von einer fundamentalen Aversion gegen Andere angetrieben ist.

Anstelle des geschäftigen Kleinbürgers bei Adam Smith<sup>22</sup>, wählt Simmel in seiner *Soziologie der Konkurrenz* ein Beispiel aus der Biologie, in dem die sexuellen Freuden des Individuums dem größeren Nutzen der Reproduktion der Spezies dienen. Hier haben wir bereits die erste Umkehrung bzw. die Umgehung der konfliktären Hypothese: Konkurrenz wird nicht an der martialischen Form der Konkurrenz, dem Krieg aller

<sup>22</sup> Simmel bezieht sich nur am Rande auf Adam Smith. Überhaupt hat Simmel selten andere Autoren zitiert. Und obwohl er mit dem Werk von Smith offensichtlich vertraut war (Simmel 1989), hat er das Konzept des Wettbewerbs vermutlich eher in Auseinandersetzung mit Kants Philosophie entwickelt.

gegen alle illustriert, sondern an der spielerischen Erotik. Simmel beschreibt diese Beziehung »als Harmonie der Interessen zwischen der Gesellschaft und dem Einzelnen« (Simmel 1995a: 225), d.h., die individuellen Interessen stehen nicht notwendig im Konflikt mit den Interessen anderer oder mit der Gesellschaft allgemein. Man muss an dieser Stelle erneut darauf hinweisen, dass solche harmonischen Beziehungen (zwischen Individuum und Gesellschaft) für Simmel bestimmte Fälle darstellen und kein abstraktes Prinzip begründen. Vermutlich würde Simmel sogar Kants Formulierungen zu antagonistischen und ungesellig-geselligen Beziehungen zustimmen. Für Simmel sind die nicht-harmonischen Beziehungen aber keineswegs identisch mit oder reduzibel auf unsoziale oder sogar gewalttätige Verhältnisse, wie Kant und Hegel es unterstellen. Sie sind *ludisch umkämpft*, aber keineswegs antagonistisch. Für Simmel ist die Konkurrenz eine Eigenschaft komplexer und dezentralisierter Gesellschaften, sie ist das funktionale Äquivalent zur »naiven Solidarität«, die in kleineren Gruppen vorherrscht. Konkurrenz ist nicht so sehr antagonistisch als vielmehr *integrativ*, da die wettkämpfenden Parteien genau genommen nicht gegeneinander kämpfen, sondern sich um *die Aufmerksamkeit einer dritten Partei bemühen*. Konkurrenz ist »ein Ringen um Beifall und Aufwendung, um Einräumungen und Hingebungen jeder Art«. In einer positiven Wendung dreht Simmel Hobbes' Konzept des Krieges aller gegen alle in einen »Kampf aller um alle«. Obwohl die Konkurrenz zweifelsohne antagonistische Nebeneffekte haben kann, ist sie eben nicht primär auf die Schwächung und Vernichtung des Konkurrenten gerichtet, vielmehr richten sich alle Bemühungen auf einen spezifischen Dritten, ein objektives Ziel. Diese Beziehung auf ein/e/n Dritte/s/n führt zu »der ungeheuren synthetischen Kraft der Tatsache, daß die Konkurrenz in der Gesellschaft doch Konkurrenz um den Menschen ist« (Simmel 1995a: 227).

Simmels Analyse der Konkurrenz hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Durkheims Konzept der Arbeitsteilung, in der die organische Solidarität sozial differenzierter Gesellschaften die mechanische Solidarität *primitiver* (d.h. strukturell wenig oder gar nicht ausdifferenzierter) Gesellschaften ersetzt. Wo Simmel die integrative Funktion sozial differenzierter Gesellschaften als Wettkampf *um* ein Publikum beschreibt – statt eines Kampfes gegen andere Konkurrenten – da besteht die integrative Funktion der Arbeitsteilung bei Durkheim in einem ganz anderen Mechanismus: Es besteht im *Umgehen, Vermeiden und der Verhinderung von Konkurrenz*.

Jedoch weist Simmel ebenso darauf hin, dass Konkurrenzgesellschaften die fundamentale Eigenschaft aufweisen, sich in bestimmten Gebieten oder Feldern dem Wettbewerb zu entziehen, beispielsweise durch die Einigung darauf, die Geschäfte nachts und an Wochenenden geschlossen zu halten. Solche kooperativen Einigungen können zur vollständigen

Abschaffung des Wettbewerbs führen, was beispielsweise bei der Bildung von Kartellen der Fall ist.

Wie wir gesehen haben, sieht Simmel die Konkurrenz als sozialintegrativ an, weil die konkurrierenden Teilnehmer um die Gunst des Publikums wetteifern und, so müsste man ergänzen, weil sie von der *Verheißung* geleitet werden, *den Wettkampf zu gewinnen*. Insofern besteht Simmels Soziologie der Konkurrenz nicht allein aus einem formalen Konzept – dass die Konkurrenten direkt zueinander in soziale Beziehungen gesetzt werden –, sondern enthält auch eine Theorie der Affekte: Konkurrende Individuen werden auf spielerische Weise zueinander in Beziehung gesetzt. Konkurrenzverhältnisse werden von einer Vielzahl affektiver Momente begleitet, die aus dem Wettbewerb hervorgehen, aus den Versuchen, das Publikum für sich zu gewinnen. Im Fall des Erfolgs ist der spielerische Wettbewerb mit Intensitätsmomenten verbunden, zu denen »es ohne die eigentümliche, nur durch die Konkurrenz ermöglichte, fortwährende Vergleichung der eigenen Leistung mit einer andern und ohne die Erregung durch die Chancen der Konkurrenz nicht gekommen wäre« (ebd. 228).

## Ludische Beziehungen

Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass die Tendenz, das soziale Leben ausgehend von antagonistischen, von egoistischen und tendenziell konflikthaften Beziehungen zu denken, zwar einer der weitverbreiteten Ansätze in der Soziologie ist, dass es aber durchaus Alternativen hierzu gibt. Auch wenn diese sogar vielfältig sein können, sind sie im Verhältnis zu diesem Mainstream doch immer nur abseitige und minoritäre Positionen. Als exemplarisch hierfür ist etwa der Kulturhistoriker Johan Huizinga zu nennen, dessen Ansatz in vielerlei Hinsicht als Kontrastprogramm zu dem bereits Gesagten gelten kann. Er überwindet den methodologischen Antagonismus und dessen konfliktäre Hypothese auf zweifache Weise. Zum einen etabliert er ludische Sozialbeziehungen als Sozialbeziehungen eigenen Rechts, d.h., sie werden nicht dem antagonistischen und nutzenmaximierenden Wettbewerb untergeordnet: »Die großen ursprünglichen Betätigungen des menschlichen Zusammenlebens sind alle bereits von Spiel durchwoben« (Huizinga 2009: 12). Zum zweiten etabliert er eine Vorstellung des Spiels, die über die zynische Rationalität der Spieltheorie genauso hinausgeht wie über den in der Emotionssoziologie populären Begriff des Gefülsmanagements. Bei Huizinga kommen die intensiven Affekte zu ihrem eigenen sozial-theoretischen Recht. Sie stehen in seiner Theorie mit dem »spielhaften Charakter des Kulturlebens« in Verbindung (ebd. 13). Das spielerische und festliche Element des Spiels – im Gegensatz zum antagonistischen

Element im Wettkampf – ist allgemeines Fundament aller Formen des Wettstreits und Wettbewerbs, die antagonistischen Formen eingeschlossen. Spielerischer Wettstreit ist also nicht einfach eine spätere oder luxuriöser Form gesellschaftlicher Ordnung, vielmehr zeigt Huizinga, »daß Kultur in Form von Spiel entsteht, daß Kultur anfänglich gespielt wird« (ebd. 57). Huizinga wendet sich gegen funktionalistische Theorien, die unterstellen, dass hinter dem Spiel immer irgendeine spezielle Funktion steht, die das Spiel immer zu einem Mittel für einen bestimmten Zweck degradiert:

»Die primäre Qualität Spiel wird in der Regel eigentlich nicht beschrieben. Gegenüber einer jeden der gegebenen Erklärungen kann die Frage erhoben werden: ›Nun gut, was ist nun eigentlich der Witz des Spiels? Warum kräht das Baby vor Vergnügen? Warum verrennt sich der Spieler in seine Leidenschaft, warum bringt der Wettkampf eine tausendköpfige Menge zur Raserei?‹ Die Intensität des Spiels wird durch keine biologische Analyse erklärt, und gerade in dieser Intensität, in diesem Vermögen, toll zu machen, liegt sein Wesen, steckt das, was ihm ureigen ist« (ebd. 10f.).

So unterscheidet Huizinga beispielsweise erotische Beziehungen von rein sexuellen Handlungen, die der biologischen Reproduktion dienen:

»Den formalen Merkmalen des Spiels [...] entspricht der biologische Akt der Paarung nicht. Die Sprache macht denn auch in der Regel einen ganz bestimmten Unterschied zwischen Paarung und Liebesspiel. Das Wort ›Spielen‹ wird besonders für die erotischen Beziehungen verwendet, die aus dem Rahmen der sozialen Norm fallen.« (ebd. 55)

Diese formale Charakteristik – zwischen biologischen und ludischen Prozessen – besteht genau in der Kategorie der *Intensität*. Man kann in gewisser Weise sagen, dass die Intensität des Spiels gerade den spielerischen Charakter des Spiels verdeckt, was uns nun wiederum dazu verleitet, dahinter Zwecke und Funktionen zu vermuten: »Der Wettstreit in allem und bei allen Gelegenheiten wurde bei den Griechen eine so intensive Kulturfunktion, daß man ihn als ›gewöhnlich‹ und vollwertig gelten ließ und nicht mehr als Spiel empfand« (ebd. 40).

Damit kritisiert Huizinga zwei Typen von Argumentation: eine sozial-funktionalistische, die das Spiel auf die biologische und soziale Reproduktion zurückführt, sowie die unberechtigte Verengung des sozialen Lebens auf extensive Affekte. Der Wetteifer im Spiel dient keiner *extensiven* Funktion: Spiel ist ein *intensiver Mechanismus*, der unabhängig von symbolischen und semantischen Nützlichkeiten ist. Das heißt im Übrigen nicht, dass er außer-sozial oder außer-kulturell ist, vielmehr weicht der intensive Mechanismus von strukturellen Erwartungen und Normen ab. Als Basis des sozialen Lebens stehen intensive Affekte für die erfinderrischen Mechanismen, die man in den verschiedensten sozialen Sphären

finden kann. Intensive Affekte erklären die soziale Institutionalisierung: »In beinahe allen höher entwickelten Spielformen bilden die Elemente der Wiederholung, des Refrains, der Abwechslung in der Reihenfolge so etwas wie Kette und Einschlag«. Darin kann man den »positiveren Zug des Spiels [erkennen]. Es schafft Ordnung, ja es ist Ordnung« (ebd. 18f.). Spiel spiegelt oder kommentiert nicht einfach die sozialen Strukturen, es ist nicht einfach »die Simulation der sozialen Matrix«, wie Clifford Geertz uns glauben machen will (1973: 421), sondern vielmehr der Ursprung der *Idee* der Ordnung, möglicherweise sogar der Vorstellung einer sozialen Ordnung selbst: »in die unvollkommene Welt und in das verworrene Leben bringt es eine zeitweilige, begrenzte Vollkommenheit. Das Spiel fordert unbedingte Ordnung« (Huizinga 2009: 19). Man könnte vielleicht sogar so weit gehen, alle Erfindungen dem Spiel zuzuordnen, da das Spiel nicht nur die Idee einer neuen Ordnung stiftet, sondern auch die des Wettkampfes.

## Übergang

Sozialtheorien, die die soziale Ordnung als eine fundamental umkämpfte und antagonistische ansehen, operieren ausschließlich mit extensiven Merkmalen des sozialen Lebens. Und zwar deshalb, weil sie ihren Fokus ausschließlich auf umkämpfte Beziehungen legen, in denen alle in eine Art Wettkampf vom Typ jeder gegen jeden gezwungen werden. Hier organisieren sie ihr Leben als ein Rollenspiel, und zwar so, dass jeder Akteur zum Management des eigenen Selbst auf eine Weise gezwungen wird, dass dieses Selbst mit dem aller anderen übereinstimmt.

Während solche sozialtheoretischen Ansätze dazu tendieren, partikulare Krisenerfahrungen und Enttäuschungen unzulässigerweise auf das soziale Leben im Allgemeinen anzuwenden, zeigen sie dennoch strukturelle Charakteristika von anomischen Sozialbeziehungen auf. Dabei handelt es sich um solche, die im sozialen Leben genuin vermieden und umgangen werden – manchmal ohne Erfolg. In solchen sozialen Beziehungen werden die Individuen von den ludischen und kreativen Bewegungen des sozialen Lebens ausgesperrt, von jenen Aspekten also, die es ihnen gerade erlauben würden, sich nicht nur dem Überlebenskampf, sondern jeder Form grausamen Wettbewerbs zu entziehen.

In diesem Kapitel ging es um die Herausarbeitung alternativer Ansätze zur konfliktären Hypothese. Dabei habe ich unter Bezug auf verschiedene Autoren das Konzept der *Umgehung* in Anschlag gebracht. Es kommt hier darauf an, dieses Konzept richtig zu verstehen. Der Begriff der Umgehung mag einen sehr aktivistischen und produktivistischen Eindruck hinterlassen haben. Richtig verstanden ist das Konzept aber nur dann, wenn man es jenseits von Produktion und Widerstand positioniert. Es

ist eher als Nicht-Nachahmung im Sinne Tardes zu bestimmen, als Differenz im Sinne Deleuze, als eine Bewegung also, die sich sowohl dem Erfinderischen und dem Widerständigen entzieht. Umgehung ist auch nicht allein passiv, sondern neutral. Ich hatte dabei auf Hayeks glückliche Formulierung des Umstandes hingewiesen, dass die Menschen eine ›natürliche‹ Abneigung gegen den Wettbewerb haben. Diese Abneigung bezog sich bei ihm auf den antagonistischen Wettbewerb: Menschen möchten lieber nicht konkurrieren. Diese Formulierung von Hayek bringt Bartlebys berühmtes *I would prefer not to* ins Spiel, von dem Deleuze sagt, dass diese Formulierung weder einen Widerstand noch eine aktive Ausweichbewegung beschreibt (Deleuze 2000). Es handelt sich vielmehr um eine Bewegung jenseits des Aktivismus. In diesem Zusammenhang sind Umgehungen auch Teil solcher Sozialbeziehungen, die ich im Kapitel 10 und 11 als passive, interpassive und suspensive bezeichnen werde.

Abschließend sei auf den rein analytischen und methodologischen Charakter des bisher gesagten verwiesen. Der Vorschlag, über die konfliktäre Hypothese des methodologischen Antagonismus hinauszugehen, ist keine kritische Soziologie, kein Appell für andere soziale Normen. Viel eher handelt es sich um einen Appell zur Bildung eines neuen soziologischen Vokabulars. Es geht darum, die Vielfalt sozialer Beziehungen angemessen in den Blick zu bekommen, nichts wegzulassen. Und dann steht zu hoffen, dass die damit verbundenen performativen Effekte, von denen ich zu Anfang dieses Kapitels gesprochen habe, nicht schlimmer sein werden als die ihnen vorausgegangenen.

## 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 Umgebung 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 Inneren (Handlungstheorien) und eines konstitutiven Außen (Dekonstruktivismus, Hegemonietheorie 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.<sup>23</sup> 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 verstelenderweise annimmt)<sup>24</sup>, 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

<sup>23</sup> Siehe dazu Seyfert 2011: Kap.: 2.2.

<sup>24</sup> 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 insoffern 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, sahen 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 kabylischen 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-differentielle 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 kabylischen 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 kabylischen 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 kabylischen Gesellschaft gezeigt. Die gesellschaftlichen Umbrüche im Anschluss an die französische Besetzung gingen bei der indigenen kabylischen 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 strukturelles 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 Prinzip der Methode. Statt einer historischen Methode (Etimologie) 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 grammatischen 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 bejahren 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.

*Annulierung 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 sinn leer 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 eigen-tümlichen 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 Immergeleiche 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.<sup>25</sup> 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

<sup>25</sup> 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 entsubstanziellierend. 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 Entsubstanziialisierung 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-Bone 2017: 348).

Was das genau heißt, ist allerdings umstritten. Nach Rainer Diaz-Bone liegen hier zwei Interpretationsmöglichkeiten vor. Zum einen könnte 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, »substanzialistische Annahmen« durch die Hintertür wieder einzuschleusen. Das gilt z.B. für den Akteusbegriff, 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 Substanzialismus 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 korrekives 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 Vielfältigkeit 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).<sup>26</sup>

<sup>26</sup> 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) Passeure 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. »transaktionelle 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 (Schützeichel 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/Karafillidis 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 Prozessoziologie zurück, bleiben doch gerade die intensiven Prozesse unberücksichtigt. Genau genommen hat die relationale Soziologie keinen Begriff für die intensive Zeit, was sogar für die Prozessoziologie 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 Passeure, 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 prozessuellen 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:

*Annulierung des Werdens* (Fortedauer kalter Gesellschaften) und *Appropriation des Werdens* (Fortschritt heißer Gesellschaften). Damit sind spezifische prozessuale Formen beschrieben. Sowohl bei den Konzepten der Annulierung 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).<sup>27</sup> 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 instante 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.

<sup>27</sup> 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 zerstreuender 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 erklärbungsbedürftig 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 Habitusierungen 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 mannigfältigsten 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 Unterschied 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.<sup>28</sup> 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 Pramat 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.

<sup>28</sup> 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* erklärt werden.

Georg Simmel hatte soziale Beziehungen in Formen (Freundschaft, Geselligkeit, Konkurrenz etc.) und Inhalte (Trieb, 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 Beziehungs frequenzen, die hochabstrakt sind. Und gerade weil sie hochabstrakt sind, sind sie auch empirisch weitreichend einsetzbar. Das Konzept affektiver Beziehungs frequenzen 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.

## 8. Affektanalyse

Gefühle, Emotionen und Affekte sind seit ihrer Gründung ein wichtiger Beobachtungsgegenstand der Soziologie. Bei den Klassikern finden sich dazu prominent Émile Durkheims Konzept der *kollektiven Erregung* (1994) und Georg Simmels Konzept der *Stimmung* (2001). Dieser Prominenz, die eine ganz vielfältige Forschungslandschaft geprägt hat, steht bis heute jedoch ein bedeutsames Missverständnis gegenüber, das ebenfalls durch die Klassiker der Soziologie geprägt wurde, nämlich dass affektive Phänomene Sonderphänomene sind, die in der sozialen Welt in erster Linie als Gegenstand der Neutralisierung, Disziplinierung und Kontrolle soziologisch relevant und interessant sind. Dafür steht Max Webers idealtypischer Begriff des affektuellen Handelns, der theoriesystematisch affektneutrales Handeln unterstellt genauso wie Norbert Elias Vorstellung einer Geschichte der westlichen Moderne als die einer der Zivilisierung der Affekte, eines Affekt-Managements und einer Affektneutralisierung (Elias 1976). Die Dominanz soziologischer Ansätze, die Affektphänomene aus der Perspektive der Kontrolle und des Managements beobachten, findet sich auch heute noch. Zwar operiert die Soziologie der Emotionen nicht mehr vorwiegend mit der Vorstellung einer Neutralisierung der Affekte, sie tendiert aber weiterhin dazu, affektive Phänomene aus der Perspektive der Affektkontrolle zu beobachten. Man schwimmt dabei zumeist entweder im Kielwasser von Norbert Elias oder folgt der von Goffman geprägten Vorstellung einer Art affektiver Inszenierung und bedient sich dabei häufig Konzepten des Gefühlsmanagements (Hochschild 1979).

Bevor ich diese Problematik weiter ausführe, möchte ich zunächst eine theoriesystematische und theoriehistorische Einordnung der vielfältigen Forschungszweige zu dieser Thematik vornehmen. Mittlerweile hat sich eine unüberschaubare Anzahl von Ansätzen entwickelt, die sich der affektiven Seite des Sozialen widmen. Hier lassen sich drei grundlegende Theorieparadigmen unterscheiden: 1.) die Sozialpsychologie, 2.) die Soziologie der Emotionen und 3.) die Affektforschung (Affektstudien). Diese Aufgliederung in Paradigmen folgt den konzeptionellen Unterschieden, die in diesen Ansätzen selbst vorgenommen werden. Ich werde diese Paradigmen zuerst kurz darstellen, um im Anschluss meine Affektanalyse herauszuarbeiten, die sich primär mit affektiven Beziehungen beschäftigt.

Bei der *Sozialpsychologie* handelt es sich um ein Paradigma, das häufig auf Sigmund Freuds Psychoanalyse zurückgreift und sich in erster Linie mit unbewussten Vorgängen menschlicher Individuen beschäftigt. Die Frage nach dem Ort der Affekte, Emotionen und Gefühle verweist

hier auf einzelne Individuen und deren angeborene Triebstrukturen. Die Beziehung zu Personen und Objekten folgt dem Modell der Besetzung, der Projektion eines Wunsches auf eine andere Person oder ein Objekt. Sozial wird ein individueller Trieb in der Sozialpsychologie genau genommen erst in Momenten der Konfrontation mit anderen Personen – mit Personen, die diese Triebwünsche ablehnen bzw. eigene Triebwünsche geltend machen. Bei Freud erklärt sich die Entwicklung der Psyche und des Trieblebens ausgehend von zwischenmenschlichen bzw. inter-subjektiven Konflikten, so etwa prominent zwischen Vater und Kind im Ödipuskomplex (Freud 1967a). Nicht-menschliche Akteure spielen in der Sozialpsychologie nur eine abseitige oder eine indirekte Rolle. So findet sich in Donald W. Winnicott's (1971) Konzept des *Übergangsobjekts* eine Theorie, die auch Beziehungen zu Objekten berücksichtigt. Übergangsobjekte sind zum Beispiel Teddybären, die das Kind mit emotionalen Inhalten füllt. Aber trotz dieser Beziehungen zu Mitmenschen und Objekten sind Ort und Ursprung der Affekte in der Sozialpsychologie eben ausschließlich individualistisch gedacht. Affekte entstammen demnach einer der individuellen Psyche eingelagerten Triebstruktur und die den Individuen entstammenden Triebwünsche werden in sozialen Beziehungen lediglich sublimiert und transformiert.

Von diesem sozialpsychologischen Paradigma lässt sich nun die *Soziologie der Emotionen* unterschieden, die Emotionen und Affekte auf eine ganz andere Art definiert. Genau genommen handelt es sich erst bei diesem um ein spezifisch *soziologisches* Paradigma, das sich von psychologischen Annahmen unabhängig macht. Gewährsmann ist hier nicht Sigmund Freud, sondern in erster Linie Émile Durkheim. Emotionen entstammen hier nicht den individuellen Triebstrukturen, sondern sind Phänomene, die aus *zwischenmenschlichen Interaktionen* hervorgehen. Es handelt sich gewissermaßen um eine *Produktion der Emotionen in sozialen Interaktionsverhältnissen*. Denkt man zum Beispiel an das Konzept der kollektiven Efferveszenz (kollektive Erregung) bei Durkheim (1994), dann hat man es mit einem Affekt zu tun, der überhaupt erst in sozialen Situationen entsteht. Grundsätzlich handelt es sich dabei um die Begegnung mit einer unpersönlichen, d.h. kollektiven Emotion, also mit einem Affekt, der das Individuum übersteigt und den dieses auch nicht in sich selbst – individuell – hervorrufen kann. Kollektive Efferveszenz ist eine Transzendererfahrung, ein Affekt, den man nicht allein erleben kann und der nur aus spezifischen rituellen Zusammenhängen hervorgeht (Turner 2005). Soziale Emotionen sind Effekte der dynamischen Begegnungen von Körpern, es sind Ereignisse in menschlichen *Interaktionsketten* (Kemper 1978, Hochschild 1979, Thoits 1989, Collins 1990, 2004). Soziale Emotionen setzen wiederholte zwischenmenschliche Interaktionen und einen geteilten Fokus der Aufmerksamkeit voraus (gemeinsam einen Wettkampf anschauen, zusammen einen Gott anbeten,

ein Spiel spielen, sich gemeinsam einer Sache widmen etc.). Solcherart fokussierte soziale Interaktionsketten erzeugen unter den Individuen eine wechselseitige emotionale Mitnahme (*entrainment*), sie transformieren nicht allein individuelle Triebe, sondern lassen ganz neue entstehen.

Im Verhältnis zur Sozialpsychologie haben Interaktionen also eine konstitutive und nicht nur eine transformative bzw. sublimierende Bedeutung. Allerdings gilt dies nur für menschliche Interaktionen und nicht für das Verhältnis zu Dingen. Wie auch im sozialpsychologischen Paradigma haben Dinge in der Soziologie der Emotionen lediglich eine symbolische Bedeutung: sie fungieren als Übergangsobjekte, als eine Art *Speicher*, der mit emotionaler Energie aufgefüllt werden kann, sodass man sich sozialen Emotionen auch in Abwesenheit direkter Interaktionen erinnern bzw. diese hervorrufen kann.

## Affektstudien

Seit den neunziger Jahren kann man nun hinsichtlich der Behandlung von Emotionen und Affekten das Auftauchen eines neuen Theorieparadigmas beobachten.

Die Bedeutung von »Affekt« in den aktuellen Affektstudien kann bis zu den Affektenlehren des 17. und 18. Jahrhunderts zurückverfolgt werden (James 1997, Brennan 2004). Einerseits mobilisieren die aktuellen Affektstudien den Begriff des Affekts gegen die Vorstellungen eines durch rationale und deliberative Entscheidungen motivierten Menschen, der auf der Basis von ökonomischen oder logisch-philosophischen Erwägungen handelt. Damit teilen sie eine zentrale Perspektive emotionsoziologischer Ansätze (Schützeichel 2010). Andererseits wenden sie sich mit dem Affektkonzept gegen die Vorstellung einer reinen Verinnerlichung psychischer Prozesse (Connolly 2011, Leys 2011). Demnach kann der Affekt nicht einfach auf Emotionen und Gefühle zurückgeführt werden, vielmehr zeichnet er nach, wie die Strukturen der *Psyche*<sup>29</sup> mit den körperlichen und sozialen Strukturen verbunden sind. Genau genommen ist aber auch diese Beschreibung noch allzu dualistisch.

Dabei sind die Bezugsautoren so zahlreich wie vielgestaltig, sie umfassen Spinoza, Walter Benjamin und Hermann Schmitz genauso wie Gilles Deleuze und Félix Guattari. In einer ihrer prominentesten Varianten<sup>30</sup> findet sich hier nun anstelle der Vorstellungen von individuellen Triebstrukturen oder sozialen Interaktionsketten das Konzept *affektiver*

29 Psyche verstanden im altgriechischen Wortsinn, wo sich die Psyche nicht allein auf Erlebnisse einer reinen Innerlichkeit bezieht, sondern alle Prozesse des Körpers umfasst.

30 Zur Einordnung der verschiedenen Varianten siehe auch Slaby 2018.

*Atmosphären*. Dieses Theorieparadigma lässt sich in einen Denkzusammenhang mit den Konzepten der »Aura« von Walter Benjamin (1980c, 1985), der »Stimmung« von Georg Simmel (2001), der »Atmosphäre« von Hermann Schmitz (1993) und des »Affekt-Blocks« von Deleuze und Guattari (2000) einordnen. Atmosphären sind unpersönliche soziale Milieus, die objektiv auf uns wirken, d.h., man kann sich ihnen als Individuum nicht entziehen. So entwickelt zum Beispiel Gernot Böhme eine ästhetische Theorie, die sich mit der Produktion affektiver Atmosphären durch Kunstwerke beschäftigt. Für Böhme haben Kunstwerke gleichsam eine Aura, die wir »atmen«; Bilder haben ontologische Kräfte, die in uns eine »affektive Betroffenheit« hervorrufen (1995: 25).

In ihrem Buch *Transmission of Affect* argumentiert Theresa Brennan gegen die Vorstellung genetisch vorgegebener Triebe und macht demgegenüber geltend, dass »die Umwelt wortwörtlich in das Individuum ein dringt« (Brennan 2004: 1). Bei ihr findet sich eine Art biochemische Sozialtheorie, die den Ursprung der Affekte auf die Übertragung innerhalb hormoneller Atmosphären zurückführt. Affekte erklären sich für sie aus der Übertragung von Pheromonen – biochemischen Transmittern. Sobald wir zu einer Gruppe hinzustossen, werden in unseren Körpern konkrete organische Reaktionen ausgelöst. Im Gegensatz zum *emotional entrainment* der Soziologie der Emotionen müsste man von einer Art der *hormonellen Mitnahme* aller Anwesenden sprechen.

Unabhängig davon, ob man nun ästhetisch oder biochemisch argumentiert, unbestritten ist, dass man »von äußerlichen Faktoren beeinflusst und geformt« (Brennan 2004: 75) wird und dass diese Faktoren nicht allein menschlicher Natur sein müssen. Allerdings erscheinen die Körper in den Konzepten der affektiven Atmosphäre als merkwürdig passive Objekte. Es fällt hier schwer zu erklären, warum verschiedene Körper in identischen Kontexten, in denselben Atmosphären und in denselben Umwelten auf verschiedene Weise affiziert werden. Warum werden manche Gruppenmitglieder von der religiösen Aura in Kirchen und heiligen Stätten angesprochen, wo hingegen andere ganz unberührt bleiben; oder warum werden manche von Börsen- oder Fußballfiebern mitgerissen, wo hingegen andere starke Gegenreaktionen in ähnlichen Situationen entwickeln? Es scheint, dass die Bedeutung atmosphärischer Kräfte überschätzt wird, ohne dass dabei im angemessenen Maße auf die notwendigen rezeptiven Fähigkeiten des Körpers eingegangen wird. Sowohl Böhme als auch Brennan sind sich der deterministischen Implikationen und Probleme des Atmosphärenkonzepts sehr wohl bewusst. Brennan weist darauf hin, dass es in der Regel mindestens eine Person gibt, »die einem gemeinschaftlichen Affekt nicht nachgibt«. Sie erklärt diese Ausnahme durch die individuelle »Fähigkeit sich zu distanzieren und abzusondern« (Brennan 2004: 11). Und auch Gernot Böhme sieht die einzige Möglichkeit, von einer bestimmten Atmosphäre nicht

angesprochen (und damit nicht affiziert) zu werden, in aufgeklärter Opposition und intenderter Isolation. Es ist jedoch fraglich, ob die einzigen Alternativen im Umgang mit dem Konzept der Atmosphäre in unbewusster Unterwerfung oder intenderter Opposition bestehen. Darauf hinaus ist der Status des Widerstandes nicht geklärt. Handelt es sich dabei um aufgeklärtes Denken im Sinne eines kritischen Rationalismus? Führt man dann aber nicht wieder ein Primat der Kognition und des rationalen und reflexiven Denkens ein, dass diese Theorien gerade überwinden wollen? Meines Erachtens deuten diese begrenzten Wahlmöglichkeiten auf die unterschätzte Rolle der anwesenden Körper hin: Auf die Unterschätzung ihrer Fähigkeiten und auf die Unterschätzung ihrer Vielfalt und Verschiedenheit. Denn ganz offensichtlich rufen externe Einflüsse wie Pheromone und Bilder nicht bei allen Anwesenden dieselben Reaktionen hervor. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass nicht jeder Körper dieselbe *rezeptive Affektfähigkeit* hat, also nicht auf die gleiche Weise affektiv ansprechbar ist, dass er metaphorisch gesprochen nicht denselben Resonanzboden hat. Man denke in diesem Zusammenhang zum Beispiel an die schöne Selbstbeschreibung Max Webers, er sei *religiös unmusikalisch* – dies bezeichnet keinen Gegenaffekt (Areligiösität) und es beschreibt auch keine Absonderung und Isolation gegenüber Religionen. Vielmehr beschreibt es die Tatsache, dass Max Webers Körper auf der religiösen Frequenz *blind* ist, dort also eine fehlende Affektfähigkeit aufweist.

Ganz grundsätzlich müsste man also sagen, dass es zur Hervorrufung eines Affekts der *Synchronisierung von affizierendem und affiziertem Körper* bedarf. Die entscheidende Frage innerhalb eines Affektzusammenhangs besteht nicht darin, ob der Affekt einem Körper als Trieb angehört oder eine strukturelle Atmosphäre bildet, sondern vielmehr *welche spezifische Affektfrequenz bzw. affektive Beziehung vorliegt*, d.h., auf welche Art die verschiedenen Anwesenden miteinander in Verbindung stehen.

Dabei geht es um die Erfassung eines breiten Spektrums an Beziehungs frequenzen, z.B. haptische, olfaktorische, elektrische etc. (Seyfert 2011b). Durch die Aneignung von Le Bons Konzept der Ansteckung in Massen (Borch 2012) oder Tardes Konzept der Nachahmung (Tarde 2017) versuchen die Affektstudien die Vielzahl der Transmissionen und Interaktionen aufzuzeigen. Zusätzlich zu den Kommunikationskanälen und -frequenzen berücksichtigen sie auch qualitative Variationen *innerhalb* dieser Interaktionsformen: ihre *Intensitätsstufen* (Massumi 2002, Thrift 2004, Featherstone 2010, Lash 2010).

So macht es offensichtlich einen Unterschied, ob die soziale Beziehung sprachlich, symbolisch, taktil, olfaktorisch oder elektrisch ist. Affizierende und affizierte Körper können in einer Begegnung bzw. in einer Interaktion nur dann einen Affekt auslösen, wenn sie sich auf identischen

Beziehungskanälen und -frequenzen affizieren. Wenn einem Körper die entsprechende Affektfähigkeit fehlt, dann ist er gegenüber der Affizierung eines anderen Körpers indifferent, nicht ansprechbar – er ist dann zum Beispiel unmusikalisch. Diese Indifferenz ist von Gegenaffekten (von denen Böhme und Brennan sprechen) zu unterscheiden, von Affekten also, die ganz explizit eine Abwehrreaktion und keine Indifferenz darstellen.

## Abstrakte Affektbeziehungen

Ich habe in diesem Zusammenhang einen alternativen Affektbegriff vorgeschlagen mit dem eine allgemeine Soziologie der Affekte verbunden ist (Seyfert 2011a, 2011b). Dabei geht es darum, Affekte als ein Differenz- und Zwischenphänomen zu verstehen, das aus der Begegnung von Körpern und Dingen aller Art emergiert. Die Erweiterung ist dabei dreifacher Art: Erstens handelt es sich bei Affizierungen nicht allein um Aktionen bzw. Interaktionen, sondern ganz allgemein um Beziehungen (die auch reines Verhalten, Rezeptivität, Affiziert-Werden, Suspensionen und Interpassionen) einschließen. Zudem bezieht sich der Affektbegriff zweitens nicht allein auf menschliche Körper und Interaktionen, sondern auf Beziehungen aller Art, die tierische, pflanzliche und artifizielle Körper einschließen können. Zum Dritten ergibt sich daraus eine enorme Erweiterung an *Arten* sozialer Beziehungen, die neben den klassischen sozialen Beziehungen, sprachlicher und symbolischer Natur, eine unendliche Anzahl anderer zulässt, wie taktile, olfaktorische, elektrische, haptische etc. Referenzkörper, zwischen denen sich Affekte ereignen bzw. die von Affekten hervorgebracht werden, sind dann nicht menschliche Körper, Dinge, Artefakte usf., sondern das, was ich *Affektive* nenne.

Die Analyse von Affekten, affektiven Beziehungen und Affektiven ist ein methodischer Ansatz, der soziale Beziehungen als *generalisierte Begegnungen von Körpern* und deren wechselseitige Effekte, die sie ineinander auslösen, konzeptualisiert. Wie viele andere affekttheoretischen Ansätze ist auch dieses Konzept von Benedict Spinoza und dessen Frage inspiriert: Wer affiziert wen, und auf welche Weise ändert die wechselseitige Affizierung die Körper und Dinge? Was sind die Typen der Anziehung, Ablehnung und Indifferenz? Welche Beziehungen sind dabei relevant?

In Anlehnung an Spinoza, dessen Affektanalyse in seiner *Ethik* als Basisreferenz für die meisten aktuellen Affekttheorien gilt (Deleuze/Guattari 2002, Massumi 2002, 2002, Stewart 2007, Gregg/Seigworth 2010, Seyfert 2011b), verstehe ich Affekt (Lateinisch: *affectus*) als einen Wechsel oder Übergang in einem Körper, der durch einen anderen

Körper hervorgerufen wurde. Diese Änderung bezieht sich auf Körper und Geist und ist immer sowohl körperlich als auch imaginär oder symbolisch. Auch wenn eine solche Definition auf den ersten Blick unziemlich abstrakt wirken könnte, so liegt gerade in dieser Abstraktionshöhe der Vorteil der Theorie, denn sie gilt nicht nur für Menschen, sondern auch für alle andern »Individuen, die, wenn auch in verschiedenen Graden, dennoch beseelt sind. [...] Darum muß alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, notwendig von der Idee eines jeden Dinges gesagt werden« (Spinoza 1990: 143).<sup>31</sup>

Ich gehe auf Spinoza zurück, anstatt auf aktuellere Ansätze wie z.B. die der hormonellen Affizierungen von Brennan (2004), gerade weil sich der Affekt in Spinozas Philosophie immer schon auf zwei oder mehr Dinge bezieht. Das heißt, Körper können andere Körper nicht affizieren, *ohne selbst affiziert zu werden* – alles was affiziert, wird auch selbst affiziert. In Spinozas Philosophie ist der Affekt nicht dem Individuum innerlich, sondern der Affekt durchläuft umgekehrt das Individuum.

Das Konzept des Affekts ist somit sowohl auf die einfachsten Körper und Ideen als auch auf die komplexesten anwendbar, das gilt für menschliche, nicht-menschliche, trans-menschliche wie auch mehr-als-menschliche (Whatmore 2006): Eine Schneeflocke kann affizieren und affiziert werden, genauso wie der staatliche Leviathan. Spinoza hat explizit auf einer unendlich großen Bandbreite und Komplexität von Körpern und Ideen bestanden, von den einfachsten bis zu den komplexesten (Deleuze 1993b). Insofern erlaubt uns die Anwendung eines (neo-spinozistischen) Affektbegriffs die Analyseebene flexibel auf der Vertikalen zu skalieren. Zugleich werden wir weiter unten sehen, dass diese Skalierbarkeit kein quantitatives Kontinuum unterstellt, sondern qualitative Brüche indiziert, also *intensiv* ist, d.h., der Affekt indiziert selbst eine qualitative Differenz (ist mit anderen Worten eine Intensitätsstufe), führt eine eigene Skala ein.

Ein Affekt ist immer relational, insofern er immer zwei oder mehr erfordert: Dinge, Körper affizieren einander, *um im Gegenzug selbst affiziert zu werden*. Affizieren heißt immer auch affiziert-werden (Kwek 2015). In Spinozas Philosophie durchläuft der Affekt immer das Individuum (Balibar 1997, Montag 2005) und häufig, wie wir am Beispiel von heterologischen Gesellschaften in Kapitel 12 sehen werden, auch Gattungen und Arten. Der Affekt entzieht sich den Grenzen, die um und für das Individuum herum konstruiert worden sind, Grenzen, deren Aufrechterhaltung und Dekonstruktion (durch die Kritik) vielen anderen Theorien große Mengen an kritischer Energie kosten.

<sup>31</sup> Im Original heißt es »... *quam ad reliqua individua pertinent, quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.* [...] atque adeo, quic-quid de idea humani Corporis diximus, id de cuiuscunque rei idea necessario dicendum est.« (ebd. 142 [E2p13s]).

Es ist an dieser Stelle sicher angebracht, darauf hinzuweisen, dass Leidenschaften, Emotionen, Gefühle und Emotionen nicht mit Affekten identisch sind (Bohrer 1984). Trotz des Bezugs auf Studien zu Emotionen und Leidenschaften des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts sind Affekte nicht einfach nur subjektiv gefärbte *Emotionen* und *Gefühle*, d.h. reine Verinnerlichungen psychischer Prozesse (James 1997, Brennan 2004).<sup>32</sup> In diesem Punkt unterscheiden sich die Affektstudien auch von den spezifischeren Ansätzen der Sozialpsychologie und der Soziologie der Emotionen.

Auf der abstraktesten Ebene bezeichnen Affekte Beziehungen zwischen (menschlichen und nicht-menschlichen) Körpern und die Art und Weise, wie diese zusammengehalten werden. Die Affekttheorie geht davon aus, dass Körper, Dinge, Individuen etc. aus den affektiven Beziehungen, in denen sie stehen, überhaupt erst hervorgehen. Sie sind Effekte (Seyfert 2011a: 100, Slaby 2016: 4). Das heißt zugleich, dass die Kohärenz von Körpern, Dingen, Individuen etc. durch das sie umgebende affektive Gefüge, das Affektiv mitkonstituiert wird (von Scheve 2017: 17). Der Affekt geht aber umgekehrt auch aus den sozialen Beziehungen hervor, er emergiert aus den sozialen Beziehungen aller möglichen Körper. Im Sinne einer doppelten Bewegung, die das Affizierende genauso verändert wie das Affizierte, gilt insofern, dass sowohl Körper, Dinge, Individuen als auch das Affektiv von den Affizierungsprozessen beeinflusst werden bzw. streng genommen aus ihnen hervorgehen. Die Affekttheorie ist eine *Theorie des konstitutiven Zwischen*.

Im Vergleich zu Affekten als abstrakte Beziehungen sind Emotionen und Gefühle Unterformen. Sie setzen ein einigermaßen stabiles Selbst und einen Körper mit normativer Klassifikation voraus, in denen Affekte eine spezifische Bedeutung erlangen. Emotionen sind Teil einer spezifischen Subjektivierungsform, sie sind in der Tat das bestimmende Charakteristikum von Subjektivität. Wenn Friedrich Nietzsche sagt: »Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit« (Nietzsche 1999: 365), kontrastiert er damit zwei Lebensformen mit gegensätzlichen affektiven und kognitiven Modi. Auf der einen Seite steht die humanistische Theorie der Aufklärung, die Kant'sche Vorstellung eines menschlichen Individuums mit autonomer Subjektivität, das vom Gerichtshof der Vernunft geleitet wird: ein rational handelndes, intentionales und sich seiner selbst bewusstes Subjekt. Die Autonomie dieses Subjekts bestimmt auch seine Affektivität, die genauso von einer Unabhängigkeit von der Außenwelt gekennzeichnet ist wie die freiheitliche Individualität. Das heißt jedoch nicht, dass diese Affektivität von der Umwelt abgekoppelt wäre, sie zirkuliert vielmehr im Körper, ohne Austausch nach Außen, aber eben doch mit

<sup>32</sup> Zu diesem Thema, siehe auch die Debatte zwischen Leys (2011) und Connolly (2011).

Orientierung an den gesellschaftlich vorgegebenen Mustern: Es ist eine sittliche Affektivität. Eine solche Affektivität wird mit den Begriffen der Gefühle und Emotionen beschrieben, die man allgemeiner als sozial-strukturierte Affekte zu bezeichnen hat, d.h., sie sind nach einem inner-normativen System geordnet, das den Affekten spezifische Werte zuordnet. In diesem Sinne sind Emotionen normativ und sie erhalten ihre normative Orientierung vom Klassifikationssystem des Subjekts. So sind zum Beispiel Schmerzen für die *moderne* Subjektivierungsform etwas Negatives, wohingegen Glücksgefühle als etwas Positives gelten.

Auf der anderen Seite bezeichnet die Vorstellung des Dynamits bei Nietzsche eine transindividuelle Lebensform, die im affektiven Modus der Verausgabung und Transgression operiert. Solcherart Transgressio-nen haben entsubjektivierte Individuen zur Folge. Das kann zum einen heißen, dass das inner-normative Wertesystem durcheinanderkommt, z.B. dann, wenn Schmerzen als angenehm und Glücksgefühle als unangenehm empfunden werden. Es kann sich aber im Sinne der Transgres-sion auch um die Aufspaltung der Autonomie des Subjekts, um dessen Dezentrierung handeln. So etwa als Emotionen im ursprünglichen Wort-sinn. Während die Soziologie der Emotionen in der Regel sozial-nor-mierte Affekte behandelt, stehen Emotionen wortwörtlich im Kontrast zu Gefühlen des Subjekts. Man muss sie tatsächlich in ihrem origina- len Lateinischen Sinn des *e(x)movere*, als Herausbewegung (aus dem inner-subjektiven Zentrum) verstehen.

Angesichts dieser verschiedenen Formen affektiver Beziehungen, die sich auf Subjekte genauso beziehen können wie auf desubjektivierte Individuen, auf Emotionen, genauso wie auf Transgressionen, braucht die Soziologie einen abstrakten Analyserahmen. Der Analyserahmen muss abstrakt genug sein, um alle möglichen sozialen Beziehungen zu umfas-sen, er darf sich also nicht allein auf den Gefühlshaushalt von Subjek-ten bzw. deren Triebstrukturen oder die interaktiven emotionalen Ver-kettungen menschlicher Subjekte beziehen. Er muss abstrakt sein, aber dennoch konkretisierbar genug, um empirische Analysen zu ermögli-chen. Deshalb sind nebulöse Kategorien wie die der affektiven Atmo-sphäre zu vermeiden.

Ich habe in diesem Zusammenhang den Vorschlag gemacht, die Ge-samtheit eines affektiven Gefüges, das die affektiven Beziehungen (Transmissionen, Frequenzen und Interaktionen) genauso einschließt wie alle beteiligten Körper, als ein *Affektif* zu bezeichnen (Seyfert 2011a, 2011b).<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Alternativ dazu das »affektive Arrangement« (Slaby/Mühlhoff/Wüschnér 2017).

## Was ist ein Affektif?

Ein Affektif umfasst nicht nur die sozialen Beziehungen zwischen Menschen, sondern auch sogenannte *post-soziale* Beziehungen, also Beziehungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Beteiligten. Es umfasst soziale Beziehungen, die nicht notwendig aktiv bzw. aktivistisch sind, sondern auch Bezüge zwischen Akteuren und Passeuren erlauben. Der Neologismus *Affektif* soll dabei verschiedene Probleme umschiffen: Er soll die statischen Implikationen des Begriffs *Block* von Deleuze und Guattari vermeiden genauso wie die konzeptionellen Schwierigkeiten, die sich mit den deterministischen Tendenzen des *Atmosphären-Begriffs* verbinden. Er soll möglichst handlungsneutral sein: Ein Affektif ist nicht das Ergebnis einer Handlung und auch nicht das autopoietische Arrangement eines sozialen Systems. Obwohl ein Affektif auch *strategisch* hervorgebracht werden kann, entsteht es in der Regel doch ohne explizite Intention. In der Mehrzahl wird es nicht von Individuen arrangiert und hervorgebracht, sondern entsteht kontingent als Teil der sozialen Immanenz. Darüber hinaus erlaubt der Affektif-Begriff die Berücksichtigung auch nichtmenschlicher Akteure und Passeure. Die Begriffsbildung selbst ist, wie man unschwer erkennen wird, durch Foucaults *Dispositif*-Begriff inspiriert; eine Anlehnung, die formeller, jedoch nicht inhaltlicher Art ist. Ein Affekt emergiert nicht *figurativ*, personal oder lokal »ausstrahlend von einem gegebenen Punkt« – zum Beispiel ausgehend von einem Bild, einer Idee oder von einem charismatischen Führer. Vielmehr formiert sich ein Affekt distributiv bzw. kollektiv ausgehend von einem »entschieden heterogenen Ensemble« (Foucault 1978: 120). In unserem Zusammenhang heißt das, den Blick weg vom individuellen Körper und hin zur Gesamtheit aller relevanten Elemente zu wenden. Dazu gehören auch nicht-menschliche und sogar nicht-organische Körper. Darüber hinaus bezieht sich das Konzept des Affektifs auch auf die Art der Beziehungen »die zwischen diesen heterogenen Elementen sich herstellen kann« (ebd.). Dabei ist entscheidend, diese Verbindung nicht auf sprachliche bzw. symbolische Kommunikation zu reduzieren, sondern, wie Foucault sagt, »Gesagtes ebensowohl wie Ungesagtes« zu berücksichtigen (ebd.). Solche heterogenen Verbindungen habe ich *affektive Beziehungen* genannt. Außerdem stehen Affektive für historische Formationen, insofern soziale Beziehungen nicht immer und zu allen Zeiten dieselben sind. Offensichtlich sind sie historisch und kulturell variabel und relativ, was so weit geht, dass unzeitgemäße bzw. außerkulturelle Formen als abnormal oder pathologisch gelten können (zum Beispiel in Fällen in denen jemand Stimmen hört). Wie schon erwähnt, hängen affektive Beziehungen von der Affizierbarkeit bzw. Rezeptivität der beteiligten Elemente und Körper ab: Manche Körper sind besser affizierbar als andere, so dass sie zum Beispiel bestimmte Stimmen nicht hören können oder Stimmen nur für

Geräusche halten. Die historischen und kulturellen Variationen der Affierbarkeit der Körper und deren affektive Beziehungen sind dabei korrelativ, da jede Beziehung spezifisch rezeptive und interaktive Fähigkeiten eines Körpers erfordert und umgekehrt.

Dabei kann man innerhalb eines jeden Affektifs eine bestimmte Vorliebe für ausgewählte affektive Beziehungen beobachten. Diese affektiven Beziehungen können dann sogar den Charakter eines Regimes annehmen, dies insofern, als sie zur Bildung eines Affektifs konstitutiv sind und die Elemente in ihrer Bewegung anleiten. Regime sind also Beziehungsformen innerhalb eines Affektifs, die im Fall menschlicher Akteure und Passeure festlegen, auf welche Weise sie in das Affektf eingebunden sind (sprachlich, symbolisch, visuell, akustisch, imaginär etc.) und wie sie von dort aus ihre Umwelt wahrnehmen bzw. von ihr affiziert werden. So herrscht in anthropistischen Gesellschaften (auf die ich u.a. in Kapitel 12 näher eingehen werde) *de jure* die Dominanz symbolischer und sprachlicher Beziehungen, wohingegen in heterologischen Gesellschaften auch körperlich-imitative Beziehungen vorherrschen können. Jenseits der juristisch legitimen Sozialbeziehungen gibt es aber immer auch vernakulare Beziehungen, die *de facto* konstitutiv sind. In meiner Analyse algorithmischer Börsenhändler in Kapitel 13 wird sich zum Beispiel zeigen, dass die sprachlichen, semantischen und kognitiven Beziehungen von anderen affektiven Beziehungen der menschlichen Händler zu ihrem Affektf (dem sozio-technischen Algorithmusensemble) abhängen, etwa von visuellen, akustischen und pharmakologischen Beziehungen. Dafür muss die Affektfähigkeit der Akteure und Passeure, ihre affektive Rezeptivität, trainiert werden.

Die kulturell und historisch verschiedenen Formen der Rezeptivität verweisen auf Training und Erziehung. Es gibt gleichsam je spezifische Techniken, um die Affektfähigkeit, die Rezeptivität der Körper zu trainieren. Jean Marie Guyau spricht im Zusammenhang seiner ästhetischen Theorie von einer Gymnastik der Affektivität (1911). Eine solche Gymnastik verweist auf die Steigerung der Fähigkeit eines Körpers, andere Körper zu affizieren, d.h. dessen Fähigkeit, Elemente in der Umwelt wahrzunehmen und auf sie einzuwirken. Entscheidend ist dabei, dass diese Affektfähigkeit nicht allein quantitativer Art ist – sich also auf zunehmende Sensibilisierung bzw. Ermächtigung bezieht –, sondern auch qualitativer Art sein kann, insofern der Körper affektive Beziehungen verstehen lernt, die er vorher nicht registriert hat. Bei Deleuze und Guattari findet man in diesem Zusammenhang die bereits eingangs besprochene differenztheoretische Idee der Nachbarschaft, die die Affizierfähigkeit eines Körpers verändern kann. So hat Vinciane Despret gezeigt, wie die *Nachbarschaft* zu Pferden dem Menschen neue, gleichsam tierische Beziehungsformen antrainieren kann. Ihr Beispiel bezieht sich auf ein wissenschaftliches Experiment zur Überprüfung der kognitiven Fähigkeiten eines Pferdes: *Der kluge Hans*, von dem man behauptet, dass

es rechnen könne. Im Laufe der Untersuchung zeigte es sich, dass das Tier in der Tat nicht rechnen kann. Vielmehr liest es die Lösung an den minimalen Körperbewegungen des Versuchsleiters ab. Der Versuchsleiter steht mit dem Pferd auf eine Weise in Beziehung, die ihm selbst unbewusst, dem Pferd jedoch bewusst ist. Insofern hat die Erforschung der Fähigkeiten des Tieres nicht dem Tier das Rechnen gelernt, vielmehr hat der Mensch gelernt, wie ein Pferd die Umwelt wahrnimmt. Das Pferd hat dem Menschen eine neue Beziehungsform angelernt – Beziehungen über minimale Körperbewegungen (Despret 2004).

Jenseits dieser anthropo-zoologischen Perspektive hat Bruno Latour gezeigt, dass die Gymnastik der Rezeptivität keineswegs ein ausschließlich ästhetisches oder visuelles Problem darstellt, sondern auch anthropo-artifiziell und olfaktorisch sein kann. Am Beispiel der Parfümindustrie zeigt er, dass die Ausbildung des Nachwuchses dort unter anderem im Training des Geruchs und der Gymnastik der Nase besteht, darin also, dass eine Nase auf eine spezifische Vielheit olfaktorischer Frequenzen ansprechbar wird und diese zu unterscheiden lernt. Latour zeigt in seiner Studie zugleich, dass chemische Sensoren und menschliche Nasen – scheinbar ganz unterschiedliche Körper – doch auf ganz ähnliche Weise trainiert bzw. kalibriert werden. Der chemische Sensor und die trainierte Nase haben affektanalytisch gesprochen mehr Gemeinsamkeiten als eine trainierte mit einer untrainierten menschlichen Nase (Latour 2004). Demgegenüber bringen wir, intuitiv einer bestimmten Theorie der Ähnlichkeit folgend, sowohl die trainierte als auch die untrainierte menschliche Nase in einen exklusiven (anthropologischen) Zusammenhang und schließen die artifizielle Gerätschaft davon normativ aus. Eine Affektanalyse zeigt jedoch etwas ganz Anderes – und das deshalb, weil sie Körper nicht anhand ihrer Ähnlichkeit vergleicht, sondern hinsichtlich ihrer Fähigkeit zu affizieren und affiziert zu werden. Das erlaubt eine ganz neue Klassifikation der Welt, da man Körper dann nicht anhand imaginärer Kategorien wie formale Ähnlichkeit oder biologische Spezies sortiert, sondern ähnlich wie in Jakob von Uexkülls Umwelttheorie über ihre Affektivität, d.h. über die Frage, welche *Elemente* spezifische Körper in ihrer Umwelt perzipieren und welche konkreten *Effekte* sie dort hervorrufen können (von Uexküll/Kriszat 1956).

Die grundlegende Denkfigur besteht im vorliegenden Fall also darin, Affekte, Gefühle und Emotionen konsequent relational, d.h. differenztheoretisch als emergente Beziehungen zu beschreiben – als Phänomene also, die aus der Begegnung von Körpern aller Art hervorgehen. Kontext und Milieu, die die Gesamtheit aller beteiligten Körper bilden und aus denen ein Affekt hervorgeht, bilden das *Affektif*. Deren Körper (Dinge, Individuen etc.) und Beziehungsformen beziehen sich keineswegs allein auf menschliche Gefühle und Emotionen, sondern sind distributiver Natur.

Der Vorteil der Affektanalyse besteht darin, eine konzeptionelle Lücke zu schließen. Obwohl die Bedeutung nicht-menschlicher Akteure in Theorien wie der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) prominent Berücksichtigung findet und man in den Theorien technischer Systeme bereits von emotionsähnlichem Verhalten spricht, fehlt nach wie vor ein Modell, das die Beziehungen, Interaktionen und Interpassionen aller Akteure und Körper untereinander adäquat beschreiben könnte. So operiert die ANT mit einem ethnomethodologischen Verfahren, das Beziehungen beschreibt und versucht, die Assoziationen und Netzwerkverbindungen anhand der hinterlassenen Spuren retrospektiv zu verfolgen. Allerdings bleiben die theoretischen Bestimmungen der Netzwerkverbindungen und Beziehungsformen völlig unterbestimmt und es ist nicht immer klar, auf welche Weise die einzelnen Aktanten eines Netzwerks miteinander in Beziehung stehen. Gerade hier kann eine Affektanalyse weiterführende Erkenntnisse liefern, auch weil sie die varianten Beziehungsformen innerhalb von Assoziationen und Netzwerken zu analysieren verhilft, ohne sich dabei allein auf symbolische und sprachliche Kommunikation auf der einen Seite und menschliche Emotionalität auf der anderen zu beschränken. Sie erlaubt nämlich die Analyse der Beziehungen zu artifiziellem Objekten als affektive Körperbeziehungen, weil sie sie als Beziehung ernst nimmt und nicht als Fetischismus oder Übergangsbeziehung abtut.

Um die wechselseitigen Affekteffekte zu erkennen – die Veränderungen, die wir durchlaufen, wenn wir in soziale Beziehungen eintreten, so wie die Tierforscher bei ihrer Beschäftigung mit dem klugen Hans –, muss man sich in der Affektanalyse auf intensive Affekte fokussieren. Die Affektanalyse muss also zugleich eine Intensitätsanalyse sein, wie ich sie im 3. Kapitel beschrieben habe. Gegenüber einem solchen analytischen Vorgehen tendiert die Mehrheit der soziologischen Forschungen zum Ausschluss der Affekte oder zu deren Reduktion: Die Affekte werden nur auf eine spezifische Weise behandelt, nämlich als *extensive Affekte*.

## Extensive Affekte

Der Ausschluss oder die Reduktion des Affektbegriffs auf extensive Phänomene hat mit der Tendenz innerhalb der Soziologie zu tun, Affekte nicht angemessen differenziert zu beobachten bzw. sie falsch auszudifferenzieren. Der typischste Fall ist die bereits angesprochene, auf Max Weber zurückgehende Unterscheidung in affektuelles und affekt-neutrales Verhalten. Obwohl Weber nicht müde wird zu betonen, dass es sich hier um eine idealtypische Unterscheidung handelt, der also kein konkreter empirischer Fall eins zu eins entspricht, unterstellt er doch, dass es irgendwie affektneutrales Handeln geben soll, mit der Konsequenz, die

Vielfalt und Differenziertheit der affektiven Beziehungen gerade nicht in den Blick zu bekommen. Wie auch in der systemtheoretischen Theoriearchitektur führt die Einführung operativer Binariäten zur unterkomplexen Behandlung beider Seiten. Affekte und Kognitionen schließen sich jedoch nicht wechselseitig aus, wie die Mehrheit der Sozialtheorien im Anschluss an Max Weber, Talcott Parsons und Norbert Elias unterstellt. Statt von einem Management, der Disziplinierung und Neutralisierung von Affekten, ist die gesamte Kulturgeschichte durch eine kontinuierliche *Transformation affektiver Beziehungen* geprägt. Die verschiedenen Formen der Kognitionen weisen dabei je eigene Affektformen auf. Das schließt selbst noch die kühlestes und abstraktestes Kalkulation und instrumentelle Rationalität ein, deren Affektivität sie für manchen attraktiv und für andere wiederum abstoßend erscheinen lässt (siehe dazu Ciompi 1997). Dagegen ist die Soziologie fast vollständig dem Denken der Kontrolle und dem Management von Affekten und Emotionen erlegen.

Dieses Denken findet sich exemplarisch in Goffmans berühmter Theorie des Spiels. Auf den ersten Blick scheint Goffmans dramaturgischer Ansatz die affektiven Elemente des Alltagslebens sehr wohl zu berücksichtigen. Rollenspiel erfordert viel mehr als nur rationale Ableitung von Wahlentscheidungen oder eine kohärente logische Darstellung. Um erfolgreich zu sein, müssen die Schauspieler authentisch und überzeugend wirken, sie müssen »emotionale Anteilnahme an der Tätigkeit« zeigen (Goffman 2010: 196). Allerdings beschränkt sich die emotionale Anteilnahme, die Goffman hier ins Spiel bringt, allein auf das *Management* der Emotionen: Es geht um die Inszenierung des Selbst in einer Atmosphäre der Authentizität, um einen Inszenierungsprozess, der das Aufweisen emotionaler Regungen erfordert, aber zugleich »dramaturgische Disziplin« voraussetzt. Ein Akteur muss seine Emotionen vollständig unter Kontrolle haben, »muß sich zugleich davor hüten, von dem eigenen Schauspiel *wirklich mitgerissen zu werden*, damit er seiner eigentlichen Aufgabe gerecht wird, nämlich eine erfolgreiche Vorstellung zu geben« (ebd. 196 [meine Hervorhebung]). Obwohl das von Goffman so dargestellte soziale Leben seiner emotionalen Elementen nicht vollständig beraubt ist, unterstellt seine Soziologie dennoch, dass das soziale Leben hauptsächlich aus Aktivitäten besteht, die in einer kompletten Auslöschung von Intensitätsmomenten besteht – von Momenten, in denen wir *wirklich mitgerissen* werden. Goffman bezieht sich ganz allein auf das *intersubjektive Management* von Alltagsaffekten, ein Vorgehen, das sich auf ähnliche Weise bereits in Norbert Elias Idee der Zivilisation als einem Prozess der zunehmenden Affektkontrolle findet. Dieses Verfahren hat sich bis in die aktuelle Soziologie der Emotionen hinein fortgesetzt, wo es u.a. von Arlie Russel Hochschild mit dem Konzept der Emotionsarbeit weiterentwickelt wurde (1979). Wir werden im Kapitel zu

den automatischen Beziehungen sehen, dass auch die aktuellen Ansätze zur Affektarbeit (affective labour) diesem Kontroll-Paradigma folgen.

Diese Arten affektiver Phänomene lassen sich als *extensive Affekte* deuten. In *Differenz und Wiederholung* bestimmt Deleuze extensive Affekte als inter-subjektive Situationen, in denen »man jedermann dazu auffordert, nach seinem Geschmack zu urteilen, vorausgesetzt dieser Geschmack stimmt mit dem aller überein. Seien Sie Sie selbst, und zwar so verstanden, daß dieses Ich das der anderen sein soll« (Deleuze 1992: 204). Analysen wie die von Goffman fokussieren ganz allein auf solche extensiven Affekte, deren entscheidender Charakter im Affektmanagement (sich nicht mitreißen lassen) und in der inter-subjektiven Anpassung affektiver Erwartungen besteht. Wie Deleuze richtig bemerkte, ist diese Vorstellung über das affektive Leben weit verbreitet, findet sie sich doch sogar in »Tests, in den Aufrufen der Regierung, in den Preisaus schreiben der Zeitungen«. Sie ist der »Ursprung eines grotesken Bilds der Kultur« (ebd.) Schon aus diesem Grund sollte sie niemals Ausgangspunkt einer soziologischen Affektanalyse sein.

## Kritische Affekte

Dagegen finden sich Forschungen zu intensiven Affekten nur abseitig, z.B. in den (in Kapitel 6) angesprochenen spieltheoretischen Untersuchungen des Kulturhistorikers Johan Huizinga. Während die – dezentrierenden und desubjektivierenden – intensiven Affekte dort geradezu im Zentrum des Sozialen stehen, tauchen sie in den Ansätzen der Emotionskontrolle nur als problematische Formen auf, nämlich als Entfremdungen. Auch das zeigt sich in Arlie Hochschilds soziologischen Untersuchungen auf exemplarische Weise. In ihrer Untersuchung der Ausbildung und Arbeit von Flugbegleiterinnen unterscheidet Hochschild grundlegend zwei Konzepte: Emotionsmanagement und Emotionsarbeit. Während das Management der Emotionen an Goffmans Ausdrucksmanagement angelehnt ist, unterscheidet Hochschild von diesem die Emotionsarbeit, das sogenannte Tiefenhandeln (*deep acting*) (Hochschild 1983: 33). Im Emotionsmanagement ist die äußerliche Darstellung der Affekte entscheidend: »Die wirkliche Gefühlsreaktion muß verborgen und die angemessene Gefühlsreaktion gezeigt werden« (Goffman 2010: 197). Was im Verborgenen geschieht, ist für das Emotionsmanagement irrelevant. Das ändert sich nach Hochschild mit dem Auftauchen der Emotionsarbeit in der neuen Serviceindustrie (*Industrie mit einem Lächeln*). Mit dem Konzept des Tiefenhandelns entwickelt Hochschild ein Konzept, das als Übereinstimmung von *wirklicher* und *angemessener* Gefühlsreaktion beschrieben werden kann. Die Emotionsarbeit von Flugbegleiterinnen erfordert es, »sich selbst etwas vorzumachen,

genauso wie anderen etwas vorzumachen« (Hochschild 1983: 33 [meine Übersetzung]). Es darf hier keinen Bruch zwischen äußerer freundlicher Fassade und innerer – heimlicher – Abneigung und Langeweile geben: Man muss *wirklich* Spaß haben. Nach Hochschild haben wir (als Kunden) nämlich ein hochsensibles Sensorium dafür entwickelt, ob uns jemand sein Lächeln nur vorspielt, ob sich hinter der Maske möglicherweise Indifferenz oder sogar Abneigung verbirgt. Das kleinste Verrutschen der Maske, der minimalste Bruch im strahlenden Lächeln, der den Übergang in den frustrierten Blick ankündigt, lässt in uns den Verdacht aufkeimen, etwas vorgemacht zu bekommen. Dadurch besteht die Gefahr des Zusammenbruchs der freundlichen Beziehung, die die Flugbegleiterinnen so aufwendig hervorzubringen versuchen. Und gerade weil diese Beziehung so fragil ist, besteht der sicherste Weg darin, das Lächeln in eine *wirkliche* Gefühlsreaktion zu transformieren. Zur Herbringung und zur Aufrechterhaltung einer solchen dichten und permanenten Beziehung genügt Emotionsmanagement allein nicht. Diese *wirklichen* Gefühle müssen nach Hochschild aufwendig gelernt werden. Deren Training beschreibt Hochschild anhand der Ausbildungsseminare der Fluglinien. Dabei handelt es sich um eine Art Social Engineering der Affekte. Hochschild schließt hier an die marxistische Entfremdungstheorie an. Die Dramatik des Social Engineerings der Affekte besteht für sie genau genommen darin, dass im Servicezeitalter zwei Arten von Entfremdung zusammenkommen, die im Zeitalter der Industrialisierung noch getrennt waren: die Entfremdung vom Produkt (das Lächeln) und die Entfremdung vom Selbst (den wirklichen Gefühlen). Es handelt sich um eine doppelte Entfremdung, die es nicht einmal mehr zulässt, die Arbeit (z.B. am Fließband) offen und ehrlich als langweilig zu empfinden oder sogar zu hassen. Heute müssen wir alle wirklichen Spaß an der Arbeit haben!

Wenden wir den Blick von dem gesellschaftskritischen Fazit auf den sozialtheoretischen Gewinn, dann lässt sich einerseits sagen, dass Hochschild mit dem Konzept des *deep acting* einen Aspekt *intensiver* Affekte ins Spiel bringt. Es handelt sich dabei um den Aspekt intensiver Affekte, der sich auf die Transformation des Subjekts bezieht. Tiefenhandeln setzt eine fundamentale Veränderung des Subjekts voraus und macht es damit möglich, Affektphänomene zu beobachten, die Goffman so mühselig aus der Theorie ausgeschlossen hat. So beschreibt Goffman Alltagsinteraktionen als eine Art Spiel und überwindet damit den methodologischen Antagonismus: Nicht als Kampffeld versteht er das soziale Leben, sondern als ein Schauspiel und somit als (scheinbar) kreativ. Indem er sich allerdings vollständig auf die Bemühungen der Akteure fokussiert, das Publikum für sich zu gewinnen, Erwartungen zu erfüllen und gängige Rollen zu übernehmen, stellt er nur extensive Affekte in Rechnung. Was hingegen ganz fehlt, sind die *intensiven Affekte*, nicht nur die der ekstatischen

Momente, sondern vor allem auch die des Alltags. Was fehlt, ist der tatsächlich kreative Aspekt, die Erklärung für das Entstehen neuer Rollen und Masken, für das kreative Abweichen vom Skript, die Entstehung des Neuen, das Werden. Von den Rollen behauptet Goffman zwar, dass wir sie jeden Tag benutzen, ohne uns allerdings zu erklären, woher sie kommen und, was noch viel wichtiger ist, wie sie sich im Gebrauch verändern. Goffman entwickelt keine Erklärung für die Transformation und Veränderung sozialer Masken.

Intensive Affektpheomene unterscheiden sich deutlich von den durch Erwartungen geformten Emotionen, dem emotionalen Rollenspiel, das die Soziologien des emotionalen Managements beschreiben. Wenn auch nur auf beschränkte Weise, so steht Hochschilds *deep acting* für solche intensiven Affekte. Es unterscheidet sich dabei auch deutlich vom *deep play*, das Clifford Geertz im Zusammenhang des Balinesischen Hahnenkampfes entwickelt hat. Deep play ist in erster Linie ein Konzept, das sich gegen rationalistische Interpretationen sozialen Handelns richtet. Hier geht es um »Spiele mit so hohem Einsatz, daß eine Beteiligung daran von [einem] utilitaristischen Standpunkt unvernünftig erscheinen müßte« (Geertz 1987: 231). Allerdings handelt es sich dabei nicht um transgressive Spiele, die die Individuen aus ihren gewohnten Bahnen werfen würden. Es ist nicht die Begegnung mit dem sozial Heiligen bei Durkheim, keine Ekstase und keine Überschreitung individueller und sozialer Normen. Vielmehr bezeichnet es für Geertz umgekehrt die Fixierung und Bestätigung sozialer Normen. Bei dieser Art von Spiel handelt es sich für Geertz um nichts anderes, als um »einen metasozialen Kommentar zu der Tat-sache, daß die menschlichen Wesen in einer festen Ranghierarchie zueinander stehen – und daß die kollektive Existenz der Menschen überwiegend im Rahmen dieser Rangordnung stattfindet« (Geertz 1987: 252). Die Spiele bei Geertz haben keinen transformativen Charakter.

Hiervon unterscheidet sich das Konzept des Tiefenhandelns von Hochschild ganz explizit. Es ist weder Kommentar noch ein *als-ob* (*pretending*), sondern eine intensive Transformation des Subjekts. Leider entwickelt Hochschild dieses Konzept aber nur in kritischer Absicht, nimmt sie doch die intensiven Affekte allein aus entfremdungstheoretischer Perspektive in den Blick. Eine solche intensive Veränderung des Subjekts kann in der Tat problematisch und kritisch sein – muss sie aber nicht. Zuerst einmal ist sie nur ein allgemeines Phänomen des Sozialen. Wenn ich sage, dass damit nur ein Aspekt intensiver Affekte ins Spiel kommt, dann deswegen, weil die Veränderung nur auf Seiten des Subjekts stattfindet und der Affekt allein den Charakter normierter Emotionsäußerungen hat (Lächeln): Die Veränderung der Affekte des Subjekts erfolgen entlang sozialer Normen. Sie sind insofern partiell intensiv und partiell *extensiv*: sie desubjektivieren das Subjekt, resubjektivieren es aber zugleich auf eine Weise, die ausschließlich den Normen des Social

Engineerings entspricht, wie sie in den Ausbildungszentren der Fluggesellschaften ausgeheckt worden sind.

Hinsichtlich der Behandlung scheinbar intensiver Affektpheomene findet sich ein weiteres Beispiel bei Randall Collins. Er hat in seiner an Durkheim angelegten Emotionssoziologie argumentiert, dass wir Interaktionen gemäß ihrer emotionalen Energie bewerten: Wir suchen solche Interaktionen, die einen Gewinn an emotionaler Energie versprechen und meiden solche, die uns emotionale Energie rauben (Collins 2004: 44). Diese intensitätsanalytische Einordnung ist jedoch ein noch zu ökonomisch-rationalistisches Modell, das man geradezu als eine Art Kampf um emotionales Kapital beschreiben könnte. Und sie ist genau genommen die emotionssoziologische Version der individuellen Nutzenmaximierung, in der das Hauptziel beim Eingehen sozialer Beziehungen darin besteht, das eigene emotionale Intensitätslevel zu erhöhen. Auch hier folgt Collins also eher einer extensiven als einer intensiven Methode. Aus einer intensitätstheoretischen Perspektive steht jedoch zu vermuten, dass die Attraktivität von Interaktionen, wie sie Collins beschreibt, nicht im Gewinn von emotionaler Energie besteht, sondern vielmehr in der Stärke und Schwäche von Intensitätswechseln: Soziale Beziehungen werden danach beurteilt, ob sie mehr oder weniger intensiv sind (ob sie attraktiv oder langweilig sind). Dabei sind (zumindest die menschlichen) Akteure durchaus nicht nur *Intensitätsjunkies*, denn genau genommen kann auch die Vermeidung von Intensitätswechseln attraktiv sein. Intensive Beziehungen sind also nicht ausschließlich durch Attraktivität gekennzeichnet. Es muss sich dabei auch nicht um besonders tiefgründige Beziehungen handeln. Sie können durchaus auch abstoßenden Charakter haben. Intensität bezieht sich nur auf die Veränderung, die die Körper in der Beziehung durchlaufen: ihr Werden.

## Intensive Affekte

Von extensiven Affekten unterscheiden sich *intensive Affekte* jedoch auf radikale Weise. Sie sind, wie Nietzsches Dynamit, Momente der Überschreitung. Sie sind nicht intersubjektiv, sondern vielmehr transindividuell (Kwek 2015), da sie nicht in erster Linie den Erwartungen entsprechen, wie sie die Theorien des Affektmanagements für das Alltagsleben beschreiben. Intensive Affekte verhalten sich zu extensiven Affekten wie das Eigeninteresse zum Egoismus<sup>34</sup>: Während erstere den Fokus auf eine bestimmte Angelegenheit legen und mit einem Prozess der Selbstvergessenheit einhergehen, gravitieren die extensiven Affekte des egoistischen Subjekts allein um sich selbst.

<sup>34</sup> Zur Unterscheidung von Egoismus und Eigeninteresse siehe Kapitel 5.

Intensive Affekte operieren jenseits der »Grenzen des Verhaltens«, z.B., wenn wir mitgerissen werden und uns nicht mehr halten können, wenn die Masken zu fallen beginnen und wir anfangen zu lachen und zu weinen (Bergson 2011, Plessner 1983). Es handelt sich um Erscheinungen des »verselbständigt entfesselten Lebens, die [...] eindeutig keinen tierischen Charakter haben und doch auch keine ›Konstruktionen‹ des Menschen sind« (Fischer 2013; 274).

Intensive Affekte sind Transgressionsmomente, die stets die fixierte Bedeutung unterlaufen können, in deren Bahnen Schmerz angenehm und Glücksgefühle als unangenehm empfunden werden. Entgegen der häufig vorgebrachten Kritik sind solche Affekte nicht außer-sozial, außer-kulturell oder irgendwie naturalistisch (Leys 2011). Die hier virulente Vorstellung ist keineswegs, dass etwas Reales (Biologisches, Neurophysisches etc.) in das Soziale eindringt. Der intensive Affekt ist durchaus nicht präsozial, der Punkt ist vielmehr der, dass die Ereignisse und Prozesse des sozialen Lebens nicht in dessen Struktur aufgehen. Die soziale Struktur ist ein Teil des sozialen Lebens. Sie wird zugleich und zusammen mit dem Ensemble anti-struktureller Bewegungen (Turner 2005) auf einer spezifischen Ebene der Immanenz wirksam, weshalb diese Struktur eine sekundäre Eigenschaft des Lebens darstellt, die den verschiedenen Werdensprozessen nachläuft. Intensive Affekt sind *soziale Phänomene der Abweichung*, deren Aufkommen die soziologische Forschung nicht weiter überraschen sollte. Intensive Affekte sind transitiv, insofern sie es möglich machen, von einem Typ der Sozialität und Subjektivität zu einem anderen überzugehen. In diesem Sinne können intensive Affekte Emotionen und Gefühle unterlaufen, was zu einer Auflösung bzw. einem Instabil-Werden der sozialen und subjektiven Form führt. Und so sind solche Affekte oft auch Kräfte, die die Integrität des Subjekts bedrohen. Intensive Affekte sind also desubjektivierend. Mit anderen Worten, solche affektiven Kräfte innerhalb eines solchen Affektifs sind stärker als die emotionale Konfiguration, die das individuelle Subjekt beim Eintritt in dieses affektive Regime mitgebracht hat. Sie führen zur Dezentrierung und Destabilisierung der existierenden individuellen Subjektivität, mit anschließender Resubjektivierung, die das Subjekt strukturell in das Affektiv einpasst, ohne es wie in einer Atmosphäre vollständig zu determinieren. In diesem Zusammenhang hat Brian Massumi herausgefunden, dass Kinder Filme zugleich beunruhigend und angenehm empfinden können, wohingegen ihre Eltern Beunruhigendes in der Regel für abstoßend halten (Massumi 1995). Offenbar entsprechen die affektiven Empfindungen und die auf sie gestützten Evaluationen des kindlichen Subjekts nicht den normativen Erwartungen ihrer Umwelt. Sie empfinden Beunruhigendes als angenehm. Für Massumi liegt das Angenehme in der *Intensität* des Angstgefühls (Massumi 2002; 24). Während Angst sozial negativ konnotiert ist, kann die Intensität, die mit ihr einhergeht,

attraktiv und faszinierend sein. Ein vollständig integriertes Subjekt (in diesem Fall die Eltern), d.h. ein Subjekt, dessen Affektivität vollständig den sozialen Erwartungen entspricht, würde intensive Angst ausschließlich als etwas Negatives empfinden, und das deshalb, weil die damit einhergehende Intensität eine transgressive Kraft ist und als solche die Integrität des Subjekts bedroht.

So bedrohlich es also klingen mag, die Desintegration der Subjektivität ist keine rein destruktive Angelegenheit und sie hat auch nichts mit Freuds Todestrieb zu tun. Es ist nicht in erster Linie die Freude am desintegrierenden Subjekt, sondern vor allem die Bildung neuer Beziehungen, die den Prozessen der Desintegration vorausgehen. Während intensive Affekte desubjektivierend sind, verweisen sie zugleich immer auch auf die Herstellung neuer sozialer Beziehungen, in die das Individuum eintritt. Manchmal haben die Momente der Intensität – die Auflösung der Subjektivität – und die sich dadurch ankündigende Bildung neuer sozialer Beziehungen eine eigenständige Attraktivität, die über die subjektiven Beziehungen des Körpers zu sich selbst weit hinausgehen können. Es ist gerade dieser Aspekt der Attraktivität neuer Sozialbeziehungen, der in der kritischen Perspektive von Hochschild unerkannt bleibt. Desubjektivierung und Transgressionen sind notwendige Bedingungen, um neue Beziehungen zu anderen Körpern herzustellen, während die Attraktion neue soziale Beziehungen überhaupt erst ermöglicht.

Daher hat Henri Bergson intensive Affektpheomene mit der Entstehung des Neuen in Verbindung gebracht: Sie sind *schöpferische Emotionen* und *produktive Ideen*. Wenn extensive Affekte vorgefertigten Skripten folgen, der (gelungenen) Rollenübernahme und dem Entsprechen von Erwartungen, dann beschreiben intensive Affekte die Momente der Abweichung: Das Sich-Verlieren in der Darstellung, die kleinen Abweichungen in den täglichen Improvisationen, die nötig sind, wenn man sich in vielfältigen Sozialbeziehungen bewegt. Mit einer intensiven Methode versucht man dann die Momente der Abweichung, des Werdens, der Transformation von Rollen, der Entstehung neuer Geschichten zu erfassen. Das hat Bergson als *fabulatorische Funktion* beschrieben. Die Fabulation bezieht sich – im Gegensatz zur kanonisierten Geschichte – auf die Momente, in denen jemand vom Skript abweicht, anfängt Geschichten zu erzählen oder, wie Gilles Deleuze sagt, anfängt Legenden zu bilden. Deleuze bezieht sich explizit auf Bergson, wenn er die Fabulation mit der Hervorbringung sozialer Ordnung in Verbindung bringt und sie in den Mittelpunkt der Analyse des Sozialen rückt: »Man muß also jemand anderen erwischen, wie er ›Legenden bildet‹, ihn ›beim Legendenbilden erwischen« (Deleuze 1993c: 182).<sup>35</sup> Die Fabulation oder

<sup>35</sup> Zur fabulatorischen Funktion bei Bergson und Deleuze und dessen Bedeutung für die Kreation des Sozialen habe ich ausführlich anderswo

Legendenbildung ist der Moment, in dem eine neue soziale Ordnung entsteht oder in dem sie Veränderungen erfährt.

Im Zusammenhang schöpferischer Emotionen hat Wolfgang Eßbach in seiner Religionssoziologie auf die Bedeutung der *theologia fabulosa* hingewiesen. Diese bringt einen spezifischen »revolutionären Enthusiasmus« ins Spiel, der nicht nur der Mobilisierung bestimmter Bewegungen, wie z.B. revolutionärer Bewegungen, dient, sondern darüber hinaus einen Aspekt aufweist, den man mit Bergson auch als fabulatorische Funktion bezeichnen könnte (Delitz/Seyfert 2019). Es handelt sich gerade durch diesen kreativen Aspekt, der nicht nur mobilisiert, sondern eben immer auch Neues schafft, um eine Art des fabulatorischen Enthusiasmus (Eßbach 2014: 497f.).

Die Soziologie widmet sich hingegen tendenziell eher extensiven Affekten, die mit spezifischen Subjektivierungsformen verbunden sind. Als eine Wissenschaft der Moderne widmet sie sich nicht nur den modernen Subjektivierungsformen, sondern schließt die Desubjektivierung genauso aus, wie die moderne Gesellschaft transgressive Prozesse bekämpft. Hinsichtlich des permanenten Tanzes von Desubjektivierung und Resubjektivierung findet sich in den Subjektivierungsprozessen der Moderne nämlich noch eine spezifische Form sozialer (Selbst-)Beziehung, die sich dadurch auszeichnet, besondere Schranken gegen Desubjektivierungsprozesse errichtet zu haben. Es ist die Vorstellung der reinen Subjektivität, das *Affektif des Selbst*, das mit der Vorstellung individueller Autonomie, personaler Freiheit und dem Gerichtshof der Vernunft einhergeht. Mit der Vorstellung eines autonomen und sich-selbstbewussten, intentionalen und rationalen (sprich affektfrei handelnden) Individuums hat die Moderne den Versuch unternommen, die stärksten Beziehungen des Subjekts zu sich selbst als Individuum zu etablieren. Es handelt sich hierbei um einen Prozess reiner Selbst-Affizierung, der zugleich mit der Vorstellung einer individuellen Autonomie einhergeht. Diese Selbstdreferenzialität ist der Versuch, die Einflüsse durch transgressive Affizierungsprozesse minimal zu halten und weitestgehend durch *Selbst-Affizierungen* zu ersetzen. Bei Freud kann man lernen, wie die sozialen Beziehungen der Familie geradezu ins Subjekt verlegt werden. Die familiären Beziehungen zu Vater-Mutter-Kind werden zu rein subjektiven Selbst-Beziehungen: Ich, Es und Über-Ich. Die Affekte des Selbst sind also immer auch Subjektivierungsformen der Moderne, deren Charakter auch darin besteht, desubjektivierende Prozesse zu ignorieren, zu verdrängen oder allein als Entfremdungen zu markieren. Ein entscheidender Teil dieser Subjektivierungsform besteht in ihrer Aktivierung. Das Subjekt muss als Subjekt beständig aktiviert werden, wohingegen passive Prozesse (des Loslassens

geschrieben (siehe dazu Seyfert 2011, Kap. 2.2. Die Positivität der Institutionalisierung).

und Gewöhnen-lassens) die Einheit des Subjekts permanent bedrohen. Darin erklärt sich zugleich die aktivistische Obsession der Soziologie – stets auf aktive Formen sozialer Beziehungen zu fokussieren und die passiven bzw. interpassiven Sozialbeziehungen von Passeuren als tendenziell asoziale oder außer-soziale zu verstehen und diese jenseits der sozialen Ordnung zu positionieren. Das soziale Werden ist stets eine Aktivität, die vom Akteur, von der Struktur, vom System ausgeht. Und so beginnt das soziologische Evangelium mit dem Satz: Im Anfang war die Aktivität!

## 9. Aktivistische Obsessionen

Das soziologische Evangelium beginnt mit dem Satz: Im Anfang war die Aktivität! Für die Soziologie ist Soziales stets mit irgendeiner Form von Aktivität verbunden: mit Handeln und Handlungen, Herstellen<sup>36</sup>, Praktiken, einem ›doing‹; es sind Entscheidungen zu treffen, Selektionen vorzunehmen, Operationen durchzuführen. Soziale Beziehungen müssen immer aktiv hervorgebracht werden: es sind *Inter-Aktivitäten* und *Inter-Aktionen*, Kommunikationen und Transmissionen usf. Der gemeinsame Konsens der Soziologie besteht in der Überzeugung, dass Sozialität stets irgendeine Form der Aktivität voraussetzt. Das Soziale muss aktiv gemacht werden, es geschieht nicht! Die innerdisziplinären Streitigkeiten beziehen sich dann allein auf die Frage, wer eigentlich die Trägerin der Aktivität ist: der menschliche Akteur, die Situation, das System oder doch das Netzwerk? Man hat es hier mit der Vorstellung eines unbelebten präsozialen Hintergrunds zu tun, der erst durch die aktive Herstellung sozialer Beziehungen sozial belebt wird.

Ich gehe demgegenüber von einer vorgängigen sozialen Immanenz aus, zu der soziale Beziehungen gehören, die von der Initiative der Akteure ganz unabhängig sind. Umgekehrt gehen Akteure und Systeme überhaupt erst aus sozialen Beziehungen hervor. Das heißt, das Soziale hängt nicht konstitutiv von den Aktivitäten der beteiligten Individuen, Systemen oder Netzwerke ab. Das bedeutet zugleich, davon auszugehen, dass es soziale Beziehungen gibt, die nicht auf Handlungen, Interaktionen und Kommunikationen zurückgehen. Das mag banal erscheinen, ist aber in der Soziologie keine Selbstverständlichkeit. Entscheidend wird im Folgenden jedoch sein, dass dadurch auch passive Formen von Sozialität wieder an Bedeutung für die soziologische Analyse gewinnen. Nun soll es anschließend genau um die Analyse und die Entwicklung solcher nicht-aktivistischen sozialen Beziehungen gehen. Nachdem ich die aktivistische Obsession im Durchgang durch zentrale soziologische Ansätze kuriosisch dargestellt habe, werde ich im zweiten Teil alternative Überlegungen anstellen. Dabei schließen diese Überlegungen an die Beobachtung an, dass die zum Aktivismus tendierende Soziologie gerade die passiven und vagen Formen sozialer Beziehungen sowohl in der Theorie als auch in der empirischen Forschung systematisch ausschließt. Es soll an dieser Stelle die Bedeutung von *Suspension* und *Interpassivität*

<sup>36</sup> Als eine der wenigen Ausnahmen innerhalb der soziologischen Forschung hat Takemitsu Morikawa ein explizit »postpoietisches Paradigma« entfaltet (2017), also einen Ansatz, der gegen die Vorstellung einer hergestellten sozialen Wirklichkeit gerichtet ist.

stark gemacht werden. Diese bilden gleichsam das passive Gegenstück zur Handlungs- und Interaktivitätstheorie.

Im Gegensatz zu der Vorstellung, dass Menschen, Akteure, Systeme und Aktanten Handlungen durchführen, Entscheidungen treffen und Effekte hervorrufen müssen, geht eine suspensive und interpassive Soziologie davon aus, dass zentrale Sozialbeziehungen in der Suspension von Handlungen, Entscheidungen, Kommunikationen bestehen bzw. dass sich soziale Beziehungen schlicht interpassiv ereignen, d.h. ohne das Eingreifen von Akteuren. Dabei kommt jedoch alles darauf an, das Konzept der Suspension und Interpassivität richtig zu verstehen. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich theoriehistorisch das aktivistische Bias, werden Passivität und Suspendieren in der Soziologie doch oft im Sinne der *Annulierung* und Beendigung (dem aktiven Treffen einer Entscheidung), der *Delegation* (von Aktivitäten) oder der *Aktivierung durch Passivität* verwendet, selten aber in den alternativen lateinischen Bedeutungen wie der Hemmung, der Zurückhaltung, des Im-Ungewissen-Lassen, des In-der-Schwebe-Haltens.

## Handlungstheoretische Ausschlüsse

Einen ersten Eindruck von den aktivistischen Obsessionen der Soziologie gewinnt man bei einem Blick in Max Webers *Soziologische Grundbegriffe*. Dort definiert er die Soziologie zuerst mit großer Verve als die Wissenschaft, die »soziales Handeln deutend verstehen und [...] erklären« will (Weber 1990: 1). Dabei wird soziales Handeln kontrastiv von reinem Verhalten unterschieden: Verhalten ist nur dann ein soziologischer Tatbestand, wenn es soziales Handeln ist, d.h., wenn es mit Sinn verbunden und auf das Handeln anderer Akteure bezogen ist. Damit schließt Weber eine sehr große Anzahl (wenn nicht sogar die Mehrzahl) empirischer Phänomene aus der Soziologie aus. Dass das nicht unproblematisch ist, sieht man insbesondere auch an denjenigen empirischen Beispielen, die Weber selbst als nicht-soziale Phänomene anführt: So sind der »Zusammenprall zweier Radfahrer« und »gleichzeitig den Regenschirm aufspannen« für Weber keine soziologischen Untersuchungsgegenstände, sondern Phänomene des Typs »Naturgeschehen« (Weber 1990: 11). Damit ist nicht nur ein aktivistisches Bias verbunden, sondern eben auch ein Anthropozentrismus, der das Soziale allein mit dem Handeln *menschlicher* Akteure in Verbindung bringt. Überwindet man den soziologischen Anthropozentrismus und erkennt Beziehungen zwischen Quasi-Objekten und Quasi-Subjekten auch als soziale Beziehungen an, dann sind sowohl ein Fahrradunfall als auch das Öffnen von Regenschirmen durch und durch soziale Phänomene. Aber auch jenseits der Berücksichtigung sozio-technischer Beziehungen liegen in beiden beschriebenen Fällen soziale

Beziehungen von hoher Relevanz vor. Wir wollen nur am Rande andeuten, dass man das gemeinsame Öffnen des Regenschirms auch ritualistisch deuten könnte: als wechselseitige Nachahmung, die von der Intensität des Regens oft ganz unabhängig ist. Es sind Wechselbeziehungen ohne normative Urteile und aktivistische Aspekte. Vor allem sind es Beispiele für Wechselbeziehungen, die auf keinerlei Selektion, Entscheidung oder ähnlichen Operationen beruhen. Diese Beispiele zeichnen sich dadurch aus, dass der individuelle (menschliche) Aktionismus suspendiert ist. Statt solche Phänomene von der Soziologie auszuschließen oder sie aktivistisch umzudeuten, erfordert das Verstehen der menschlichen *Beiträge* zu diesem sozialen Geschehen eine eigenständige Soziologie der Suspension.

Weber ist die Selektivität dieser Theorieentscheidung von Anfang klar, fügt er seiner mittlerweile kanonisierten Definition doch zugleich Ergänzungen an, die zwar nicht im selben Maße populär geworden sind, die die grundlegende Definition aber doch entscheidend einschränken (ebd. 2). Weber weiß zu gut, dass die Festlegung des Gegenstandsbereichs der Soziologie auf das von ihm beschriebene soziale Handeln einen Großteil empirischer Phänomene ausschließen würde. Und das betrifft gerade Phänomene, die bereits vor ihm ausgiebig soziologisch bzw. sozialpsychologisch untersucht worden sind. Mit Blick auf Gustave Le Bons Massenpsychologie und speziell mit Blick auf Gabriel Tardes Nachahmungstheorie diskutiert Weber explizit zwei Autoren, die »reaktives, mit einem subjektiv gemeinten Sinn nicht verbundenes Sichverhalten« geradezu ins Zentrum ihrer sozialpsychologischen und soziologischen Analysen gestellt haben. In diesem Zusammenhang konstatiert Weber: »Massenbedingtheit und Nachahmung sind flüssig und Grenzfälle sozialen Handelns« (ebd. 12). Damit werden diese Forschungen durch Weber zwar als legitime Beobachtungsgegenstände neben sozialem Handeln anerkannt, bleiben aber doch nur Grenzfälle einer legitimen Soziologie. Jedoch geht Weber im Laufe seiner Diskussion mit der Dekonstruktion des Primats des sozialen Handelns noch weiter, wenn er es schlussendlich nur zum Interessengebiet *seiner eigenen Soziologie* erklärt: »Die Soziologie hat es eben keineswegs nur mit ›sozialem Handeln‹ zu tun, sondern dieses bildet nur (für die hier betriebene Art der Soziologie) ihren zentralen Tatbestand, denjenigen, der für sie als Wissenschaft sozusagen konstitutiv ist. Keineswegs aber ist damit über die Wichtigkeit dieses [Tatbestandes] im Verhältnis zu anderen Tatbeständen etwas ausgesagt« (ebd. 12). Genau genommen berücksichtigt Weber mit dem traditionalen und dem affektuellen Handeln sogar Typen des Handelns, die man durchaus auch als Verhalten ohne Sinnbesetzung bezeichnen könnte (Bongaerts 2007: 252). Darüber hinaus ist sich Weber durchaus bewusst, dass solche Formen des Verhaltens de jure den Gegenstand soziologischer Beobachtungen bilden müssten, und das einfach deshalb, weil sie de facto in der sozialen Wirklichkeit vorkommen:

»Das reale Handeln verläuft in der großen Masse seiner Fälle in dumpfer Halbbewußtheit oder Unbewußtheit seines ›gemeinten Sinns‹. Der Handelnde fühlt ihn mehr unbestimmt, als daß er ihn wüßte oder ›sich klar machte‹, handelt in der Mehrzahl der Fälle triebhaft oder gewohnheitsmäßig« (Weber 1990: 10).

Angesichts der Häufigkeit ihres Auftretens stellt sich dann jedoch umso mehr die Frage, warum solches Verhalten in Webers soziologischer Theorie keine angemessene Berücksichtigung findet.

Wenn Weber aber andere Formen sozialer Beziehungen zumindest nicht ganz ausgeschlossen hat (theoriekonzeptionell und empirisch), dann hat er aber durch seinen Einfluss als Klassiker die grundlegend aktivistische Orientierung der Soziologie in vielerlei Hinsicht mitbestimmt. Vollentwickelt findet sich dieser Ausschluss z.B. bei Vertretern der Interaktionstheorie. So interessieren diese sich fast ausschließlich für solche Formen des Handelns, die in Richtung einer reflexiven, d.h. sinnbesetzenden Subjektivität orientiert sind.

## Interaktionstheoretische Blockaden

Der Interaktionstheorie von George Herbert Mead kommt theoriehistorisch in diesem Zusammenhang eine prominente Rolle zu. Er hat nicht nur eine prototypische Interaktivitätstheorie entwickelt, er hat sich darüber hinaus auch als besonders strenger Kritiker gegenüber solchen soziologischen Ansätzen erwiesen, die das passive Verhalten als analytische Kategorie ins Zentrum rücken wollten. Mead entfaltet seine Theorie der reziproken Rollenübernahme explizit gegen die Nachahmungstheorie von Gabriel Tarde. Historisch und konzeptionell kann Meads Theorie der Rollenübernahme ohne die Abgrenzung von der Theorie der Nachahmung Gabriel Tardes nicht verstanden werden (Leys 2009: 74). Wie bereits Weber vor ihm, ordnet Mead das Zusammenspiel sich nachahmender Akteure bei Tarde kategorial in dieselbe Kategorie wie das Massenverhalten bei Gustave Le Bon ein: in die Kategorie des spezifischen Verhaltens innerhalb einer präindividuellen Masse, es erscheint als Verhalten ohne *Selbst*. Genau genommen, und darauf kommt es hier entscheidend hat, handele es sich bei diesen Formen des Verhaltens Mead zufolge um eine präsoziale Formation – und deswegen nicht um einen Gegenstand der Soziologie. Wie für viele andere vor ihm, gilt solches Verhalten, das nicht mit subjektivem Sinn besetzt ist, als präsozial bzw. asozial. Hier ist der aktivistische Logozentrismus der soziologischen Theorie voll entfaltet. Meads eigenes Konzept der *Rollenübernahme* bildet dann das konzeptionelle Gegenbild zum *reinen Verhalten*: Sozialität bildet sich ausgehend von interpersonalen Interaktionen sich

selbst bewusster, reflexiv verhaltender Subjekte. Die Rollenübernahme dient bei Mead also nicht allein der Einfühlung und dem Erkennen des Anderen, sondern der Bildung und der Erkenntnis des Selbst. Wenn die Nachahmung für Autoren wie Tarde und Simmel als Vehikel der Verbreitung sozialen Verhaltens verstanden wurde (z.B. in der Mode) – und damit als eine zutiefst vergesellschaftende Angelegenheit –, dann dienen solche sozialen Beziehungen bei Mead der Individualisierung. Die Vergesellschaftung erfolgt dann nicht durch die Übernahme des Verhaltens der Anderen, sondern – viel totalisierender – durch die Normalisierung der Person. Nachahmendes Verhalten (Rollenübernahme) ist so angelegt, dass die dabei gebildete Subjektivität als eine normalisierte hervorgebracht wird. Indem ich mich aus der Perspektive des Anderen beobachte, lasse ich mich neu kennen, nämlich als ein objektives und normalisiertes Selbst: »wenn wir die Einstellung eines anderen übernehmen, dann lenken wir unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst als ein normales Objekt« (Mead 1982: 71f. [hier, wie im Folgenden, meine Übersetzung]).

Jede Form der Nachahmung bei Mead ist nicht nur Übernahme der Perspektive des Anderen, sondern auch die performative Hervorbringung eines normalisierten Selbst und der damit einhergehenden Herausbildung egoistischer Interessen. Die aus Interaktionen gewonnene Sozialität ist gleichursprünglich eine egoistische Bewegung.

Wenn Mead sein Konzept der Rollenübernahme gerade von anderen Formen der Nachahmung, wie der reinen Empathie und der Sympathie unterscheidet und den rationalen und reflexiven Charakter betont, dann deshalb, weil es ihm im Sinne der Aufklärung um die soziale Konstruktion eines reflexiven Selbst geht. Statt um Einfühlung und Empathie für die Anderen geht es ihm um eine »intelligente Sympathie« (ebd. 93). Im Gegensatz zu Le Bon und Tarde sieht Mead in dieser reflexiven Form der Nachahmung, der bewussten und aktiven Nachahmung des anderen Selbst, den zentralen Mechanismus der Sozialität. Demgegenüber behauptet Mead, »einfach nur mit jemandem anderen zusammen zu leiden, ist relativ unwichtig« (ebd. 93). Man sieht hier also, dass Meads Theorie zugleich die performative Hervorbringung eines normalisierten, egoistischen Subjekts ist.

Jenseits der Nachahmung als Subjektivierung entfaltet die Handlungstheorie zwei weitere zentrale Theoriestränge: einen allgemeinen Rationalismus, der, abhängig von der theoretischen Position, auch durch und durch irrational – *bounded* – sein kann. Und zweitens immunisiert sie sich normativ, indem sie die theoretischen Ansätze, wie sie von Tarde und Le Bon vertreten werden, als gegenaufklärerisches Abrutschen in den Irrationalismus identifiziert. Wie Ruth Leys in ihrer umfangreichen Kritik an Tardes Theorie der Nachahmung gezeigt hat, ist diese Kritik vor allem »ethisch-politisch begründet« (Leys 2009: 87).

Eine solche Soziologie entwickelt die gleiche Abneigung gegen Massenerscheinungen, wie sie eine Abneigung gegen passives und präreflexives Verhalten der Individuen hegt. Diese Abneigung ist stets größer als die gegenüber dem rationalen Nutzenmaximierer. Das moderne Subjekt hat ein aktives und reflektiertes Subjekt zu sein! Die ethischen Bedenken gegenüber den Theorien der Nachahmung entstammen dagegen der berühmten Angst vor der entsicherten Masse – dem Mob. In diesem Verständnis fallen die sich einander nachahmenden Akteure in einen präreflexiven Naturzustand zurück und legen geradezu antisoziales Verhalten an den Tag: Für die Soziologie ist die Masse asozial, verrückt bzw. kriminell (Moscovici 1984: 99ff.). Darin zeigt sich der bildungsbürgerliche Dünkel der Soziologie, darin nämlich, dass sie solche Formen von Sozialität, solche sozialen Beziehungen – wie Massenversammlungen, unreflektierte Formen der Nachahmung, des passiven Verhaltens – als nicht-soziale Phänomene identifiziert. Sie schließt so ein Verhalten aus, von dem nicht nur Le Bon und Tarde sagen, dass es sich bei diesem de facto um die dominante Form sozialer Beziehungen handelt, sondern das, wie wir gesehen haben, auch Weber als *reales Handeln* bezeichnet hat.

Die Normativität der Handlungsforschung beruht neben einer *Verachtung der Massen* (Sloterdijk 2000), auf einer Abneigung gegen präreflexive Sozialbeziehungen und auf einer Vorliebe für rationalistisch begründetes individuelles Verhalten. Falls man dieses in der empirischen Realität nicht finden kann, dann unterstellt man es einfach theoriekonzeptionell. So wird oft selbst noch routiniertes, habitualisiertes und typisiertes Verhalten in intentionales und bewusstes Entscheidungshandeln umgedeutet und so als individuelle Entlastung oder als Orientierung an bewährtem Verhalten begriffen, als eine *bewusste Entscheidung* für traditionales Handeln also, für ein Verhalten, das sich in früheren Zusammenhängen als bereits erfolgreich erwiesen hat (Berger/Luckmann 1991: 71). Diese Ansätze operieren theoriestrategisch mit dem Mechanismus der *vereinnahmenden Umkehrung*, indem empirische Phänomene, die ganz offensichtlich dem eigenen Theorieannahmen widersprechen (Irrationalität, Passivität), in ihr Gegenteil umgedeutet werden (Rationalität, Aktivität): Ein »Verhalten, das als unproblematisch und automatisch oder als verbindliche Reaktion auf inflexible und traditionelle Anforderungen verstanden wird, kann als eine rationale Entscheidung uminterpretiert werden, die hinsichtlich begrenzter Alternativen freiwillig getroffen wurde« (Goffman 1967: 171[meine Übersetzung]).

Wenn die Rational Choice Theorie dazu tendiert, ausnahmslos jede Form sozialen Verhaltens in rationales Verhalten umzudeuten (*bounded rationality*), um sie damit methodisch operationalisierbar zu machen, dann operiert die Interaktionsforschung hinsichtlich der Frage nach passivem Verhalten auf ähnliche Weise. Beim Sozialen handelt es sich um

einen »durchgehenden Aktivitätsfluß« (Hirschauer 2016: 47). So werden noch die passivsten bzw. pseudoaktivistischsten Verhaltensformen aktionistisch umgedeutet und damit operationalisierbar gemacht. Eine solche Verhaltensforschung leidet, wie sich in ihrem Namen bereits andeutet, an einer Abneigung gegen jede Form der Passivität und einer unreflektierten Neigung zum Aktivismus. Diese Neigung zeigt sich nicht zuletzt auch in interaktionistischen Umdeutungen. Exemplarisch dafür steht Stefan Hirschauers Analyse einer gemeinsamen Fahrstuhlfahrt. Interaktionstheoretiker stellt eine solche Situation vor größere Probleme. Für die Interaktionstheorie setzt Sozialität Interaktion voraus, aber beim gemeinsamen Fahrstuhlfahren – einer interpassiven Situation par excellence – ist jede Kommunikation und Interaktion eingestellt: man überlässt die Aktivität dem Fahrstuhl. Theoriestrategisch kommt bei Hirschauer nun die von der Rational Choice Theorie bekannte Strategie der *vereinnahmenden Umkehrung* zum Einsatz, d.h. hier konkret: Man erklärt einfach das Passive zum Aktiven. So beschreibt Hirschauer die interpassive Situation einer gemeinsamen Fahrstuhlfahrt als Problem, das aktiv gelöst werden muss: »was muß alles dafür getan werden, daß nichts Soziales geschieht?« (Hirschauer 1999: 221). Er beschreibt diese Situation also aktionistisch. Hirschauer besteht darauf, dass man den Fahrstuhl nicht als einen »asozialen Raum« denken dürfe. Hier wird also vorausgesetzt, dass ein Ausbleiben von individuellem Handeln zu einem Ausfall von Sozialität führt. Dabei richtet Hirschauer unsere Aufmerksamkeit auf das »Verhalten in Fahrstühlen« (ebd.), z.B. darauf, wie wir gezielt Blickkontakte vermeiden, Distanzen zu anderen Fahrgästen sicherstellen etc. Er versteht *Verhalten* mithin, ganz entgegen der Weberianischen Soziologie, als soziale Handlung bzw. genau genommen als Interaktion menschlicher Akteure. Allerdings soll diese der Analyse der Rational Choice Theorie entzogen werden. So wendet sich auch Hirschauer gegen einen »aktionistischen Handlungsbegriff«, meint hier aber nicht so sehr die Interaktionstheorie als vielmehr die Rational Choice Theorie (ebd. 228). Das gemeinsame Fahrstuhlfahren lässt sich nicht rationalistisch erklären und dass auch deshalb, weil es auf kollektive Entscheidungen zurückgeht, womit hier sicher intersubjektive Urteile gemeint sind (ebd. 227). Ich denke, es lässt sich aber auch nicht interaktionstheoretisch erklären. Man muss sich fragen, warum das, was nicht getan wird, in dieser Studie gerade nicht auftaucht? In der Regel vermeiden die Menschen ja Gespräche, Berührungen und sonstigen Austausch. Und diese Vermeidungen sind keine aktiven Handlungen, sondern gerade deren Suspension. Wer nichts tut, der handelt nicht! Und warum taucht derjenige Akteur, der in dieser Situation allein aktiv ist – der Fahrstuhl –, in dieser Studie nur in der Imagination der menschlichen Akteure, nicht aber als Akteur auf? Geht denn in dieser Situation nicht alle soziale Aktivität vom Fahrstuhl aus? Der Fahrstuhl ist in dieser Studie nur Gegenstand der

Imagination und Befehlsempfänger, an den Aufgaben delegiert werden (ebd. 228). Aber wenn das so ist, sind die menschlichen Anwesenden im Fahrstuhl dann nicht besser als Passeure beschrieben, als Passeure, die ihre Aktivitäten gerade suspendieren? Statt zu interagieren beschäftigt man sich mit anderem: denkt nach, hört Musik etc. Sollte man in einer Interaktion gezogen werden, z.B. durch Small Talk, dann wird das vielleicht sogar eher als Störung empfunden. Dagegen darf das gemeinsame Warten in der Interaktionstheorie alles sein – Kontrolle, Management, Distanzherstellung, Rückzug –, es darf als jedmögliche Form von Aktivität beschrieben werden, aber niemals als das, was es ganz offensichtlich ist: passives Verhalten in *interpassiven Situationen*.

## Systemtheoretische Übertragungen

Die aktivistischen Obsessionen beschränken sich jedoch nicht allein auf Handlungs- und Interaktionstheorien, sondern finden sich sogar in solchen Ansätzen, die sich explizit gegen die Handlungstheorien wenden, wie z.B. strukturfunktionalistische und systemtheoretische Ansätze. So operiert Émile Durkheim mit einem methodologischen Kollektivismus und der Annahme einer kollektiven Sphäre eigenen Rechts. Damit entfernt er das Soziale scheinbar am weitesten von den individuellen Handlungen der Akteure. Die menschlichen Akteure stehen dieser gesellschaftlichen Sphäre wie äußeren Dingen gegenüber. Aber bei Durkheim werden die menschlichen Gruppen- und Gesellschaftsmitglieder deshalb nicht zu Teilen einer sozialen Immanenz, nicht zum Teil einer vorgängigen Sozialität, deren Existenz ganz unabhängig von ihren Aktivitäten wäre. Vielmehr müssen auch sie diese kollektive Realität sui generis wieder durch ihr individuelles Handeln hervorbringen, durch ein Handeln, das selbst wieder verpflichtenden Charakter hat (Bongaerts 2007): »Wir müssen handeln; wir müssen die Taten wiederholen [...] So gesehen können wir ahnen, wie diese Gesamtheit regelmäßig wiederholter Handlungen, die den Kult ausmachen, ihre ganze Bedeutung gewinnt« (Durkheim 1994: 558f.).

Die stärkste Entkoppelung des Individuellen vom Kollektiven nimmt allerdings die soziologische Systemtheorie vor. Erst sie stellt radikal von Handlung auf System um, wodurch die individuellen Handlungen nicht mehr konstitutiv für Systembildung und -erhalt sind, sondern vielmehr zu einem Teilsystem werden oder die Umwelt des Systems darstellen. Allerdings handelt es sich bei der Systemtheorie um eine Art kommunikationstheoretische Kopie der Handlungstheorie. Viele Phänomenbereiche bekommen schlicht einen neuen Namen, funktionieren aber wie gehabt. So bedarf es zwar nicht mehr des Handelns der Individuen (bzw. nur sekundär), allerdings übernimmt ein System als funktionales Äquivalent

deren Aktivitäten. Der Aktivismus taucht in anderem Vokabular wieder auf, z.B. als Kommunikation, als Selektion, als Entscheidung, als Operation, Unterscheidung durch das System bzw. als Autopoiesis (als aktive Selbsthervorbringung) etc. So ist das System im Rahmen seiner Selbstherstellung und Aufrechterhaltung immer dazu gezwungen Selektionsentscheidungen zu treffen. Bei der Umstellung von Handlungen auf Kommunikation ändert sich insofern nichts, als sich die Systemtheorie zuerst einmal dafür interessiert, wie Kommunikation überhaupt *in Gang* kommt. Die Umstellung von Akteur auf System bzw. auf Differenz führt lediglich dazu, Aktivitäten auf kompliziertere Art zu erklären. Statt um sinnhaft aufeinander bezogenes Handeln geht es nun um Kommunikation unter der Bedingung »doppelter Kontingenzen«, also um die Hervorbringung sozialer Beziehungen mit dem Wissen, dass deren Existenz unwahrscheinlich ist. Aber gerade diese Unübersichtlichkeit, Unwahrscheinlichkeit und Unbestimmtheit dient zu nichts Anderem – und das ist der entscheidende theoriesystematische Trick – als der Erzwingung einer Aktivität: einer Entscheidung. Luhmanns Universallösung in Situationen von Unübersichtlichkeit ist der Zwang zur Entscheidung: »Differenz erzwingt eine Selektion« (Luhmann 1998: 451). In der Systemtheorie haben Unwahrscheinlichkeit und Kontingenzen spezifisch *aktivierende* Funktionen. Im Grunde sind Unwahrscheinlichkeit und Kontingenzen in erster Linie Funktionen zur *Produktion des Wissens über* die Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation, eines Wissens durch das alle Kommunikationspartner in Zustände kognitiver Verunsicherung geraten – und sich deshalb entscheiden: »Selbst Buridans Esel wird überleben, auch wenn er merkt, daß er sich nicht entscheiden kann; denn dann entscheidet er sich eben deshalb!« (Luhmann 1987: 491). Die Beteiligten geraten in einen kognitiven Zustand der Totalverunsicherung, in dem Entscheiden als so unwahrscheinlich erscheint, dass es schon als Erfolg gilt, überhaupt zu entscheiden, selbst wenn es sich dabei um die reaktionärsten Formen von Entscheidungen handelt (die z.B. ausschließlich an Erwartungen oder Erwartungserwartungen orientiert sind). Die Selektion von Kommunikationsentscheidungen dient so nicht nur der Reduktion von Komplexität, sondern geradezu der Ausschaltung derjenigen Sozialbeziehungen, in denen die Entscheidung aufgeschoben und Kommunikation in der Schwebe gehalten wird. Damit wird aber die konstitutive Bedeutung solcher schwebenden Sozialbeziehungen systematisch unterschätzt. Eine Theorie hochdifferenzierter Gesellschaften müsste insofern nicht zeigen, inwiefern Vagheit durch Entscheidungen aufgelöst wird, sondern wie sie auf höherer Stufe prozessiert wird, d.h. reproduziert wird. Dazu bedarf es, so die These, passiven und suspensiven Verhaltens bzw. Kommunizierens. Das lässt sich im Übrigen bereits am Beispiel von Buridans Esel zeigen. So fällt an Luhmanns Lösung dieses fiktiven Szenarios sofort auf, dass Esel in der Regel nicht selbst entscheiden, sondern gefüttert werden! Das

mag als haarspalterisches Argument erscheinen, ist aber theoriekonzeptionell wichtig, weil das Entscheidungsparadox bei Luhmann die konstitutive Passivität des sozialen Lebens – Passivität im Sinne von Passionen (»Erleiden«) und Affiziert-Werden – gerade unsichtbar macht. Gerade darum soll es aber im Folgenden gehen. In diesem Zusammenhang ist für mich neben der Soziologie Simmels vor allem die Soziologie der passiven Nachahmung von Gabriel Tarde relevant.

Dieses Kapitel abschließend möchte ich noch darauf hinweisen, dass sich das aktivistische Bias auch in der Akteurs-Netzwerk-Theorie findet, die eine Zwischenposition zwischen einer generalisierten Handlungs- und Systemtheorie einnimmt. Auch wenn die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) im Laufe ihrer Karriere ein etwas ambivalentes Verhältnis zum Akteur-Begriff im eigenen Namen entwickelt hat, so hat sie ganz zweifelsohne die gleiche aktivistische Schlagseite wie alle bisher angesprochenen Ansätze: »jede Entität, inklusive des Selbst, der Gesellschaft, der Natur, jeder Beziehung, jeder Handlung kann als eine ›Wahl‹ oder eine ›Selektion‹ feiner und feinerer Verästelungen verstanden werden, ausgehend von der abstrakten Struktur – Aktanten – bis hin zur konkreten – Akteuren« (Latour 1996b: 373 [meine Übersetzung]).

Im Folgenden möchte ich also eine Theorie der Interpassivität entfalten, die die passiven Momente des sozialen Lebens wieder zu ihrem soziologischen Recht kommen lässt. Keineswegs geht es um eine Ersetzung der Aktivität durch Passivität, auch wenn die folgende intensive Fürsprache für das Passive, die Interpassivität und die Passeure gelegentlich diesen Eindruck erwecken mag.

## 10. Interpassivität

»In Wahrheit jedoch ist es die Funktion jeden Handelns, im Unterschied zu einem bloß reaktiven Sichverhalten (behavior), Prozesse zu unterbrechen, die sonst automatisch und damit voraussagbar verlaufen würden.«

Hannah Arendt (1993: 35)

Gustave Le Bon und Gabriel Tarde haben wohl die radikalsten soziologischen Theorien vorgelegt, in denen Sozialität nicht aus den Aktivitäten (menschlicher oder nicht-menschlicher) Akteure hervorgeht. Vielmehr geht die Sozialität bei ihnen der Aktivität voraus. Damit haben sie zugleich realistischere soziologische Theorien zum Verständnis des Sozialen vorgelegt. Denn die menschlichen Aktivitäten sind Teil, aber nicht konstitutiver Mechanismus des Sozialen, schon gar nicht die sinnbesetzten Aktivitäten. Das gilt auch ganz unabhängig davon, ob die Handlungstheorie Handlungen als rational, arational oder irrational ansieht, ob sie nur heuristische Modelle vorzulegen beansprucht und im Allgemeinen keine adäquanztheoretischen Ansprüche stellt. Denn durch ihre alleinige Fokussierung auf Aktivitäten beschäftigt sie sich empirisch bestenfalls mit Abseitigem, im schlimmsten Fall mit Scheinproblemen. Die Bedeutung und Verbreitung der Interpassivität ist viel größer als man denkt (Tarde 2017: 115).

Wenn Soziologen wie Weber und Mead die aktive und reflexive Nachahmung als zentrale Kategorie der Sozialität ansehen und die passive und unbewusste Nachahmung demgegenüber für *relativ unwichtig* halten, dann weisen Autoren wie Le Bon, Simmel und Tarde auf den Umstand hin, den bereits Weber zugestanden hat: dass *reale* soziale Beziehungen dominant unbewusst und passiv sind. »Die unbewußte Wirksamkeit der Massen, die an die Stelle der bewußten Tatkraft der einzelnen tritt, bildet ein wesentliches Kennzeichen der Gegenwart« (Le Bon 1982: xxxix).

Die Dominanz des unbewussten Handelns illustriert Tarde an einem empirischen Beispiel, nämlich der Tatsache, dass der passive Konsum viel verbreiteter ist als die aktive Produktion:

»Wenn ein ganzes Volk sich vom Reiz, bestimmte Stoffe oder Juwelen zu tragen oder in nach einem bestimmten Grundriss gebauten Häusern zu wohnen, erfassen lässt, so ist es doch erstaunlich, daß niemand aus dieser Masse diese Stoffe, Juwelen oder Häuser herstellen möchte. So passiv ist die menschliche Art der Nachahmung.« (Tarde 2017: 341)

Auch Georg Simmels Analysen entsprechen dieser Einschätzung. Gerade an seiner relationalen Soziologie der Wechselwirkungen wird der

fundamentale Unterschied zu handlungs- und interaktionstheoretischen Ansätzen gut deutlich. Das mag insofern überraschen, als Simmel selbst als Urvater der Interaktionstheorie angesehen wird (Bergmann 2011). In der Tat ist die interaktionstheoretische Vereinnahmung der Soziologie der Wechselwirkungen selbst wiederum ein Ausdruck der aktivistischen Obsessionen der Soziologie. Man hat Simmel interaktionstheoretisch vereinnahmt! Die Vereinnahmung seiner Theorie geht auf die US-amerikanische Übersetzung der *Wechselbeziehungen* als *interaction* durch Albion Small (Simmel 1896)<sup>37</sup> zurück, eine Übersetzung, die sowohl die Vertreter der Chicagoer Schule als auch die des symbolischen Interaktionismus übernommen haben. Die Übersetzungsprobleme entdeckten jedoch nicht mit der Übertragung ins Englische, sondern nahmen dort erst ihren Lauf. So hatte die englische Übersetzung performative Effekte für die deutsche Soziologie. Statt das Englische *interaction* im Deutschen wieder in Simmels Wechselbeziehungen rückzuführen, operierte man zunehmend mit Smalls *interaction*, das man nun als *Interaktion* ins Deutsche rückübersetzte und in die deutsche Soziologie reimportierte. Nicht nur bezieht sich die gesamte soziologische Interaktionsforschung auf dieses Unternehmen *Stille Post* (Wechselbeziehung => *interaction* => *Interaktion*), vielmehr hat man nun retrospektiv eine interaktionstheoretische Leseweise in die Simmel'sche Theorie hereingeklappt: Von nun an sollte Simmel als Urvater der handlungs- und interaktionstheoretischen Soziologie gelten.

Entscheidend für uns ist dabei der aktivistische Impetus, der mit dem Begriff der Interaktion in Simmels Wechselbeziehung hineingedeutet wurde. Diese Auseinandersetzung mit Simmel ist für unsere Diskussion insofern relevant, als das richtig verstandene Konzept der Wechselbeziehung tatsächlich ein viel geeigneterer soziologischer Grundbegriff ist. Er ist nämlich viel generalisierter und abstrakter, als Interaktion oder soziales Handeln, weil er explizit auch reaktives und passives Verhalten berücksichtigt.

## Passive Wechselbeziehungen

Nun besteht schon auf den ersten Blick ein Unterschied zwischen einer Interaktion und einer Wechselbeziehung, da eine Wechselbeziehung gar kein aktives Sozialverhältnis beschreiben muss. Es kann sich z.B. auch auf die von Weber angesprochenen Nachahmungen und das

<sup>37</sup> Interessanterweise enthält das von Albion Small und George Vincent geschriebene Handbuch der Soziologie *An introduction to the study of society* von 1894 nicht ein einziges Mal den Begriff der Interaktion, sondern spricht immer nur von *social relations*.

Massenverhalten beziehen. Simmel selbst hat die Wechselbeziehungen in seiner *Philosophie der Mode* mit dem Konzept der Nachahmung in Verbindung gebracht (1995b).

Eine Wechselbeziehung ist bei Simmel erst einmal nichts weiter als eine abstrakte *soziale Beziehung*. Eine soziale Beziehung kann sicher auch eine Interaktion sein, muss sie aber nicht. Interaktionen sind Spezialfälle sozialer Beziehungen. So sind das gemeinschaftliche Warten in einem Wartesaal, das Nebeneinanderstehen an einer Haltestelle, das gemeinsame Spazieren auf der Straße oder eine kollektive Fahrstuhlfahrt soziale Beziehungen, die als Interaktionen nur recht ungenügend beschrieben sind. Man kann diese Phänomene mit Simmels Konzept der Wechselbeziehung jedoch sehr gut erschließen, nur kommt dabei alles darauf an, es richtig anzuwenden. Zu einer solchen Anwendung muss man im Werk Simmels gar nicht besonders tief graben, sondern kann sich genau genommen auf die Stellen beziehen, die den interaktionstheoretischen Umdeutungen selbst als Referenz gedient haben, z.B. Simmels Vorstellung von der Begründung der Gesellschaft in sozialen Beziehungen: Gesellschaft »existiert, wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten« (Simmel 1992a: 17). In diesem Zusammenhang scheint der Interaktionsforschung der differenztheoretische Aspekt zu entgehen, spezifiziert Simmel Wechselwirkung doch deutlich als »Dazwischenwirkung« (ebd. 32). Schon auf der umgangssprachlichen Ebene müsste ersichtlich sein, dass eine *Wirkung* etwas anderes ist als eine *Aktion*: eine Dazwischenwirkung ist etwas anderes als eine Dazwischenhandlung.

Jenseits der Vermischung von Handlung und Wirkung – oder sollen wir sagen der Vermischung von Ursache und Wirkung? – findet sich aber auf viel entscheidenderer Ebene eine fehlerhafte Zuordnung der Aktivität. Genau genommen spricht Simmel im Zusammenhang der Wechselwirkungen gar nicht von Aktivitäten der Individuen, sondern vielmehr von Ereignissen, die zwischen den Anwesenden stattfinden, Ereignissen im Zwischen: »fortwährend knüpft sich und löst sich und knüpft sich von neuem die Vergesellschaftung unter den Menschen, ein ewiges Fließen und Pulsieren, das die Individuen verkettet, auch wo es nicht zu eigentlichen Organisationen aufsteigt« (ebd. 15). Von einer Aktivität der Individuen, die die Interaktionsforschung behauptet, ist in diesem Zitat nichts zu sehen. Vielmehr beschreibt Simmel ein Geschehen, das die Individuen miteinander in Beziehungen setzt. In der Tat sind die Individuen hier doch sehr merkwürdig passive Subjekte. Statt von Akteuren müsste man genau genommen von *Passeuren* sprechen, deren Sozialbeziehung keine Interaktionen, sondern *Interpassionen* sind. Noch deutlicher wird der interpassive Charakter, wenn Simmel tatsächlich vom Miteinander spricht. Statt von Wechselwirkungen zwischen Individuen spricht Simmel von »Wechselwirkungen von Person zu Person« (ebd. 16), wodurch erneut auf die Äußerlichkeit der Wechselwirkung verwiesen ist:

Die Wechselwirkungen sind eher wie Wellen, die die einzelnen Elemente in Schwingung versetzen, als dass sie auf die Initiativen der Akteure zurückgehen würden. Und genau genommen ist das mikrosoziologische Geschehen, auf das sich die Interaktionstheoretiker bei Simmel so gern berufen, ganz und gar nicht interaktionistisch. Wenn Simmel vom Handeln der Individuen spricht, dann ist dieses gerade nicht auf Andere bezogen, und schon gar nicht auf deren Handeln. Simmel spricht nicht von Interaktionen, sondern von Beeinflussung im individuellen Tun und Handeln, das gar nicht direkt aufeinander bezogen ist: Die soziale Beziehung ist interpassiv, insofern »Menschen einander beeinflussen, daß der eine etwas tut oder leidet, ein Sein oder ein Werden zeigt, weil andre da sind und sich äußern, handeln oder fühlen« (ebd. 18). Wenn soziale Beziehungen mit individuellen Aktivitäten verbunden sind, dann deswegen, weil jemand etwas tut, das andere mehr oder weniger zufällig betrifft. Man sieht die Wechselwirkung ist nicht nur äußerlich, sie kann ganz ohne Aktivität und Adressierung vonstattengehen: Wechselwirkungen sind auch dort am Werk, wo »andre da sind« und etwas fühlen (ebd.). Dabei muss das Tun und Leiden keineswegs mit dem Sinn zu tun haben, den der Andere damit verbindet. Mit einem rejustierten Konzept der Wechselwirkung kann man Simmels Soziologie also durchaus zur Analyse passiver Sozialphänome einsetzen.

Neben Simmel war es wohl zuerst Gabriel Tarde, der mit der unbewussten Nachahmung ein Konzept sozialer Beziehungen entwickelt hat, das abstrakt genug ist, ebenfalls solche passiven Formen angemessen zu berücksichtigen. Demgegenüber werde ich Le Bons Massenpsychologie beiseitelassen. Zwar erkennt Le Bon die Masse als empirischen Gegenstand an und darin besteht seine Pionierleistung. Allerdings pflegt er ihr gegenüber ebenfalls einen bildungsbürgerlichen Dünkel. Er erkennt die Masse als *soziales* Phänomen an, um sie zu verstehen und sie unter Kontrolle zu bringen: Die Masse ist dumm und gefährlich – eine Bedrohung für den aufgeklärten Intellektuellen – und gerade deshalb muss sie verstanden und unter Kontrolle gebracht werden. Es geht Le Bon ganz explizit auch um die Überwindung von Massenphänomenen. Das erklärt zugleich sein Verständnis des Verhaltens in der Masse. Für Le Bon ist Massenverhalten identische Nachahmung, er verkennt die Unschärfe von Massenbeziehungen, die permanenten Verschiebungen der wechselseitigen Nachahmungen. Gerade hierin besteht jedoch eine Stärke der Theorie von Tarde. Dessen Soziologie der Nachahmung ist nicht nur frei von kritischen Urteilen, sie macht es darüber hinaus auch möglich, die inhärenten Abweichungen von Nachahmungsbeziehungen innerhalb der Masse zu verstehen.

## Von der Interaktivität zur Interpassivität

Tardes Soziologie der Nachahmung wird also die Theorie der Interaktivität um eine Theorie der Interpassivität ergänzen. Im Konzept der »passiven Nachahmung« bzw. der »nachahmenden Passivität«, die als ursprüngliche Sozialität angesehen wird, findet sich das Gegenstück zur Interaktionstheorie: eine *Interpassionsttheorie*.

Bevor ich jedoch näher auf die Theorie der Interpassivität und ihre Stellung in Tardes Theorie der Nachahmung eingehe, möchte ich darauf hinweisen, dass in den letzten Jahren im Zusammenhang einer ästhetischen Theorie in verschiedener Weise an Konzepten der Passivität und der Interpassivität gearbeitet wurde. Ich werde diese im Folgenden kurz darstellen und sie in einer ersten Skizzierung von der Tarde'schen passiven Nachahmung unterscheiden.

### Interpassivität als Delegation und Dialektik

Eine ästhetische Theorie der Interpassivität wurde in den letzten Jahren von Robert Pfaller entwickelt und bezeichnet dort in erster Linie eine Theorie »delegierten Genießens« (Pfaller 1996, 2000, 2002, 2008). Wie Robert Feustel, Nico Koppo und Hagen Schölzel in der Einleitung zu ihrem Sammelband *Wir sind nie aktiv gewesen* ausführen, entwickelte sich die Theorie der Interpassivität ausgehend von einer Kritik am »Hype um die Interaktivität der Kunst in den 1990er Jahren«. Insofern ist ihr immer auch eine »kritische oder politische Dimension eingeschrieben« (Feustel et al. 2011: 7). Die ästhetische Theorie der Interpassivität operiert ausgehend von Althuslers Skepsis, »dass Aktives besser sei als Passives« (ebd. 11).

Im Gegensatz zur Interaktivität, die vom Betrachter permanent Einsatz erwartet, ist Interpassivität ein Konzept der Selbstreferenzialität: »ein Kunstwerk, das sich selbst betrachtet«. Dabei handelt es sich jedoch nicht allein um ein ästhetisches Charakteristikum, sondern um »ein äußerst weit verbreitetes Kulturphänomen«, nämlich der Delegation des Genießens und des Konsums: »Es gibt eine Menge Leute, die nicht allein nicht lachen wollen, sondern die auch andere Genüsse fliehen und danach trachten, sie zu delegieren (wie etwa der stellvertretende Gebrauch des Videorekorders, der dem Filmfreak das Ansehen des Films erspart)«. Dabei ist die Sozialität hier eine vermittelte, d.h., statt zu interagieren, delegiert man die Handlung an eine/n Dritte/n: »Wenn jemand z.B. einen Hund hat, der für ihn stellvertretend seine Kekse frisst, dann gebraucht er den Hund als interpassives Medium« (Pfaller 2008: 148f.). Als Theorie der Delegation des Genießens ist die ästhetische Theorie der Interpassivität auch ein Manifest für die Passivität, eine Theorie der »stillen

Teilhabe«, in der die Teilhabenden umso mehr profitieren, je passiver sie sind (Pfaller 2008: 25). So versteht Slavoj Žižek das in Fernsehkomödien eingebaute Lachen der Zuschauer (»Dosengelächter«) nicht nur als einen Hinweis für die Zuschauer, an welcher Stelle sie zu lachen haben, sondern auch als deren Entlastung: man entspannt sich, ohne selbst lachen zu müssen (Žižek 2000: 18).

Bei diesem Ansatz handelt es sich jedoch nicht um soziale Beziehungen zwischen zwei Passeuren, sondern um die Delegation, d.h. um eine Verschiebung der Aktivität; der Akteur dagegen wird zum »interpassiven Medium« (Pfaller 2008: 30). Hier wird Interpassivität also als eine triadische Struktur verstanden, in der Handlungen an Dritte delegiert werden, zum Beispiel an den Kekse essenden Hund, an einen Stellvertreter (Wagner 2011) oder an einen Sündenbock (Binder-Reisinger 2011). Hierbei verblüfft, dass gerade hinsichtlich der Delegation die vermittelte Form der Aktivität nicht auffällt: Delegation ist eben doch eine Form der Aktivität. So gesehen hat diese Theorie der Interpassivität große Ähnlichkeiten mit Hegels Dialektik von Herr und Knecht. Die Dialektik von Herr und Knecht ist nichts anderes als das produktivistische Pendant zur konsumistischen Delegationsthese Pfalters. Wenn bei Hegel der Knecht das Produktionsmedium ist, der als aktiver Vermittler zwischen Natur und Herr steht, dann ist das interpassive Verhältnis der Delegation dazu lediglich die Entsprechung auf der Seite der Konsumption: der Knecht ist das »Konsumtionsmedium« (Pfaller 2008: 12). Während der Herr konsumiert, ohne zu arbeiten, produziert der Delegierende bei Pfaller (z.B. Kekse), ohne zu konsumieren. Die Aktivität wird weitergereicht, aber nicht aufgeschoben; sie liegt den sozialen Beziehungen nach wie vor als zentraler Mechanismus zugrunde. Man delegiert deren Aufrechterhaltung genauso an andere, wie der Herr Hegels deren Herstellung an seinen Knecht delegiert. Ganz offensichtlich impliziert Interpassivität als Delegation eine Machtkonstellation – man muss es sich leisten können, die Aktivität des Konsums an andere weiterleiten zu können, selbst wenn dieser andere nur ein Hund ist, der die Kekse fressen muss.

Diese Form des indirekten Aktivismus teilt die ästhetische Theorie der Interpassivität mit vielen Ansätzen, die sich für die passiven Elemente des Sozialen stark zu machen scheinen. Das zeigt sich u.a. auch an der Theorie des Passiven, die im Anschluss an das Werk von Walter Benjamin entwickelt wurde. Diesem Ansatz geht es um »Depotenzierung«, um eine »Passierung«, um das »Denken einer Stillstellung« (Sieber 2014). Wie bereits bei der Theorie der interpassiven Delegation handelt es sich hier um dialektisches Denken. Und es ist dieses dialektische Denken, dass die Passivität nicht zu ihrem Recht kommen lässt. Man hat diese Tendenz bereits an der Dialektik Hegels kritisiert. Bei Hegel wird die Differenz (Unterschied) der Einheit untergeordnet: *Einheit* von Einheit und Unterschied. Dem Unterschied, der Differenz selbst, wird jedoch keine

Eigenständigkeit zuerkannt (Deleuze 1992). Auch in der dialektischen Theorie der Passivität kommt das Passive nicht zu seinem Recht, vielmehr wird es der Aktivität untergeordnet. Es ist eine abhängige und sekundäre Variable: »Aktivierung durch Passivierung« (ebd.).

Ich möchte im Folgenden die Begriffe der Passivität und der Interpassivität aufgreifen, auch wenn dieser Aufgriff mit erheblichen Transformatio-  
nen einhergeht. Mir geht es dabei weder um ein Plädoyer für Passivität noch um die Dekonstruktion der Differenz von Aktivität und Passivität, zwischen Individuum und Gesellschaft, wie sie für Feustel und Kollegen zentral sind (ebd. 9). Vielmehr geht es um eine neue Sortierung und damit die erneute Produktion von Differenzen innerhalb eines relationalen Schemas von Aktivität und Passivität. In diesem Zusammenhang lassen sich bei Gabriel Tarde grundlegende sozialtheoretische Überlegungen finden, die sich von der Theorie der interpassiven Delegation deutlich unterscheiden: Interpassivität steht hier nicht für Delegation, sondern für *passive Nachahmung*. Es geht nicht so sehr um eine Delegation an Dritte – eine Vermeidung direkter Interaktion –, sondern um passive Relationen zwischen zwei Akteuren bzw., wie man präziserweise sagen müsste, *zwischen zwei Passeuren*.

## Interpassivität als passive Nachahmung

Zur Erschließung einer passiven Theorie der Interpassivität werde ich Tardes Soziologie nachahmender Passivität heranziehen. Ich habe bereits gezeigt, warum es hilfreich sein kann, diese Rekonstruktion vergleichend vorzunehmen, was sich auch deshalb anbietet, weil Tarde seine Theorie bereits selbst in Kontrast zu anderen soziologischen Ansätzen entwickelt hat (im bedeutenden Maße zur Theorie Durkheims).<sup>38</sup> Ich hatte darauf hingewiesen, dass die gesamte Handlungstheorie immer auch in Gegenstellung zu Tardes Theorie der Nachahmung (und der Massenpsychologie Gustave Le Bons) konstruiert worden ist. Das findet sich prominent

<sup>38</sup> Dabei ist bekannt, dass Durkheim in Theoriekonkurrenz mit Tarde stand, wobei man darauf hinweisen muss, dass in der Rezeption selten zwischen Theoriepolitik und Theoriedifferenz unterschieden wird. So blendet die Reinszenierung der Konkurrenz zwischen Durkheim und Tarde, die von Bruno Latour in obsessiver Weise betrieben wird (Vargas et al. 2008), den Umstand aus, dass die gesamte späte Theorie Durkheims (die bezeichnenderweise erst nach dem Tode Tardes entstanden ist) durchaus Züge einer Nachahmungstheorie trägt: »Wir müssen handeln; wir müssen die Taten wiederholen, die hierfür nötig sind, und zwar jedes Mal, wenn es nützlich ist, diese Wirkungen zu erneuern. So gesehen können wir ahnen, wie diese Gesamtheit regelmäßig wiederholter Handlungen, die den Kult ausmachen, ihre ganze Bedeutung gewinnt« (Durkheim 1994: 558f.).

bei Max Weber und seiner bereits angesprochenen Unterscheidung von Handeln bzw. sozialem Handeln und *Verhalten*. Ich hatte ebenfalls darauf hingewiesen, dass die Tendenz bei Weber jedoch nur angelegt, aber nicht voll entwickelt ist. Voll entwickelt findet sie sich jedoch bei Vertretern der Interaktionstheorie wie etwa bei Mead. Diese interessieren sich fast ausschließlich für solche Formen des Handelns, die in Richtung einer reflexiven, d.h. sinnbesetzenden Subjektivität orientiert sind. Dabei ist die kritische Rezeption von der normativen Angst gegenüber dem unsichersten Mob geprägt, sie ist geprägt von einer Vorliebe für rationales und reflexives Verhalten, sowie von normativen Annahmen darüber, was überhaupt als Sozialität zu gelten habe: nämlich allein die aktive und bewusste Reziprozität intentionaler, repräsentationistischer Subjekte. Gerade aber mit diesem aufklärerischen Duktus und dem damit impliziten Dünkel gegen das unbewusste Verhalten werden alternative Interpretationen und vielversprechende Anwendungen der Soziologie Tardes verschenkt.

Wie bereits erwähnt, hat diese zentrale Stellung der passiven Nachahmung im Werk Tardes Interpreten wie Mead fälschlicherweise dazu geführt, die Nachahmungstheorie als eine reine Massentheorie zu verstehen. Umgekehrt haben andere Autoren den zentralen Stellenwert dieses Konzepts ganz übersehen, wovon z.B. Alfred Vierkandts Einschätzung zeugt, bei Tardes Nachahmungstheorie handele es sich um einen »ausgeprägten Individualismus« (Vierkandt 1899: 571), oder Steven Lukes Einordnung der Tarde'schen Theorie als »methodologischer Individualismus« (Lukes 1985: 303). Die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Interpretationen Tardes ist in der Komplexität der Nachahmungstheorie selbst angelegt. Viele Autoren tendieren dazu, einen spezifischen Aspekt der Nachahmung als universelles Prinzip zu verallgemeinern. In der Tat entwickelt Tarde ausgehend vom Nachahmungskonzept sowohl eine Massentheorie (Borch 2009, Stäheli 2009, 2015) als auch eine Theorie rein individueller Selbstverhältnisse und sogar eine Theorie der Interaktivität (Papilloud 2009). Darüber hinaus findet sich bei ihm aber auch eine bisher noch nicht gewürdigte Theorie der passiven Nachahmung, die ich im Folgenden *Theorie der Interpassivität* nennen möchte. Interpassivität unterscheidet sich von der aktiven Nachahmung und der Vermassung darin, dass sie sich weder auf Selbstverhältnisse, Massenverhältnisse oder Interaktionsverhältnisse bezieht, sondern ganz explizit auf *passive Praktiken*.

Interpassivität ist passives Verhalten innerhalb sozialer Beziehungen (die also keine Interaktionen und damit nicht durch Aktivitäten hervorgebracht sind). So kann das zentrale Merkmal verschiedener Gruppenmitglieder beispielsweise gerade in der *Suspension* jeglicher Aktivität bestehen, also darin, jede Form von Aktivität, Handlung, Selektion etc. zu vermeiden. Soziale Beziehungen werden dann gerade dadurch ermöglicht, hergestellt und aufrechterhalten, dass man nichts tut.

Passivität hat nichts mit reiner Abwesenheit oder Nichtstun zu tun. Sie darf auch nicht mit anderen Formen der Nachahmung bei Tarde verwechselt werden, wie zum Beispiel der »Nicht-Nachahmung« bzw. der »Gegen-Nachahmung« (Tarde 2017: 14).<sup>39</sup> Nachahmungen sind zuerst einmal nichts anderes als abstrakte Sozialbeziehungen.

## Nachahmung als Affektbeziehung

Die Bedeutung und Komplexität solcher abstrakten Nachahmungsbeziehungen wird bereits in Spinozas Philosophie entfaltet. Er ist auch der erste, der sie explizit mit einer Affekttheorie in Verbindung gebracht hat. Für Spinoza kann kein Körper affizieren, ohne selbst affiziert zu werden; es gibt immer eine wechselseitige Relation zwischen zwei oder mehreren Körpern (Kwek 2015). Besonders in seinen Bemerkungen zur Nachahmung eines »Dings, das unseresgleichen ist« (*res nobis similis*) (Spinoza 1990: 311 [E3p27]), macht Spinoza auf die komplexe Verschränkung dieses Prozesses aufmerksam. Nach Spinoza werden wir, wenn wir etwas oder jemanden sehen, der uns ähnlich ist und den wir auf irgendeine Art und Weise affizieren, auf die gleiche Weise affiziert (Ueno 1999). Diese Art affiziert zu werden findet unmittelbar statt, zusammen mit dem Auftauchen der verschwommenen Umrisse eines bildlichen Affekts und des Denkens. Das heißt, der Affekt funktioniert nach einer imaginären Logik oder einer Logik der Bilder, die dem Prinzip der Ähnlichkeit und Assoziation folgen. Mit anderen Worten, wir assoziieren ähnliche Dinge miteinander. Wenn ein Kind von einem Hund gebissen wird, dann verbindet sich das Bild des Hundes mit dem Schmerz des Gebissenwerdens und bei der nächsten Begegnung des Kindes mit einem anderen Hund wird das aktuelle Bild mit dem Erinnerungsbild der vorherigen Begegnung überlagert; der Affekt des Schmerzes wird in Erinnerung gerufen. All das geschieht unmittelbar und ohne Aufbietung des Bewusstseins. Es könnte vielleicht der Eindruck entstehen, dass uns dieser Nachahmungsaffekt einander immer ähnlicher macht. Jedoch handelt es sich dabei nur um eine kleine Kräuselung im Gesamtkomplex der affektiven Resonanzen eines Individuums. Dieses *Unseresgleichen* ist eine imaginäre Verzögerung oder eine Metonymie. Von jemandem anderen affiziert zu werden, ist insofern nie ein vollständig bewusster oder intentionaler Akt der Mimikry. Ihm muss immer die prä-reflexive, imaginäre Doppelung der Spiegelung vorausgehen; wenn wir Spinozas Affizierung durch unseresgleichen in Max Schelers Theorie verorten müssten<sup>40</sup>, wäre sie irgendwo zwischen Gefühlsansteckung und Einsfühlung anzusiedeln. Der imaginäre Haken

<sup>39</sup> Zur Gegennachahmung siehe auch Kapitel 6.

<sup>40</sup> Dazu mehr im Kapitel 12.

ist nicht etwas, das dem Affekt vorausgeht, sondern immer schon ein Teil des Affektgefüges oder Affektifs. Ebenso wenig ist es im Subjekt, das nachahmt, verortet, sondern braucht immer den Anderen, der wie unse-resgleichen ist, damit dieses Affektgefüge entstehen kann.

## Nachahmung, Gegen-Nachahmung, Nicht-Nachahmung

Ähnlich Spinozas abstrakter und allgemeiner Theorie affektiver Nachahmungsbeziehungen entwickelt Tarde in *Die Gesetze der Nachahmung* seine Theorie universeller Wiederholungen, die jeden Bereich der Realität durch eine spezifische Form der Wiederholung definiert. Wie bei Spinoza geht es dabei auch um ein Konzept der Verbreitung (von Ideen, Bildern, Verhalten etc.), das zugleich Ähnlichkeit und Abweichung garantiert. Dabei unterscheidet Tarde konzeptionell in erster Linie drei Hauptformen der Wiederholung: die physikalische Ausbreitung von Wellen, die biologische Vererbung und die sozialen Nachahmungen. Als Soziologen interessiert ihn vor allem die soziale Form der Wiederholung, die er wiederum in verschiedene Unterformen aufgliedert. Tardes Konzept der Nachahmung enthält eine unendliche Anzahl von Spezifikationen, Klassifikationen und Unterformen, die selbst das umfassen, was auf den ersten Blick genau das Gegenteil von Nachahmung zu sein scheint: Gegen-Nachahmung, Nicht-Nachahmung, Opposition etc. So diskutiert Tarde in *L'opposition universelle* eine Unzahl an Oppositionsformen, die Symmetrien, Rhythmen und Polaritäten enthalten (Tarde 1897).

Im Kern soll Tardes Nachahmungskonzept zwei Probleme umschiffen: es soll weder atomisierte Individuen voraussetzen, die durch wechselseitige Nachahmungen Sozialität überhaupt erst herstellen, noch soll es von einer völlig konformen Gesellschaft ausgehen, in der alle Individuen in gleichem Rhythmus schwingen. Wie Konrad Thomas gezeigt hat, erlaubt eine solche Theoriekonzeption eine recht große Flexibilität:

»Es springt wohl ins Auge, daß dieser Ansatz einen wichtigen anthropologischen Vorteil hat: er hat es nicht nötig, eine natürliche Ähnlichkeit, eine vorgegebene Gleichheit anzunehmen. Er läßt konkrete Individualität, wir können auch sagen, natürlich-kontingente Individualität bei dem, was sie ist. Der zweite Vorteil ist dies, daß im fundamentalen Sinn historisch-prozessual gedacht wird. Imitation ist immer ein Vorgang, der einen Vorläufer hat.« (Thomas 1983: 63)

Diese Flexibilität geht sogar über das rein Anthropologische hinaus und erlaubt es, Nachahmungsprozesse, die sowohl Prozesse der Verähnlichung als auch der Differenzierung sind, auf nicht-menschliche und mehr-als-menschliche Sphären, wie z.B. abstrakte Assemblages, auszu-dehnen (Deleuze/Guattari 2002).

Damit gehen grundlegende sozialtheoretische Umstellungen einher: Das Soziale bzw. soziale Beziehungen müssen nicht hergestellt werden (aktivistische Obsession), bilden die kollektiven Nachahmungsstrahlen doch die soziale Immanenz. Davon unterscheiden sich aber immer noch reflexive Handlungen und sinnbesetzte soziale Beziehungen – Interaktionen –, die man als deren Sonderformen identifizieren kann. Darüber hinaus können Nachahmungen grundsätzlich sowohl aktiv als auch passiv sein. Das zeigt sich illustrativ im Falle der Nicht-Nachahmung und Gegen-Nachahmung. Gegen-Nachahmung – »das Tun oder Sagen des Gegenteils« – wird von Seiten des Nachahmers aktiv betrieben und führt dazu, dass sich die Handelnden eher ähnlicher als fremder werden (Tarde 2017: 13). Nun darf man »Gegen-Nachahmung nicht mit der systematischen Nicht-Nachahmung« verwechseln, die »nicht immer eine bloße negative Tatsache« ist (Tarde 2017: 14). Während die Gegen-Nachahmung aktiv genau das Gegenteil tut, weist Nicht-Nachahmung eine aktive und eine passive Form auf. Zum einen ist sie als die Abwesenheit jeglicher sozialen Beziehung ein passives Verhältnis im herkömmlichen Sinn des Wortes: sie ist »eine nicht-soziale Beziehung«. Darüber hinaus kann Nicht-Nachahmung aber viel aktiver und damit eine soziale Praktik sein, nämlich als die willentliche Verweigerung der Nachahmung, in welchen Fall sie eine »antisoziale Beziehung« ist:

»Die hartnäckige Weigerung eines Volkes, einer Klasse in einem Volk, einer Stadt [...] die Kleider, Sitten, Sprache, Industrien und Künste nachzuahmen, welche die benachbarte Kultur ausmachten, ist eine fortwährende Bezeugung von Antipathie gegen eine Gesellschaftsform, die man für immer als absolut fremd erklärt« (Tarde 2017: 15).

Nicht-Nachahmung hat also einen passiven und einen aktiven Charakter: sie ist aktiv, wenn sie die Nachahmung bewusst verweigert, und sie ist passiv, wenn sie praktisch nicht nachahmt.

Tarde beansprucht mit dem Konzept der Nachahmung aber nicht allein die Erklärung der Herstellung sozialer Ähnlichkeit zwischen Individuen, sondern auch die Erklärung ihrer Heterogenität (Tarde 2017: 15). Das übersieht z.B. Ferdinand Tönnies, wenn er in Tardes Konzept der Nachahmung lediglich einen Mechanismus zur Herstellung von Ähnlichkeit sieht und die Entstehung des Besonderen vermisst (Tönnies 1929: 187f.). Tardes Konzept der Nachahmung ist nicht einfach eine reine Theorie der »kleinen Affen« (Tönnies 1929: 182) oder des »reinen Nachäffens«, wie es ihm Durkheim in seinem Kapitel »Die Nachahmung« in *Der Selbstmord* vorwirft (Durkheim 1983: 126). Wenn es sich um ein Imitieren handelt, dann nicht um reines Nachäffen, sondern um eine differenzielle Wiederholung. Genau genommen muss man hier die Idee bzw. das Begehr der Nachahmung von seiner Praxis unterscheiden. In der Tat verwendet Tarde den Begriff des Nachäffens sogar selbst, betont

jedoch: »die Gesamtheit von nachäffenden Begehrten bildet die potentielle Energie einer Gesellschaft« (Tarde 2017: 126). Die Betonung liegt hier auf Begehrten und Potentialität, die von der tatsächlichen Nachahmung in der Praxis zu unterscheiden sind. Was wir nachahmen wollen, ist nicht mit dem identisch, was wir dann tatsächlich nachahmen: »Die verwirklichten Nachahmungen sind zwar zahlreich, was jedoch sind sie neben den nur gewünschten Nachahmungen!« (Tarde 2017: 126). Durkheims Vorwurf gegen Tardes »unbewusste Nachäfferei [...] automatischer Reflexe« (Durkheim 1983: 130) übersieht den Unterschied von virtueller Nachahmung (Wunsch) und aktueller bzw. tatsächlicher Nachahmung. Nur im unbewussten Wunsch ist die Nachahmung ein Nachäffen, de facto und praktisch ist die Nachahmung bei Tarde eine nicht-identische Wiederholung, eine »differentielle und differenzierende Wiederholung« (Deleuze 1992: 45): Jede »Wiederholung erzeugt notwendigerweise Differenzen, was eine Wiederholung ohne Variation ausschließt« (Stäheli 2015: 193).

## Die individuellen und die sozialen Gesetze

Entgegen der Behauptung von Bruno Latour handelt es sich bei der Theorie Tardes nicht um einen Ansatz, der das *Ende des Sozialen* verkündet (Latour 2009). Im Gegenteil definiert Tarde das Soziale eindeutig und unterscheidet es deutlich von anderen Sphären. Er unterscheidet es nicht nur von der Wellenbewegung in der Physik, sondern kritisiert auch die Ansätze, die den Begriff der biologischen Vererbung auf die Soziologie ausweiten wollen (Tarde 2017: 11). Tarde spricht nicht nur nicht vom Ende des Sozialen, er ist auch nicht mit den Theoretikern des Endes der Gesellschaft zu verwechseln, er hat sogar eine recht spezifische Definition von Gesellschaft: »Wir sagen also jetzt etwas weiter gefaßt, daß eine Gesellschaft eine Gruppe von Menschen ist, die untereinander viele durch Nachahmung oder durch Gegen-Nachahmung [contre-imitation] hervorgebrachte Ähnlichkeiten aufweisen« (Tarde 2017: 13). Worauf Latour mit der Rede vom Ende des Sozialen anspielt, ist der Umstand, dass Tarde das Soziale nicht als eine Realität *sui generis* definiert, sondern vielmehr als eine *Bewegung sui generis – ein Werden*. Der Unterschied zu emergenztheoretischen Erschließungen des Sozialen, wie sie Tarde an Durkheim kritisiert, besteht zum einen in der bekannten Ablehnung des Zwangscharakters des Sozialen: Individuen ahnen aus den verschiedensten Gründen nach – aus Respekt, Begeisterung, Faszination, Faulheit –, aber selten allein aufgrund äußerer Zwanges. Zum anderen, und das steht mit der Frage der Freiwilligkeit in einem Zusammenhang, ist das Soziale eher eine spezifische Bewegung, als eine Formation. Insofern ist das Soziale auch nicht auf das Zusammenleben der Menschen

beschränkt, sondern kann alles Mögliche umfassen: man kann soziale Nachahmungsbewegungen sogar im Weltall beobachten, eine Sphäre, die man möglicherweise der Sphäre der Wellen und damit dem Gebiet der Physik zuordnen würde: »Alle Wissenschaften scheinen dazu bestimmt, Zweige der Soziologie zu werden« (Tarde 2009a: 51).

Aber alle diese Formen der Bewegung haben Grenzen, d.h., wir sind immer nur partiell materiell, organisch und sozial. Tarde verkündet also nicht das Ende des Sozialen, sondern sagt vielmehr, dass das Soziale Grenzen, Enden bzw. ein Außen hat:

»Man kommt zwangsläufig zu der Feststellung, dass in jedem dieser großen, gleichförmigen Mechanismen – dem Mechanismus des Sozialen, des Lebendigen, dem Mechanismus der Sterne und der Moleküle – alle inneren Revolten, welche diese schließlich zerstören, durch eine analoge Bedingung provoziert werden: Ihre Bestandteile [...] gehören stets nur mit einer Seite ihres Seins zu der Welt, die sie bilden, und mit der anderen entkommen sie ihr« (Tarde 2009a: 80).

Das Soziale ist darüber hinaus durch zwei Grenzbegriffe bestimmt: die kollektive Masse und die reine Individualität. Hier die sich ohne weitere Reflektion völlig unbewusst nachahmenden Massen und dort das wache, reflektierende und damit Nachahmungen verzögernde Subjekt. Das rein individuelle Handeln bewusster Subjekte ist tendenziell präsozial und Handeln in der Masse ist reinste Sozialität. Innerhalb dieses imitatorischen Kontinuums von Masse und Individuum, von passiver Nachahmung und Reflektion, verortet Tarde Individualität (die Innerpsychologie der Selbstanachahmung) bzw. aktive, wache soziale Beziehungen der Interaktivität (Papilloud 2009). Der Begriff der Interaktion ist genau genommen der Vermittlungsmechanismus reflektierender Subjekte und ihr Versuch, soziale Beziehungen dort wieder in Gang zu setzen, wo sie die unbewusste Nachahmung (z.B. durch Erfindungen) unterbrochen haben. Man sieht aber, dass selbst im Zusammenhang der Erfindungen die Suspension realer Nachahmungsstrahlen viel wichtiger ist als der eigentliche Akt der Erfahrung des Neuen. Und wie wir noch sehen werden, ist selbst die Erfahrung viel häufiger passive Nachahmung als der Akt eines einsamen Genies.

Innerhalb der verschiedenen Formen der Nachahmung unterscheidet Tarde soziale und psychologische Formen. Zum einen gilt, dass das Psychologische und das Soziale *de facto* gleichursprünglich sind, d.h., sie sind nicht wechselseitig auseinander ableitbar: »Gerade weil das Soziale dem Psychologischen entstammt, ist das Psychologische durch das Soziale zu erklären« (Tarde 2017: 10, Fn. 1). Zum anderen tendiert das Psychologische in seiner Reinform (als Selbst-Nachahmung in Erinnerungen und Gewohnheiten) *de jure* dazu, außersozial zu sein: »eine unbewußte Nachahmung seiner selbst durch sich selbst. Diese hat selbstverständlich

nichts Soziales. [...] Ich würde sie vielmehr präsozial oder subsozial nennen.« (Tarde 2017: 96).

Insofern bezieht sich Tardes Sozialpsychologie auf *interpsychologische* und nicht auf *innerpsychologische* Beziehungen: Die sozialen Tatsachen beruhen auf interpsychologischen Beziehungen, wie sie sich in Nachahmungspraktiken manifestieren, wohingegen innerpsychologische Tatsachen reine Selbstnachahmungen sind. Im Unterschied zur Interaktionsforschung, z.B. bei Mead, ist die Sphäre des Selbst für Tarde die Sphäre der reinen Logik, der reinen Psychologie: Wenn das Soziale präindividuell ist, dann deshalb, weil es nicht den Regeln der Logik und der Reflexionen des Selbst folgt, und wenn das reine Individuum präsozial ist, dann deshalb, weil die Logik und Reflexivität des Individuums – dessen Überlegungen und Abwägungen – die Ausbreitung des Sozialen behindern: Sie stören den ungehinderten Lauf der Nachahmungen. Nach Tarde hat man dann zwei Möglichkeiten: entweder alogisch zu handeln oder den Gesetzen der reinen Logik zu folgen und außersozial zu handeln:

»Social sein heisst soviel wie irrational und unlogisch denken und handeln, weil der Einzelne sich viel mehr von den aus verschiedenen Epochen stammenden, unter sich vielfach in Widerspruch befindlichen Anschauungen und Ideenkomplexen, von den zufälligen Eingebungen und wechselnden Stimmungen der Gesamtheit als von dem Gebot der Folgerichtigkeit und Zweckmässigkeit bestimmen lässt« (Vierkandt 1899: 569).

So lässt sich die Individualität von der reinen Sozialität heuristisch aus der Art der Nachahmung erschließen: Selbstnachahmungen können sowohl individuell als auch sozial sein, abhängig davon, ob die Selbstnachahmung ihr Vorbild in einer individuellen Erfahrung oder der Beobachtung Anderer hat. Im Gegensatz zur reinen Selbstnachahmung (einer eigenen Idee bzw. einer eigenen Gewohnheit) ist die Selbstnachahmung dann sozial, wenn »die erinnerte Idee bzw. das erinnerte Bild ursprünglich im Geist durch eine Unterhaltung bzw. Lektüre abgelegt wurde; oder wenn die gewohnte Handlung ursprünglich bei anderen gesehen wurde bzw. von entsprechenden Handlungen anderer her bekannt ist« (Tarde 2017: 96). Es ist offensichtlich, dass die rein individuelle und die soziale Selbstnachahmung faktisch und empirisch ununterscheidbar sind, denn bei jeder eigenen Idee kann es sich faktisch um eine Illusion und damit um eine unbewusste Nachahmung und somit um die soziale Selbstnachahmung handeln. Insgesamt stellt das rein Individuelle – das Psychologische – insofern lediglich einen heuristischen Grenzbegriff dar, der keine eigenständige Realität hat. Es hat schon deswegen keine eigenständige Realität, da selbst Selbst-Nachahmung eine Nachahmung ist und somit prinzipiell den sozialen Gesetzen unterliegt.

## Ansehen und Attraktion

Passivität kann aber neben reiner Inaktivität auch auf ein Passieren-Lassen verweisen. Für Gabriel Tarde stellt die passive Macht den zentralen Mechanismus des Sozialen dar und Gesellschaft ist für ihn eine Veranstaltung von Traumtänzern: »Die Gesellschaft besteht aus Nachahmung und Nachahmung aus einer Art Somnambulismus.« (Tarde 2017: 108). Tarde verwendet für »Somnambulismus«, den er einen »altmodischen Ausdruck« nennt (ebd. 97, Fn. 31), auch den Begriff der »Magnetisierung« (ebd. 103) und der »hypnotischen Suggestion« (ebd. 216, Fn. 72): »Der soziale wie der hypnotische Zustand sind nur eine Art Traum, ein gelenkter Traum und ein Traum aus Handlungen« (ebd. 98).

Es ist offensichtlich, dass Begriffe wie Somnambulismus, Magnetismus und Hypnose ein spezifisches Alter haben, und man hat gelegentlich eine theoriehistorische Einordnung des Tarde'schen Vokabulars angemahnt, eine Einordnung, die letztlich auf theoriekonzeptuelle Problemmatisierung abzielt und implizit mit der Aufforderung zur kritischen Distanznahme gegenüber Tarde verbunden ist (Leys 2009: 63f.). Die Lektüre Tardes legt jedoch nahe, dass er nicht einfach zeitgenössische Theoriekonstruktionen übernommen hat, als vielmehr für seine eigene Theorieerfindung einen bereits existierenden Begriff umgearbeitet hat. Diese Methode der Theoriebildung findet sich bereits in den Erläuterungen zum Begriff der Nachahmung: Bei der Theoriebildung habe man »nur die Wahl zwischen einem Neologismus, wenn es denn nicht anders geht, oder, was fraglos viel besser ist, der Erweiterung des Sinns eines vorhandenen Wortes« (Tarde 2017: 9). Als Nachahmungstheoretiker kann Tarde sich per se nicht als der Erfinder neuer Theorien sehen. Er sieht sich aber zugleich nicht als Adept eines Theoriezusammenhangs, sondern als ein Autor, dessen Zugriff auf theoretische Begriffe immer differentielle Wiederholungen sind. Sie erzeugen Abweichungen. Insoweit sind Begriffe wie Somnambulismus, Magnetismus und Hypnotismus immer auch als Konzepte zu verstehen, die in Tardes Theorie eine neue Bedeutung gewinnen.

Tarde richtete sich dabei gegen verschiedene Theoriealternativen, von der die Kritik an Durkheims Vorstellung, dass soziale Tatsachen einen obligatorischen Charakter haben, die prominenteste ist: »[S]ozialer Somnambulismus vollzieht sich nicht durch Furcht, sondern durch Bewunderung, und nicht durch Siegeskraft, sondern durch den spürbaren und lästigen Glanz der Überlegenheit.« (ebd. 105) Darüber hinaus kritisiert er aber auch die Vorstellung eines Hobbes'schen Gesellschaftsvertrags, der vor dem Hintergrund der Furcht zustande kommt, oder eines Nietzscheanischen Priesterbetrugs, durch den die Bevölkerung hinters Licht geführt wird. Vielmehr gibt es in Gesellschaften etwas, was man, in der Terminologie Tardes, als *attraktive Vortänzer* beschreiben könnte.

Diese Vortänzer sind keine Machiavellistischen Fürsten, sondern attraktive Autoritäten: »Haben sie jedoch, wie man behauptet, hauptsächlich durch Terror und Betrug geherrscht? Nein, diese Erklärung ist offensichtlich nicht ausreichend. Sie herrschten durch ihr *Ansehen*.« (ebd. 99) Heute würden wir vermutlich von ›Influencern‹ sprechen.

Das Konzept des Ansehens spezifiziert die allgemeine dyadische Struktur von Nachahmungen, in der zwei soziale Akteure in einem einseitigen Verhältnis stehen: Der zentrale Mechanismus des Sozialen ist die »einseitige und passive Nachahmung des Somnambulen« (ebd. 100). Die nachahmende Bewegung geht immer »*ab interioribus ad exteriora*« (ebd. 22 ff.). Dieses Äußere des Somnambulen ist bei Tarde der Hypnotiseur bzw. der Magnetiseur, der Sozialität nicht durch Zwang, sondern durch Attraktion aufkommen lässt. Wir ahmen nach, weil der Hypnotiseur unser Ansehen genießt: »Allein der Magnetiseur lässt uns den tiefen Sinn dieses Wortes verstehen. Er muß nicht lügen, um blinde Gefolgschaft zu erzielen, muß keinen Terror ausüben, um passiven Gehorsam zu erwirken.« (ebd. 99)

Allerdings könnte die Beschreibung des sozialen Lebens als soziale Beziehungen von Magnetiseuren und Magnetisierten, von Hypnotiseuren und Hypnotisierten Missverständnisse aufkommen lassen, legt die Wortwahl doch nahe, dass auf der einen Seite eine bewusste Machtausübung und auf der anderen Seite ein Zustand reiner Unterwerfung – reine Aktivität und reine Passivität – herrscht. Sozialität wäre dann die Begegnung eines wachen Akteurs mit einem träumenden Passeur. Und dann wäre Tarde eher ein Theoretiker des charismatischen Führers im Sinne Freuds (1967c) und Webers (1990: 140ff.).

Ganz grundsätzlich ist Nachahmung bei Tarde aber allgemein, d.h. allumfassend, bestimmt er Sozialität doch durch »die nachahmende Passivität des sozialen Wesens« (Tarde 2017: 100) bzw. die »passive Art der menschlichen Nachahmung« (ebd. 343). Gesellschaft und soziales Leben sind in erster Linie Mannigfaltigkeiten von Nachahmungsstrahlungen. Hinter der dyadischen Struktur der Nachahmung steckt jedoch eine triadische Sozialtheorie, denn eine Nachahmung wird erst dann zu einem Nachahmungsstrahl, wenn mindestens drei Akteure involviert sind: »[E]in Somnambuler treibt die Nachahmung seines Mediums so weit, bis er selbst Medium wird und einen Dritten magnetisiert, der ihn seinerseits nachahmt usf.« (ebd. 105)

## Passive Erfindungen und Selektionen

Es lassen sich zwei quasi-aktive Aspekte passiver Nachahmung spezifizieren. Der offensichtlichste Aspekt besteht in dem, was die Soziologie als *Entlastung* beschrieben hat: Interpassivität verweist bei Tarde

darauf, dass sich der Passeur »die Mühe des Selbsterfindens erspart« (Tarde 2009b: 32). Das macht die Passeure aber nicht zu völlig unkreativen Automaten, denn jeder Nachahmung ist per Definition eine Erfindung eingeschrieben.

Wir stoßen hier auf die zweifache Existenz der Erfindung, die insofern verwirrend sein könnte, weil Erfindungen bei Tarde zum einen den Taten *großer Männer* und *Genies* zugeschrieben werden. Dann entstammen sie der Sphäre der reinen Individualität, sind reine Psychologie: »Um zu erneuern und zu entdecken, um einen Augenblick aus seinem familiären oder nationalen Traum zu erwachen, muß der einzelne seiner Gesellschaft vorübergehend entfliehen. Bei dieser so seltenen Kühnheit ist er eher übersozial als sozial.« (ebd. 108) So gesehen wäre eine reine Soziologie nur identische Nachahmung und Veränderungen würden hingegen von außen, von präsozialen Individuen, eingeführt. Zum anderen sollte jede Wiederholung Abweichungen hervorbringen, die Tarde als Quelle des Schöpferischen versteht. Diese Form der Erfindung wäre nun zutiefst sozial. Bei Tarde existiert die Erfindung also gleichsam zweimal: 1.) als bewusster Akt, dessen Einführung die Initiation eines Nachahmungsstrahles und insofern aktive Interaktionen voraussetzt, und 2.) als Effekt einer unbewussten Nachahmung, die durch Einführung einer Abweichung aus sich selbst heraus erforderlich ist.

Diese Problemlage löst sich insofern, als Tarde den Beiträgen der großen Männer keine große Bedeutung zusisst. Die Theorie der unbewussten Abweichung tendiert bei Tarde nämlich dazu, die Theorie der großen Männer zu ersetzen, wenn er zugibt, dass er statt von den Erfindungen großer Männer »von großen Ideen hätte sprechen sollen, welche oft in sehr unbedeutenden Menschen aufgestiegen sind, oder wo man sogar von kleinen Ideen sprechen mußte, von unendlich kleinen Neuerungen, die ein jeder von uns zu dem gemeinsamen Werke beigetragen hat« (Tarde 2009b: 96). Erfindungen in unbewussten Nachahmungen sind dann interpassive Erfindungen – kleine Abweichungen, reine Zufälle –, wohingegen individuelle Erfindungen interaktiv sind, also die Suspension eines alten und die Initiation eines neuen Nachahmungsstrahls erfordern.

Nachahmung ist also bereits in ihrer unbewussten und passiven Form schöpferisch. Jean Marie Guyau, ein begeisterter Leser Tardes, hat die unbewusste Nachahmung dann auch treffenderweise für die Nachahmungen in der Kunst als Übergang von der Kopie zum Original bezeichnet: »Die Nachahmung strebt letzten Endes danach, eine Schöpfung zu werden und der Schein, im Leben aufzugehen« (Guyau 1912: 33). Dabei könnte die passive Nachahmung zu genuinen Neuschöpfungen führen, ohne dass die Passeure das überhaupt bemerken.

Gerade weil die unbewusste Nachahmung entlastend ist, ermöglicht sie »höchste Aufmerksamkeit«: Sie ist die »epidemische Disposition

zur Aufnahme von fremden Neuerungen« (ebd. 277). Der entlastete Passeur wird nicht zum reinen Konsumenten und verfällt auch nicht der Passivität, sondern versenkt sich vielmehr in einen neuen Zusammenhang. Passive Nachahmung ist also ein spezifischer Mechanismus, sich von einer neuen Umgebung affizieren zu lassen: »In diesem besonderen Zustand ausschließlicher und starker Aufmerksamkeit, starker und passiver Einbildungskraft erfahren diese bestürzten und fiebernden Wesen unwiderstehlich den magischen Zauber ihrer neuen Umgebung« (ebd. 104).

Neben der Entlastungsfunktion, die Aufmerksamkeit steigern hilft, ist die »passive Nachahmung« aber immer auch *Selektion*: zum einen besagt die Einseitigkeit der Nachahmung, dass der Nachahmende nicht alles Mögliche nachahmt, sondern immer nur ein/e/en Andere/s/n. Der aktive Aspekt der Selektion in unbewussten Nachahmungen wird besonders in komplexen urbanen Umgebungen relevant, bildet die Stadt doch zum einen durch ihre Geschwindigkeit und Fülle an Suggestionen geradezu den Idealtypus von Sozialität, zwingt aber auf der anderen Seite permanent zur Auswahl immer nur eines spezifischen Nachahmungsstrahls bzw. zu dessen Suspension. Wir werden darauf im Zusammenhang mit der Nachahmung in komplexen Gesellschaften erneut zurückkommen.

## Emotionale Anpassung und affektive Einpassung

Entlastung, Aufmerksamkeitssteigerung und Selektion macht passive Nachahmung zugleich von außeralltäglichen Formen affektiver Nachahmungen unterscheidbar, wie z.B. von Émile Durkheims ritueller Efferveszenz. Bei Durkheims kollektiver Efferveszenz handelt es sich zum einen um einen Mechanismus zur Erzeugung kollektiver Kohäsion. Zum anderen ist sie aber immer auch die Intensivierung und Mobilisierung emotionaler Energie.

Im Anschluss an Durkheim hat Randall Collins – ich hatte bereits darauf hingewiesen – die besondere affektive Dynamik solcher sozialen Beziehungen herausgearbeitet. In Collins Anthropologie sind die Akteure Emotionsjunkies, die durch eine Suche nach emotionaler Energie bestimmt sind. Diese finden sie in Interaktionen mithilfe geteilter Aufmerksamkeit und gemeinsamer *emotionaler Anpassung* (enttrainement): »Was Individuen suchen, ist emotionale Energie; Situationen sind attraktiv oder unattraktiv in dem Maße, in dem das Interaktionsritual in der Lage ist emotionale Energie bereitzustellen« (Collins 2004: 44 [meine Übersetzung]). Insofern dienen rituelle Interaktionen in erster Linie dazu, Nachschub an emotionaler Energie zu beschaffen.

Auch Tarde hat solche intensiveren Formen der Massennachahmung behandelt (Stäheli 2015). In *Masse und Meinung* hatte er geradezu einen

Durkheimianischen Moment,<sup>41</sup> findet sich dort doch eine Darstellung der Masse, die der kollektiven Efferveszenz sehr ähnelt. Hier weist er auf eine lobenswerte Sozialfunktion der Masse hin, der »Masse, die ein Fest feiert, eine fröhliche, in sich selbst verliebte Masse, trunken allein von der Lust, sich um ihrer selbst willen zu versammeln« (Tarde 2015: 44).

Die euphorische Masse ist in Tardes Theorie nur von abseitigem Interesse und im Zentrum seiner Nachahmungstheorie steht eine Art *Einpassung* durch unbewusste Nachahmung mit Normalitätsaffekten:

»Sich in einer Gesellschaft wohl fühlen heißt, den Ton und die Mode dieses Milieus zu übernehmen, den Jargon zu sprechen, die Gesten nachzuahmen und sich schließlich widerstandslos jenen vielfältigen und subtilen Strömungen und Einflüssen der Umgebung überlassen, gegen die man zuvor vergeblich anschwamm« (Tarde 2017: 106).

Der konzeptionelle Unterschied zwischen *emotionaler Anpassung* und *affektiver Einpassung* zeigt sich auch in der Herstellung sozialer Beziehungen, die Collins mit Durkheim als *Interaktionsketten* konzipiert und Tarde als *Nachahmungsstrahlen* beschreibt. Im Vergleich zu den Durkheimianischen Interaktionsketten, die außeralltägliche Affektivität zur Verfügung stellen, ist Interpassivität eher von alltäglicher Intensität: Hier kommt es nicht zum Überspringen emotionaler Funken, sondern vielmehr zu einem langsam immer stärker ansteigenden Strom affektiven Begehrns. Individuen, die einen Nachahmungsstrahl bilden, interagieren also nicht. Sie stehen in interpassivischen Beziehungen, einfach deswegen, weil die Differenz, die in jeder Nachahmung auftaucht, nicht mehr auf die Aktivität von Akteuren zurückgeht, sondern auf die *natürliche* Abweichung, die sich in der Wiederholung ereignet. Zwar ahmt ein Passieur das nach, was attraktiv ist und Ansehen hat, aber er tut es nicht allein, um außeralltägliche Affektivität zu akkumulieren.

Wie ich bereits angedeutet habe, ist die Theorie der Nachahmung von Tarde nicht universalistisch passiv. Es geht hier nicht darum, alle aktiven Phänomene als passive zu entlarven. Vielmehr geht es um einen gewissen Realismus, der die weite Verbreitung passiven Verhaltens soziologisch angemessen berücksichtigt. Und so finden sich bei Tarde jenseits der passiven Nachahmung Formen sozialer Nachahmung, die auf Interaktivität schließen lassen.

## Bewusste Nachahmung, Reziprozität und Interaktivität

Die »passive Nachahmung« von dieser aktiven und bewussten Nachahmung nicht deutlich unterschieden zu haben, ist ein weitverbreitetes

<sup>41</sup> Umgekehrt hat sich Bruno Latour für die Tarde'schen Momente Durkheims interessiert (Latour 2007a: 68f.).

Phänomen in der Sekundärliteratur, so z.B. wenn Vierkandt die Einseitigkeit der Nachahmung bei Tarde gerade kritisiert und demgegenüber Simmels Theorie der Gesellschaft als eine Gruppe sich gegenseitig beeinflussender Wesen empfiehlt (Vierkandt 1899: 575).

Tarde hat der »nachahmende[n] Passivität des sozialen Wesens« als Grenzwert die wache und wechselseitige Nachahmung zur Seite gestellt: »Nur im sogenannten wachen Leben und zwischen Leuten, die keine magnetische Wirkung aufeinander ausüben, entsteht diese *gegenseitige Nachahmung*, dieses gegenseitige Ansehen, das im Sinne von Adam Smith *Sympathie* genannt wird.« (Tarde 2017: 100) Christian Papilloud, der Tardes Theorie der Interaktivität sorgsam und detailliert analysiert hat, weist darauf hin, dass man bei Tarde grundsätzlich zwischen »Handlung« und »Beziehung« zu unterscheiden habe (Papilloud 2009: 316). Wenn Handlungen tendenziell individuell und damit präsoziale Vorgänge sind (Papilloud 2009: 318), dann ist der Begriff der Relation bei Tarde für reine Sozialität vorbehalten. »Aktivität, Akt und Handlung« sind immer zuerst auf Aktivitäten des Individuums bezogen, nicht aber auf interpsychologische Beziehungen (Papilloud 2009: 316): *ab interioribus ad exterioria*.

Interaktivität ist eine Zwischenfigur: es ist die bewusste und wache Hypnose, der bestimmte Moment, den man tatsächlich als aktives Verhältnis beschreiben kann, wenn jemand den Versuch anstellt, eine Erfindung bzw. eine Neuheit in das allgemeine Nachahmungsgeschehen einzuspeisen. In der Tat ist somit jede *wache* und *bewusste* Aktivität eine Behinderung etablierter Nachahmungen und das größte Hindernis alltäglicher Nachahmungsstrahlen besteht in einer neuen Erfindung, d.h. in dem Versuch, einen neuen Nachahmungsstrahl zu etablieren: so ist »die Erfindung, aus der ich alles Soziale ableite, in ihrem Ursprung keine reine soziale Tatsache« (Tarde 2017: 17). Eine Erfindung unterbricht das Gewimmel von Nachahmungsstrahlen, sie unterbricht die allgemeine Interpassivität, zerstört ungestörte Sozialität und muss diese durch Interaktionen wieder vermitteln. Interaktion ist also, genauso wie der Wachzustand, ein sozialer Ausnahmezustand: er wirft die sich nach sozialen Gesetzen in regelmäßigen Mustern ausbreitenden Nachahmungsstrahlen durcheinander, führt konkurrierende bzw. verstärkende Nachahmungen ein und tut das nur, indem er die relativ ungehinderte Ausbreitung einer Nachahmung zwischen passiven Passeuren suspendiert. Für Tarde ist der Erfinder ein schöpferischer Zerstörer, wie ihn Schumpeter später für die Wirtschaft erfinden sollte (Schumpeter 2003: 81ff.).

Die direkten Nachahmungen werden durch Reflexionen verzögert, die Sozialität wird prekär und ist prinzipiell bedroht. Sie wird zu einer Angelegenheit, die in Interaktionen strategisch wiederhergestellt werden muss. Obwohl man sie im Werk Tardes als ein Kennzeichen moderner Gesellschaften, als Zeichen von Urbanität, ansehen kann, wird

sie dennoch nicht zum dominanten Modus gesellschaftlichen Lebens. Für Tarde bleibt das »wache Leben« im Gegensatz zum somnambulen Sozialleben ein Ausnahmefall und das Primat der passiven Nachahmung erklärt, warum die Menschen glauben, wach und damit der Ursprung ihrer eigenen Handlungen zu sein: »Die Illusion des Somnambulen wie des sozialen Menschen ist Ideen, die er ausschließlich suggeriert bekommt, für spontan zu halten.« (Tarde 2017: 98)

Grundsätzlich ist Wachheit somit eine heikle Angelegenheit, weil sich selbst das Erwachen und die Aufklärung als Traum erweisen können:

»Man wird nicht leugnen, daß das Kind ein echter Somnambule ist, dessen Traum mit zunehmendem Alter komplizierter wird, bis er wegen der Komplikationen aufzuwachen glaubt. Das ist jedoch ein Irrtum. Wenn ein zehn bis zwölfjähriger Schüler von der Familie ins Gymnasium wechselt, glaubt er zunächst, von dem Traum des Respekts, in dem er in der Bewunderung seiner Eltern bis dahin gelebt hat, entmagnetisiert zu werden und aufgewacht zu sein. Das ist aber nicht der Fall, er wird im Gegenteil unter dem Einfluß eines seiner Lehrer oder einiger angesehener Kameraden mehr Bewunderung empfinden und mehr nachahmen als je zuvor. Dieses angebliche Aufwachen ist nur eine Veränderung oder eine neue Schicht des Schlafs« (ebd. S. 103f.).

Dies bezieht sich nicht allein auf die Adoleszenz, sondern auch auf die aufgeklärten und reflektierten Erwachsenen, denn das »angebliche Aufwachen ist nur eine Veränderung oder eine neue Schicht des Schlafs. Ein analoges Phänomen, nur in größerem Maßstab, entsteht, wenn die *Magnetisierung durch Gebräuche* die *Magnetisierung durch Mode* ersetzt« (ebd.).

In diesen Bereich tendenziell präsozialer Beziehungen fällt auch das, was Tarde die aktive » gegenseitige Nachahmung « nennt. Die wache, reflexive Gegenseitigkeit ist ein flüchtiger Moment, der jedoch die allgemeine Interpassivität überhaupt an den Tag bringt: »Der Somnambule, der von dieser Widerstandskraft vorübergehend befreit ist, kann dazu dienen, die nachahmende Passivität des sozialen Wesens in sozialer Hinsicht offenzulegen, d. h. insofern es ausschließlich mit Gleichen in Beziehung steht und zunächst nur mit einem von diesen.« (ebd. 100)

Eine weitere Sonderform und eine Art wacher Nachahmung findet sich in der *Verehrung*, die Tarde von der unbewussten Nachahmung des *Ansehens* unterscheidet. Ansehen als »passiver Gehorsam« unterscheidet das *Ansehen* von der bewussten und intensiven Verehrung als einseitiger, »polarisierter« Sozialbeziehung. Auch Veronika Zink hat in ihrer empirischen Studie zur Verehrung auf die Attraktivität und die Aktivität »imitativer Praktiken« hingewiesen, in denen die Teilnehmer durchaus keine »passiven Konsumenten« sind, sondern aktiv verehren (Zink 2014: 80). Für Tarde ist Ansehen der »passive Gehorsam« derjenigen, die in einer Gesellschaft wie Fische im Wasser schwimmen (Tarde 2017:

99). Dahingegen ist Verehrung als »bewußter Respekt« das Medium der eher Schüchternen und Zurückhaltenden, derjenigen, die von Natur aus nur zögerlich nachahmen und sich deshalb Vorbilder suchen, die sie bewusst verehren (ebd. 106f.).

Der Erfinder bricht die unbewussten Nachahmungsströme strategisch und versucht neue einzuführen: er ist der schöpferische Zerstörer. Der schüchterne Verehrer stört Sozialität unbewusst, weil er zu schüchtern ist, um nachzuahmen. Er muss quasi-bewusst nachahmen, um sozial zu sein. Eine der Formen dieser quasi-bewussten Nachahmung ist eben die Verehrung. Wenn es bei der Verehrung aber nachahmende Akteure gibt, dann handelt es sich bei den Traumtänzern Tardes nicht um Akteure, sondern genau genommen um *Passeure*, um diejenigen, die im doppelten Wortsinn etwas *passieren* lassen.

Ich hatte bereits auf die besondere Form der Nachahmung in großstädtischen urbanen Räumen hingewiesen. Tarde nähert sich sozialen Beziehungen innerhalb solcher Räume auf ambivalente Weise, stellt der urbane Raum mit seiner hohen und dichten Zahl von Nachahmungsangeboten doch einen sozialen Raum mit besonders hoher Intensität dar, er scheint bei Tarde aber zugleich eine gewisse Form des rationalen Handelns hervorzubringen. Um diese Ambivalenz geht es nun in diesem abschließenden Abschnitt zur Interpassivität.

## Urbane Nachahmungen

Hinsichtlich komplexer Gesellschaften lassen sich bei Tarde zwei scheinbar widersprüchliche Tendenzen erkennen. Zum einen hatten wir gesehen, dass die wechselseitige und bewusste Nachahmung in Interaktionsverhältnissen ein urbanes Phänomen ist. In klassischen Differenzierungstheoretischen Ansätzen würde man vermuten, dass mit dieser gesteigerten Interaktivität und Reflexivität eine Abnahme an unbewusster und passiver Nachahmung einhergeht. Dem steht aber gegenüber, dass Tarde die Stadt geradezu als Idealtypus von Sozialität definiert: »eine absolute und vollkommene Sozialität [...] bestünde in einem derart dichten städtischen Leben, daß sich eine irgendwo innerhalb eines Gehirns entstandene gute Idee auf alle Gehirne der Stadt unverzüglich übertragen würde« (Tarde 2017: 91). Die Stadt und die generelle Tendenz der Entstehung von Urbanität tendiert zur vollkommenen Sozialität, wie man es von Massen kennt: »Ist nicht das städtische Leben in der Tat das konzentriertesten und zum äußersten getriebene soziale Leben?« (ebd. 105). Diese Konzentration hat ihren Grund in der Entstehung stratifizierter Nachahmungsketten, die es schwieriger machen, überwunden zu werden.

Insofern sind komplexe Gesellschaften weit davon entfernt, reflexive bzw. moderne Gesellschaften zu sein. Genau genommen ist das

Selbstverständnis der Gesellschaft als reflexive Moderne ein Phänomen der von Tarde beschriebenen illusorischen Spontaneität. Nicht nur die Adoleszenten und Erwachsenen unterliegen der Illusion von Aufklärung und Erwachen, vielmehr ist die Wachheit auch ein Traum im Traum, eine Illusion unbewusst nachahmender Sozialwissenschaftler:

»Die zivilisierten Völker bilden sich ein, diesem *dogmatischen Schlummer* entkommen zu sein. Ihr Irrtum ist verständlich. Denn die Magnetisierung einer Person vollzieht sich umso schneller und leichter, je öfter sie magnetisiert wurde. Das erklärt, warum die Völker sich immer leichter und schneller nachahmen, d.h. es immer weniger bemerkten, je civilisierter sie sind und je mehr sich folglich nachgeahmt haben. Die Menschheit gleicht darin dem einzelnen.« (ebd. 105)

Jenseits der Ausbreitung der Interpassivität findet sich bei Tarde aber auch eine Transformation der passiven Nachahmung in eine urbane Form der Interpassivität. Neben der Intensivierung der Nachahmung besteht sie in der Zunahme unbewusster *Selektionen*:

»je mannigfaltiger und unterschiedlicher die Suggestionen der Vorbilder des einzelnen werden, deren jeweilige Intensität um so schwächer ist und der einzelne um so mehr von der Wahl zwischen ihnen bestimmt wird. Seine Vorzüge entspringen einerseits seinem eigenen Charakter, andererseits logischen Gesetzen [...]. So macht der kulturelle Fortschritt die Unterwerfung unter die Nachahmung gewiß zugleich *persönlicher* und *rationaler*.« (ebd. 104)

Die urbane Steigerung von Nachahmungsströmen und deren Interferenzen zwingt zu Selektion, d.h., ich kann in jedem spezifischen Feld und Fall immer nur eine spezifische Sache nachahmen: eine Überzeugung, eine Frisur, einen Kleidungsstil usw. Urbane Sozialbeziehungen weisen nun eine höhere Anzahl von nachzuahmenden Vorbildern auf, sodass wir aus einem immer größer werdenden Arsenal von Vorbildern wählen können.

So spricht Tarde von der »Interferenz von Nachahmungsstrahlen«, wenn sich verschiedene Ideen und Begehrungsformen überschneiden. Diese Überschneidungen und Gegensätze sind präsozial, weil

»der wahre soziale Grundgegensatz im Innern selbst eines jeden Individuums zu suchen ist, und zwar jedesmal dann, wenn es schwankt, ob es ein neues Beispiel, das sich ihm bietet, einen neuen Ausdruck, einen neuen Religionsgebrauch, eine neue Idee, eine neue Kunstschule, annehmen oder verwerfen soll.« (Tarde 2009b: 41f.)

In solchen Fällen kommt es dann zu *Interferenzkombinationen* oder zu *Interferenzkämpfen* zwischen verschiedenen Überzeugungen und Begehrungen (Tarde 2017: 53). Zwischen zwei Nachahmungsangeboten wählen zu müssen, heißt aber nicht unbedingt, dass die Nachahmungen zu Konkurrenzverhältnissen und Antagonismen werden, denn sie können auch

harmonisch verlaufen oder sich der Konkurrenz gleich ganz entziehen: »Der Kampf ist nur der Zusammenstoß von Harmonien; aber natürlich ist dieser Zusammenstoß nicht ihre einzige Beziehung: ihre gewöhnlichste Beziehung ist die Vereinigung, die Erzeugung einer höheren Harmonie« (Tarde 2009b: 100).

Das moderne, wenn man so will, funktional ausdifferenzierte Leben definiert sich für Tarde jedoch nicht durch die Entwicklung von Individualitätsspielräumen, wie Durkheim meinte. Vielmehr stellt es ein komplexes und dichtes Gewirr, ein Durch- und Übereinander von Nachahmungsstrahlen dar, aus denen die Passeure unbewusst wählen müssen.

Dieser Effekt komplexerer Gesellschaften – dass die Passeure dort zunehmend zwischen umfangreicherem, komplexerem und widersprüchlichen Nachahmungsstrahlen wählen müssen – führt sie gleichsam an die Grenze der passiven Nachahmung, weil Selektion zu einem gewissen Grad Reflexivität und Rationalität beinhaltet. Die Tendenz der urbanen Vermassung, die in der Zunahme unbewusster Nachahmungen besteht, wird also scheinbar begleitet von einer Art individuellen Rationalismus, der mit der Zunahme an Nachahmungsangeboten und einem Selektionszwang entsteht. Jedoch ist diese Form der Selektion und Reflexion bei Tarde weder mit Wachheit, aktiver Erfindung oder Interaktivität zu vergleichen. Und in urbanen Beziehungen herrscht auch kein Individualismus, denn die individuelle Wahl und Handlung ist selbst wieder nur Teil anderer Nachahmungsstrahlen:

»[S]elbst wenn die Nachahmung gewählt und überlegt geschieht und man das tut, was man für das Nützlichste hält, und das glaubt, was einem am wahrhaftigsten erscheint, so hat man doch bestimmte Handlungen nur deshalb ausgewählt, weil sie am besten jene bestimmten Bedürfnisse befriedigen und entwickeln, die ihren ersten Keim in früheren Nachahmungen anderer Erfindungen haben« (Tarde 2017: 115).

Der sich in der rationalen Wahl anzeigende individuelle Nutzen ist nichts weiter als der Nutzen derjenigen, die diese Wahl als erste getroffen haben. So handelt es sich in modernen Gesellschaften um eine *unbewusste Selektion*, die in erster Linie in der *Ablehnung* von Alternativen besteht. Die Möglichkeit, Selektion in reine Ablehnung zu verwandeln, wird durch die Binarität einseitiger Sozialbeziehungen ermöglicht: statt aus verschiedenen Alternativen auszuwählen, lehnt man immer nur eine von zwei Möglichkeiten ab: »es kann nämlich immer [...] nie mehr als nur zwei gegensätzliche Thesen oder Urteile geben: die These oder Absicht der vorbildlichen Person und jene der nachahmenden Person« (Tarde 2009b: 191). Zu Selektionsdruck kommt es auch nur dann, wenn die Nachahmungsstrahlen des Hypnotiseurs und des Passeurs konfigurieren:

»Eine Frage bedeutet für Individuen wie für Gesellschaften gleichermaßen die Unentschiedenheit zwischen einer Bejahung und einer Verneinung oder zwischen einem Ziel und einem Hindernis. Und eine Lösung ist [...] nur die Unterdrückung einer der beiden Gegner oder ihrer Widersprüchlichkeit.« (Tarde 2017: 174f.)

Es zeigt sich, dass also die Interpassivität in komplexeren Sozialverhältnissen gewahrt bleibt. Die Intervention – das Nein zu einer Nachahmung gegenüber dem Ja zu einer anderen – bezieht sich ganz allein auf die Perpetuierung der interpassiven Beziehungen: Die Selektion wird zur Nicht-Nachahmung und unterdrückt Rationalität und Reflexivität, indem sie sich operativ auf die Verneinung von Alternativen beschränkt und damit die Verstetigung interpassiver Verhältnisse in urbanen Sozialbeziehungen sicherstellt. Sie ist als Suspension passiv.

Mit Tarde kann man lernen, dass Reflexivität und individueller Sinn Zeitverzögerungen in die wechselseitigen Beziehungen einführen. Soziale Beziehungen sind deshalb dann am intensivsten, wenn sie unreflektiert ablaufen. Das ist in gewisser Weise das Gegenmodell zu Webers intellektualistischer Soziologie. Bei Tarde findet sich die soziologisch tiefste Einsicht, die gerade die soziologische Interaktionsforschung oft übersieht, dass nämlich auch Nichts-Tun und Nicht-Kommunikation soziale Beziehungen sein können bzw. sich in sozialen Beziehungen befinden können. Solche Beziehungen kann man, wie Tarde, als somnambule Beziehungen beschreiben. Und in der Tat steht zu vermuten, dass das Gros sozialer Beziehungen auf diese Art funktioniert. Demgegenüber tendiert jede Form des reflexiven Verhaltens zu Unterbrechungen und Verzögerungen der sozialen Beziehungen, einfach deshalb, weil hier die sozial-konstitutive Reziprozität verzögert wird. Insofern kann Tarde zeigen, dass die Reflexivität sozialer Beziehungen äußerlich ist und darüber hinaus selbst fundamental von passiven Nachahmungen abhängt bzw. auf ihnen aufbaut.

Passeure entscheiden nicht, handeln nicht, kommunizieren nicht, interagieren nicht, sondern suspendieren Entscheidungen: sie ahnen auf passive Weise nach, so dass sie damit an verschiedene, manchmal sogar widersprüchliche Vorbilder anschlussfähig sind. Mit anderen Worten, es werden spezifische Mechanismen gefunden, um Entscheidungen gerade zu vermeiden. So ist der Kauf von Abendschuhen zugleich Entscheidung und Festlegung, diese Schuhe nur abends zu tragen. Dagegen sind Sneakers Ausdruck einer suspendierten Entscheidung: Sneakers kann man immer tragen! Suspensionen sind keine Selektionen und Entscheidungen, stattdessen suspendieren sie Meinungen und Entscheidungen. Mit Tarde's Theorie der Nachahmung versteht man, dass ein solches Verhalten gerade für den urbanen Raum typisch ist, weil dort die Selektionsmöglichkeiten permanent zunehmen. *Je größer die Selektionsmöglichkeiten sind, umso eher tendieren wir dazu, Entscheidungen zu suspendieren.*

Suspendierendes Verhalten in der Schwebe zu halten, erlaubt in hochdifferenzierten großstädtischen Zusammenhängen wechselseitiges Nachahmungsverhalten, das nicht zu Selektionen zwingt, aber dennoch an alle möglichen Erwartungserwartungen anschlussfähig ist (für diejenigen, die Erwartungen haben). Im urbanen Raum schaffen Suspensionsn aber auch Nachahmungen, die dem Vorbild gar nicht mehr entsprechen: Sneakers muss man schließlich nicht zum Sport tragen. Die Suspension von Entscheidungen kann zugleich weitere Gegenwartsphänomene erklären, z.B. die Suspension der Festschreibung von Identität. Sie erklärt den zunehmenden Widerstand, sich auf *eine* kulturelle, ethnische, geschlechtliche Identität festzulegen. Statt einer Kultur anzugehören, eine personale Geschichte zu haben, ein Geschlecht zu haben etc. werden Entscheidungen darüber offengehalten.

Somit bringt uns Tardes Diskussion der Unterdrückung und Vermeidung von Selektion im urbanen Raum zu einem Begriff, den wir zwar bereits mehrfach angesprochen, aber noch nicht geklärt haben: *Suspension*. Der Suspensionsbegriff findet sich bei Tarde selbst nicht ausgearbeitet. Er muss an dieser Stelle noch systematisch entwickelt werden, was wir im nächsten Kapitel durchführen werden.

## I I. Suspension

Ganz grundsätzlich könnte man Suspension analog zu Hegels Begriff der *Aufhebung* bestimmen. Aufhebung bezieht sich bei Hegel auf drei Dinge: auf Beendigung und Annulierung (z.B. die Aufhebung eines Rechts oder das Ende eines Verbots), Aufhebung als Aufbewahrung (das hebe ich mir auf) und Erhöhung (etwas vom Boden aufheben). Dialektik ist bekanntermaßen die Kombination aller drei Bedeutungen, in der ursprüngliche Bedeutungen genauso aufgehoben wie aufbewahrt und erhöht werden.

In seiner gängigsten Version, wir hatten es angedeutet, wird Suspension vor allem als negierende Aufhebung verstanden, z.B. als Beendigung, Verzicht etc. Üblicherweise hat man mit dieser Negation zugleich eine produktive Seite verbunden, so wenn Adorno die »Suspension des Ichs« als Voraussetzung für eine neue Gesellschaft ansieht (Adorno 2003: 79).

Bei Carl Schmitt findet sich wohl die radikalste Version dieses aktivierenden Suspensionsbegriffs. So ermöglicht die Suspension des Rechtszusammenhangs im *Ausnahmezustand* souveräne, d.h. allumfassende Entscheidungsfähigkeit. Dabei bezieht sich die Suspension genau genommen gar nicht auf die Einschränkung des Rechts, sondern vielmehr auf die Steigerung der Aktivitätspotentiale des Souveräns. So ist ein allmächtiger Souverän nicht derjenige, der im Ausnahmezustand alles entscheiden darf, sondern vielmehr derjenige, der »über den Ausnahmezustand entscheidet« (Schmitt 2004: 13). Die Suspension nimmt hier die radikalste Form an, weil die Suspension nicht als Einschränkung von Handlungsfähigkeit verstanden wird, sondern deren transzendentale Radikalisierung darstellt: Wer stellt die Bedingung der Möglichkeit universaler Handlungsfähigkeit in einer politischen Ordnung bereit?

Eine komplexe Dialektik der Suspension findet sich auch in Freuds Theorie der *Verdrängung* bzw. Sublimierung (Freud 1967d). Verdrängung beschreibt zum einen eine Aufhebung, die den Trieb annulliert. Diese Verdrängung ist aber keine reine Negation, sondern dialektisch, d.h. produktiv. Sie verschiebt die Triebenergie in andere Bereiche. Die gesamte Kultur kommt erst durch allumfängliche Verdrängungen zustande: Wir sind Kulturwesen, weil wir Triebe verdrängen und in Kulturleistungen transformieren (Sublimationsthese).<sup>42</sup> Auf ähnlich dialektische Weise versteht Slavoj Žižek auch den Todeswunsch bei Freud (Freud 1967c): der Todeswunsch ist nicht der Wunsch zu Sterben, sondern der Wunsch

42 So gesehen hat auch der Psychoanalytiker in Freuds Theorie seine kulturbildende Funktion: er ist der Dialektiker, der die Individuen von der zwanghaften Verdrängung ihrer Triebe befreit, diese Triebe auf einer höheren Ebene auflöst und damit kulturelle Evolution in Gang hält.

nach der Aufhebung des Todes: der Todeswunsch ist die Suspension des Reproduktions- und Lebenszyklus (Žižek 2006: 6).

## Aufhebung oder Suspensionen in die Schwebe

Bei den drei Formen der Hegel'schen Aufhebung und ihren verschiedenen theoriesystematischen Weiterführungen fällt jedoch das Fehlen einer Form ganz offensichtlich ins Auge. Aufhebung wird immer schon von ihrem Gegenteil her gedacht: vom Ablegen (Beendigung, Aufbewahrung, Erhöhung) oder von dem, was sie produziert. Aufhebung kann aufgrund der dialektischen Methode, die immer schon von der Auflösung der Widersprüche her gedacht ist, nie als Schwebezustand verstanden werden: Aufhebung ist immer schon ihr Ende, nie aber ihre Mitte.

Mit dem Begriff der Suspension wollen wir hingegen explizit diese von Hegel nicht themisierte vierte Form der Aufhebung ins Spiel bringen: Suspendieren heißt als das lateinische *suspendere* auch *Aufhängen* und *Schwebenlassen*. Auf diesen Umstand hat in gewisser Weise bereits Giorgio Agamben in seiner Lektüre des Schmitt'schen Ausnahmezustands hingewiesen. Für Agamben ist der Ausnahmezustand tatsächlich ein Schwebezustand, eine Zone der Unbestimmtheit, in der der Souverän sowohl innerhalb als auch außerhalb der rechtlichen Ordnung steht: »die souveräne Gewalt öffnet eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Natur, Außen und Innen, Gewalt und Recht« (Agamben 2002: 75). So erlaubt es diese rechtliche Zone der Unbestimmtheit z.B. jenseits der Regeln einer normativen Ordnung zu töten: Ein Tötungsakt im Ausnahmezustand ist dann weder Mord noch rituelles Menschenopfer (ebd. 123). So radikaliert Agamben die Konzeption Schmitts und treibt sie noch einmal über ihn hinaus:

»In Wahrheit steht der Ausnahmezustand weder außerhalb der Rechtsordnung, noch ist er ihr immanent, und das Problem seiner Definition betrifft genau eine Schwelle oder eine Zone der Unbestimmtheit, in der innen und außen einander nicht ausschließen, sondern sich un-bestimmen. Die Suspendierung der Norm bedeutet nicht ihre Abschaffung, und die Zone der Anomie, die sie einrichtet, ist nicht ohne Bezug zur Rechtsordnung.« (Agamben 2004: 33)

Nun operiert Agamben mit dieser Vorstellung zum einen auf der Ebene der politischen und juristischen Ordnung, zum anderen ist der Schwebezustand nur Teil der Ausnahme. Zwar beansprucht Agamben, wie zuvor Schmitt, mit der Analyse der Ausnahme eine Einsicht in die gesellschaftliche Logik zu liefern, die nicht über den Normalzustand, sondern nur darüber zu verstehen sei, wie sie mit den Ausnahmen umgeht. In dieser differenztheoretischen Logik sind Normalzustand und Ausnahmezustand

logisch nicht voneinander zu trennen. Und gerade die auf rechtlichen Ordnungen beruhenden demokratischen Gesellschaften, so Agamben, leben von der Schaffung außerjuristischer Zonen. Allerdings hat die Agamben'sche These Grenzen in ihrer Anwendbarkeit auf andere Bereiche: Der Schwebezustand wird hier als Ausnahmezustand bestimmt und damit werden Unbestimmtheits- und Schwebezustände aus der Normalität ausgeschlossen. Demgegenüber geht es uns nicht darum, Suspensionen über die Unterscheidung von Normalität und Ausnahme zu erschließen. Letztlich muss man darauf hinarbeiten, die Binarität von Normalität und Ausnahme zu überwinden und die Normalität selbst als einen Schwebezustand verstehen zu lernen. Dementsprechend geht es uns um die alltäglichen Verfahren, in denen Kommunikationen, Entscheidungen und Handlungen in der Schwebe gehalten werden.

Im Folgenden werden wir uns nun solchen Theorien zuwenden, die Suspensionen genuin als normale Schwebezustände oder präziser: als Schwebbewegungen konzipiert haben.

## Der Suspensionsbegriff in der Biologie und Anthropologie

In diesem Zusammenhang fällt auf, dass die Mehrzahl der naturwissenschaftlichen Diskurse den Begriff der Suspension ganz selbstverständlich im Sinne solcher normalen Schwebbewegungen verstehen. Sie sind keine Ausnahme. So indiziert eine Suspension im biochemischen Diskurs ein heterogenes Gemisch, in der Geologie beschreibt es Schwebstoffe (»suspendierte Stoffe«) und in der Fahrzeugtechnik eine Aufhängung.

In den biologischen und anthropologischen Diskursen des frühen 20. Jahrhunderts wurde der Begriff der Suspension auf besondere Weise eingesetzt. Er diente dort in erster Linie der Abgrenzung gegen die Vorstellung einer Lebenskraft im klassischen Vitalismus. So hat der Biologe und Neovitalist Hans Driesch das Konzept der Entelechie bei Aristoteles geradezu als ein Suspensionsgeschehen umgedeutet. Aristoteles, zunächst Biologe und nicht Philosoph, hatte für diese Kraft und ihre spezifischen Verlaufsmuster den Begriff der Entelechie geprägt. Nach dieser Vorstellung geht die Entstehung von Leben auf eine den belebten Entitäten inhärente Energie zurück, kraft derer sich ein Individuum aus sich selbst heraus zu dem Lebewesen formt, das es ist. Alle wichtigen Informationen, Eigenschaften und Energien eines Lebewesens sind im Kern der für es typischen Lebensform bereits vollständig enthalten. Gegen eine solche Vorstellung der genetischen Antriebsenergien haben sich *Neovitalisten* wie Hans Driesch und Henri Bergson gewandt. Dabei hat die Rezeption dieser entscheidende Umstellung von Antriebskraft auf Suspension oft

gänzlich übersehen, was sich z.B. dann zeigt, wenn man den *Élan vital* von Henri Bergson nach wie vor als eine solche Lebenskraft identifiziert (Coreth et al. 2008: 141). Genau genommen geht es sowohl Bergson als auch Driesch um das gerade Gegenteil, und sie entfalten ihre Theorien vor dem Hintergrund einer expliziten Vitalismuskritik.

Besonders Driesch hat das Entelechiekonzept von individueller Aktivität auf Wechselbeziehungen und Suspension umgestellt (Seyfert 2011a, 2012b). Für Driesch geht eigentlich nichts vom Körper aus, es geschieht nichts ausgehend von einem aktiven Körper, der wie der Samen bereits alle Bestimmungen und Kräfte in sich enthielte. Vielmehr geht alles Geschehen von außen (bzw. einer Immanenz) aus und der biologische Körper suspendiert aktives Geschehen. Dabei handelt es sich nicht um aktive Eingriffe, besteht die Suspension doch genau genommen nur im Verhindern bestimmter Bewegungen: »Die Entelechie suspendiert Aktualität absolut; ohne sie würden alle möglichen chemischen Reaktionen bis zur Erreichung des ›Gleichgewichts‹ mit der durch die anorganischen Umstände gegebenen Geschwindigkeit vor sich gehen« (Driesch 1921: 446, Fn. 1). Im Kontrast zur schöpferischen Lebenskraft ist die Entelechie für Driesch reine Suspension. Alles Geschehen ist hier auf die Ebene des Anorganischen verwiesen und Leben ist Suspension dieses Geschehens: »Wir lassen nicht einmal die Schöpfung von Bewegung durch Entelechie zu, sondern nur die Regulierung existierender Bewegung« (ebd. 452, Fn. 2). Damit liegt gleichsam ein invertiertes Modell zur Vorstellung einer Lebenskraft, genetischer Ursprünge und individueller Aktivitäten vor. Zugleich liegt auch ein Gegenmodell zur Freud'schen Triebstruktur und der autopoietischen Systemproduktion vor: Individuelle Körper und Lebewesen sind nicht mit Triebstrukturen oder autopoietischen Fähigkeiten ausgestattet, sondern haben vielmehr die Fähigkeit, bestimmte Entwicklungen zu steuern. Lebendig sind Lebewesen nur deshalb, weil sie bestimmte Entwicklungen suspendieren.

Auch Bergson operiert innerhalb des Suspensionsparadigmas. Biologische Körper individuieren sich durch die Einführung eines Intervalls (das Äquivalent zur Suspension). Organisches Leben ist nicht Produktion, sondern *Suspension*: Der *élan vital* ist nichts Anderes als aufgespeicherte Energie, die in entsprechender Menge zur Entstehung explosiver Vitalphänomene führen kann:

»Was aber stellt nun dieser Sprengstoff dar, wenn nicht eine Aufspeicherung von Sonnenenergie, Energie, deren Entwertung somit an einigen der Punkte, auf die sie sich ergoß, vorübergehend ausgesetzt wird. Die nutzbare Energie [wäre] schon früher verbraucht gewesen, wenn nicht ein Organismus zugegen gewesen wäre, um ihrer Vergeudung Inhalt zu gebieten, sie zurückzubehalten und aufzusummieren« (Bergson 2013: 279).

Durch die Unterbrechung energetischer Ströme, die sonst zu einem Gleichgewicht geführt hätten, wird Leben zu einem Energiespeicher mit schöpferischer Kraft. Nicht-organisches Leben ist unvermittelt und ohne Differenzen miteinander verknüpft, wohingegen organisches Leben dort auftritt, wo »ein von der Materie empfangener Reiz sich nicht in eine notwendige Reaktion verlängert« (Bergson 1964a: 64). Leben ist keine abstrakte Kraft, sondern Suspension. Die Aufhebung des Reiz-Reaktions-Kreises macht Körper zu »Zentren der Indeterminiertheit, die auf Leben schließen lassen« (ebd. 90). Die Entkoppelung von Ursache und Wirkung definiert lebendige Körper als Zonen der Unbestimmtheit, macht sie aber nicht vollständig autonom oder souverän: Jeder Reiz hat eine Reaktion zur Folge, jeder Effekt wird eine Wirkung haben, nur sind die Reaktionen und die Wirkungen nicht mehr *unmittelbar* raum-zeitlich gekoppelt: Wir sehen mit den Augen und reagieren mit der Hand; wir sehen etwas jetzt, reagieren aber später etc. Nach Bergson und Driesch halten Lebewesen demnach die Antworten auf Reize und Ursachen in der Schwebe – ein Lebewesen kann alles Mögliche aus ihnen machen.

Weitergeführt wurde diese Idee der Suspension in verschiedenen anthropologischen Diskursen, am deutlichsten in der *Philosophischen Anthropologie* (Fischer 2008). So findet sich die Idee der Suspension z.B. in der Fetalisationshypothese von Louis Bolk (1926), die später auch für Adolf Portmann von entscheidendem Einfluss sein sollte (Portmann 1941). Fetalisation besagt, dass sich der Mensch durch körperliche Merkmale definiert, die seine evolutionären Vorfahren nur in frühen Wachstumsphasen aufweisen. Zum Beispiel entspricht die Behaarung des erwachsenen Menschen derjenigen eines Primatenbabies. Man kann den Menschen also »in körperlicher Hinsicht als einen zur Geschlechtsreife gelangten Primatenfetus« bezeichnen (Bolk 1926: 8). Mit anderen Worten, der Mensch ist die Verkörperung einer verweigerten biologischen Spezifizierung. Spezifizierung ist Festlegung und damit eine Entscheidung, die andere Möglichkeiten ausschließt. Demgegenüber versteht die Philosophische Anthropologie den Menschen als das offene und nicht festgestellte Tier (Herder und Nietzsche), als dasjenige Lebewesen also, das solchen Festlegungen entgeht. Dabei besteht das Novum der Philosophischen Anthropologie nicht darin, das Wesen des Menschen durch transzendentale Eigenschaften zu definieren, seien es nun biologische (Krone der Schöpfung) oder kulturelle (Gerechtshof der Vernunft). Weder bricht die menschliche Lebensform mit dem biologischen Leben, noch ist sie schlechterdings ununterscheidbar von anderen Lebensformen. Vielmehr führt die Menschenform mithilfe des Geistes eine »Unterbrechung im Leben« selbst ein (Fischer 2006: 70). So hat Max Scheler die menschliche Lebensform strikt suspensionstheoretisch bestimmt (und ihr dabei eine sehr puritanische Note

gegeben): »Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben [...] prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend [...] – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, [...], ist der Mensch der ›Neinsagenköninger‹, der ›Asket des Lebens‹, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit« (Scheler 1991: 55).

Die problematische Trennung in Anorganisches und Organisches bzw. in Tier und Mensch, die der Neovitalismus bzw. die Philosophische Anthropologie mit den Theorievarianten der Suspension geltend machen, habe ich bereits weiter oben diskutiert. Hier interessieren mich nun die Analysepotentiale einer Theorie der Suspension für soziologische Analysen.

## Kulturen der Schweben

Genau besehen geht Suspension über klassische Vorstellungen hinaus, die Kultur durch Triebunterdrückung und Zucht erklären. Kultur ist kein Hemmungssystem, wie der Kulturkyniker Sloterdijk im Anschluss an Freud glaubt (Sloterdijk 1999). Kultur ist nicht allein die Suspension und Sublimation enthemmender Triebe.

In der Kultur der Gegenwart lassen sich die Herstellung kollektiver Schwebezustände, die Schaffung von Uneindeutigkeiten und eine spezifische Suspension endgültiger Bestimmungen beobachten. Suspension kann in diesem Sinne durchaus Enthemmung sein, aber nur dann, wenn es sich nicht um die Verdrängung und Auslöschung von Trieben handelt, sondern um das Hervorbringen von Vagheit und Schwebezuständen.

So gesehen dreht das Theorem der Suspension die Annahmen der dominanten soziologischen Konzeptionen um. Das Geschehen ergibt sich nicht aus den Aktionen der beteiligten Akteurinnen – deren Handlungen und Entscheidungen man aktivieren oder verdrängen muss – vielmehr operieren verschiedene Passeure innerhalb eines sozialen Geschehens interpassiv, und zwar so, dass die Kommunikationen, Handlungen, Entscheidungen und Verhalten in der Schweben bleiben.

Wir haben das Konzept der Suspension in Kontrast zum Handlungsbegriff, aber auch zum systemtheoretischen Begriff der Selektion und Entscheidung eingeführt. Selektionen haben zum einen eine aktivistische Konnotation: Eine Selektion ist ein Akt der Entscheidung. In der Systemtheorie sind Selektion und Entscheidung funktionale Äquivalente für Handlung: Man muss sich entscheiden. Insofern indiziert Selektion und Entscheidung nicht nur Aktivismus, sondern, wie schon häufig kritisiert, auch Eindeutigkeit: Selektionszwang heißt Entweder-oder. Sowohl-als-auch bzw. weder-noch sind explizit keine Optionen in der Systemtheorie. Der Begriff der Suspension soll jedoch nicht allein die Sonderform

des Sowohl-als-auch definieren, sondern Schwebezustände als zentralen Mechanismus aller Sozialität ins Spiel bringen.<sup>43</sup>

Wir hatten mit Agambens Diskussion des politischen Ausnahmezustands bereits auf einen Fall hingewiesen, der Suspensionen nicht nur als Annulierung, sondern als einen Schwebezustand definiert. Ein ähnliches Argument findet sich bei Claude Lefort in seiner Idee, dass Demokratien den Ort der Macht unbesetzt lassen. Lefort spricht für Demokratien von einem leeren Ort der Macht: Da alle Macht vom Volke ausgeht, hat genau genommen niemand Zugang und Verfügungsgewalt über die Macht (Lefort 1999). Die Repräsentanten bevölkern den Ort der Macht nur auf Abruf und sind zu jeder Zeit ersetzbar. Genau genommen bleibt der Ort der Macht damit im eigentlichen Sinn nicht leer, vielmehr wird die Macht suspendiert: sie bleibt in der Schwebeteil und steht damit potentiell jedem zur Verfügung, ist aber doch nie im vollen Umfang verfügbar. Eine solche Konstruktion hat Konsequenzen für die praktische Ausübung der Macht. Wer Macht auf Abruf hat, wird bemüht sein, sich nicht angreifbar zu machen und eine klare Adressierung der Macht vor allem dann zu vermeiden, wenn der Misserfolg persönlich zugerechnet werden kann. In Demokratien wird die Machtausübung nicht durch persönliche Entscheidungen, sondern durch unpersönliche Verfahren legitimiert (Luhmann 1983). Durch Verfahren und den Verweis auf Experten hält man die eigene Machtausübung in der Schwebeteil und suspendiert Eigenverantwortlichkeit (z.B. durch die Einsetzung von Experten- und Untersuchungskommissionen, durch die Geltendmachung der Unschuldsvermutung und den Verweis auf ordentliche Verfahren).

Ich habe (zusammen mit Bernhard Giesen) an anderer Stelle eine ähnliche Bewegung für die Bildung und Aufrechterhaltung der *kollektiven Identität* nachgewiesen (Giesen/Seyfert 2013). Kollektive Identität operiert zwischen Geheimnis und Aufklärung, der Vorstellung, die Identität im kollektiven Diskurs aufzuklären zu wollen, sie aber durch die sich daran anschließenden, nicht enden wollenden Debatten gerade opak zu halten. Die allumfänglichen Debatten über die kollektive Identität führen gerade nicht zu einer definitorischen Bestimmung: Ihr entscheidender Mechanismus besteht darin, die Entscheidung über ihre Bestimmung zu suspendieren, d.h. im Vagen zu halten, die Diskussion aufgrund der trüben Lage dieses Schwebezustands aber beständig weiterführen zu müssen. So verstanden ist Suspension nicht Aufkündigung und Aufschub, sondern eben ein Schwebezustand, der den Abbruch des Diskurses auf zweifache Weise verhindert: Weder wird die kollektive Identität jemals vollständig aufgeklärt, noch kommen die Aufklärungsversuche jemals zu einem Ende. So

43 Es gibt andere Versuche die Dominanz zweiwertiger Theorieansätze zu überwinden, so z.B. Thomas Krons »Fuzzy-Logik für die Soziologie« (2005).

bleibt die Enddefinition der kollektiven Identität zwar unerreichbar, die Debatte selbst geht aber unaufhörlich weiter.

Insofern unterscheidet sich der *Suspensionismus* auch vom Dekonstruktivismus: Es geht nicht allein um eine Kritik an der Entscheidung, an klaren Selektionen und individuellen Aktivitäten. Suspensionen sind nicht einfach nur Aufschub der Entscheidung. Hierin besteht sicher auch der größte Unterschied zwischen Suspension und *differance*. So bezieht sich Derrida u.a. auf Freud, wenn er den Unterschied zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip als Aufschub, als Umweg bezeichnet. Für Derrida ist der Aufschub ein Supplement, die Differenz, die sich zwischen Signifikat und Signifikant schiebt. Insofern ist die Différance für Derrida ein Mechanismus der Bedeutungsverschiebungen und der Nichtabgeschlossenheit. Als solche ist sie Subversion: »[S]ie stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an« (Derrida 1999: 47). Subversion mag an sich sympathisch sein, aber genau wie der Ausnahmezustand Agambens handelt es sich um eine spezifische Form der Sozialität.

Suspension soll hier nicht als Verdrängung im Sinne Freuds, als Ausnahmezustand im Sinne Schmitts und Agambens, als masochistischer Aufschub im Sinne von Deleuze (1997), als Derridas Subversion der Differenz, als Zögern und Zaudern (Vogl 2007), als kritische Entschleunigung (Rosa 2013) oder Entnetzung (Stäheli 2013) verstanden werden. Suspension dient hier gerade umgekehrt als Herstellung spezifischer Sozialbeziehungen und steht nicht für deren permanenten Aufschub. Suspension ist ein Konzept zur Gegenwartsanalyse, der Analyse des Alltäglichen und Normalen, die konstitutiv das Außertägliche und Anomische beinhalten. Wir wollen hier keine Binaritäten erzeugen, die die Suspensionen nur auf Seiten des Anomischen verorten, vielmehr muss es um die Auflösung dieser Binarität gehen. So kann man zeigen, dass die Binarität auf beiden Seiten der Binarität erneut auftaucht: Genauso wie das Normale anomisch ist, ist die Anomie normal. Suspension ist nicht die andere Seite des Normalen, sie ist nicht Kritik, Subversion und Anomie, sondern das Normale selbst: Suspension ist eine normale soziale Beziehung, sie definiert sich als *Anschlüsse in der Schwebe*.

Zugleich entzieht man sich mit dem Suspensionsparadigma der Kritik am Produktionsparadigma, wie sie u.a. Jean Baudrillard mit Blick auf die Theorien von Foucault und Deleuze/Guattari formuliert hat (Baudrillard 1977). Die Kritik Baudrillards an der Theorie von Deleuze und Guattari wurde prominent aufgegriffen (Badiou 2003, Žižek 2005), und man hat sie explizit in einen produktionsparadigmatischen Denkzusammenhang gebracht (Hallward 2006: 162, Kaufman 2012: 16). Dominik Schrage fasst die Kritik am Produktionsparadigma folgendermaßen zusammen: Es handele sich um »eine auf die Mehrung des kollektiven Lebens ausgerichtete Disposition [...], die dieses ›Leben‹ auf der Grundlage biologischer Modelle auffasst und es mit Hilfe wissenschaftlicher und

technologischer Verfahren progressiv und quantitativ zu steigern sucht« (Schrage 2004: 292). Gemäß Baudrillard passen Theorien der Ströme und des Werdens nur zu gut zum neoliberalen Regime der Flexibilisierung und der Optimierung des Selbst. Alles wird zum Strömen gebracht, aufgelöst und dem Produktionsparadigma unterworfen.

Nun könnte man gegen die Kritik Baudrillards bereits mit Deleuze und Guattari leicht theorieimmanente Antworten finden: Das Problem, das Baudrillard beschreibt, besteht gar nicht in übermäßiger Flexibilisierung und darin, alles zum Fließen zu bringen. Das Problem ist vielmehr, dass das Werden des sozialen Lebens axiomatisch kanalisiert wird, dass es immer auf dieselbe Art und Weise zur Zirkulation gebracht wird. Es ist der Versuch das Anders-Werden in ein *Gleich-Werden* zu übersetzen (Standardisierungen!). Das Problem ist nicht die Flexibilisierung der Individuen, sondern der Umstand, dass sie in der Tat nicht besonders flexibel sind. Die Aufforderung, flexibel zu sein, gilt nur unter der Bedingung, dass diese Flexibilität identisch mit der aller anderen ist. Man hat das radikale Anders-Werden ausgeschaltet.

Im vorliegenden Ansatz ist die Differenz zwar positiv, d.h. konstitutiv, folgt aber nicht dem Produktionsparadigma. Die Differenz muss nicht hervorgebracht werden, sondern sie ist vielmehr Teil einer sozialen Immanenz und lässt sich dort konkret in den Wechselwirkungen, im konstitutiven Zwischen lokalisierten. Konzeptionell überwindet das Konzept der Suspension als Differenzparadigma also das Produktionsparadigma.

Die Betonung der Suspensionen verweist nicht nur korrigierend auf die Überschätzung interaktionistischer und ordnungstheoretischer Obsessionen der Soziologie, sondern auch auf die Überschätzung von Subjektformationen und Distinktionspraktiken. Anstelle von Subjektformen und Distinktionen treten nun aktuelle Formen suspensiver Sozialbeziehungen in den Blick.

Ich hatte bereits auf den gesellschaftsanalytischen Wert des Suspensions-Begriffs hingewiesen. Gegenwärtige Sozialbeziehungen lassen sich, besonders wenn sie sich auf urbane Räume beziehen, gut als suspensive Beziehungen deuten. Anhand von Phänomenen der Suspension personaler Entscheidungen – die z.B. Fragen persönlicher Identität, des Geschlechts, der Kultur, der Herkunft etc. umfassen – zeigt sich der zeitgemäße Zuschnitt dieses Paradigmas.

## Distinktionssuspension

Die Gegenwartsgesellschaft lässt sich suspensionstheoretisch beschreiben. Gegenstand einer solchen Beschreibung wären freilich nicht die Interessen, Antriebe und Motive von Akteuren oder Systemen, sondern die gegenwärtig identifizierbaren Formen der Suspension; denn wohin man

auch schaut, allenthalben ist Aufschub und die Tendenz prominent, Entscheidungen in der Schwebe zu halten und Entwicklungen aufzuhalten. Die verschiedenen Suspensionsbewegungen der Gegenwartsgesellschaften kann man sehr gut entlang progressiver und konservativer bzw. hyperkultureller und kulturessenzialistischer (Reckwitz 2016) Tendenzen exemplifizieren.

In beiden Formen, Hyperkultur und Kulturessenzialismus, besteht die suspendierende Bewegung nicht primär in der aktiven Hervorbringung spezifischer Lebensformen, sondern in Suspensionen: Aufschub von Entscheidungen (Sicherung der Kontingenz) und Aufhalten des Werdens (Aufhalten der Dekadenz).

Im Fall des Kulturessenzialismus liegen die Suspensionsbewegungen auf der Hand. Besonders mit dem Konservativismus und dem Rekonstruktivismus liegen ganz klassische Suspensionsbewegungen vor. Jeglicher Bezug auf das Gewesene, auf das Alte, auf Traditionen, auf Authentisches beansprucht die Suspension des aktuellen Werdens oder sogar die Suspension des Gegenwärtigen. Das Neue soll an der Durchsetzung gehindert werden, nur um es nach dessen Durchsetzung umso intensiver vor Veränderungen zu schützen.

Der spezifische Charakter der kosmopolitischen Hyperkultur besteht hingegen in der Offenheit gegenüber Kontingenz. Alle Einschätzungen, Bewertungen und Entscheidungen werden als hochgradig ungewiss angesehen: Es könnte immer auch anders kommen. Kontingenzbewusstsein heißt jedoch nicht nur Entscheidungen zu managen, sondern Kontingenz zu wollen: Es soll immer alles anders möglich sein können. Eine solche Offenheit kann dadurch aufrechterhalten werden, Entscheidungen zu suspendieren oder sich so zu entscheiden, dass alle anderen Entscheidungen weiterhin möglich bleiben. Exemplarisch steht dafür der Lebensstil des *NormCore*. Weder übersteigert-individualisiert noch spießig-normal, suspendiert dieser Lebensstil eine Entscheidung für einen Stil. Normcore ist ein Lebensstil, der an eine größtmögliche Vielzahl anderer Lebensstile anschlussfähig bleiben will. Dessen modische Kennzeichen sind T-Shirt, Jeans und Sneakers: Sowohl Abendgarderobe als auch Sportkleidung, kann man Sneakers sowohl im Theater als auch im Stadion tragen.

Das Trend Forecasting Unternehmen *K-Hole* aus New York hat 2013 eine öffentlichkeitswirksame Gegenwartsanalyse zum *NormCore* vorgelegt, die auch für unsere Diskussion recht hilfreich ist. Man sollte den Anspruch einer Trendvorhersage nicht allzu ernst nehmen, handelt es sich doch bei diesem Konzept bei genauerem Hinsehen um nichts anderes als um die aktuelle Beschreibung der Gegenwartskultur – um Gesellschaftsanalyse. Genau genommen kann man in der Sprache des Marketings die empirische Bestätigung der Nachahmungs- und Suspensionstheorien erkennen.

Der Umstand, dass es sich bei *K-Hole* um ein kulturindustrielles Unternehmen handelt, erklärt zugleich die theoriesystematische Unschärfe, die zu Missverständnissen in der öffentlichen Diskussion dieser Analyse geführt hat. So waren sich seriöse Beobachter (*The New York Times*, *Die Welt*) zu Anfang nicht sicher, ob es sich tatsächlich um eine ernst gemeinte Analyse oder nicht doch eher um einen veritablen Witz handelt (Williams 2014, Praschl 2014). Ein Artikel im *New York Magazin*, das *K-Hole* die erste angemessene feuilletonistische Rückendeckung verschaffte, stellt *Normcore* schlicht und einfach als Neues Normalsein vor (Duncan 2014). Diese Deutung (und möglicherweise auch der unglücklich gewählte Name) hat dazu geführt, dass der Begriff des *Normcore* seit 2014 zwar an Viralität gewonnen hat, zugleich aber nur noch zur Identifizierung mit jeder normal aussehenden und handelnden Person verwendet wurde. Aus der Betonung auf den Verzicht auf individuelle Besonderheiten, auf Distinktionen, Abweichungen, Besonderheiten und Authentizität hat man geschlossen, es mit der Feier einer *Neuen Normalität* zu tun zu haben.

Das Missverständnis besteht darin, dass hier von einer Art Lebensstilanalyse ausgegangen wurde: Es geht im *Report* von *K-Hole* aber weder um Lebensstile, Persönlichkeitsstile oder Subjektformen, sondern um die Beschreibung spezifischer Sozialbeziehungen der Gegenwart. Die Gegenwart wird hier nicht mehr ausgehend von individuellen Authentizitätsbemühungen und Distinktionszwängen, nicht von Subjektformen im Sinne Foucaults, sondern ausgehend von bestimmten Formen sozialer Beziehungen erschlossen. Man könnte diese als *spontane und flüchtige Teilhabebeziehungen* bezeichnen. Das Operieren der Persönlichkeiten unterhalb der Aufmerksamkeitsschwelle, das Vermeiden des Besonderen, Auffälligen, Kreativen und Anderen ist nicht so sehr der Versuch, sich dem permanenten Distinktionszwang zu entziehen, wie manche Kommentatoren fälschlicherweise angenommen haben (Praschl 2014). Vielmehr liegt der Analyse die Einsicht über das Ausmaß universeller Nachahmungen zugrunde, eine Einsicht, die mit dem Eingeständnis der Illusion individueller Distinktionen einhergeht. Statt individueller Besonderheiten herrschen weit und breit Wiederholungen: »Auf die Art und Weise, wie Videos viral werden, wird potentiell alles viral« (*K-Hole* 2013: 4 [hier und im Folgenden meine Übersetzung]).

Der Fokus auf Distinktionszwänge wird umgelenkt und der Blick richtet sich nun auf die Affektivität sozialer Beziehungen: »man gibt nicht vor, über der Erniedrigung der Zugehörigkeit zu stehen« (ebd. 28). Statt der Forderung nach der Freiheit zur individuellen Besonderheit beschreiben die Autoren hier den kollektiven Willen nach der »Freiheit, mit jedem zu sein« (ebd. 28). Bei diesen Teilhabebeziehungen geht es nicht um totalitäre oder tribale Gemeinschaften, um soziale Kreise, enge Assoziationen etc., sondern um möglichst umfängliche und spontane Anschlüsse.

Wir haben es hier mit einer konkreten Analyse komplexer urbaner Sozialbeziehungen zu tun, Beziehungen, die weder rational noch normativ, dezisionistisch oder funktional definiert sind.

Diese Sozialbeziehungen beruhen weder auf kollektiven Ideologien, weder auf individuellem Distinktionszwang noch auf dem Willen, sich normal zu verhalten und in der Masse unterzugehen. Man hat es hier auch nicht mit einer Beschreibung post-tribaler Sozialbeziehungen im Sinne Michel Maffesolis (1988) zu tun. Vielmehr geht es um interpassive Beziehungen in komplexen ausdifferenzierten Gesellschaften. Diese basieren weder auf dem reinen Egoismus von Distinktionsjunkies noch auf den rationalen Nachahmungsselektionen Tardes. Sozialität in der Schwebe ist auch unterschieden von Simmels Theorie sozialer Kreise. Zwar kommt es bei Simmel auch zur Suspension der Individualität, aber diese Suspension wird wiederum dialektisch aufgehoben: Zum einen wird die Persönlichkeit durch die Zugehörigkeit zu sozialen Kreisen zunehmend von außen determiniert, dialektisch hebt sich das Individuum aber insofern auf eine höhere Ebene (hebt sich auf), als es sich als ein ganz einzigartiger Knotenpunkt völlig heterogener sozialer Kreise versteht. Insofern wird das Individuum durch zunehmende soziale Differenzierung einerseits (inhaltlich) entwertet, gewinnt aber andererseits an (formaler) Besonderheit: Es gibt jeweils nur eine Person, die diese spezifische Kombination sozialer Kreise aufweist. Nach Simmel ergibt sich Individualität in Gesellschaften nicht aus der schönen und möglichst einzigartigen Innerlichkeit bzw. körperlichen Besonderheit, sondern aus der besonderen Vielfalt und Überkreuzung der Kreise: die in jedem Fall nur ein einziges Mal gegeben ist (1992c).

Eine solche Theorie setzt selbst relativ feste soziale Kreise voraus. Demgegenüber beschreibt die Theorie der sozialen Suspension sowohl Individualität als auch soziale Beziehungen als in der Schwebe. Die sozialen Beziehungen sind hier spontan und temporär, sie sind weder tribal noch sind es feste Kreise.

Der Charakter der Zugehörigkeit innerhalb suspensiver Sozialbeziehungen ist eher interpassiv, als interaktiv. Ihnen geht die vollständige Suspension eines jeglichen Urteils und jeglicher Entscheidung voraus: sowohl über das Selbst als auch über die Gemeinschaft. So heißt urbane Teilhabe auch dann mitmachen, wenn man weder das Interesse an der Sache teilt noch viel von der Sache versteht: »Man versteht vielleicht die Regeln von Football nicht, kann aber dennoch vom Grölen der Massen in Erregung versetzt werden« (K-Hole 2013: 28). Die Gegenwart ist dominiert von dieser Art suspensiver Beziehungen, von Beziehungen, die Dinge in der Schwebe halten und alternative Anschlüsse herstellen. Dabei ist Anschlussfähigkeit nicht systemtheoretisch oder informations-theoretisch zu verstehen. Es geht nicht um ein kommunikationstheoretisches Modell, es geht auch nicht um Informationsübertragung, um

sozialen Sinn oder systeminterne Differenzierungen. Vielmehr geht es um vage Verbindungen, Verbindungen in der Schwebe, in denen man weder den Inhalt noch die Regeln der Kommunikation verstehen muss (»man versteht vielleicht die Regeln nicht«), kann aber trotz allem an der sozialen Beziehung teilhaben und affektiv betroffen sein kann (»in Erregung versetzt werden«). Suspendierte Sozialbeziehungen können z.B. über Kreuz gekoppelt sein: man versteht zwar den Sinn der sozialen Beziehungen nicht, ist aber affektiv an die Gemeinschaftspraktiken angebunden. Wir ahmen andere nach, ohne den Sinn der Handlung zu verstehen, wir genießen die Ekstase im Stadion, ohne uns für das Spiel oder Ergebnis zu interessieren – oder umgekehrt: wir interessieren uns für den Sinn einer Sache, die uns nur ekstatisch affizieren sollte (z.B. Religionen). Das ist der Kern der Suspensionen. Sie halten Dinge in der Schwebe und erlauben damit Anschlüsse vielfältiger Art. Das setzt voraus, Urteile zu suspendieren, Missverständnisse für normal, ohne gleichzeitig soziale Beziehungen für unwahrscheinlich zu halten. Suspension suspendiert Entscheidungen und Handlungen, genauso wie sie die Vorstellung der Unwahrscheinlichkeit (von Ordnung, Kommunikation etc.) suspendiert. Man muss nicht urteilen, entscheiden und handeln, um in sozialen Beziehungen zu sein.

## Übergang

Die passiven Beziehungen der Nachahmung, die ich mit den Konzepten der Interpassivität und der Suspension entwickelt habe, ergänzen die Soziologie der sozialen Beziehungen. Es sind Ergänzungen gängiger Ansätze, die sich mit der Rolle von Nachahmungen in sozialen Beziehungen beschäftigt haben: z.B. in der Handlungs- und Interaktionstheorie, aber auch in der Massentheorie. Die Soziologie der Interpassivität geht davon aus, dass Interaktionen und bewusste Nachahmungen, wie wir sie aus der Rollenübernahme und dem Rollenspiel kennen, besonders dann, wenn sie reflexiv verstanden werden, eher die Ausnahme als die Regel sind. Für Tarde haben diese geradezu antisoziale Tendenzen.

In den nächsten Kapiteln wird es mir um den gesellschaftsanalytischen Einsatz der interpassiven und suspensiven Soziologie gehen. Passivität hat, wie ich bereits angedeutet habe, auch mit Formen der *Rezeptivität* zu tun. Viel entscheidender als das intendierte und reflexive Handeln von Akteuren ist eine grundlegende Rezeptivität der Passeure. In den folgenden beiden eher empirisch orientierten Kapiteln werde ich zeigen, dass die Herstellung eines sozialen Bandes immer auch von spezifischen passiven Formen sozialer Beziehungen abhängt und dass diese sozialen Beziehungen dabei nicht nur passiv, sondern auch deaktivierend und desubjektivierend sind. Mit dem Sprachgebrauch

der Desubjektivierung könnte sich für die ethisch-politisch Besorgten der Eindruck verstärken, diese Soziologie sei politisch unverantwortlich. Besorgte Gemüter bringen Begriffe wie individuelle Transgression, Desubjektivierung, Entindividualisierung gerade nicht mit der Herstellung sozialer Beziehungen in Verbindung, sondern eher mit sozialen Katastrophen wie Auschwitz. Daher gilt es notgedrungen abermals zu unterstreichen, dass Interpassivität hier nicht massentheoretisch verstanden werden soll. Vielmehr ist passive Nachahmung ein zutiefst mikrosoziologisches Phänomen. Passive Nachahmungen sind intensive soziale Beziehungen, und sie beschreiben soziale Beziehungen im Übergang, d.h. von Individuen im *subjektiven Übergang*, im *subjektiven Werden*. Wie die beiden Fallbeispiele zeigen werden, sind diese Formen desubjektivierender Sozialbeziehungen deshalb zutiefst sozial, weil die Herstellung bestimmter (neuer) Sozialbeziehungen immer mit Prozessen der Desubjektivierung und sich daran anschließenden Prozessen der Resubjektivierung verbunden sind. Mit anderen Worten: Desubjektivierung ist ein differenztheoretischer Begriff für *Subjekt-im-Werden*. Es handelt sich um einen Begriff, der Subjektivierung nicht ausgehend von dem fertigen Subjekt denkt, sondern von seiner Mitte, seinem Werden her. So setzt die Hervorbringung heterologischer Gesellschaftsformen – Gesellschaften, die auch nicht-menschliche Gruppenmitglieder akzeptieren – die Suspension des anthropozentrischen Subjekts voraus. Ebenso erfordert die Immersion in ein algorithmisches Börsenhandelssystem die Überwindung einer Finanzmarktsubjektivität, die auf personaler Souveränität und Autonomie beruht.

## 12. Heterologische Beziehungen: Mensch und NichtMensch

(mit D.H.B. Kwek)

In den folgenden beiden Kapiteln geht es um die empirische Anwendung der im 3. Kapitel eingeführten Intensitätsanalyse sowie der im 8. Kapitel eingeführten Affektanalyse. Um die Reichweite dieser Methode anzudeuten, werden wir zwei empirische Fallstudien heranziehen, die zugleich zwei Extremformen sozialer Beziehungen darstellen.

Dabei umfassen die Untersuchungen explizit auch solche sozialen Beziehungen, die über rein interpersonale, intersubjektive und interhumane Beziehungen hinausgehen. Ein Vorteil der Affektanalyse besteht gerade darin, den semantischen, symbolischen, kognitivistischen und mentalistischen Engführungen der Theorie sozialer Beziehungen zu entkommen. Um die Erklärungstiefe und Beschreibungsdichte dieser Methode angemessen zu illustrieren, ist es hilfreich, diese Beziehungen auch an empirischen Beispielen von Beziehungen nichtmenschlicher und menschlicher Akteure und Passeure zu verdeutlichen.

Zum einen soll es um die Vorstellung der Beziehungen zwischen Menschen und Nichtmenschen in der klassischen Soziologie (und Ethnologie) gehen. Das betrifft den Umstand, dass es historisch und kulturell variante Formen sozialer Beziehungen gibt, die sich auf gemischte Gruppenmitglieder beziehen und so heterologische Gesellschaften hervorbringen. Mit anderen Worten: Auch nichtmenschliche Teilnehmer können Gruppen- und Gesellschaftsmitglieder werden. Obwohl wir uns in diesem Beispiel in erster Linie auf historisches Material beziehen, soll doch der Eindruck vermieden werden, dass es sich dabei um anachronistische Sozialformen handelt. Wie wir sehen werden, gibt es auch gegenwärtig Kulturen, die heterologisch organisiert sind.

Gänzlich dem Vorwurf der Überalterung entzieht sich jedoch das zweite Beispiel, fokussiert es doch auf ganz aktuelle Formen sozialer Beziehungen, die in der klassischen Soziologie keinen Rahmen finden, Beziehungen zwischen menschlichen und artifiziellen Entitäten. Das empirische Beispiel bezieht sich dann auf die Herstellung einer sozialen Kohärenz in algorithmischen Kulturen, konkret auf eine Studie zu algorithmischen Hochfrequenzhändlern. Entgegen der gegenwärtig virulenten normativen Frage, ob es sich hierbei um eine gesellschaftlich problematische soziale Form handelt, geht es mir explizit um die Herstellung einer sozialen Ordnung in diesen sozio-technischen Umwelten und die affektiven Beziehungen, die dabei auftauchen.

## Streifzüge durch heterologische Ökologien

Am 15. März 2017 wurden dem Whanganui River in Neuseeland dieselben Rechte und derselbe Status zuerkannt wie menschlichen Wesen. Diese noch nie dagewesene Gesetzgebung ist das Ergebnis eines 140-jährigen Kampfes, den der Māori Iwi (oder Stamm) in Whanganui gekämpft hat, um den Fluss als einen Vorfahren und lebenden Verwandten anerkannt zu bekommen. Einige Tage danach erklärte ein Schwurgericht in Uttarakhand, einem Bundesstaat im Norden Indiens, die Flüsse Ganges und Yamuna zu »rechtlichen und lebendigen« Entitäten. Das Schwurgericht bezog sich in seiner Gesetzgebung explizit auf das Beispiel Neuseelands. Zum jetzigen Zeitpunkt ist es noch völlig offen, welche praktischen Konsequenzen eine solche rechtliche Anerkennung haben wird. Den Flüssen wurden menschliche Rechtsvertreter zugewiesen. In Indien haben sich Interessengruppen skeptisch darüber geäußert, ob das neue Gesetz die Verschmutzung der Flüsse eindämmen kann (Chandran 2017, Safi 2017). In Neuseeland begrüßte Gerrard Albert, der Verhandlungsführer der Whanganui Iwi, das Gesetz als eine Abkehr von der »Perspektive des Eigentums und Managements«, die bis dahin die Nutzung des Flusses geprägt hatte. Stattdessen sei es »aus unserer [der Māori] Perspektive der richtige Ansatz, sich dem Fluss als einer lebendigen Entität, als einem unteilbaren Ganzen, anzunähern«. Nichtsdestotrotz bezeichnete Albert die Gesetzgebung noch recht zurückhaltend als eine »Annäherung im Gesetz« an die Weltsicht der Māori. Ein umfassenderes gesetzliches Rahmenwerk muss erst noch geschaffen werden (Roy 2017). Die radikalen Schritte in diesen Beispielen, nichtmenschlichen Entitäten einen juristischen Status zuzuweisen, könnten den Beginn eines langwierigen Prozesses markieren, um herauszufinden, wie sich sozio-politische Zugehörigkeit auf nichtmenschliche Andere ausweiten lässt.

Das Kapitel soll aufzeigen, wie eine Affektanalyse die unzähligen Arten und Weisen erhellen kann, durch die nichtmenschliche Andere an der Hervorbringung und Aufrechterhaltung menschlicher Soziabilität beteiligt sind. Der analytische Rahmen kann zukünftige kritische und normative Ansätze begründen. Zugleich ist darauf hinzuweisen, dass zahlreiche Gruppen und Gesellschaften bereits nichtmenschliche Gruppenmitglieder zugelassen haben und weiterhin zulassen. In der Soziologie und Ethnologie finden sich unzählige Analysen solcher Gesellschaften, man denke nur an animistische und totemistische Gesellschaften.

Kolonialistische und eurozentrische Perspektiven haben deren Praktiken zumeist als abergläubisch und/oder primitiv-infantil stigmatisiert; später haben sie sie, ein wenig gütiger, als *kulturelle* Differenzen und (subjektive) Glaubenssysteme (Abu-Lughod 1991) beschrieben. Aktuelle ethnologische und soziologische Forschungen erkennen in diesen Gemeinschaften alternative, aber ähnlich gültige Formen der Organisation

der sozialen Welt. Wir nennen sie *heterologische Gesellschaften* und wollen damit Gesellschaften bezeichnen, die die Gruppenmitgliedschaft auf nichtmenschliche Andere (*hétero*) ausdehnen.

Das Problem dabei ist, dass wir, angesichts der gegenwärtigen Organisation unserer Wahrnehmungs- und Affektfähigkeiten in den modernen – d.h. anthropistischen oder menschen-zentrierten – Gesellschaften, Schwierigkeiten haben, heterologische Weisen der sozialen Organisation zu verstehen. Wir werden zeigen, wie eine Affektanalyse dabei helfen kann, die Erkenntnisse heterologischer Gesellschaften zu übersetzen, sodass wir sie dazu nutzen können, unseren gegenwärtigen Anthropozentrismus zu überwinden.

In diesem Zusammenhang schlagen Autoren, die unter dem Begriff »Neuer Materialismus« oder des »material turns« zusammengefasst worden sind (Coole/Frost 2010), vor, dass die nichtmenschlichen Anderen die Bedingungen für eine Annäherung bestimmen (Latour 2001, Bennett 2010). Dieser Anspruch hat sowohl methodologische als auch ethisch-politische Dimensionen, die für manche Autorinnen untrennbar miteinander verbunden sind. Die methodologische Auseinandersetzung lässt sich ungefähr folgendermaßen beschreiben: Da nichtmenschliche Andere in der Zusammensetzung des sozialen Lebens eine viel größere Rolle spielen, als methodisch zugestanden wird, stellt sich die Frage, auf welche Weise wir nichtmenschliche Diversitäten berücksichtigen können? Wie können wir »die materiale Handlungsträgerschaft oder Wirksamkeit nichtmenschlicher oder nicht-ganz-menschlicher Dinge« (Bennett 2010: ix [unsere Übersetzung]) analytisch erfassen, besonders derjenigen Dinge, die normalerweise als unbelebt und anorganisch und daher auch als statisch-passiv angesehen werden? Da, so das ethisch-politische Argument, nichtmenschliche Andere ethische und politische Effekte haben, *sollten* sie auch auf irgendeine Weise in das soziale Gefüge eingeführt sowie normativ und institutionell anerkannt werden, um ihnen politische Partizipation zu ermöglichen (Latour 2008).

Diese ethisch-politische Dimension ist eng verbunden mit früheren Argumentationen zu Tierrechten, wie sie beispielsweise in den posthumanistischen Untersuchungen nichtmenschlicher Akteure vorgebracht worden sind (Wolfe 2003, Haraway 2003). Darüber hinaus wird der Impetus politischer und ethischer Dringlichkeit von einer generellen Sorge um den materiellen Zustand der Gegenwart angetrieben, die sich in dem bisher nie dagewesenen Ausmaß an ökologischer Zerstörung begründet (Coole/Frost 2010).

Die Schwierigkeiten, die beim Versuch auftreten, sich Nichtmenschen zu deren Bedingungen zu nähern und sie zu verstehen, werden im andauernden Streit um basale Begriffe und in der permanenten Produktion von mannigfaltigen, scheinbar unüberbrückbaren Dichotomien

offensichtlich.<sup>44</sup> Dem Begriff des *Materialismus* und seinen Kognaten sind die rudimentären Spuren seiner Erbsünde (Idealismus, Cartesianismus etc.) noch eingeschrieben. Da gibt es diejenigen, die von einer »großen Anzahl von Materialitäten« ausgehen (Butler 1993: 97), und andere, die auf einer einzigen, monistischen Materialität bestehen, die sogar Sprache und Körper umfasst (Barad 2007: 211); es gibt Reaktionen gegen Missverständnisse des Begriffs der »Materialität« als einem »verallgemeinerten Substrat« (Ingold 2007) zugunsten von mannigfaltigen und strömenden »Materialien« (Ingold 2012). Andere wiederum versuchen die cartesianische Natur-Kultur-Trennung aufzulösen, die die Vorstellung eines Gegensatzes von einem absoluten Determinismus der Natur (die Domäne der Naturwissenschaften) auf der einen und der absoluten Freiheit des menschlichen Handelns und Denkens auf der anderen Seite (die Domäne der Geistes- und Sozialwissenschaften) perpetuiert (Haraway 1991, Latour 2008). In der vereinten Natur-Kultur zeigt sich jedoch immer noch ein Querstrich, ein Schrägstrich, das Wundmal der früheren Trennung. Diese Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten sind teilweise auf den Import *epistemischer Werte* aus den Naturwissenschaften in die Geistes- und Sozialwissenschaften zurückzuführen. Zudem haben wir uns angewöhnt, bei der Beschreibung nichtmenschlicher Dinge die subjektiven und emotionalen Engagements einzuklammern, um mithilfe einer vordergründig interessenlosen Beobachtung die betreffenden Dinge *wirklichkeitsgetreu* und *objektiv* wiederzugeben. Aber ungeachtet des Versprechens, eine universelle und zeitlose »Wahrheit« hervorzu bringen, ist Objektivität, wie nicht zuletzt Daston und Galison gezeigt haben, selbst eine historisch spezifische epistemologische Konstruktion und Erwartung (Daston/Galison 2007).

Gleichwohl kann die menschliche Sinnlichkeit, Sensibilität und affektive Rezeptivität durch die Art und Weise, wie wir in nichtmenschlichen Dingen verwurzelt sind – wie wir aus ihnen zusammengesetzt sind, wie wir sie herstellen und benutzen – nicht von den nichtmenschlichen Wirten, Symbionten, Parasiten und Partnern abgetrennt werden. Von einem anderen Standpunkt aus mag es sich also schlicht um ein Übersetzungsproblem handeln: Vielleicht verstehen wir jenseits der strengen Codes der begrenzten Sprachen der Naturwissenschaften einfach nicht, was uns nichtmenschliche Andere zu *sagen* haben oder wie sie sich ausdrücken. Matthew C. Watson vergleicht die nichtmenschlichen Äußerungen mit der Sprache der Subalternen, die vom hegemonialen Diskurs weder gehört noch anerkannt wird – es ist die stumme Sprache der Kolonisierten (Guha 1988, Spivak 1988, Watson 2011). Dementsprechend hat man gefordert, die Dinge in der menschlichen Sozialität besser zu repräsentieren

44 Obwohl ein solcher Streit natürlich bis zu einem gewissen Maße erwartbar und sogar gut ist (Connolly 1994).

(Latour 2001).<sup>45</sup> Genau genommen sind die Dinge jedoch nie wirklich stumm gewesen. Vielmehr befinden wir uns immer inmitten eines durchaus veritablen Lärms der Dinge: Spatzen zwitschern, Zikaden singen, Traktoren rattern, Hubschrauber brummen, Ladegeräte summen, Wellen stürzen auf das Ufer und der Regen fällt auf den Stein. Die Dinge hören nie auf zu tönen. Es mangelt uns schlicht an einer angemessenen Responsivität und Rezeptivität, der richtigen Abstimmung, um diese auch entsprechend wahrnehmen und deuten zu können.

Dazu bedarf es einer Umarbeitung dessen, was Jacques Rancière (wenn auch in einem anthropo-politischen Zusammenhang) die *Aufteilung des Sinnlichen* genannt hat. Sinnliche Aufteilungen machen uns *rezeptiv* für bestimmte Konfigurationen von Erfahrungen; sie machen selektiv Sinn, indem sie separieren, aus- und einschließen und die Welt in für uns wahrnehmbare Dinge organisieren. Sie installieren und instillieren ganze Universen dessen, was zählt und was nicht, was gesehen oder gefühlt werden kann bzw. was unsichtbar und unberührbar bleibt (Rancière 2006: 31). So war der feministische Kampfruf *Das Private ist politisch!* eine Neuauftteilung sozialer Sensibilitäten. Von nun an ist *Häusliches* öffentlich und damit politisch relevant. Eine neue Rezeptivität wurde geschaffen, eine, die Sinn aus den *öffentlich-politischen* Behauptungen dessen machen kann, was einmal scheinbar *privat* war. Neue und andere Aufteilungen der Sinnlichkeit sind mit anderen Worten »Handlungen, insofern sie Erfahrung gestalten und neue Weisen des Fühlens sowie neue Formen der politischen Subjektivität hervorbringen« (Rancière 2006: 21).

Im 8. Kapitel hatte sich gezeigt, dass Affekttheorien den *material turn* insofern ergänzen, als sie es ablehnen, das soziale und politische Leben auf einzelne Fähigkeiten wie Kognition, Sprache oder Symbolismus zu reduzieren. Sie untersuchen alle Arten von Kanälen, durch die Akteure miteinander kommunizieren und interagieren bzw. ganz allgemein in Beziehung zueinander stehen. In diesem Sinne können die Affekttheorien ebenso eine hilfreiche Ergänzung von Netzwerk-, Akteur-Netzwerk-, Aktanten-Werknetz-Theorien sein (Latour 2007a: 247), weil sie die Arten und Weisen der dort nur abstrakt beschriebenen Konnektivitäten als Affektfrequenzen spezifizieren können.

Schließlich erlaubt uns die Affektnalyse eine Antwort auf die zentrale Kritik am Posthumanismus zu geben, die gelegentlich auch gegen

45 In *Das Parlament der Dinge* spricht sich Latour bekanntermaßen dafür aus, die nichtmenschlichen Dinge in der menschlichen Politik besser zu repräsentieren (Latour 2001). Allerdings erklärt er nicht, warum der Umstand, dass nichtmenschliche Dinge einen politischen Effekt haben, zu einer normativen Direktive führen soll, warum den nichtmenschlichen Dingen eine Stimme gegeben werden soll.

den Neuen Materialismus hervorgebracht wird, nämlich dass dort die menschliche Handlungsträgerschaft fundamental geleugnet und ignoriert werde. Unabhängig davon, ob die Ablehnung normativer oder analytischer Natur ist, nimmt diese Kritik in der Regel einen moralischen oder ethischen Standpunkt ein.<sup>46</sup> Die Neuen Materialisten sind jedoch keine Antreiber eines Techno-Futurismus; was sie anstreben, ist vielmehr ein nuancierter Zugang zur menschlichen Handlungsträgerschaft, die immer schon in die nichtmenschlicher Anderer eingebettet ist, mit ihr verwoben ist, von ihr konstituiert, aber auch eingeschränkt wird. Insofern können die Überlegungen der Neuen Materialisten uns nicht zuletzt dabei helfen, die Kosten und Konsequenzen dessen im vollen Umfang zu ermessen, was wir gemeinhin als menschliches Handeln bezeichnen. Mit der Betonung der Prozesse im Zwischen erlaubt uns die Affektanalyse den Blick auf die Details der sozialen Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Anderen zu lenken.

Im Folgenden werden wir die analytischen Potentiale einer Affektanalyse an einer bestimmten Sozialform vorführen, nämlich anhand ethnographischer Untersuchungen von Gesellschaften, in denen auch nichtmenschliche Andere als Mitglieder der Gesellschaft angesehen werden. Die Untersuchungen solcher Gruppen – die die traditionelle Ethnologie u.a. als totemistische Gesellschaften bezeichnet und untersucht hat – können als empirische Beispiele dienen und zugleich aufzeigen, inwiefern eine Affektanalyse neues Licht auf die Rolle nichtmenschlicher Anderer in der Konstruktion des Sozialen zu werfen im Stande ist.

## Heterologische Gesellschaften

Was wir als *heterologische Gesellschaften* bezeichnen, lässt sich vielleicht am besten kontrastiv erläutern. Industrielle und postindustrielle Gesellschaften sind dominant entlang anthropistischer Linien organisiert, selbst dann, wenn sie die Vielfalt und Multiplizität von Modernität (Eisenstadt 2000) in Betracht ziehen. Die Gesellschaftsmitglieder streben danach, Menschen zu werden, bzw. sie werden dazu bewegt, Mensch zu werden.

Umgekehrt gilt: Werden nichtmenschlichen Wesen bestimmte Rechte zuerkannt, so wie sie z.B. Tieren und Pflanzen in der Schweizer Verfassung

<sup>46</sup> Allerdings setzt diese Art von Kritik weder erst mit den aktuellen Posthumanismen von Haraway ein noch mit den aktuellen Ansätzen des Neuen Materialismus; den Vorwurf des Posthumanismus hat man bereits gegen Foucault vorgebracht. Für eine Antwort darauf siehe Braidotti (2013). In diesen Vorwürfen spiegelt sich auch eine Angst, die regelmäßig im Feuilleton auftaucht (siehe z.B. Wieseltier 2015) sowie in populären Kulturanalysen (siehe z.B. Fukuyama 2002).

zugestanden werden, dann sind diese meistens an der menschlichen Natur orientiert. So definieren bestimmte Abschnitte der europäischen Gesetzgebung solche Rechte durch eine Annäherung an ein *Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen*, bei dem man davon ausgeht, dass es die Menschen am vollständigsten besitzen.<sup>47</sup> Seit der Aufklärung, in der eine menschliche Affinität für nichtmenschliche Dinge auftaucht – ob für Maschinen oder für Tiere –, tendiert diese Affinität dazu, Kritik zu sein: der zur Bestie gewordene Mensch oder der verdinglichte Mensch. Die Annäherung von Mensch und Nicht-Mensch wurde als eine Bewegung verstanden, durch die den Menschen eine intrinsische und spezifisch menschliche Würde genommen wurde. Bezeichnenderweise kann man sich in anthropistischen Gesellschaften Prozesse des Tierwerdens nur als Fiktion vorstellen, wie z.B. in Kafkas *Verwandlung* des Gregor Samsa oder in dessen *Bericht für eine Akademie* des Affen. Dementsprechend können Gesellschaften, in denen sich Menschen mit Tieren identifizieren, nur als ›primitive‹ bzw. ›wilde‹ Gesellschaften verstanden werden.

*Heterologische Gesellschaften* eröffnen hingegen die Möglichkeit, die Gruppenmitgliedschaft auf nichtmenschliche Andere auszuweiten. Sie lassen viele verschiedene Formen von Anderen (*hétéros*) und deren Arten zu sein (*logos*) zu; fast jeder und alles kann Mitglied werden. Jeder Körper und jedes Ding kann sehr leicht die Seiten wechseln – Menschen können alle möglichen Formen von Tieren und Dingen annehmen und umgekehrt: »Man braucht nur ein Medizinmann, der Alles kann, zu sein, so kann man sich von einer Person in die andere verwandeln, so versteht man auch alle Sprachen, die im Wald oder in der Luft oder im Wasser gesprochen werden« (von den Steinen 1894: 351).<sup>48</sup> Paradoxe Weise hat

47 So definiert die *Verordnung des Europäischen Rates über den Schutz von Tieren zum Zeitpunkt ihrer Tötung*: »Das Wahrnehmungsvermögen eines Tieres besteht im Wesentlichen in seiner Fähigkeit, Gefühle zu empfinden und seine Bewegungen zu kontrollieren. [...] Das Empfindungsvermögen eines Tieres besteht im Wesentlichen in seiner Fähigkeit, Schmerzen zu fühlen. Im Allgemeinen ist davon auszugehen, dass ein Tier dann empfindungslos ist, wenn es auf Reize wie Schall, Geruch, Licht oder physischen Kontakt nicht reagiert oder keine entsprechenden Reflexe zeigt.« (Verordnung (EG) Nr. 1099/2009 des Rates vom 24. September 2009, §21).

48 In der letzten Zeit haben Anthropologen wie Philippe Descola die Idee der sozialen Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen wiederbelebt und sind dabei über die konzeptualistische Vorstellung von Lévi-Strauss – in der nichtmenschliche Gruppenmitglieder lediglich Symbole oder kognitive Hilfsmittel zur Ordnung menschlicher Gesellschaften darstellen – hinausgegangen. Allerdings hat Descola aus Respekt vor Lévi-Strauss die Definition des Totemismus als ein symbolisches System aufrecht erhalten, als ein symbolisches System, das »die internen Differenzen, die die soziale Ordnung formen« zum Ausdruck bringt. Statt totemistisch nennt er

gerade eine Disziplin mit dem Namen Anthropologie gezeigt, dass scheinbar menschliche Gesellschaften tatsächlich Tiergesellschaften sein können (Descola 1992, Viveiros de Castro 2012, Kohn 2013, Holbraad/Pedersen/Viveiros de Castro 2014)<sup>49</sup> und dass diese Gruppen sich sehr dadurch unterscheiden, auf welche Weise sie nichtmenschliche Andere ein- bzw. ausschließen. Aktuelle Ethnographien, wie zum Beispiel Eduardo Kohns Analyse der Beziehungen zwischen den (Avila Runa-)Hunden und Jaguaren (2013) und Anna Lowenhaupt Tsings Beschreibung der Ökologie eines Regenwaldes in Borneo (2005), arbeiten die facettenreichen Rezeptivitäten für nichtmenschliche Dinge, die aus den Bindungen indigener Praktiken in hochkomplexen und charakteristischen ökologischen Milieus hervorgehen, weiter heraus.

Die Kennzeichnung solcher Gruppenzusammensetzungen als heterologisch ist natürlich unsere Kennzeichnung, eine Kennzeichnung derjenigen, in deren Gesellschaften nichtmenschliche Andere politisch und rechtlich gerade nicht als Gruppenmitglieder anerkannt sind: sie stammt aus einer anthropistischen Gesellschaft. Nur für uns stellt sich die Anerkennung nichtmenschlicher Gruppenmitglieder als heterologisch dar. Für die heterologischen Gesellschaften selbst ist die Zusammensetzung der Gruppenmitglieder natürlich nicht heterologisch, sondern schlicht gegeben und damit selbstverständlich.

Die konzeptuelle Verbindung von Neuem Materialismus, Affektstudien und indigenen Kosmologien hat praktische Implikationen. Das allumfassende Modell, Land als territoriales Eigentum zu betrachten, macht es in großen und komplexen Ökosystemen wie dem Amazonasbecken schwierig, die Bedürfnisse indigener Populationen und die Ziele des Naturschutzes gegeneinander abzuwägen. Die Stimmen der indigenen Bevölkerung werden darüber hinaus durch den dominanten Naturschutzdiskurs verschleiert. Selbst wenn dieser Diskurs die Nützlichkeit (oder selbst den inhärenten Wert) der nichtmenschlichen Natur betont, ignoriert er doch gerade die indigenen Kosmologien derjenigen Gesellschaften, die tatsächlich in dieser Ökologie wohnen und von ihr affiziert werden.

Der folgende Abschnitt soll zeigen, wie die Affektanalyse dabei helfen kann, einen geteilten Referenzrahmen für weitere Diskussionen zu den Rechten und Bedürfnissen der indigenen Gemeinschaften zu schaffen. In dieser Analyse heterologischer Gesellschaften ziehen wir ethnographische Analysen solcher Gesellschaften heran, die die soziale

die sozialen Praktiken, durch die menschliche und nichtmenschliche Wesen »persönliche Beziehungen« eingehen, *animistisch* (Descola 1992: 114).

<sup>49</sup> Zu einer Übersicht über ethnographische Studien zu sozialen Beziehungen menschlicher und nichtmenschlicher Wesen siehe Kirksey und Helmreich (2010).

Zugehörigkeit auf nichtmenschliche Andere (oder Egos) ausweiten. Diese Anderen könnten prinzipiell auch materielle Artefakte umfassen, das wird jedoch nicht der Fokus der Ethnographien sein, mit denen wir uns hier beschäftigen. Methodisch handelt es sich dabei also um eine Sekundäranalyse von bereits bearbeitetem empirischen Material. Zum einen soll mit dieser erneuten Analyse bereits analysierten Materials in einem kontrastiven Verfahren die Besonderheit der Affektanalyse als eigenständiger Ansatz herausgearbeitet werden. Darüber hinaus geht es auch darum, zu zeigen, dass die Affektanalyse als konzeptuelle und hermeneutische Brücke zwischen verschiedenen Kosmologien dienen kann. Gerade diese methodische *Brückenfunktion* erlaubt es uns, an bereits interpretierte Kosmologien anzuschließen, um zu zeigen, wo genau wir eine hermeneutische Lücke füllen können.

Eine Warnung vorweg: Unsere Analyse teilt notwendigerweise die Grenzen derjenigen ethnographischen Studien, auf die wir uns beziehen. Dabei sind fehlende Informationen der grundlegendste Mangel. Ohne Zweifel besteht zudem das Risiko, diejenigen Subjekte und Gesellschaften (noch stärker) in ihrer Subalternität festzuschreiben, indem man sie auf schlichte Weise ethnologisiert (siehe z.B. Spivak 1988). Allerdings ist die Erwartung einer ›authentischen‹ Wiedergabe möglicherweise selbst das Echo eines kolonialen Überrests, der stark an die Projektionen einer kindlichen Naivität (und eines Mangels an Reflektion) auf nicht-europäische Völker erinnert (Alatas 1977, Curran 2011). Darüber hinaus verkompliziert das Übergewicht von liminalen und hybriden Identitäten, von Grenzidentitäten und -entitäten jeden Versuch, eine Kultur, Gemeinschaft oder Gesellschaft in irgendeiner Form als ›authentische‹ zu begründen und zu reifzieren (Anzaldúa 1987, Godrej 2011). Solange allein die Idee von Forschung die alten Gespenster des Imperialismus und Kolonialismus (Tuhiwai Smith 1999) erweckt und solange die alte Überzeugung vorherrscht, dass der/die ›Einheimische‹ nicht objektiv über seine/ihre eigene Gesellschaft urteilen kann (Abu-Lughod 1991), sofern und solange keine grundlegende institutionelle Veränderung zur Inklusion und Einstellung von Individuen der betreffenden Gesellschaften führt (Hill Collins 1990, Jenco 2015, Lorde 1984), wird ›unser‹ (d.h. das weiße nordatlantische) Denken und Wissen gegenüber diesen Gesellschaften und Gemeinschaften immer situativ (Haraway 1988, Harding 1993), fragmentiert, mangelhaft und zweiten Grades sein: eine mangelhafte epistemologische Gerechtigkeit, der das ›Objekt‹ stets aus den Fingern rutscht (de Sousa Santos 2014).

Als eine Art *via negativa* kann die Affektanalyse nachzeichnen, welche Beziehungsweisen, Interaktions- und Interpassionsweisen, Weisen des Affizierens und Affiziert-Werdens übersehen worden sind. Und vielleicht macht sie uns damit auch auf das Schweigen und die Auslassungen in solchen Studien aufmerksam, indem man den *zu vielen Leerstellen dieser Erde* eine andere Bedeutung gibt.

## Totemistische Gesellschaften und Kosmovitalismus

Dieser Abschnitt beschäftigt sich mit frühen ethnographischen Analysen des Totemismus. Um die historische und textuelle Genauigkeit zu bewahren, behalten wir die wissenschaftliche Bezeichnung solcher Gesellschaften als *totemistisch* bei, obwohl wir keine besondere Affinität zu diesem Begriff haben.<sup>50</sup> Wir fokussieren allein auf den formalen Aspekt der Ausweitung sozialer Mitgliedschaft auf nichtmenschliche Andere.

Die Arbeiten des Ethnologen Karl von den Steinen zur indigenen Bevölkerung in Zentralbrasiliens (1894) beschreiben das Kollektiv des Stamms der Bororó als genuin heterologisch. Zu dessen Mitgliedern zählen auch Tiere, denn dort ist die Gruppenzugehörigkeit nicht durch eine klare Grenze zwischen Tieren und Menschen definiert: »Es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften« (von den Steinen 1894: 351). Das Mitglied einer Gruppe erhält bestimmte Fähigkeiten, die wiederum von anderen Mitgliedern in das Kollektiv eingebracht worden sind. Das erklärt den Umstand, dass ein Mitglied

»die wichtigsten Teile seiner Kultur von den Personen erhalten, die wir Tiere nennen [...] Zähne, Knochen, Klauen, Muscheln sind seine Werkzeuge, ohne die er weder Waffe noch Haus noch Gerät herstellen könnte. Er verdankt, was er leisten kann, der Piranya, dem Hundsfisch, dem Affen, dem Kapivara, dem Aguti, dem Riesengürteltier, den Mollusken« (ebd. 354).

So stammt u.a. die Fähigkeit, bei Nacht mit Feuer zu jagen vom Kampfuchs, der »in seinen im Dunkel leuchtenden Augen ja Feuer hat« (ebd. 353), und die Fähigkeit zu Schlafen wurde von der Eidechse, »die mehrere Monate verschläft« (ebd. 354), beigesteuert. Umgekehrt haben die Menschen in die Gruppe eigene Fähigkeiten und Fertigkeiten eingebracht, z.B. die Herstellung von Pfeilen oder das Stampfen von Korn (ebd.).

In solcherart Gruppen ist die Mitgliedschaft also mit der Verteilung von Fähigkeiten, Fertigkeiten und affektiven Rezeptivitäten verbunden – Eigenschaften, die von allen heterogenen Gruppenmitgliedern auf unterschiedliche Weise eingebracht wurden. Eine Gruppe lässt sich dann also affekttheoretisch dadurch definieren, dass alle Gruppenmitglieder gelernt haben, von der Umwelt auf dieselbe Weise affiziert zu werden und diese umgekehrt auf dieselbe Weise affizieren.

Von den Steinen beschreibt diese Gruppenbeziehung auch als *Verge-meinschaftung bzw. Enteignung*, denn das Ende der Gruppenzugehörigkeit

<sup>50</sup> Zur Diskussion des Konzeptes des Totemismus, zur Kritik und seiner Nützlichkeit für die aktuelle Forschung, siehe Goldenweiser (1910), Boas (1910), Lévi-Strauss (1969) Philippe Descola (1992, 1996a, 1996b) und Eduardo Viveiros de Castro (1992, 2012).

geht für das ausscheidende Individuum zugleich mit dem Verlust von Fähigkeiten einher, selbst wenn ein Mitglied diese Fähigkeiten ursprünglich selbst eingebracht hat. Exemplarisch steht dafür der Fall der Eidechse:

»Mit dem Schlaf hat die Eidechse auch die Hängematte hergeben müssen, die dazu gehört. Jetzt hat sie keine mehr, sie ist ihr eben weggenommen worden, und sie war auch sehr böse. Alle jene Errungenschaften wurden mit Gewalt oder List geraubt; darum fehlen sie den Tieren heutzutage« (ebd. 355).

Möglicherweise ist das ein wenig spekulativ, man könnte aber vermuten, dass diese Irreversibilität und der ungleiche Transfer von Fähigkeiten selbst noch unsere anthropistische Epoche kennzeichnet, ein Zeitalter, in denen nichtmenschliche Andere politisch, ökonomisch und juristisch nicht als Mitglieder anerkannt sind (bzw., wie wir oben erwähnt haben, in manchen Ländern diese Anerkennung gerade erst wiedererlangen), ganz unabhängig davon, was sie ursprünglich an Technologien, Erfindungen und Fähigkeiten beigetragen haben. Das heißt natürlich nicht, dass die nichtmenschlichen Anderen heute vollständig aus der Gesellschaft ausgeschlossen sind; vielmehr wurde ihnen im Prozess der funktionalen Differenzierung der Zugang zu *bestimmten Teilsystemen* wie Politik (Bürgerrecht), Wirtschaft (Tauschpartner) und Gesetz (juristische Person) verstellt. Dahingegen sind sie in andere soziale Beziehungen stark eingebettet, wie z.B. im Fall der Haustiere, die in familiären Beziehungen durchaus den Status eines gleichwertigen Gruppenmitgliedes annehmen können. Die Aufklärung dieser *partiellen Inklusion und Exklusion* kann darüber hinaus helfen, einige theoretische Paradoxa oder Widersprüche zu erklären, auf die wir z.B. bei Latour hingewiesen hatten, der einerseits darauf besteht, dass die nichtmenschlichen Anderen immer schon Teil des Sozialen gewesen sind, auf der anderen Seite aber ihren Ausschluss beklagt.

Obwohl es der Begriff *Enteignung* vielleicht vermuten lässt, nimmt die Form der Verteilung der Fähigkeiten und Rezeptivitäten unter den Gruppenmitgliedern in den von Karl von den Steinen beschriebenen heterologischen Gesellschaften nicht so sehr die Form einer ökonomischen Transaktion an, durch den der Besitz von *Qualifikationen* von einem zum anderen übergehen würde (so wie man es auch von der heutigen Serviceindustrie kennt). Stattdessen handelt es sich bei der Bildung eines Kollektivs (von Eidechsen beispielsweise oder roten Papageien) auch um die Ausweitung der *Sensorien* und Fähigkeiten auf alle anderen Gruppenmitglieder, um etwas, das man mit Gebauer und Wolf auch die *Verteilung von Weltverhältnissen* oder *Weltzugängen* (2003) bezeichnen könnte. Jede spezifische Fähigkeit, die übertragen wird, geht mit einer spezifischen Art und Weise einher, die Welt wahrzunehmen und auf sie einzuwirken, sie geht mit der Entwicklung eines *spezifischen Sensoriums*

einher, was dazu führt, von der Welt auf eine bestimmte Weise affiziert zu werden und sie auf spezifische Weise zu affizieren: So ermöglicht es die Fähigkeit, Feuer zu machen, sich in die Finsternis zu begeben und nachts zu jagen, während die Fähigkeit zu schlafen nicht nur Erholung verspricht, sondern, was viel wichtiger ist, den Zugang zu Träumen eröffnet. Daher werden die tierischen Rezeptivitäten menschlich oder genauer: ist den menschlichen Rezeptivitäten immer schon das Tier inhärent.<sup>51</sup>

Denjenigen von uns, die in anthropistischen Gesellschaften geboren und sozialisiert wurden, fällt es naturgemäß schwer, zu verstehen, wie man mit nichtmenschlichen Anderen überhaupt in sinnhafte soziale Beziehungen treten kann. Wir tendieren dazu, indigene Tier-Menschen-Beziehungen auf eigene Weise zu interpretieren. So behauptet die strukturell-semiotische Interpretation von Claude Lévi-Strauss, dass die Beziehung zu Tierspezies in totemistischen Gesellschaften ein kognitives Hilfsmittel menschlicher Akteure darstelle, um die Struktur der (menschlichen) Gruppe und deren Abstammung zu organisieren (1969). Man (d.h. Menschen) identifiziert sich symbolisch mit einer Tierspezies und grenzt sich dadurch von einer menschlichen Nachbargruppe ab, die sich ein anderes Tiersymbol gegeben hat. Diese Darstellung des Totemismus ist eine eurozentrische Interpretation indigener Sozialbeziehungen, wobei die indigene Welt analog zur Funktion heraldischer Zeichen (Fahnen, Flaggen, Symbole) in den europäischen Kulturen verstanden wird. Hierin begründet sich auch die *symbolische Hypothese*: eine systematische Rückführung aller sozialen Beziehungen und Konstruktionen auf mentale Projektionen, soziale Imaginations und kollektive Repräsentationen der menschlichen Gruppenmitglieder (siehe dazu Seyfert i.E.). Die Unterscheidungen der gruppenspezifischen Tierspezies geht nach Lévi-Strauss allein auf menschliche Vorstellungen zurück. Die natürlichen Spezies in totemistischen Gruppen werden also genutzt, weil sie (von Menschen) »gut zu denken« sind (Lévi-Strauss 1969: 116). Sie sind das Ergebnis der menschlichen »Methode unterscheidender Benennung« (ebd. 22). Am Beispiel der natürlichen Spezies lasse sich die menschliche Gesellschaft gut organisieren und der Totemismus wäre so gesehen eine »Denkmethode« (ebd.) *von und für* Menschen. Vor Lévi-Strauss hatte Malinowski die Wahl der natürlichen Spezies in Totemgruppen darin begründet gesehen, dass diese »in erster Linie essbar« seien (Malinowski 1948: 4) – man könnte also gleichsam von einer *Ernährungsmethode* sprechen. Mit anderen Worten, totemistische

<sup>51</sup> Als nützlicher Kontrast kann hier Bernhard Stieglers Interpretation des Prometheus-Mythos dienen, wonach der Mythos eine eigentümliche – und ausschließlich – menschliche Erfundungsgabe ist, eine *technē* oder technische Prothese, die den allzu menschlichen Mangel kompensiert (2009).

Beziehungen sind hier einfach kognitive Projektionen oder instrumentelle Beziehungen.

Solche Interpretationen totemistischer Gesellschaften übersehen jedoch einen wichtigen Punkt, auf den Max Scheler in *Wesen und Formen der Sympathie* hingewiesen hat:

»Die Boroso [sic!] geben, nach von den Steinen, zu verstehen, daß sie *wirklich identisch* mit roten Papageien seien (Araras) und je ein Glied des Totems mit je einem roten Papagei. Nicht etwa nur sind die Schicksale (Geburt, Krankheit, Tod) des Totemisten mit seinem Totemtier geheimnisvoll bloß kausal verknüpft: diese Verknüpfung ist vielmehr nur eine Folge *wahrhafter Identität*« (Scheler 1923: 18 [unsere Hervorhebung]).

Für Scheler *erfindet* sich die Gruppe nicht einfach ein Symbol – oder weist es sich zu –, vielmehr *beschreibt* das Totem die tatsächlichen Beziehungen innerhalb der Gruppe. Sie sind ein *Ausdruck* der sozialen Beziehungen. Diese tatsächlichen Beziehungen (zwischen Menschen, Nichtmenschen und Mehr-als-Menschen) sind ontologische Beziehungen. In anderen Worten, diese *Identifikation* mit dem Totemtier ist nicht lediglich eine Projektion, sie hat keinerlei psychoanalytische Konnotation.

Zur Beschreibung sozialer Beziehungen hat Scheler bekanntermaßen eine eigentümliche Emotionssoziologie entwickelt, die zugleich affekttheoretische Elemente aufweist. Scheler nimmt grundsätzlich eine analytische Unterscheidung von vier Typen affektiver Beziehungen vor: 1.) *Miteinanderfühlen*, 2.) *Mitgefühl* (bzw. Sympathie), 3.) *Gefühlsansteckung* und 4.) *Einsfühlung* (bzw. Einsgefühl). *Miteinanderfühlen* ist eine Abgleichung der Gefühle von zwei oder mehr Personen in Richtung desselben Objektes oder derselben Person, wie z.B. die Gefühle der Eltern für ihr Kind (Scheler 1923: 9). *Miteinanderfühlen* sollte insofern nicht mit *Mitgefühl* oder Sympathie verwechselt werden, da diese durch eine direkte »Intention des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des Anderen« (ebd. 10) definiert sind: Im *Miteinanderfühlen* fühlt man für jemanden dasselbe wie ein anderer, im *Mitgefühl* fühlt man dasselbe wie der Andere. *Gefühlsansteckung* dagegen ist indirekt und ohne Intention; es ist eine Form affektiver Übertragung, die »lediglich zwischen Gefühlzuständen stattfindet; und [...] ein Wissen um die fremde Freude überhaupt nicht voraussetzt« (ebd. 12). Nach Scheler handelt es sich dabei um »Ansteckung durch fremde Affekte, wie sie beispielsweise in elementarster Form in den Handlungen der Herden und ›Massen‹ vorliegt« (ebd. 8). Schließlich gibt es noch die »echte Einsfühlung« (resp. Einsetzung) des eigenen mit einem fremden individuellen Ich«. Sie ist ein »Grenzfall der Ansteckung«, die mit kognitivem und symbolischem Wissen einhergeht – gleichsam eine Mischung aus Ansteckung und Sympathie. Scheler grenzt sie explizit sowohl von Le Bons Massenansteckung

als auch von Sigmund Freuds Identifikation mit dem Führer und von den Nachahmungsprozessen bei Gabriel Tarde ab (ebd. 13f.).

Die Einsfühlung, die Wissen um den bzw. das Andere enthält, ist aber keineswegs ein reflexives Wissen: Auch »hier ist die Identifikation ebenso unwillkürlich als unbewußt« (ebd. 16). Identifikation mit einem anderen Objekt oder einer anderen Person ist die »Fähigkeit zu spezifizierter Einsfühlung in die spezifizierte dynamische Gestalt eines fremden« Lebens (ebd. 33). Diese Fähigkeit bezieht sich nicht allein auf interpersonale Beziehungen. Wie Scheler mit dem Konzept der »kosmovitalen Einsfühlung« verdeutlicht, können auch die Beziehungen zu »Tier, Pflanze, Anorganischem« den Charakter der Einsfühlung aufweisen. Ähnlich dem Totemismus ist der Kosmovitalismus kein Anthropomorphismus, keine Projektion und Imagination, sondern affektives Einsein und insofern eine besondere (nicht-psychologische) Identifikation mit Anderen:

»Der ungeheure Irrtum, es sei alle kosmovitale Einsfühlung nur projizierende ‚Einfühlung‘ von spezifischen Menschengefühlen in Tier, Pflanze, Anorganisches, d.h. bloßer ‚Anthropomorphismus‘ – also prinzipiell eine Täuschung über das Wirkliche – ist resolut und vollständig abzuschütteln. Vielmehr ist der Mensch als ‚Mikrokosmos‘ ein Wesen, das [...] auch selber kosmomorph ist und als kosmomorphes Wesen auch Quellen des Erkennens für alles besitzt, was das Wesen des Kosmos enthält.« (ebd. 123)

Die Möglichkeit einer *kosmovitalen Einsfühlung*, wie sie Max Scheler beschrieben hat, findet sich auch in Walter Benjamins Essays zur Mimesis (Benjamin 1980a, 1980b). Nach Benjamin ist es die Natur selbst, die Ähnlichkeiten produziert (z.B. Mimikry), und die sinnlichen Praktiken der Mimikry bringen die Versuche, den Kosmos nachzuahmen, überhaupt erst hervor. Kindlichkeit ist Benjamin zufolge dadurch bestimmt, dass Kinder nicht nur andere Menschen nachahmen: »Das Kind spielt nicht nur Kaufmann oder Lehrer sondern auch Windmühle und Eisenbahn« (Benjamin 1980a: 205).

Ein solches Konzept der Identifikation mit dem Anderen kann auch zur Analyse heterologischer Gesellschaften herangezogen werden. Und so wie sich der Philosoph Scheler gegen den Vorwurf wehrt, die affektive Einsfühlung sei Küchenanthropomorphismus, so wehrt sich der Anthropologe Karl von den Steinen gegen die Einschätzung, das Denken der ›Primitiven‹ sei von anthropomorphisierenden Legenden geprägt:

»Dass die frühere Zeit, in der die Legende entstanden ist, nur symbolisiert und Nachkommen, Namen und Sache verwechselt hätte, ist eine bequeme Unterstellung, aber eine unzulässige, weil alsdann die ganze Tradition nur aus Verwechslungen bestehen würde« (ebd. 353).

Und auch Émile Durkheim hat im Zusammenhang seiner religionssoziologischen Studien zu totemistischen Gesellschaften in Australien darauf

bestanden, die Vorstellung einer *substantiellen* Identität aller Gruppenmitglieder ernst zu nehmen und ihnen keine europäischen Interpretationen unterzuschieben. Solche Interpretationen sehen

»im Klan nur eine Gruppe menschlicher Wesen. Da er eine einfache Unterteilung des Stammes ist, hat man angenommen, dass er, wie der Stamm, nur aus Menschen zusammengesetzt sein könnte. Wenn wir so denken, dann unterschieben wir unsere europäische Auffassung der, die sich der Primitive von der Welt und Gesellschaft macht. Für den Australier aber bilden die Dinge selber, alle Dinge, die das Universum bevölkern, Bestandteile des Stammes; sie sind seine konstitutiven Elemente und sozusagen seine regelmäßigen Mitglieder. Sie haben also, genauso wie die Menschen, einen bestimmten Platz im Rahmen der Gesellschaft« (Durkheim 1994: 196f.).

Ähnlich wie Karl von den Steinen und Scheler spricht auch Durkheim in *Sur le totémisme* von einer *Konsubstanzialität* bzw. einer *Wesensidentität* oder *substantiellen Identität* aller Gruppenmitglieder:

»In der Tat besteht das wesentliche Prinzip dieses religiösen Systems darin, dass der Mensch und das Tier, das ihm als Totem dient, durch eine enge Verwandtschaft vereinigt sind. Aber das ist eine Untertreibung: in Wirklichkeit besteht zwischen ihnen eine wahrhaftige Wesensidentität [identité substantielle]. Das Tier gehört zum Klan so wie der Mensch, der seinen Namen trägt, der Tierart angehört« (Durkheim 1900/1901: 113 [unsere Übersetzung]).

Wenn sich all diese Autoren über die substanziale Identität von menschlichen und nichtmenschlichen Anderen in totemistischen Gesellschaften einig sind, dann entwickeln sie damit ein Paradigma, das in deutlicher Abgrenzung gegenüber strukturalistischen und funktionalistischen Ansätzen wie denen von Lévi-Strauss und Malinowski steht.

Schelers Konzept der Einfühlung bzw. Identifikation ist für eine Affektanalyse in diesem Zusammenhang von besonderer Relevanz. Es macht eine Art affektive Bestimmtheit der Gruppe beobachtbar, die verschiedenste Arten von Gruppenmitgliedern mithilfe multipler Affektfrequenzen in soziale Beziehungen zu einander setzt, soziale Beziehungen, die man *heterologische Sozialbeziehungen* nennen könnte. Es handelt sich dabei um Beziehungen, die auf affektiven Identifikationen mit Anderen beruhen. Ein solches Konzept der Identifikation mit dem Anderen eignet sich dann zur Analyse heterologischer Gesellschaften in besonderer Weise (Seyfert 2012a, 2018b).

In Abgrenzung zu Lévi-Strauss und Malinowski auf der einen und in Übereinstimmung mit Scheler auf der anderen Seite gehen wir davon aus, dass die kollektive Wahl von Totemtieren im gleichen Maße durch menschliche und nichtmenschliche Gruppenmitglieder strukturiert und getroffen wird und im Wesentlichen darauf basiert, was gut *sinnlich*

wahrgenommen werden kann – also wovon man sich gut affizieren lassen kann und was wir zu affizieren im Stande sind.

Nach Scheler haben die Identifikationsprozesse in totemistischen Gesellschaften also eher etwas mit der Anpassung und Abgleichung der Sensibilitäten und der affektiven Rezeptivität aller Gruppenmitglieder zu tun. Mit einer solchen Methode versteht man Gruppen nicht einfach anhand ihrer symbolischen Ordnung, sondern in erster Linie durch die spezifische Zusammensetzung institutionalisierter Sinne, d.h. durch die ihr typische Art und Weise, die Welt sinnlich wahrzunehmen, sowie durch die sensorische Synchronisation der verschiedenen Gruppenmitglieder. Statt um eine genetisch, biologisch oder physiologisch festgelegte Menge von Sinnen handelt es sich hierbei um eine gruppen- und kulturspezifische Aufteilung der Sinnlichkeit, die auf andere übertragen, ihnen verliehen bzw. von ihnen nachgeahmt und gelernt werden kann. Dabei ist die entscheidende Frage, auf welche Weise man sich das Sensorium des Anderen aneignen kann. Schelers Werk analysiert zwar die Unterscheidungen der Aneignungen, er sagt aber nichts Genaueres über die Prozesse, die Sympathie und affektive Einfühlung überhaupt erst hervorbringen.

Ethnologische Studien haben gezeigt, dass solche Identifikationen – die Hervorbringung der Konsubstanzialität aller Gruppenmitglieder – über Nachahmungen stattfindet.<sup>52</sup> So zeigt Durkheim, dass es für die menschlichen Mitglieder

»nur eine Art [gibt], ihre kollektive Existenz geltend zu machen: sich selbst als Tiere dieser [Totem-]Gattung aufzufassen, und das nicht nur unbewußt, sondern durch materielle Akte. Genau diese Akte bilden den Kult, und sie können natürlich nur aus Bewegungen bestehen, mit denen der Mensch das Tier nachahmt, mit dem er sich identifiziert.« (Durkheim 1994: 520)

Die Nachahmung des Tieres bringt die Konsubstanzialität der Gruppenmitglieder mit sich. Durch Nachahmung der Totengattung stellen alle Gruppenmitglieder performativ die kollektive Substanz her. Nun ist der Begriff der Substanz ein wenig irreführend, weil es sich bei der Gruppe eben um heterologische und nicht um homogene Gesellschaften handelt. Es handelt sich zwar um gleichberechtigte Gruppenmitglieder, aber eben doch um Personen »verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenchaften« (von den Steinen 1894: 351). Das heißt, die Nachahmungsrituale sorgen zwar dafür, dass alle Gruppenmitglieder Teil der Totengattung *werden*, ohne es jedoch ganz zu sein. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass die Nachahmung nicht als eine bloße Simulation

<sup>52</sup> Die Bedeutung der Nachahmung im Spätwerk Durkheims widerlegt im Übrigen die bereits weiter oben angesprochene Opposition zwischen dem Denken Durkheims und dem Denken Tardes, wie es z.B. von Latour immer inszeniert wird.

des Selben hinsichtlich Form und Inhalt zu verstehen ist. Die totemistische Identifikation ist vielmehr eine Nachahmung im Sinne Tardes, ein Prozess des Totem-Werdens oder, wie sich in Anschluss an Deleuze und Guattari sagen lässt:

»Das Werden produziert nichts als sich selber. Es ist eine falsche Alternative, wenn wir sagen: entweder man ahmt etwas nach oder man ist. Was real ist, ist das Werden selber, der Block des Werdens, und nicht angeblich feststehende Endzustände, in die derjenige, der wird, übergehen würde. Das Werden kann und muß als ein Tier-Werden bestimmt werden, ohne einen Endzustand zu haben, der das gewordene Tier wäre. Das Tier-Werden des Menschen ist real, ohne daß das Tier, zu dem er wird, real ist; auch das Anders-Werden des Tieres ist real, ohne daß dieses Andere real wäre.« (Deleuze/Guattari 2002: 324f.)

Dieses kollektive Anders-Werden ist der entscheidende Kern heterologischer Gesellschaften und es erklärt den wahren Sinn des Begriffes *heteros*.

Mit anderen Worten, Nachahmung ist ein Prozess des Werdens mit performativen Effekten. Karl von den Steinen stellt fest, dass sich die Bororó mit ihren Araras (roten Papageien) identifizieren, wie eine Raupe darauf bestehen würde, ein Schmetterling zu sein (von den Steinen 1894: 353). Sie befinden sich in einem beständigen Prozess des Werdens. Die Nachahmung – das Papagei-Werden – (die zur Identifikation mit dem Gruppentotem führt) ist ein *transformativer Prozess*, in dem man zu dem wird, was man noch nicht ist, ohne jemals mit ihm identisch zu werden. Der Akt der Nachahmung verändert uns, macht uns aber dennoch nicht identisch mit dem, was wir imitieren, selbst dann, wenn wir nicht mehr derjenige sind, der wir vorher waren. Das heißt, der Nachahmungsakt kann eine Beziehung nur als einen *Grad der Differenz* herstellen: dessen was sich verändert und dessen was ändert, d.h. was affiziert wird und was selbst affiziert. Er ist affekt- und senso-praxeologisch, weil er praktische Konsequenzen für die Art und Weise hat, wie wir die Welt sehen und auf sie einwirken; und er ist formativ, insofern er ein bestimmtes affektives Sensorium konstituiert, das anleitet, was die Mitglieder einer Gruppe in ihrer Umwelt wahrzunehmen in der Lage sind.

Dem Konzept des Affiziert- und Anders-Werdens liegt die Idee zugrunde, dass Identität grundsätzlich nachbarschaftlich bestimmt ist. Sie entspringt, wie wir im 3. Kapitel gezeigt haben, aus den Beziehungen zu (menschlichen und nichtmenschlichen) Anderen in der *Umwelt* (von Uexküll) und der *Nachbarschaft (voisinage)* (Deleuze/Guattari): Wir sind das, was wir in unserer Umwelt sinnlich wahrnehmen können und worauf wir einwirken können. Identität ist das Ergebnis einer spezifischen *Beziehung zur Umgebung*, die uns und unsere Umwelt definiert und spezifiziert.

In Totemgesellschaften streben alle Mitglieder dem Totemtier nach – in ihrer historischen Genealogie, ihrem Verhalten und ihrer Sinnlichkeit. Dieses Streben hat Auswirkungen sowohl auf die menschlichen als auch auf die nichtmenschlichen Gruppenmitglieder. Das Verbot das Totemtier zu essen, hat beispielsweise auch Auswirkungen auf das Totemtier – eine Tatsache, die banal und offensichtlich erscheint, in der Literatur zu totemistischen Gesellschaften aber überhaupt keine Rolle spielt. Die totemistischen Gesellschaften definieren sich durch eine Reihe von Beziehungen, die nicht nur die Kosmologie beeinflussen, sondern die ganze Materialität der Totemwelt.

## Jaguar-Werden

In diesem Abschnitt werden wir die Affektanalyse zur Untersuchung der Jaguarmenschen (auch *Werjaguare* genannt) heranziehen, die den *Runa* begegnen, die in Ávila, einem Dorf in der oberen Amazonasregion in Ecuador, leben. Deren Beschreibung findet sich in Eduardo Kohns *How Forests Think*, einer bewundernswerten ethnographischen Arbeit. In Übereinstimmung mit dem Neuen Materialismus lehnt Kohn die Prämissen ab, dass die Fähigkeit zu Denken einzig eine menschliche Schöpfung ist. Es sind nicht nur die Menschen, die der Welt Sinn verleihen, vielmehr sind nichtmenschliche Andere ebenso in der Lage zu »denken«, Bedeutung zu verleihen und Sinn zu stiften (2013: 72 [hier, wie im Folgenden, unsere Übersetzung]). Zuallererst untersucht Kohn, wie sich die Runa selbst diese Bedeutungen und dieses nichtmenschliche Denken sinnhaft erschließen. Von diesen indigenen Bedeutungsbestimmungen wird angenommen, dass sie genauso gültige Erklärungen liefern, wie die Diskurse der Sozialwissenschaften. Kohn versteht den Animismus der Runa als mehr als »einfach nur einen Glauben«: die Runa nähern sich den nichtmenschlichen Anderen »auf solche Arten und Weisen, die deren spezifische Attribute sichtbar machen« (ebd. 73) oder, um die Sprache der Perspektive und des Sehens hinter uns zu lassen: Sie machen bestimmte nichtmenschliche Attribute wahrnehmbar, d.h. *sinn-bar*.

Die *Runa-Puma* sind »formwandelnde Jaguarmenschen«, die Kohn auch *Werjaguare* nennt (ebd. 2). Die Runa unterscheiden zwischen *Sacha-Puma*, den normalen Jaguaren im Wald (ebd. 110) und den *Runa-Puma*, den formwandelnden Jaguaren, die tote Verwandte sein könnten (ebd. 108). Um *Runa-Puma* zu werden, trinken viele der Einwohner Ávilas den Gallensaft von Jaguaren, sodass ihr *alma* (was Kohn als »Seelen« übersetzt) in die Körper der Jaguare eintreten kann, wenn sie sterben (ebd. 202). Unabhängig von dieser potentiellen Verwandtschaftsbeziehung jagen die Runa von Ávila die Jaguare ohne Reue. Kohn merkt an:

»Wer jaguare sind ambivalente Kreaturen. Auf der einen Seite sind sie Andere – Bestien, Dämonen, Tiere oder Feinde – und auf der anderen Seite, sind sie Personen, die zu ihren lebenden Verwandten starke emotionale Beziehungen und ein Pflichtgefühl unterhalten. [...] Man kann nie genau wissen, ob sie wirklich noch Menschen sind. Werden sie vergessen, ihre Beziehungspflichten zu erfüllen? Und wenn man ihnen im Wald in all ihrer wilden Andersheit begegnet, könnten sie dann nicht gleichzeitig eine solche Person sein, der wir etwas schuldig sind?« (ebd. 108f.)

Kohn stellt ein Ereignis heraus, um diese Ambivalenz zu illustrieren. Er lebte mit Hilario und dessen Familie. Eines Tages wurden drei Hunde der Familie angegriffen und getötet. Aus den Bisssspuren und den Tierspuren schlussfolgerte die Familie, dass ein Jaguar die Hunde getötet hatte. Später in dieser Nacht träumten die Familienmitglieder Luisa, Amérga und Lucio von Hilarios totem Vater. Sie erkannten aus diesen Träumen, dass es ein Runa-Puma war, und zwar Hilarios Vater »im Körper eines Jaguars«, der die Hunde getötet hatte. Aber Hilarios Familie hatte kein Totentabu gebrochen, was eine solche Attacke hätte rechtfertigen können. Deshalb war sich Luisa sicher, dass er sich »in einen Dämon verwandelt« haben muss (ebd. 11). »Wie kann es sein, dass er sich als Person in eine solche Kreatur verwandeln konnte?«, fragte Amérga. Lucio, Hilarios Sohn, dachte, sein Großvater »muss für einen Besuch vorbei gekommen sein« (ebd. 111). Lucio erinnerte sich an eine Begegnung mit einem Jaguar einige Tage zuvor, den er erfolglos zu töten versucht hatte. Er erkannte, dass es sich um eine Begegnung mit seinem Großvater gehandelt haben muss: »Lucio bereute nicht, versucht zu haben den Jaguar zu töten, als er herausfand, dass er die Seele des Großvaters beherbergte« (ebd. 112).

In den Wäldern von Ávila töten Jaguare gelegentlich Menschen und Hunde. Umgekehrt jagen die Runa manchmal Jaguare. Gelegentlich lassen die Jaguare auch halb aufgefressene Agutis und Pakas zurück, die die Runa zu einem Essen zubereiten. Die Kadaver werden als Geschenke der Runa-Puma angesehen, von den toten Verwandten, die sich nun in einen Jaguar verwandelt haben. Die Runa-Puma können also Freund oder Feind sein; sie können solidarisch sein oder monströs.

Indem Kohn die Interpretation der Runa-Puma durch die Runa anerkennt, unterscheidet sich sein Ansatz auch von Autoren wie Malinowski und Lévi-Strauss. Die Runa-Puma sind *real*, aber welcher Art ihre Realität ist, ist offen. Kohn stellt an anderer Stelle klar, dass er (trotz des Titels seines Buches) weder zu beschreiben versucht, wie Wälder denken, noch, *wie die Runa denken, wie die Wälder denken*. Vielmehr geht es ihm um einen »Austausch des Denkens der Runa mit dem Denken des Waldes«, eine »Art sylvanisches Denken (das nicht mehr menschlich ist, und deshalb nicht einfach das der Runa oder meines ist)« (Kohn 2014).

## Eine semiotische Deutung heterologischer Beziehungen

An einer früheren Stelle in seinem Buch rätselft Kohn, wie man »diese merkwürdigen anders-als-menschlichen und doch allzu-menschlichen Wesen zu verstehen habe« (Kohn 2013: 5). Für Kohn sind die alten Zuschreibungen dieser Wesen als ›Glauben‹, ›Aberglauben‹ oder selbst ›soziale Konstruktionen‹ einfach ungenügend.

Kohn zieht, um die Logik der Runa Puma zu erklären, die semiotische Theorie von Charles Sanders Pierce heran. Wir können hier auf diese Interpretation nicht im Detail eingehen, umreißen sie aber kurz. Mit Pierce versteht Kohn das Leben selbst als einen »Zeichenprozess« (ebd. 74), »Leben ist intrinsisch semiotisch« (ebd. 76). An einem Beispiel Kohns illustriert, könnte man sagen, dass die Form der Schnauze des Ameisenbären der Struktur eines Ameisentunnels entspricht. Die Schnauze ist ein *Zeichen*, das die nachfolgenden Generationen von Ameisenbären deuten werden, ein Zeichen über die Umwelt (d.h. der Form von Ameisentunneln). Diese Interpretation ist »auf eine sehr körperliche Art« ohne *Bewusstsein oder Reflexion* in den Schnauzen der zukünftigen Generationen manifestiert (ebd. 74).<sup>53</sup> Nichtmenschliche Andere können also ebenfalls Ursprung einer Bedeutungssetzung sein, weswegen nichtmenschliche Wesen ein Selbst haben können und man von Wäldern sagen kann, dass sie denken (ebd. 72). Im Vergleich zu einem *lebendigen* Selbst ist eine (anorganische) Schneeflocke jedoch unfähig seine Form auf nachfolgende Schneeflocken zu übertragen und kann konsequenterweise mit dieser nicht *kommunizieren* (ebd. 76).

Aus dieser Perspektive ist das »Selbst Ergebnis einer Semiose« (ebd. 107). Ein Selbst ist beides zugleich, der Interpret und das Zeichen für ein anderes vergangenes und zukünftiges Selbst. Kohns Rahmung des Lebens als Semiose ist der Schlüssel seines Versuchs zu verstehen, wie diejenigen, die sterben, »in irgendeiner Form weit nach ihrem Ende fortbestehen« können (ebd. 107). Semiose ist der Grund, warum Leben nach dem Tod eines individuellen Körpers weiterbestehen kann und warum die Runa-Puma bzw. Jaguarmenschen *real* sind.

Allerdings scheint die Anwendung der Semiotik als Lesetechnik die Komplexität in der Unterscheidung zwischen Leben und Tod, Verwandtschaft und Anderen zu verwischen. Wie Kohn selbst sagt, kennen die Runa »viele Arten des Todes und viele Arten von Toten« (ebd. 195). Mit einer semiotischen Interpretation läuft man also Gefahr, das dominante *biologische* Paradigma – die biologische Unterscheidung zwischen Leben und Nicht-Leben – mit der *animistischen* Unterscheidung zwischen

53 »Die Schnauzen der Ameisenbären sagen über Generationen mit zunehmender Genauigkeit etwas über die Geometrie der Ameisenkolonien aus« (Kohn 2013: 74).

Belebtem und Unbelebtem zu vermischen. Wie Istvan Praet in seiner Untersuchung der verschiedenen animistischen Systeme gezeigt hat, sind die beiden nicht immer miteinander identisch.<sup>54</sup> So sei für die Chachi, die in der ecuadorianischen Küstenprovinz Esmeraldas leben, »Geld verdienen, tauschen, wiegen, kaufen und verkaufen der Inbegriff des Verhaltens weißer städtischer Geschäftsleute, nicht das Verhalten der Chachi. [...] Diejenigen, die solchen Aktivitäten nachgehen, seien Monster, keine Menschen (Praet 2014: 121 [unsere Übersetzung]). Die weißen Geschäftsleute sind, den Chachi zufolge, zugleich belebt *und* tot. Die Runa aus Ávila teilen möglicherweise die Einteilungen der Chachi nicht. Dennoch deutet die Variabilität der Kategorien des Lebens – von Totem und Belebtem – auf problematische Konsequenzen des Versuches hin, Leben als Semiose zu bestimmen. Ganz konkret besteht die Falle darin, den binären Code von Tod und Leben auf die Wesen der Runa zu übertragen. Die semiotische Interpretation verschleiert die Ambivalenz der Runa-Puma, die sowohl die Eigenschaften von menschlichen Verwandten als auch die von Jaguar-Feinden haben können. So kann die semiotische Interpretation zwar erklären, wie das Selbst eines toten Familienmitglieds nach dessen Tod fortbestehen kann, es erklärt allerdings nicht, warum dieses tote Familienmitglied trotzdem feindselig wird und die Hunde der Familie angreift.

Möglicherweise besteht so etwas wie ein Individuum nach dem Tod des Körpers fort. Das würde erklären, warum Hilarios Vater als ein Jaguarmensch anwesend war. Aber wie kann man den Umstand erklären, dass er die Hunde der Familie angegriffen hat? Wenn er sich in einen Dämon verwandelt hat, was für ein anderes ‚Leben‘ ist dann ein Dämon (erinnern wir uns, er hatte auch durch Träume mit der Familie kommuniziert)? Und warum hat Lucio es nie bedauert, dass er das Tier zu töten versucht hat?

## Eine affektanalytische Deutung heterologischer Beziehungen

Wir werden nun Kohns ethnographische Beschreibung mit einer Affektanalyse überarbeiten. Das geschieht mit dem Ziel, zu zeigen, dass eine Untersuchung der affektiven Beziehungen zwischen den Runa-Puma, seinen Verwandten und der Umwelt des Waldes es uns erlaubt, neue und andere Fragen über die Beziehungen von menschlichen und nichtmenschlichen Wesen zu stellen.

<sup>54</sup> Praet definiert den Animismus als allgemeinen Konsens darüber, dass »alles belebt ist oder, zumindest, dass mehr Dinge belebt sind, als eine moderne wissenschaftliche Beobachterin akzeptieren würde« (Praet 2014: 2).

Die Frage, ob ein Runa-Puma ein Dämon oder ein toter Verwandter ist, hängt von der spezifischen Konstellation ab, wer wen und wie affiziert. Menschen und Jaguare sind Jäger. Beide jagen Beute. Insofern werden Mensch und Jaguar – auf einer sehr abstrakten Ebene – von der Waldumwelt auf ähnliche Weise affiziert. Jaguare jagen Menschen und werden von Menschen gejagt. Wenn das passiert, wenn sich ihre parallelen Pfade als Jäger kreuzen, wird der eine zur Beute des Anderen und, wie Kohn betont, der Status des Jägers wechselt schnell zu dem der Beute. Im Schlaf, so warnt Kohn, muss man mit dem Gesicht nach oben schlafen, damit der Jaguar sieht, dass man zurückschaut; denn wenn man mit dem Gesicht nach unten schläft, wird man für Beute gehalten und angegriffen. Anders gesagt, es gibt eine Ähnlichkeit in der Weise, wie die Körper des Menschen und des Jaguars affiziert werden, einen Parallelismus, der bedroht ist, wenn Mensch und Jaguar sich als zwei Räuber gegenüberstehen, wenn entweder der Jaguar oder der Mensch den Anderen *direkt* affiziert oder vom Anderen affiziert wird. Wir kommen auf diese Konstellation gleich zurück.

Nach Kohn ist das »Teilen von Essen und Trinken, und insbesondere des Fleisches, im gesamten Amazonasgebiet, zentral für die Hervorbringung der Arten interpersonaler Beziehungen, die die Basis der Gemeinschaft bilden« (Kohn 2013: 118). Denn während die Runa die meisten anderen Dinge wie Salz, Kleidung und Waffen kaufen, erhalten sie fast die gesamte Nahrung »von ihren Gärten, den benachbarten Flüssen und Bächen, und aus dem Wald« (ebd. 5). Wenn ein Jaguar einen Teil eines Tierkörpers zurücklässt, wird das als ein Geschenk angesehen, möglicherweise von einem Runa-Puma. Hierbei liegt keine direkte Begegnung zwischen einem Runa-Puma und einem Menschen vor; der Runa-Puma affiziert den Menschen nur indirekt, mit einem Kadavergeschenk.

Diese indirekte affektive Beziehung durch einen Kadaver-als-Geschenk bindet den Runa-Puma an die Gemeinschaft der Lebenden, macht ihn zum Runa-Puma, statt zu einem normalen Jaguar. Im Gegensatz dazu schadet er der Gemeinschaft, wenn er jemanden aus der Gemeinschaft verletzt, den er nicht angreifen sollte, wie z.B. die Hunde der Familie. Diese Art, die Gemeinschaft zu affizieren, macht den Jaguar tatsächlich zu einem Dämon. Nach Kohns Darstellung sind es diese *Spuren* der Zerstörung der Runa-Puma und nicht so sehr die Sichtung oder Beobachtung irgendeines Wesens, die Hilario und seine Familie zum Schluss kommen ließen, dass sich der Großvater in einen Dämon verwandelt hat. Haben die Runa gegebenenfalls Beschreibungen für Dämonen, Sichtungen von Dämonen, die es nicht in diese Ethnographie geschafft haben?

Die indirekte Beziehung der Affizierbarkeit ist irgendwie gescheitert. Die Affekte der *Runa-Puma* muss man in ihrem Kontext verstehen, also innerhalb der Ökologie des Amazonasgebiets. Für die Runa ist der Wald ein Ort des Überflusses, das Reich der *spirit master*, »ein zeitloses, immer

schon dagewesenes Reich, tief im Wald» (ebd. 205). Die Wildtiere, die die Runa erfolgreich jagen, sind Geschenke der *spirit master*, sie sind ihre domestizierten Tiere, die im Überfluss vorhanden sind. Diese Tiere sind nur einige der zahlreichen anderen Wesen, die die Runa im Wald umgeben. Diese sind für das menschliche Auge jedoch oft nicht sichtbar. Sie tauchen auf, wenn sie in die Fällen der Runa geraten oder wenn sie zufällig gesehen und erschossen werden, noch bevor sie flüchten können. Es ist genau diese Unvollständigkeit der Begegnung, die die Runa affizierbar machen: der halb erhaschte flüchtige Blick, die Geräusche von Kreaturen, die sonst unsichtbar bleiben, die Spuren und Kadaver, die sie zurücklassen: sie alle affizieren die Runa als Spuren der unerschöpflichen Quelle der Fülle des Waldes.<sup>55</sup> Die Großzügigkeit der Runa-Puma, ihre Kadaver-Geschenke, sind Teil einer sylvanischen Affizierbarkeit der Fülle.

Die Ambivalenz der Runa-Puma kann möglicherweise durch die verschiedenen Arten und Weisen erklärt werden, durch die sie die lebenden menschlichen Runa affizieren. Zum einen affizieren die Runa-Puma die Lebenden wie Verwandte, z.B., wenn sie ihre Nahrung teilen und Wild für sie jagen. Zum anderen greifen sie die Menschen (und deren Begleiter) an, was Verwandte nicht machen würden. Allerdings müssen wir auch beachten, inwiefern die Unvollständigkeit affektiver Spuren die Eigentümlichkeit und den liminalen Status der Runa-Puma erklärt. Sie verweisen auf eine Art und Weise des Affizierens und Affiziertwerdens, die, abgesehen von der Ähnlichkeit des Jagens, Tötens und Essens von Mensch und Jaguar, meistens unsichtbar bleibt. Während Kohn oft die Sprache der Sichtung verwendet, z.B., wenn er auf wechselnde Perspektiven und Sichtweisen verschiedener Welten und Sphären hinweist (ebd. 141), bleiben die Runa-Puma – wie die Toten – unsichtbar. Es gibt flüchtige Blicke, wie Lucios Begegnung mit seinem Großvater, oder Begegnungen im Traum. Hilarios Familie musste sich erst selbst erschließen, dass die Hunde aufgrund eines Angriffs der Runa-Puma starben. Schließlich wurde der Angriff nicht beobachtet. Die Andersheit und Ambivalenz des Reichen der Runa-Puma wird genau in dieser Eigentümlichkeit der zurückgelassenen affektiven Spuren gesehen: Hier ist ein Teil eines Kadavers, dort ein zum Tode führendes Hundekläffen. Man versteht, warum Kohn sich diese als Teil eines Zeichensystems denkt. Da die Liminalität und die Indirektheit der Affizierbarkeit so wichtig für das Wesen der Runa-Puma ist, sind direkte Begegnungen mit Jaguaren – Runa-Puma oder anderen – besonders bedeutsam.

Die Runa-Puma sind Teil einer Waldökologie und ihrer vielgestaltigen, gestaltwandelnden affektiven Beziehungen. Die Ambivalenz der

<sup>55</sup> Die Frage, wie diese Fülle verändert wird, wenn der Wald in eine extrahierende Ressourcenökonomie verwandelt wird, kann hier leider nicht besprochen werden (ebd. 169).

Runa-Puma kann möglicherweise genau durch die spezifische Art, mit der sie die Runa affizieren, bestimmt werden. Es ist niemals ganz klar, ob eine Begegnung zwischen einem menschlichen Runa und einem Jaguar zum Erschrecken (vor einem Raubtier) oder zur Freude (Verwandte zu treffen) führt. Die affektiven Spuren der sozialen Beziehung – der Begegnung – bestimmen, ob der andere ein Jäger (der tötet) oder ein Verwandter (der schenkt) ist. Wenn der Jaguar einen Geschenkkadaver hinterlässt, gibt es einen Moment affektiver Einstimmung – der Jaguar wird zum Verwandten und wird Teil des kommunalen Wesens der Runa und der Jaguar wird auch zum Träger der Fülle des Waldes, eine Modalität einer (förderlichen) sylvanischen Affizierbarkeit. Das Leben der Runa-Puma ist so gesehen ein Jaguar-Werden-Mensch-Werden, das die komplexen affektiven Welten einer diversen Waldökologie verkörpert.

## Übergang

Wie bereits angedeutet, kann eine Affektanalyse auf verschiedene Weisen durchgeführt werden. Sie kann rein analytisch oder methodologisch erfolgen, wodurch bisher übersegene nichtmenschliche Handlungsträgerschaften in spezifischen Ökologien sichtbar werden. Streifzüge durch solche Ökologien können Akteure sichtbar und deren affektive Beziehungen zu ihrer Umgebung beschreibbar machen.

Über das reine Verfolgen der Akteure und das Kartographieren ihrer Spuren hinaus geht mit einem solchen Ansatz auch der Versuch einher, das *Wesen* dieser Akteure *zu verstehen*. Mit *Wesen* ist natürlich nicht die genetische oder strukturelle Beschaffenheit der sozialen Akteure gemeint, sondern deren Sensorien, Rezeptivität und affektive Konfigurationen: Was nehmen sie in ihrer Umgebung sinnlich war und auf was können sie dort einwirken – was ist ihre Umwelt? Dann wird das *Wesen* nicht länger statisch verstanden, sondern als etwas veränderliches, kompositionelles und responsives.

Ein solcher, epistemologischer und methodologischer Schritt hat auch Implikationen für die Konzepte der kollektiven Handlungsfähigkeit und der Macht, die durch die Fähigkeit, Effekte von Dingen in unserer Umwelt wahrzunehmen, gesteigert werden: Jede (förderliche) Beziehung mit (menschlichen oder nichtmenschlichen) Anderen führt zu einer Zunahme unserer Fähigkeit, in unserer Umgebung Dinge sinnlich wahrzunehmen und auf sie einzuwirken. So gesehen ist der juristische, politische und ökonomische Anthropozentrismus unseres anthropistischen Zeitalters grundlegend immer auch eine Begrenzung unserer eigenen affektiven Fähigkeiten und in der Tat eine *Verringerung unserer Macht*. Diese Schlussfolgerung steht im klaren Gegensatz zu der Annahme, dass die Ausbreitung der Menschheit eine Aneignung der Natur und damit ein

Zeichen seiner Macht ist. Macht besteht nicht nur aus der Fähigkeit, seinen Willen durchzusetzen, sondern zu allererst in der Fähigkeit, Dinge in der Umgebung sinnlich wahrzunehmen: sich von ihr affizieren zu lassen (Deleuze 1988, Kwek 2015).

Unsere Affektanalyse kann sich auf aktuelle ethologische, botanische und dendrologische Forschungen beziehen. Zugleich kann sie diese korrektiv ergänzen und das gerade dann, wenn diese dazu tendieren, ihre Erkenntnisse in anthropistische Begriffe zu fassen, eine Tendenz, die sich in Begriffen wie *Baumkommunikation*, *Krähentechnologie*, *Tierintelligenz* etc. zeigt (siehe z.B. Wohlleben 2015, Fleming 2014, Haskell 2012).

In diesem Kapitel zu den heterologischen Gesellschaften haben wir gezeigt, wie man eine Affektanalyse anwenden kann, um die anthropistische Einteilung der Sinne zu überwinden. Unsere Beispiele haben die Sinne und Affekte des Tier-Werdens (Papagei-Werdens und Jaguar-Werdens) gezeigt.

Wie wir bereits erwähnt haben, kann eine Affektanalyse als allgemeiner Rahmen für den Kultur- und Naturschutz dienen, ein Rahmen, der indigene Praktiken und Modi der Wissenskonstruktion berücksichtigt. Unser Fokus liegt dabei jedoch eher darauf, was uns die Bedeutungsbestimmungen indigener Kosmologien über verschiedene und alternative Arten und Weisen lehren kann, mit nichtmenschlichen Anderen in eine Beziehung zu treten. Zu lange haben wir darauf bestanden, dass Tiere, Flüsse und andere nichtmenschliche Andere Menschen werden müssen (was überhaupt nicht dasselbe ist, wie Mensch zu sein), um dieselben Rechte und denselben Schutz zu erhalten, wie ihn auch Menschen genießen. Indigene Kosmologien mit ihren etablierten Praktiken, nichtmenschliche Andere als Gruppenmitglieder anzuerkennen, können uns eine Menge darüber lehren, unser (allzu-menschliches) Selbst affektiv auf die Begegnung mit nichtmenschlichen oder mehr-als-menschlichen Anderen einzustellen. Die Affektanalyse ist eine Methode, Zugang zu unvertrauten Arten und Weisen der Bedeutungsbestimmung zu finden, etwa den indigenen Bedeutungsbestimmungen, die unseren anthropistischen Erwartungen so fremdartig vorkommen. Der juristische, politische und ethische Anthropozentrismus unserer Epoche ist eine sehr einschränkende Sichtweise, die Probleme wie den Klimawandel, die Zerstörung von Habitaten, den Plastikmüll in den Ozeanen und andere ökologische Verwüstungen durch eine völlig unangemessene Kosten-Nutzen-Analyse zu lösen beansprucht.<sup>56</sup> Die Affektanalyse bietet dagegen eine alternative Möglichkeit der Beschäftigung mit solchen komplexen Phänomenen, einen anderen Weg, indigene Praktiken verständlich zu machen und sie praktisch, politisch, ethisch und juristisch zu berücksichtigen. Das gilt insbesondere dann, wenn es darum geht, neue und vielversprechendere

<sup>56</sup> Siehe dazu exemplarisch den Vorschlag von Michael Greenstone (2017).

Wege zu finden, um mit nichtmenschlichen und mehr-als-menschlichen Anderen in soziale Beziehungen zu treten.

Dieses Kapitel diente auch der Illustration. Es sollte zeigen, wie man mit einer Affektanalyse die empirische Realität angemessener erfassen kann: Es war Teil der Bemühung, in der Soziologie weniger wegzulassen. Dieser Anspruch ist, wie sich gezeigt hat, inhärent kritisch. Die Affektanalyse ist kritisch, weil sich mit ihr zeigen lässt, dass sowohl die analytische als auch die lebenspraktische Fokussierung auf bestimmte Formen sozialer Beziehungen (symbolisch, semantisch, anthropistisch etc.) entscheidende Dinge ausklammert – Dinge, die dann nicht nur in der soziologischen Analyse, sondern auch in der sozialen Welt fehlen.

Im nächsten Beispiel geht es dagegen nicht so sehr um die dunkle Seite, die mit wissenschaftlichen und lebensweltlichen Reduktionen einhergeht. Vielmehr geht es erneut um die Vielfalt sozialer Beziehungen, die eine Affektanalyse in der empirischen Realität sichtbar machen kann. Dabei könnte das nächste Fallbeispiel kaum weiter entfernt von dem in diesem Kapitel diskutierten Fall liegen. Statt um Tier-Mensch-Beziehungen in heterologischen Gesellschaften geht es um Mensch-Maschine-Beziehungen in anthropistischen Gesellschaften. Und es geht dabei nicht darum, die Vielfalt sozialer Beziehungen indigener Gruppen sichtbar zu machen, sondern dort affektive Beziehungen aufzuspüren und zu analysieren, wo man sie gerade nicht vermutet: in automatisierten Prozessen.

## 13. Automatische Beziehungen: Mensch und Maschine

Dieses Kapitel stellt den zweiten Teil der empirischen Anwendung der weiter oben eingeführten Affektanalyse dar. Ich werde diese Methode bei der empirischen Untersuchung automatischer Beziehungen anwenden. In dieser Fallstudie des algorithmischen Finanzwesens geht es darum, die affektive Spezifik und Singularität der sozio-technischen Umwelt darzustellen: Es geht um eine Affektanalyse automatisierter Prozesse. Statt diese Prozesse als Mensch-Maschine-Trennung zu konzipieren, kann eine Affektanalyse die multidimensionale Qualität der Mensch-Maschine-Beziehung erfassen. Ein historischer Vergleich mit älteren Affektbeziehungen in den Finanzmärkten, wie der *Attraktion* des Börsentickers und der *Synthese* mit Bildschirmen im manuellen Börsenhandel, macht die vervielfältigten und intensivierten komplexen multi-frequentiellen – materiellen, elektrischen, visuellen, akustischen, kognitiven und körperlichen – Beziehungen zwischen Mensch und Maschine sichtbar. In diesem Zusammenhang analysiere ich die spezifischen Aufmerksamkeitsregime, die das Affektiv eines algorithmischen Hochfrequenzhandelsunternehmens mithilfe visueller, akustischer und pharmakopischer Affektbeziehungen herstellen und aufrechterhalten. Dabei sind die Ergebnisse der empirischen Forschung leicht kontraintuitiv, weil sie zeigen, dass Automatisierungsprozesse Menschen zwar auch ausschließen, zugleich aber, was viel wichtiger ist, komplexe Mensch-Maschine-Beziehungen *intensivieren*. Vielmehr ist es sogar die Intensität dieser affektiven Beziehungen, die die *Kohärenz* der sozio-technischen Systeme hervorbringt und sichert. Um der Besonderheit der affektiven Beziehungen im algorithmischen Finanzwesen gerecht zu werden und sie von früheren Formen (*Anziehung* und *Synthese*) zu unterscheiden, schlage ich zu deren Beschreibung den Begriff der *affektiven Symbiose* vor. Im folgenden Abschnitt werde ich zuerst eine kurze Einleitung in den automatischen Börsenhandel geben. Dabei beschränke ich mich auf die Aspekte, die für die vorliegende Methode von besonderer Relevanz sind.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Für eine detailliertere Beschreibung empfehle ich MacKenzie 2011, 2015, 2018, MacKenzie/Beunza/Millo/Pardo-Guerra 2012, Borch/Hansen/Lange 2015, Arnoldi 2016, Borch/Lange 2017, Lange 2016, Lange/Lenglet/Seyfert 2016, Seyfert 2016.

## Automatisierung des Wertpapierhandels

Beim algorithmischen Hochfrequenzhandel handelt es sich um automatisierten Wertpapierhandel, wobei sich die Automatisierung auf die Datenerfassung, Entscheidungsfindung und Transaktionsausführung durch Rechenmaschinen bezieht. Weitere Kennzeichen sind geringe Latenzzeiten in der Informationsübertragung und hohe Raten bei der Übertragung von Aufträgen und Angeboten (CFTC 2012). Es handelt sich um einen systematischen Wertpapierhandel, wobei er »systematisch als disziplinierter, methodischer und automatisierter Ansatz definiert wird« (Narang 2013: xiv [meine Übersetzung]). Menschliche Akteure sind in diesem Prozess auf vielfältige Weise eingebunden, angefangen bei der Auswahl der allgemeinen Handelsstrategie, der Handelsplätze und Handelsplattformen, dem Design, der Unterhaltung, der Aktualisierung der Handelssysteme bis hin zur Überwachung, Beaufsichtigung und der Intervention in den laufenden Handelsprozess. Diese Einbindung folgt nicht so sehr dem Modell des sozialen Handelns, wie wir es von der Handlungs- und Interaktionstheorie kennen, sondern eher der Ausbildung einer spezifischen Rezeptivität und passiver Beziehungen, die ich als unbewusste Nachahmungen, Interpassivität und Suspension beschrieben habe.

Mit dem algorithmischen Hochfrequenzhandel liegt insofern eine Form des verteilten Handelns vor; gleichmäßig verteilt zwischen verschiedenen Menschen, Nichtmenschen und Aktanten. Zusammen mit den nicht-menschlichen Elementen, wie Handelsalgorithmen in den Datenzentren der Unternehmen in der Nähe der Börsenplätze (colocation), den Glasfaserkabeln, Algorithmen etc., bilden die menschlichen Experten, zu denen u.a. quantitative Forscher, Analysten und Händler gehören, das sozio-technische Gefüge eines automatisierten Handelssystems. Alle menschlichen und nichtmenschlichen Elemente sind gleichzeitig in die Prozesse der Konstruktion, den Betrieb und die Wartung der algorithmischen Handelsplattform eingebunden. So gesehen kann man die Unternehmen, die in den algorithmischen Börsenhandel involviert sind, als »sozio-technische Ensembles« bezeichnen (MacKenzie/Beunza/Millo/Pardo-Guerra 2012: 280). Affekttheoretisch gesprochen handelt es sich eben um das weiter oben eingeführte Affektif.

Dabei relativiert der distributive Charakter des Handelns den Handelsbegriff selbst, der nun nicht mehr so sehr dem weiter oben beschriebenen aktivistischen Paradigma folgt als vielmehr einer Interpassivität, die intensive soziale Beziehungen voraussetzt. Aber auch das Verhältnis der Handelsunternehmen zur elektronischen Börse kann als interpassive Beziehung bzw. als unbewusste Nachahmung beschrieben werden, gerade dann, wenn algorithmische Technologien zum Einsatz kommen. Jedoch interessieren im vorliegenden Fall nicht die Beziehungen von

Unternehmen zum Börsenplatz als vielmehr die sozialen Beziehungen zwischen heterogenen Elementen innerhalb des Unternehmens.

Obwohl es tatsächlich Fälle gibt, in denen der Computer ohne oder nur mit minimaler menschlicher Überwachung operiert, sind solche Fälle extrem selten. Sie beschränken sich entweder auf sehr einfache Handelsstrategien oder, in dem einzigen Fall, den ich beobachtet habe, auf einen *trägen Markt*, d.h. einen Markt mit geringem Handelsvolumen und geringer Volatilität. Im Allgemeinen machen die geringen Profitmargen solche Märkte für Hochfrequenzhändler weniger interessant.<sup>58</sup>

Im Gegensatz dazu setzen automatisierte Handelssysteme, genauso wie semi-automatische und halb-manuelle, kontinuierliche Überwachung, permanente Anwesenheit und regelmäßige Interventionen durch ein hochqualifiziertes Personal voraus, das ohne Unterbrechung vor einer Vielzahl von Monitoren sitzt. Diejenigen, die das Handelssystem überwachen, müssen die Handelsalgorithmen verstehen; sie müssen wissen, für welche Marktumwelten und Marktsituationen sie gemacht sind; sie müssen verstehen, wann sich diese Umweltbedingungen geändert haben und, daran anschließend, entscheiden, ob sie die Handelsalgorithmen an die neuen Bedingungen anpassen oder ob sie bestimmte Algorithmen deaktivieren sollen, weil sich der Markt anders als die in das Modell eingelassenen Erwartungen verhält.

Insofern muss der menschliche Teilnehmer nicht nur ein logisches Verständnis von den Funktionen der Handelsalgorithmen haben, sondern auch ein Verständnis dafür, wie sie mit anderen Algorithmen bzw. ihrer Umwelt in Beziehung stehen. In den Fällen, in denen der Händler eine Veränderung der Marktsituation wahrnimmt und feststellt, dass das System nicht länger mit dem Markt synchronisiert ist, muss er<sup>59</sup> eingreifen und die entsprechenden Parameter ändern:

»[W]enn im Aktienmarkt etwas sehr merkwürdig ist oder wenn es ein Übernahmangebot oder ein Gerücht gibt, muss man sehr vorsichtig sein. Die Preisdifferenz [zwischen Angebot und Nachfrage] wird dann größer. Dann muss man sich nach mehr Informationen umschauen und, letzten Endes, kann man auch [...] kein Preisangebot dafür mehr stellen.« (Anonymer Hochfrequenzhändler [meine Übersetzung aus dem Englischen])

<sup>58</sup> Meine Feldforschung begann nicht vor 2012. Es ist möglich, dass solche »rein« automatisierten Systeme bis 2009 erfolgreich waren. Bis dahin war die Technologie relativ neu und mit sehr einfachen Konstruktionen recht profitabel. Aufgrund ihrer größeren Verbreitung nahm die Profitabilität dieser frühen Innovation zunehmend ab, was zugleich den Einsatz komplexerer Systeme erforderte.

<sup>59</sup> Ich verwende hier männliche Pronomen, weil alle Händler, mit denen ich gesprochen habe, in der Tat männlich waren.

Solche Interventionen erfordern von denjenigen, die das Handelssystems beobachten, genaue Kenntnisse nicht nur der Handelsstrategie des Algorithmus, sondern auch der Details der Marktbewegungen. In Marksituationen, die als ungewöhnlich angesehen werden, muss der Händler das Verhalten des Systems überprüfen. Eventuell wird er dazu die Nachrichten auf seinem Monitor (z.B. von *Bloomberg News*) überprüfen, um zu sehen, ob die Handelsstrategie von externen Ereignissen beeinträchtigt wurde oder mit anderen im System implementierten Vorgaben in Konflikt steht. In solchen Konfliktsituationen wird er entsprechende Parameter ändern oder, in Extremfällen, den Algorithmus bzw. eines seiner Module ›landen‹. Wenn sich die Marktsituation ändert, hat er verschiedene Möglichkeiten und Grenzen, die er überschreien kann: Zum Beispiel könnte er, wenn er es als profitabel ansieht, das Limit der Auftragsmenge übersteigen. Allerdings darf er bestimmte Schutzfunktionen nicht überschreiten, Funktionen, die manchmal sogar von den Börsen überwacht werden (wie z.B. das Order-Transaktions-Verhältnis, das ein angemessenes Verhältnis zwischen Auftragseingaben und -änderungen bzw. -löschen sowie tatsächlich ausgeführten Transaktionen sicherstellen soll). Anpassungen können sich auf externe Schocks nicht-ökonomischer Art beziehen, wie z.B. Naturkatastrophen oder politische Unruhen, genauso wie auf unvorhergesehene Marktereignisse wie Börsenstürze oder unerwartete Marktbewegungen, die wiederum mit Ankündigungen von Zentralbanken oder der Veröffentlichung von Arbeitsmarktdaten etc. in Zusammenhang stehen können. So war beispielsweise die Marktöffnung am 6. März 2015 kritisch, weil das Amt für Arbeitsstatistiken der Vereinigten Staaten die Arbeitslosenzahlen 62 Sekunden zu spät veröffentlichte (Ehrenfreund 2015). Solch ein Szenario kann für ein automatisiertes Handelssystem ein ernsthaftes Problem darstellen, weil es ohne Justierung unter falschen Annahmen handeln würde. Es würde in diesem Fall nämlich davon ausgehen, dass die Arbeitslosenzahlen bereits in den Kursen eingepreist sind. Konsequenterweise müsste ein Händler den Start des Handelssystems um dieselbe Zeit verzögern oder entsprechende Parameter anpassen. Zwar ließe sich eine solche Verzögerung selbst wieder automatisiert überprüfen, aber eben nur dann, wenn bekannt ist, dass solche Verzögerungen möglich sind. An diesem Beispiel zeigt sich der Grad der menschlichen Beteiligung und Einmischung. Es zeigt sich, dass das menschliche Handeln verteilt und immersiv und nicht subjektiv und autonom ist. Das *Handeln* ist Teil eines allgemeineren Gefüges und bedarf hochkomplexer Synchronisationen, die den von Tarde beschriebenen Nachahmungsstrahlen sehr ähneln.

Offensichtlich sind die menschlichen Anforderungen im Handelsraum solcher Unternehmen nicht universell. Die Anzahl der Arbeitsschichten und Arbeitsstunden, die individuellen Fähigkeiten der Händler und deren Wissen hängen von verschiedenen Faktoren ab, angefangen von der

Distanz des Handelsunternehmens zum Börsenplatz über die Anlageklassen, die Komplexität der Modelle, die spezifischen Handelsstrategien und Marktzeiten. Die meisten Unternehmen, mit denen ich gesprochen habe, handeln auf Märkten in Nordamerika und Europa, was bedeutet, dass sie ihre Handelsräume für dreizehn Stunden, von 7 Uhr früh bis 8 Uhr abends westeuropäischer Zeit betreiben. In diesem Zusammenhang habe ich gelegentlich hochkomplexe Arbeitssituationen beobachtet, die eine fast militärische Präzision in der Organisation des Personals voraussetzen. Verschiedene Flotten von Händlern arbeiten in drei aufeinanderfolgenden Schichten, und selbst Mittags- und Toilettenpausen erfordern Ersatzpersonal. Das macht die ethnographische Beobachtung und die Interviews natürlich zu einer besonderen Herausforderung. Denn die Firmen begrenzen den Zugang zu ihren Handelsräumen nicht nur sehr streng, die Interviews müssen auch an den Terminplan der Unternehmen angepasst werden. So fiel mein Interview mit einem Leiter des Handelsraums mit einer Mittagspause zusammen. Da er ebenfalls für die Organisation des reibungslosen Übergangs der verschiedenen Schichten zuständig war, führte unser Interview zu Verzögerungen im Zeitplan und zu zunehmend verärgerten Händlern, die ihre Mittagspause wegen unseres Interviews zunehmend von Verkürzungen bedroht sahen.

Die Beschreibung des innerorganisatorischen Aufbaus eines typischen algorithmischen Börsenhandelsunternehmens gibt uns einen ersten allgemeinen Eindruck über die Rolle von menschlichen Passeuren in automatisierten Prozessen. Weit davon entfernt, von den automatischen Prozessen zur Seite geschoben zu sein, sind die menschlichen Elemente konstitutiver Teil eines automatisierten Systems.

Die öffentlichen Debatten über die zunehmende Automatisierung der Arbeitswelt im Allgemeinen und des algorithmischen Hochfrequenzhandels im Besonderen sind dagegen von der Überzeugung begleitet, dass Menschen weitestgehend von den automatischen Prozessen ausgeschlossen sind, ein Ausschluss, der eng an die Exklusion emotionalen und affektiven Verhaltens gebunden ist. Dagegen zeigen die Resultate der Feldforschung, dass Prozesse der Automatisierung paradoxerweise zur *Intensivierung komplexer Mensch-Maschine-Beziehungen* führen. Weit davon entfernt, einfach ausgeschaltet zu sein (und auf die Beobachtung und Überwachung reduziert zu sein), sind die menschlichen Elemente vielmehr essentieller Teil des technischen Systems, und sie sind in dieses durch multiple Affektfrequenzen integriert. Diese Integration kann nicht einfach durch kognitive Aufmerksamkeit, emotionale Disziplin, symbolische bzw. semantische Kommunikation erklärt werden. Vielmehr muss die Erklärung dieses Phänomens eine *Analyse affektiver Beziehungen* heranziehen. Affektive Beziehungen untermauern die Kohärenz von so-zio-technischen Systemen wie automatisierten Handelssystemen.

## Menschliche Elemente in automatisierten Systemen

Der Umstand, dass Automatisierungsprozesse zu einer intensivierten Integration menschlicher Elemente statt zu deren Exklusion führen, ist für diejenigen, die sich mit der Geschichte des Studiums automatisierter Systeme beschäftigen, nicht überraschend. In ihrem wegweisenden Aufsatz *Man's Role in Control Systems* von 1975 weisen Bibby und Kollegen auf das Paradox hin, dass »automatisierte Systeme noch Mensch-Maschinen-Systeme sind (Bibby et al. 1974: 1 [meine Übersetzung]). In *Ironies of Automation* von 1983, einer Studie, die sich extensiv auf Bibby et al. bezieht, weist Lisanne Bainbridge wiederum auf das Paradox hin, dass »Automatisierung in industriellen Prozessen« in der Tat die Notwendigkeit von menschlichem Bedienpersonal steigert: »je fortgeschritten ein Kontrollsysteem ist, [...] umso wichtiger ist der Beitrag der menschlichen Bedienperson« (Bainbridge 1983: 775 [meine Übersetzung]). Hier spricht Bainbridge einen zentralen Punkt der Automatisierung an, der sich als ebenso zentral für den automatisierten Börsenhandel erweisen wird, nämlich die Funktion der »automatischen Online-Kontrolle, bei der eine menschliche Bedienperson in abnormalen Bedingungen übernehmen soll« (ebd. 775). Die Bedienperson ist dafür verantwortlich, Fehler und Dysfunktionalitäten zu erkennen und dabei die funktionalen Fehler auszumachen, die beim Design übersehen worden sind. In diesem Zusammenhang hängt das System in großem Maße von der Bedienperson ab, die Fehler zu erkennen hat, die zufällig bzw. ohne Absicht während des Designprozesses in das System implementiert worden sind. Außerdem muss sie die Aufgaben übernehmen, die das Design nicht automatisieren konnte. Dieser Prozess wird umso anspruchsvoller, je komplexer das System ist.

Je komplexer das System ist, desto mehr hängt es von der menschlichen Einbindung ab und konsequenterweise muss es diese zu einem höheren Grad einbinden. Um einzugreifen, muss die Bedienperson eine klare Vorstellung davon haben, wie das System funktioniert. Allerdings handelt es sich bei dieser ‚klaren Vorstellung‘ um spezifische Verständnisse der Funktionen des Systems. Solch ein Funktionswissen ist nicht identisch mit Kenntnissen über die innere Struktur von Algorithmen und Codes. Es handelt sich eher um ein relationales Wissen, d.h. ein Wissen, das sich darauf bezieht, wie sich ein System im Verhältnis zu einer bestimmten Umwelt verhält. In Anbetracht der Komplexität sozio-technischer Systeme, wie sie in den algorithmischen Hochfrequenzunternehmen vorliegen, und angesichts der damit im Zusammenhang stehenden Arbeitsteilung kann es sein, dass der Händler vor dem Bildschirm nur sehr wenige Kenntnisse vom *Text* der Algorithmen und der Software hat. Jedoch muss er wissen, welches *Verhalten* er vom System in der jeweiligen Situation zu erwarten hat. Dieses Wissen muss mit einem Wissen

über die Marktumwelt verbunden werden. Dabei muss der Händler über kein umfassendes finanzmarkttechnisches Wissen verfügen und in der Tat haben viele der jüngeren Angestellten bzw. Manager solcher Systeme keine spezifische finanzmarktkökonomische Ausbildung. Vielmehr bezieht sich das relationale Wissen der menschlichen Akteure in algorithmischen Handelssystemen auf die spezifischen Schnittstellen, durch die die Systeme an den Markt angebunden sind. Dabei geht es um die Frage von Übertragungsprotokollen und -formaten, um technische und regulatorische Vorgaben der Börsenplätze und Börsenaufsichten und so weiter. Das betrifft Fragen der Liquidität und Volatilität bestimmter Märkte, die den Modellen zugrunde liegen, aber es betrifft ebenso das bereits erwähnte Order-Transaktions-Verhältnis, also die Richtwerte, die angeben, wie viele der gestellten Aufträge storniert und wie viele tatsächlich ausgeführt werden müssen. Statt also bestimmte Prozesse tatsächlich von menschlichen Einflüssen und Eingriffen zu entkoppeln, müssen Automatisierungsprozesse vor allem *Mensch-Maschine-Beziehungen intensivieren*. Wie wir noch sehen werden, sind solche Beziehungen nicht ausschließlich funktional, übertragen also nicht allein Informationen, Nachrichten und Befehle. Vielmehr basieren diese Beziehungen auf *nicht-informatorischen Sozialbeziehungen*, die menschliche Passeure mit der gesamten Bandbreite ihrer körperlichen Sinne einbeziehen.

## Der Mythos von der automatisierten Affektneutralisierung

Sowohl in der Feldforschung<sup>60</sup> als auch im populären Diskurs zum algorithmischen Hochfrequenzhandel trifft man wiederholt auf ein vorherrschendes Narrativ, das zur Rechtfertigung der Automatisierung herangezogen wird: die Erzählung von der *unpersönlichen Effizienz* (Beunza

60 Die empirische Feldforschung fand von 2014–2016 statt. Während dieser Zeit habe ich 25 Unternehmen besucht und 50 Personen in Europa, Nordamerika und Asien interviewt. Die Mehrzahl der Interviewten arbeitete in algorithmischen Hochfrequenzunternehmen. Diese Firmen arbeiten in der Regel mit fünf bis einhundert Angestellten. Die mittelgroßen Unternehmen lassen sich durch eine spezifische Kultur bestimmen, die durch Eigenhandel bestimmt ist, d.h., die Unternehmen handeln mit ihren eigenen finanziellen Ressourcen. Innerhalb solcher Formen habe ich mit verschiedenen Arten von Angestellten gesprochen, angefangen von quantitativen Forschern, Analysten, Finanzingenieuren bis hin zu Händlern, die die Handelsräume überwachen und Experten der IT-Abteilung. Für weitere Details und eine genauere Analyse des Betriebs von Hochfrequenzhandelsunternehmen siehe auch Seyfert 2016 bzw. Lange/Lenglet/Seyfert 2018.

et al. 2012). Die Automatisierung des Wertpapierhandels kann Fehler ausschließen bzw. minimieren, die dem irrationalen und emotionalen menschlichen Verhalten entstammen. Menschliche Fehler und Inkonsistenzen im Handeln können nicht nur zu Profitverlust führen, sondern potentiell auch zu Marktkrisen. Durch die Automatisierung wird der Wertpapierhandel von der erratischen Natur des menschlichen Verhaltens befreit und die Effizienz verbessert. Dieses Argument basiert auf der Annahme, dass technische Systeme nicht nur schneller und zuverlässiger als menschliche Akteure arbeiten und darüber hinaus weder emotional noch irrational ›kontaminiert‹ sind. Dabei handelt es sich um eine sehr weitverbreitete Ideologie, die sowohl in der populären Öffentlichkeit als auch unter den algorithmischen Börsenhandelspraktikern großen Anklang findet. So bewirbt beispielsweise die *Kyte Group*, ein Zulieferer algorithmischer Handelssysteme, ihr Produkt auf folgende Weise: »Algorithmischer Wertpapierhandel eliminiert die Emotionen, die üblicherweise beim Handeln auftreten«. Und Rishi Narang, der Mitgründer des Hochfrequenzhandelsunternehmens *TradeWorx*, fasst denselben Punkt in seinem Buch *Inside the Black Box* so zusammen: »Im Wesentlichen werden solche Entscheidungen, die von Emotionen, Undiszipliniertheit, Leidenschaften, Gier und Angst geprägt sind – von vielen als die zentralen Fehler der Börsenspekulation angesehen – von den Investitionsprozessen der Quants ausgeschlossen« (Narang 2014: xv).

Ein deutscher Hochfrequenzhändler erklärt explizit, dass die intrinsische Motivation, ein automatisiertes Handelssystem zu entwickeln, in dem Bestreben bestand, irrationales und affektives menschliches Verhalten auszuschließen. Seine Entscheidung, sich dem automatisierten Handel zuzuwenden, geht auf die 1990er Jahre zurück, als die irrationale »Euphorie« für neue Technologien und den *Neuen Markt*<sup>61</sup> – die Entwicklung von Computer-Netzwerken und dem Internet sowie der Aufstieg der damit im Zusammenhang stehenden Produkte und Dienste – zu einer Börsenblase führte:

»[Als] jemand mit einer quantitativen Ausbildung schien mir diese Euphorie [für den Neuen Markt] sehr fragwürdig. Ich habe mir einfach gedacht, dass es andere Methoden geben muss, dass es möglich sein müsste systematischer zu Handelsentscheidungen zu kommen, basiert auf mathematischen Modellen.« (Anonymer Hochfrequenzhändler)

Ein solches Statement bringt die weitverbreitete Überzeugung zum Ausdruck, dass erfolgreiches, richtiges und daher effizientes Handeln am Finanzmarkt nicht nur die Unterdrückung euphorischer Gefühle voraussetzt, sondern aller Arten unbewussten und affektiven Verhaltens.

61 Der *Neue Markt* war von 1997 bis 2004 ein Handelssegment der Deutschen Börse, ähnlich dem NASDAQ, für den Handel sogenannter neuer Technologien.

Insofern sind die Versuche der Neutralisierung der Affekte direkt mit der Idee der Profitmaximierung verbunden und mit der Minimierung von Börsenpaniken und ähnlichen Krisenphänomenen. In diesem Narrativ ist es ganz klar, dass die Auslöschung der Affekte im automatischen Handel mit der Exklusion menschlicher Akteure verbunden ist, da die Emotionen ganz offensichtlich den menschlichen Akteuren zugeschrieben werden. Diesem Narrativ liegt die starke Überzeugung zugrunde, dass Emotionen allein mit menschlichen Akteuren in Verbindung stehen und Maschinen durch die Abwesenheit von Affekten gekennzeichnet sind. Damit wird eine ontologische Differenz – eine unüberbrückbare Lücke – zwischen emotionalen Menschen und affektneutralen Maschinen vorausgesetzt.

Diesen theoretischen Annahmen folgend müsste im Fall von automatisierten Handelssystemen empirisch eine abnehmende Rolle menschlicher Akteure zu beobachten sein. Und wenn menschliche Akteure Berücksichtigung finden, dann strikt und vorwiegend von ihrer affekt-neutralen Seite her. Man hätte es mit einem maschinellen System im Sinne eines Automaten zu tun und einem algorithmischen Code als dessen Betriebsanweisung: ein Handelssystem, das vorwiegend sich selbst überlassen bleibt, mit nur minimalen (affektneutralen) Eingriffen von Seiten der menschlichen Händler. Menschen – mitsamt ihren unzuverlässigen Emotionen und affektiven Trieben – würden aus dem System herausgelöst.

Meine einleitenden Beschreibungen haben jedoch bereits angedeutet, dass von einer Herauslösung von Menschen keine Rede sein kann. Menschen werden in der Tat intensiver eingebunden und die Voraussetzungen für ihre Anwesenheit haben sich sogar auf verschiedene Weise intensiviert, wie die folgenden Abschnitte zeigen werden.

## Affektanalyse: »Ein Gefühl für das System bekommen«

In ihrer Analyse liefert Bainbridge einen ersten – wenn auch nur vagen – Hinweis auf die Beziehungen zwischen Mensch und Maschine: »Manuelle Bedienpersonen kommen vielleicht eine halbe Stunde bevor sie die Kontrolle übernehmen sollen in den Kontrollraum, damit sie ein *Gefühl dafür bekommen* [getting a feel], was der Prozess gerade macht« (Bainbridge 1981: 776 [meine Hervorhebung, meine Übersetzung]). Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass der Vorgang *ein Gefühl für das System zu bekommen* über die traditionelle Vorstellung, wie Mensch und Maschine in Beziehung zueinanderstehen – z.B. über Kognition und symbolische Kommunikation (durch Tastaturen, Touchscreens etc.) –, hinausgeht. *Ein Gefühl dafür bekommen* ist nicht einfach nur ein kognitiver oder intellektueller Prozess, der den Zustand, die Verfassung, die Leistung und mögliche Probleme des Systems beurteilt. Stattdessen handelt

es sich um einen liminalen Prozess, der den Übergang von einer Form der Subjektivität (mit der die Person den Raum betritt) über den Prozess der Desubjektivierung (Auflösung des Subjekts) zu dem sich daran anschließenden Prozess der Immersion in das sozio-technische Ensemble (Affektif) markiert. *Ein Gefühl dafür bekommen* ist in diesem Sinn die Transgression des Subjekts, die notwendig ist, um sich in einem heterogenen Ensemble immersiv zu versenken. Was Bainbridge hier also, möglicherweise unbewusst, beschreibt, ist ein Prozess der wechselseitigen Einstimmung (attunement) von Mensch und Maschine, ein Prozess, der inhärent auf affektiven Beziehungen basiert. Bereits Henry Ford hatte erkannt, dass zur Effizienzsteigerung der Arbeiter am Fließband deren affektive Immersion nötig ist. Dazu hat er sie einer körperlich-affektiven Gymnastik unterworfen. Statt also die Maschinen an den Takt der menschlichen Körper anzupassen, wurde umgekehrt der Versuch unternommen, die menschlichen Körper dem Takt der Maschinen anzunähern. Dazu hat er wöchentliche Tanzkurse eingeführt, die für alle Angestellten obligatorisch waren und die genau diesem Training einer maschinellen Rhythmatik dienten.<sup>62</sup>

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu wiederholen, dass affektive Beziehungen als soziale Beziehungen zu verstehen sind, die nicht auf symbolische und semantische Formen der Kommunikation rückführbar sind. Sie können alle möglichen Formen von Beziehungen umfassen, inklusive sensorischer Transmission (Geräusch, Geruch, elektrische VerSchaltungen etc.): Sie sind *multi-frequentiel*.

Das heißt auch, dass die affektiven Beziehungen nicht allein als Kanäle zur Informationsübertragung fungieren. *Ein Gefühl für etwas bekommen* ist eine nicht-informationelle Beziehung. In der Tat bestimmen Affekte die Art und Weise, wie sich Körper anziehen und abstoßen. Bevor die Kommunikation erfolgt, müssen also zuerst affektive Beziehungen etabliert werden.

Wie ich bereits weiter oben angedeutet habe, werde ich zur Untersuchung der Prozesse im automatisierten Börsenhandel eine Affektanalyse durchführen. Ich werde die Spezifität eines solchen Systems herausstellen, indem ich es kurz mit seinen historischen Vorgängern und den für diese typischen Markttechnologien und charakteristischen Affektiven kontrastiere. Mit anderen Worten, ich gehe davon aus, dass es eine historische Genealogie gibt, die sich nicht allein in Hinblick auf die technologischen Typen von Systemen wandelt, sondern auch auf die affektiven Beziehungen, die für jede dieser Technologien spezifisch ist. Es gibt eine affektive Typologie von Markttechnologien. Die erste dieser Formen bezieht sich auf die Erfindung des Börsentickers und die damit im

62 Ich habe diese Form der affektiven Einbindung bereits anderswo beschrieben (Seyfert 2011a, Kap. 4.1.4).

Zusammenhang stehende affektive Beziehung der *Anziehung*, die zwischen Mensch und Maschine hervorgebracht wird. Als nächstes werde ich den bildschirmbasierten manuellen Börsenhandel in den Blick nehmen, der sich durch *synthetische Beziehungen* charakterisieren lässt, durch Beziehungen von technologischen Objekten auf dem Bildschirm und den vor diesen Bildschirmen platzierten menschlichen Passeuren. Anschließend wende ich mich wieder dem automatisierten Handel zu und schlage vor, dass die dominante Sozialbeziehung dort *symbiotischer Natur* ist. Eine solche genealogische Affektanalyse sozialer Beziehungen in Markttechnologien zeigt darüber hinaus, dass Automatisierung nie auf die Ausschließung von Menschen (im abstrakten Sinne) gerichtet ist, sondern vielmehr darauf, sie auf neue Weise und durch verschiedene affektive Konfigurationen immersiv einzubeziehen.

## 1867 – Die Attraktivität des Börsentickers

Wie Apparate und Menschen auf einer affektiven Ebene miteinander verschränkt sind, lässt sich am Beispiel des Börsentickers zeigen, der im Jahre 1867 erfunden wurde. Beim Börsenticker handelt es sich um einen technischen Apparat, mit dem es erstmals möglich wurde, die Entwicklung der Börsenkurse in Echtzeit und außerhalb der Börsenplätze nachzuverfolgen. Die Übertragung erfolgte dabei telegraphisch und die Börsenkurse wurden auf einem sogenannten Tickerband in einem Format ausgedruckt, das wir heute noch von der Darstellung der Börsenkurse am unteren Rand des Bildschirms bei Fernsehübertragungen kennen. Jenseits der reinen Informationsübertragung soll uns aber im Folgenden interessieren, auf welche Weise die menschlichen Akteure an diese Technologie gebunden werden bzw. worin deren spezifische Attraktivität bestand. Urs Stäheli hat gezeigt, wie dieses Medium der Informationsübertragung selbst ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerät bzw. dass es eine eigenständige Gravitationskraft entwickelt: »Das Tickersubjekt geht eine derart starke Verbindung mit dem Medium ein, daß es sich nicht mehr davon loslösen kann« (Stäheli 2007: 337). Das geht über den *Appellcharakter* der Symbole, von dem in Symboltheorien gern die Rede ist, weit hinaus. Der Ticker richtet sich nicht an das Subjekt, vielmehr inkludiert er es. Die Attraktivität dieses Apparats ist so hoch, dass die eigentliche Funktion (Informationsübertragung) eine sekundäre Position einnimmt. Diese Attraktivität ist mit verschiedenen affektiven Beziehungen verbunden, so z.B. mit der visuellen Beziehung zu den »endlosen Bändern«, mit akustischen Beziehungen zum »unaufhörliche[n] Hämmern des Tickers«, mit auratischen Beziehungen, die sich aus der »Aussstellung des Tickers« in einer großen Glasvitrine speisen (ebd. 332ff.). Gerade für diejenigen Akteure, für die diese

Technologie neu war, entfaltete der Börsenticker eine Anziehungskraft von geradezu pathologischem Ausmaß. Sie konnten ihre Augen nicht mehr vom Ticker abwenden und wurden zunehmend von der ›eigentlichen‹ Aufgabe abgelenkt, die eingehenden Informationen zum Börsenhandel zu verarbeiten. Das Börsensubjekt wurde destabilisiert, es entwickelte einen irrationalen bzw. pathologischen Drang und wurde zum Objekt hingezogen. Ein »Tickerieber« breitete sich aus (ebd. 337) – ein Phänomen, dass die Tendenz der menschlichen Subjekte beschreibt, im Börsenticker verloren zu gehen. Aus einer instrumentellen Perspektive wurde dieses Verhalten als pathologisches Phänomen bezeichnet. Es handelte sich um »hypnotische Effekte« (ebd. 338), die die Grenzen des Subjekts zunehmend auflösten. Eine Restabilisierung gelang oft erst nach der Unterbrechung des Geräts: »Nur beim plötzlichen Innehalten des Tickers versiegt der Lärm – und das Tickersubjekt erwacht aus seiner Hypnose, wie auch gleichzeitig der Markt zum Stillstand kommt.« (ebd. 338)

Die Anziehungskraft der Apparatur, ihre Attraktivität involviert ganz offensichtlich ein Intensitätsmoment. Das Subjekt versenkt sich gewissermaßen in die Apparatur und löst sich in diesem Zusammenhang im Mensch-Ticker-Affektiv auf. Diese Auflösung ist situativ und temporär und beim Innehalten des Tickers taucht das Subjekt wieder vollständig auf. Stähelis Analyse zeigt uns, dass die Immersion auf einer affektiven Ebene stattfindet und Prozesse der Dezentrierung des Subjekts beinhaltet. In fieberhaften Aktivitäten sind wir nicht mehr ganz wir selbst, einfach deshalb, weil wir immersiv in ein affektives Gefüge eingegangen sind, dass unserem Selbst zuvor noch äußerlich gegenübergestanden hat. Der Prozess der Immersion bzw. die Inklusion in das apparative Affektiv ist ein Prozess der Desubjektivierung, der die Ebene des Subjekts und des emotionalen Selbst weit überschreitet. Das von Bainbridge beschriebene Moment des *ein Gefühl dafür bekommen* ist nichts weiter als der liminale Moment, in dem sich das Subjekt auf den intensiven Moment der Transgression vorbereitet.

An dieser Stelle werden abermals einige Schwächen des Konzepts der affektiven Arbeit sichtbar. Wie das Konzept der Emotionsarbeit von Arlie Hochschild (1979) interessiert sich auch das Konzept der affektiven Arbeit ausschließlich für Subjektivierungsformen (Hardt 1999). Damit geraten allerdings die affektiven Prozesse der Dezentrierung und Desubjektivierung gerade aus dem Blick. Ohne Zweifel gehen diese Dezentrierungen und Desubjektivierungen immer auch mit Rezentrierungen und Resubjektivierungen einher, die Affekttheorie betont dabei aber stets die Unbestimmtheit dieser Rezentrierung und Resubjektivierung, die den jeweiligen Formen der Anrufung des Subjekts keineswegs entsprechen müssen. Dafür sind die hier gewählten Fälle gute Beispiele, weil sie sich genauso auf das Scheitern der Anrufung, d.h. auf dysfunktionale Formen

der Desubjektivierung, beziehen (Tickerfieber) wie auf eher funktionale, die ich in den nächsten beiden Fällen diskutieren werde.

## 1969 – Synthesen mit dem Monitor

Der nächste Schritt in der Entwicklung der Markttechnologien bestand im bildschirmbasierten Börsenhandel, zeitlich markiert durch die Einführung der ersten elektronischen Handelsplattform *Instinet* im Jahre 1969. Wie Karin Knorr Cetina und Urs Bruegger gezeigt haben, operieren die menschlichen Händler in dieser Form des *manuellen* Börsenhandels nicht mit der Vorstellung imaginierter Menschen hinter den Bildschirmen, nicht mit der Vorstellung von anderen menschlichen Akteuren, deren Absichten am Bildschirm ablesbar wären. Das Medium ist kein Übertragungsmedium, sondern der Markt selbst. In ihrer Argumentation unterscheidet sich die ethnographisch geleitete Analyse von Knorr Cetina und Bruegger beispielsweise deutlich von anderen Ansätzen wie dem *Affective Computing*, das eher durch die sozialpsychologische Emotionstheorie von Paul Ekman inspiriert ist (Picard 2000, 2003).

Da der Ansatz des *Affective Computing* einer der dominanten Ansätze in der Computerwissenschaft ist, bietet es sich an, diesen näher zu diskutieren und in Relation zum hier besprochenen Ansatz zu setzen. Vorneweg lässt sich konstatieren, dass der entscheidende Unterschied zwischen der von mir ins Spiel gebrachten Affektanalyse und dem hinter dem *Affective Computing* stehenden psychologischen Ansatz in der Unterscheidung von *intensiven* und *extensiven Affekten* besteht.

## *Exkurs:* Affective Computing

Der zunehmend auch in den Computerwissenschaften verbreitete Ansatz des *Affective Computing* ist in erster Linie durch ein instrumentelles Interesse geleitet. Das ultimative Ziel besteht darin, »emotionale Sensibilität« und menschliche Empathie in Computer zu implementieren (Ball 2003: 304). So besteht das Ziel der *sentiment analysis*, einer Anwendungsform der *Affective Analysis*, beispielsweise darin, die affektiven Zustände und emotionalen Einstellungen der Nutzer lesen zu lernen, um die zumeist automatisierten Antwortreaktionen darauf anzupassen. Instrumentell ist dieses Vorgehen insofern, als hier nicht ein analytisches Interesse an affektiven Phänomenen im Vordergrund steht, sondern der pragmatische Versuch, »menschliche Affektfähigkeiten nachzubilden« (Picard 2000: 249 [meine Übersetzung]). Eines der instrumentellen Ziele besteht u.a. darin, die Frustrationsmomente der menschlichen Benutzer

im Umgang mit Computern zu reduzieren. Um das zu erreichen, müssen Computer menschliche Emotionen erkennen und ihre Operationen an das Verhalten der menschlichen Nutzer anpassen lernen. Insofern handelt es sich beim *Affective Computing* nicht um die Analyse affektiver Phänomene im eigentlichen Sinn, sondern um das Detektieren sehr spezifischer menschliche Emotionen: Frustration, Freude etc. Darüber hinaus operiert dieser Ansatz mit einer statischen Vorstellung menschlicher Affektivität (und nicht mit einer relationalen, wie ich sie beschrieben habe), die von Computern klassifiziert und nachgeahmt werden kann. Ein Computer soll menschliche Emotionen verstehen, interpretieren und simulieren lernen.

Der Ansatz des *Affective Computing* bezieht sich auf ein problematisches – und genau genommen veraltetes – Paradigma, in der der affekt-neutrale Computer nur als neutrales Interface auftaucht und die gesamte Diskussion um eine affektive Imagination von Menschen zirkuliert. Es wird unterstellt, dass die menschlichen Nutzer *hinter* den Computerbildschirmen andere menschliche Nutzer imaginieren, an die dann wiederum auch ihre affektiven Reaktionen adressiert sind (Picard 2003: 215, Ball 2003: 304). Das Artefakt als solches hat hier keine eigenständige Wirkmächtigkeit, die über ihre instrumentelle Funktion hinausgehen würde. Damit bezieht man sich auf eine Vorstellung sozialer Beziehungen, die veraltet in dem Sinn ist, als sie, wie die frühe Soziologie, die Rolle von Artefakten als irrelevant ansieht. Die geteilte Annahme, und zugleich das Problem dieses Ansatzes, liegt in der Übernahme des psychologistischen Paradigmas der Verhaltenswissenschaften. Hier ist Paul Ekman's Theorie der Basisemotionen leitend, die behauptet, mithilfe einer vergleichenden Kulturanalyse bestimmte *universelle* Emotionen herausgearbeitet zu haben. Die universellen Emotionen wie Wut, Ekel, Angst, Glück, Traurigkeit und Überraschung seien nun anhand bestimmter Gesichtsausdrücke, über alle kulturellen und historischen Unterschiede hinweg, identifizierbar (Ekman 1999).

Jenseits der unkritischen Übernahme der Ekman'schen Theorie der Basisemotionen setzt der Ansatz des *Affective Computing* drei Dinge voraus. Zum einen setzt er voraus, dass Maschinen von Natur aus affekt-neutral sind, dass es aber zweitens einen Weg gibt, irgendwie Affekte *hinzuzufügen*, und dass drittens der Mensch dafür die Vorlage liefert. Es ist freilich nicht weiter überraschend, dass unüberwindbare Herausforderungen genau dann auftreten, wenn die affektiven Ausdrücke nicht vollständig selbsterklärend sind, vage bleiben und Kontextwissen voraussetzen. So kann man ohne situative und kulturelle Kontexte nicht mit Sicherheit wissen, ob ein Augenzwinkern eine signifikante oder insignifikante Geste ist. In solchen Fällen reicht es nicht, einfach Gesichtsausdrücke *zu lesen* und sie nach einer axiomatischen Karte zu sortieren, wie Ekman es uns glauben machen will. Stattdessen setzt das Verständnis

solcher Situationen *dichte Beschreibungen* im Sinne von Clifford Geertz voraus. Solche Situationen verlangen komplexes Wissen und Beschreibungen kultureller und historischer Kontexte. Sie verlangen eine relationale Affekttheorie.

Der Versuch, menschliche Affektivität zu universalisieren, immobilisiert etwas, das in der Tat dynamisch und fließend ist. Man kann in diesem Versuch eine Art affekttheoretischen Kantianismus erkennen, der bestimmte Kategorien des Affektes in der menschlichen Subjektivität verankert, die ähnlich wie Kants Kategorien der Vernunft operieren: Sie stehen für immer und ewig fest; jeder Kontakt zu menschlichen oder zu nichtmenschlichen Anderen kann stets in das Schema der sechs Basisemotionen und des Basisverhaltens eingeordnet werden. Was allein zu tun bleibt, ist die Affekte zu kartieren und simulieren. Hier wird ein bestimmtes Paradigma menschlicher Emotionen zu einem Platonischen Ideal oder zur Vorlage der Automatisierung der Affekte gemacht. Darüber hinaus geht dieses Konzept erneut von einer unüberwindbaren Brücke zwischen Mensch und Maschine hinaus, deren einzige soziale Beziehung in der Simulation des Menschen durch den Computer besteht.

Ein weiteres Problem besteht in der zugrundliegenden und stillschweigend angenommenen Normativität des Affektbewertungssystems, das dem Ansatz des *Affective Computing* zugrunde liegt. So sind Ekman's sechs Basisemotionen in zwei Hauptklassen unterteilt: in angenehme und unangenehme Emotionen. Die bereits angesprochene *Sentiment Analysis*, die z.B. zur Evaluierung von Äußerungen in Twitter-Nachrichten verwendet wird, kann so beispielsweise Stress als unangenehm und Entspannungszustände als angenehm markieren (Pang/Lee 2008).

Dagegen wird ein relationales Konzept von Affektivität auf die dynamische Subjektivität hinweisen und darüber hinaus darauf, dass Maschinen normalerweise nicht autonom operieren, dass wir unter ihnen sind und dass das Engagement der Menschen mit Maschinen eine wechselseitige – interrelationale – Beziehung konstituiert, die ganz neue Formen von Emotionen und Affekten hervorbringt. Wie wir mit Deleuze/Guattari und Massumi bereits sehen konnten, entziehen sich affektive Ereignisse oft normativen Interpretationen. Sie sind nicht an einer normativen Ordnung, sondern an Intensitätsstufen orientiert. So können Ereignisse, die im Schema von Ekman als problematisch bzw. unangenehm eingeordnet würden – wie z.B. Konflikt und Stress –, als angenehm empfunden werden, einfach deswegen, weil sie eine höhere Intensität aufweisen. Darüber hinaus beziehen sich normative Evaluationen der Emotionen in Ekman's Theorie und ihrer Derivate auf sehr spezifische Subjektformationen (in denen Glück z.B. als angenehm und Schmerz als unangenehm empfunden wird), die aber in Momenten der Transgression und Desubjektivierung überschritten und überschrieben werden.

So zeigt sich, dass der Mangel des *Affective Computing* und dem ihm zugrundeliegenden psychologischen Ansatz in der Einseitigkeit besteht, affektive Phänomene allein als extensive Phänomene zu beobachten. Da hingegen ich bereits weiter oben auf den intensiven Charakter hingewiesen, der eben auch solche Momente der subjektiven Überschreitung zu beschreiben und erklären im Stande ist. Das gilt z.B. für den bereits eingeführten Fall des bildschirmbasierten Börsenhandels. Hier spielt das artifizielle Artefakt des Bildschirms nicht nur die Rolle einer Imaginationsoberfläche, hinter der man andere menschliche Händler vermutet. Vielmehr ist der Bildschirm selbst Bezugspunkt einer sozialen Beziehung, die den Händler nicht affektiv unberührt lässt, sondern ihn vielmehr selbst einer spezifischen Form des Subjektwerdens unterwirft.

Die Oberfläche des Bildschirms *ist* nichts anderes als die Komposition des Marktes selbst (Knorr Cetina/Bruegger 2000, 2002a). Statt sich hinter den visuellen Bildern einen Markt zu imaginieren, der mit menschlichen Akteuren bevölkert ist, sind die Bilder selbst die Apprehensionen des Marktes. Die Händler versenken sich in den Markt am Bildschirm. Es handelt sich um eine Immersion in die visuelle Oberfläche. Knorr Cetina konzeptualisiert diese Immersion als *synthetische Situation*. In synthetischen Situationen erhöht der Einsatz von Technologien, wie z.B. Bildschirmen, die Informationstiefe und die Ansprechbarkeit, die zum Einsatz dieser Technologien von Seiten der menschlichen Akteure notwendig ist. Ein solcher Einsatz erhöht die Rezeptivität. Synthetische Situationen illustrieren, wie die menschlichen Akteure ihre artifizielle Umwelt affizieren und wie sie von ihr affiziert werden. Solch eine Situation verlangt von den menschlichen Akteuren eine »absolute Immersion«: »Auf der Ebene der individuellen Händler setzt die Antwortreaktion auch eine kontinuierlichere Überwachung voraus: es setzt einen Modus an Affektivität voraus, den man als Intensität beschreiben kann« (Knorr Cetina 2009: 74 [hier, wie im Folgenden, meine Übersetzung]). Der Einsatz von Technologien wie Bildschirmen intensiviert die menschliche Beteiligung (bei gleichzeitiger Desubjektivierung): »Bildlich gesprochen, schnallen sich die Händler morgens an ihren Sitz; bringen ihre Bildschirme heran, an die ihre Augen von nun an kleben werden, der Blick festgehalten, selbst dann, wenn sie miteinander sprechen oder sich anschreien« (ebd. 64). Mit dieser »totalen Immersion« der menschlichen Händler beschreibt Knorr Cetina, was ich vorher als soziale Beziehung innerhalb sozio-artifizieller Affektive beschrieben habe. Es handelt sich um Prozesse der Verschmelzung von hypnotisierten Händlern und den Bildschirmen, um einen *intensiven* Prozess also, der auf Seiten der Händler zugleich Momente der Transgression und Desubjektivierung voraussetzt.

Wie wir jedoch gleich sehen werden, ist diese *totale Immersion* tatsächlich eine partielle Immersion, da sie ausschließlich auf visuellen

Beziehungen beruht und keine anderen Beziehungen (wie beispielsweise akustische und haptische Beziehungen) umfasst.

Nach der Darstellung des ticker- und bildschirmbasierten Börsenhandels, bei denen es sich um Technologien aus der prä-automatisierten Ära des Börsenhandels handelt, möchte ich im Folgenden zu affektiven Beziehungen im automatisierten Handel übergehen.

## 1989 – Symbiosen mit dem System

Nach Donald MacKenzie kann man den Ursprung des automatisierten Handels auf die Gründung der Firma *Automated Trading Desk* im Jahre 1989 zurückführen (MacKenzie 2017: 173). Auf den ersten Blick erscheint es als kontra-intuitiv und möglicherweise sogar als ein Kurzschluss, im Zusammenhang mit automatisierten Prozessen von affektiver Inklusion zu sprechen. Wenn frühere ethnographische Untersuchungen zumindest noch auf die Rolle der Emotionen auf dem Börsenparket hinweisen konnten (Hassoun 2005, Ho 2009) oder auf das obsessive emotionale Engagement mit dem Markt auf dem Bildschirm (Knorr Cetina/Bruegger 2002b, Zaloom 2006a), dann scheint die Wende hin zum automatisierten Handel nicht nur die menschlichen Interaktionen auf dem Börsenparkett auszulöschen, sondern auch deren wechselseitige emotionale Dynamisierungsprozesse. Darauf hinaus bestand ja das Hauptmotiv der Einbeziehung artifizieller Akteure in den Handelsprozess darin, das Handeln zu automatisieren, um (menschliche) Emotionen und Affekte aus dem Handel zu entfernen.

Jedoch besteht hier ein *diskursiv-praxeologischer Bruch*, eine inhaltliche Entkoppelung von Erzählungen und Diskursen und dem, was sich in der ethnographischen Beobachtung zeigt. Wenn die Experten in den Gesprächen permanent auf die Ausschaltung von menschlichen Fehlerquellen (u.a. Emotionen und Affekte) hinweisen, dann zeigt sich in der ethnographischen Beobachtung ein ganz anderes Bild. Es zeigt sich, dass selbst in denjenigen Fällen, in denen Wertpapierhandel vollständig automatisiert ist, die menschlichen Akteure nur in den seltensten Fällen ausgeschlossen sind. Zum einen weisen die Beteiligten in den Interviews selbst auf die Grenzen der Automatisierung hin, zum anderen zeigt die ethnographische Beobachtung, dass die Einbindung der (verbleibenden) Akteure hochgradig affektiv ist. Die Grenzen der Automatisierung wurden in den Interviews tatsächlich häufig erwähnt und, wie Bibby et al. und Bainbridge bereits aufgezeigt haben, sind steigende Kosten und Komplexität dabei die zentralen Gründe. So wiesen algorithmische Börsenhändler wiederholt darauf hin, dass Kosten und Komplexität exponentiell zunehmen, je näher man dem Prozess der vollständigen Automatisierung kommt, ein Effekt, der dem ursprünglichen Grund der Automatisierung sicher widerspricht:

»Modelle sind besonders nützlich und praktisch in, sagen wir, 95% der Standardfälle. Und den Rest, den man nicht modellieren kann oder der sehr schwer zu modellieren ist [...] verbringt man dann 80% seiner Zeit damit das letzte eine Prozent zu entwickeln!« (Anonymer Hochfrequenzhändler [meine Übersetzung aus dem Englischen])

Ein anderer Aspekt, auf den in den Interviews wiederholt hingewiesen wurde, betrifft den Umstand, dass die Bedienperson intervenieren muss, wenn etwas passiert, das nicht im Design berücksichtigt wurde. Ich hatte weiter oben bereits auf das Beispiel der verspätet herausgegebenen Arbeitsmarktzahlen verwiesen. In den Interviews werden aber auch marktimmmanente Phänomene erwähnt:

»Bis zu einem bestimmten Punkt muss man, glaube ich, so viel automatisieren wie möglich [...]. Das Problem, alles automatisiert zu haben, besteht darin, dass man dann den ‚Schwarzen Schwan‘ verpasst. Und das ist derjenige, der dich erledigt, wenn du dich nicht schnell genug daran anpasst [...]. Aber zugleich sind das auch diejenigen Zeiten in denen es eine Menge Möglichkeiten gibt. Man will also gerade in diesen Zeiten im Markt sein, weil die Preisspannen weiter sind, weil niemand weiß, was er tun soll, die Volatilität völlig chaotisch ist [...] die Leute wissen nicht, was sie tun sollen, sie geraten in Panik. Also gibt es jede Menge Übertreibungen im Markt und das ist genau der Moment, wenn man draußen sein möchte.« (Anonymer Hochfrequenzhändler [meine Übersetzung aus dem Englischen])

Wir sehen hier zum einen, dass das Verhältnis zur Emotionalität und Irrationalität des Marktes nicht so eindeutig ist, wie die Akteure es zu Anfang erscheinen lassen. Markteuphorie, -paniken und -unsicherheiten werden genauso gefürchtet, wie sie gesucht werden. Die manuellen Interventionen beziehen sich also nicht einfach auf die Kompensation des Unerwarteten, nicht darauf, was im algorithmischen Design nicht vorgesehen ist, sondern sie beziehen sich auf die Ausnutzung von Möglichkeiten, auf »Gelegenheiten, die sich im Markt ergeben, [die] dann auch teilweise manuell unterstützt werden müssen, weil die Systeme nicht so viel Volumen aufnehmen, wie der Markt hergibt.« (Anonymer Hochfrequenzhändler)

Konsequenterweise heißt das auch, dass die Verbindung zwischen Mensch und Maschine vertieft und *intensiviert* wird. Die Beteiligung von Menschen ist in diesem Zusammenhang kein Prozess der Entlastung, sondern eher der Intensivierung der *affektiven Aufmerksamkeit* und der *affektiven Beteiligung*.

Man kann im Übrigen auch zeigen, dass irrationale Phänomene selbst in vollständig automatisierten Prozessen nicht verschwinden. So erwähnt der gemeinsame Report der Commodity Futures Trading Commission (CFTC) und der Securities & Exchange Commission (SEC) im Zusammenhang des sogenannten Flash Crashes von 2010 auch die Möglichkeit hochgradig irrationaler Wechselbeziehungen von Algorithmen.

So hätten die Algorithmen der Hochfrequenzhändler »angefangen sich schnell Kontrakte zu verkaufen – womit sie einen Heiße-Kartoffel-Volumeneffekt hervorgebracht hatten, in dem sie dieselben Positionen schnell hin und her gereicht hätten« (CFTC & SEC 2010: 3 [meine Übersetzung]). Mit anderen Worten, auch Algorithmen können panikähnliche Phänomene auslösen oder, wie es ein Hochfrequenzhändler beschreibt:

»[W]enn gewisse Szenarien anfangen zu laufen und dann handelt ein System gegen das andere und man erreicht immer neue Stände an den Märkten und das erzeugt dann neue ›Order-Fluten, die von den Systemen dann ausgehen. Das ist das gleiche, wenn der Mensch tätig wird. Der Mensch hat ja auch eine gewisse Panik.« (Anonymer Hochfrequenzhändler)

Im Folgenden soll uns aber nicht die Affektivität (die inter-algorithmischen Beziehungen) rein artifizieller Systeme interessieren. Auch deswegen nicht, weil ein ›rein‹ artifizielles System eine hypothetische Konstruktion, also eher einen logischen Grenzwert als ein reales Szenario darstellt. Tatsächlich sind Systeme immer hybrid, weswegen sich eine realistischere Beschreibung eher den mehr oder weniger intensiven Verbindungen menschlicher und artifizieller Elemente zu widmen hat.

## Emotionale Arbeit und Emotionales Management

Die Intensivierung der *affektiven Aufmerksamkeit* und der *affektiven Beteiligung* wird sowohl von den Anwendern als auch von der wissenschaftlichen Analyse des Hochfrequenzhandels als emotionales Management verstanden (Borch/Lange 2017). Algorithmischer Handel, besonders im Fall des Hochfrequenzhandels, erfordert »beständige menschliche Überwachung« (Aldridge 2013:130 [meine Übersetzung]). Ein algorithmisches Handelssystem zu überwachen und zu unterhalten ist eine psychisch auslaugende Aufgabe. Diese Aufgabe deckt sich nicht mit der gängigen Vorstellung eines menschlichen Händlers, der ruhig die Kalkulationen am Bildschirm überprüft, während der Computer die Hauptarbeit übernimmt. Wie der Hochfrequenzhändler Michael Halls-More es ausdrückt: Beim Hochfrequenzhandel »werden keine Martinis geschlürft« (Overton 2013 [meine Übersetzung]).

Die psychische Verausgabung findet an verschiedenen Stellen des Handelssystems statt. Im Allgemeinen müssen die Händler ihrem System (wie auch ihren Modellen) vertrauen, was heißen kann, über längere Zeiträume Verluste hinnehmen zu müssen. Eine Handelsstrategie kann so eingestellt sein, dass sie auf größere Profite bei selteneren Markt Ereignissen spekuliert, wofür sie in normalen Zeiten beständig kleine Verluste hinzunehmen bereit ist. Die größeren Profite sollen die akkumulierten Verluste leicht

ausgleichen. Das heißt aber auch, dass sich die menschlichen Akteure mit einer hauptsächlich verlierenden Strategie auseinandersetzen müssen:

»Börsenhandel ist extrem stressig, selbst wenn es die Maschine ist, die den Handel übernimmt. Genau genommen ist [...] ein Verlusthandel psychologisch doppelt so auslaugend, wie das Äquivalent eines Gewinnhandels psychologisch stärkend ist, was im Grunde heißt, dass man im Allgemeinen am Ende jeden Arbeitstages in einem psychischen Defizit operiert« (Roberts 2010 [meine Übersetzung])

Dabei betrifft die psychische Auslaugung nicht nur die, die den Handelsprozess am Bildschirm direkt beobachten, sondern auch diejenigen, die die Modelle entwerfen und die Algorithmen und Codes schreiben. Obwohl ein quantitativer Analyst (der die Modelle entwirft) das System in der Regel nicht selbst betreut (obwohl auch das vorkommt), hat er dessen Leistung dennoch beständig im Auge (spätestens in der Nachhändelsanalyse). Er ist also aus der Distanz affektiv mit dem Handelssystem eng verbunden:

»Man macht sich ständig darüber sorgen, was man nicht weiß oder was man in seinem Modell nicht berücksichtigt hat. Jeder, der seinem Modell vertraut, denkt so gesehen nicht vollständig von einer quantitativen Geisteshaltung her. Da es von der Definition her Modell genannt wird, ist es nicht die Realität. Also wird es Dinge geben, die man übersehen hat, es ist nur ein Stellvertreter. Es gibt immer Dinge, von denen man nicht weiß, dass man sie nicht weiß [...], man untersucht ständig seine Modelle und man ist sich über deren Leistung sehr im Klaren, da man ständig deren Leistung misst. Man weiß, dass es Verlustperioden geben wird, die man durchlebt [...] Es macht niemals Spaß.« (Halls-Moore, in Overton 2013 [meine Übersetzung])

In Fällen der psychischen Auslaugung nimmt die affektive Einbindung die Form der Sorge und der Angst an; und es sind diese affektiven Formen des emotionalen Verhaltens, die unter Kontrolle gehalten werden müssen. In diesem Zusammenhang haben Borch und Lange (2017) die affektiven Beziehungen innerhalb von Hochfrequenzhandelsfirmen aus der Perspektive der emotionalen Arbeit mit dem Ziel untersucht, solches Verhalten zu kontrollieren. Die Kehrseite der Sorge ist die Produktion des Vertrauens und das Training der menschlichen Akteure, dem Drang zu intervenieren zu widerstehen: Der »idealen Händlersubjektivität, die hier zu Tage tritt, geht es darum, die Distanziertheit zum Markt zu bewahren, der von den Algorithmen hervorgebracht wird« (Borch/Lange 2016: 14f. [meine Übersetzung]).

Wir haben es hier also explizit mit dem bereits angesprochenen emotionalen Management zu tun, das eine spezifische Form der Affektivität voraussetzt und damit zugleich eine Form der Subjektivität, die eine kodifizierte Form der Affektivität (Emotionalität!) aufweist. Die spezifische

Affektivität, die hier unter Kontrolle zu bringen ist, ist die des autonomen Subjekts, das die Maschinen als Werkzeuge versteht, die dem eigenen Willen vollständig zu unterwerfen sind. Das ist die klassische Subjektivität der traditionellen Parkettthändler, die, was sich in den Interviews beständig bezeugt, enorme Schwierigkeiten haben, Teile der eigenen souveränen Macht an die technischen Systeme abzugeben. Sie wehren sich gegen die Dezentrierung und Desubjektivierung und versuchen ihre Affekte in Form von Emotionen mit allen Mitteln unter Kontrolle zu halten. Die zu kontrollierende Affektivität ist die souveräne Emotionalität der Händlersubjekte, die zu Intervention und Aktionismus tendieren. Dagegen wird in den algorithmischen Umwelten von den menschlichen Akteuren Zurückhaltung, Geduld und Vertrauen in die systemischen Maschinen vorausgesetzt und das wiederum setzt eine Form der Rezeptivität voraus, die mit Dezentrierungs- und Desubjektivierungsprozessen einhergeht.

So ist das emotionale Management nur eine Seite dieses Affektifs, der affektiven Phänomene, die mit dem algorithmischen Börsenhandel zu tun haben. Über das Management der Emotionen durch das Hochfrequenzhandelssubjekt hinaus finden sich in der Ökologie des Hochfrequenzhandels affektive Beziehungen, die mit der affektiven Einbindung der menschlichen Akteure zu tun haben. Dabei handelt es sich um affektive Beziehungen, die die Integration des Subjekts in das sozio-technische Ensemble hervorbringt und sicherstellt. Es handelt sich um eine Form der Integration, die von den menschlichen Akteuren eine Desubjektivierung aus vorherigen Kontexten verlangt. Um sich in das neue Affektiv immersiv zu versetzen, müssen die alten Subjektbindungen gelöst werden. In algorithmischen Umwelten muss das Händlersubjekt das affektive Regime des distanzierten und emotionslosen Individuums überwinden und sich in das affektive Gefüge immersiv einbinden. Solch eine Einbindung ist häufig nicht mit einer bewussten Entscheidung verbunden und gerade die ethnographische Praxis zeigt, dass diejenigen, die das Narrativ des kontrollierten Händlersubjekts für sich am stärksten in Anspruch nehmen, die eigene immersive Versenkung in das sozio-technische Ensemble am wenigsten reflexiv verstehen. Konsequenterweise finden sich für die Prozesse der Immersion auch keine angemessenen Beschreibungen bzw. Anleitungen in den Handbüchern und Diskursen über den Hochfrequenzhandel. Dort findet sich in der Tat nur das Narrativ des emotional kontrollierten Händlersubjekts. An dieser Stelle zeigen sich zugleich die methodologischen Grenzen der Diskursanalyse, die das Unbewusste und die passiven Nachahmungen der alltäglichen Praktiken (die den Selbstaussagen der Akteure oft sogar widersprechen) methodisch nicht sichtbar machen können. Genau genommen steht die Einbindung des Subjekts sogar in direktem Widerspruch zum Diskurs über das emotionale Management der Händlersubjektivität. Es gibt eine

deutliche Diskrepanz zwischen dem Diskurs über das automatisierte Handeln, der vom Ausschluss der Emotionen und Irrationalitäten geprägt ist, und der tatsächlichen Praxis, in der oft das genaue Gegenteil der Fall ist.

Im Folgenden werde ich die Begriffe der affektiven Aufmerksamkeit und Immersion weiter ausführen, um Beschreibungsformen zu entwickeln, die die Arten und Weisen einfangen können, auf die menschliche Akteure in algorithmische Handelssysteme eingebunden sind.

## Intensivierte Beziehungen

Die Arbeiten von Karin Knorr Cetina und Urs Bruegger zu den Deviennörpern des frühen 21. Jahrhunderts sind auch Studien zur historischen Transformation sozialer Beziehungen. Was Knorr Cetina später als post-soziale Beziehungen bezeichnet hat, ist nichts anderes als die zunehmende Ersetzung intersubjektiver Beziehungen (von Angesicht zu Angesicht) durch inter-objektive Beziehungen (von Angesicht zu Bildschirm) (Knorr Cetina 2009: 64). Knorr Cetina nennt solche Beziehungen »skopische« Beziehungen (Knorr Cetina/Preda 2007: 126).

Jedoch kommen, und das ist das zentrale Argument dieses Kapitels, andere Formen sozialer Beziehungen, Beziehungen jenseits des Visuellen, zu diesen skopischen Beziehungen hinzu. Der menschliche Körper wird zunehmend durch multi-frequentielle Bindungen eingebunden. Diese multi-frequentiellen Formen der allumfassenden Einbindung unterscheiden sich von früheren historischen Formen wie der *Attraktion* (durch den Börsenticker) und der *Synthese* (mit dem Bildschirm). Statt dessen gestalten sich diese multi-frequentiellen Bindungen als intensive Beziehungen zwischen Mensch und Maschine, als soziale Beziehungen in automatisierten Umwelten. Es handelt sich um *symbiotische Beziehungen*.

Es haben sich beim Übergang vom manuellen und bildschirm basierten zum automatisierten Handel fundamentale Transformationen ereignet. Auf der einen Seite basiert die Appräsentation auf dem Bildschirm, die Knorr Cetina und Bruegger als *den Markt* erkannt haben, heute auf den Operationen von Algorithmen. Diese Operationen erscheinen nach wie vor auf dem Bildschirm, aber ihr Zugriff und ihre Visualisierung findet nun in den elektronischen Börsenplätzen durch Algorithmen statt, wobei Maschinen (order matching engines) Kauf- und Verkaufsaufträge algorithmisch zusammenführen. Die Algorithmisierung des Marktes beinhaltet verschiedene *Techniken* und vollzieht sich an verschiedenen *Orten*. Für die individuellen Händler sind die Operationen der matching engines, die am Bildschirm sichtbar werden, *der Markt*. Die Algorithmen artikulieren die Angebote und Nachfragen durch die Datenfeeds der

elektronischen Börsenplätze: Diese algorithmische Konstruktion nennt sich Auftragsbuch (order book). Für die individuellen Händler sind die wichtigsten Aspekte nicht mit den Intentionen eines Auftrags verbunden, sondern damit, was genau dort im Auftragsbuch passiert bzw. artikuliert wird.

Jedoch ist die Algorithmisierung des Marktes nicht einfach nur ein Vermittlungsprozess. Obwohl die Algorithmen auch zwischen den menschlichen Händlern, den Börsenplätzen und anderen Algorithmen vermitteln, sind sie mehr als das. Sie sind strukturelle *und* affektive Elemente der algorithmischen Handelsunternehmen (und anderer Akteure wie Börsen, Aufsichtsbehörden etc.). Aufgrund ihrer konstitutiven Bedeutung sind algorithmische Prozesse eben symbiotische und nicht einfach nur instrumentelle Vermittlungsbeziehungen. Sie sind mehr als nur Vermittler und Mittler, gerade weil sie essentiell zur Entscheidungsbildung und Handlungsträgerschaft, kurz zum ‚Wesen‘ des gesamten Ensembles beitragen (und damit ununterscheidbar von ihm werden). Das wird gerade in negativen Fällen besonders offensichtlich, zum Beispiel dann, wenn die menschlichen Händler die Kontrolle über ihre algorithmischen Symbionten verlieren: in algorithmischen Abstürzen. Einer der berühmtesten Fälle ist der Untergang von *Knight Capital*, einem algorithmischen Börsenhandelsunternehmen, das schwerste Verluste einstecken musste, weil die Techniker aus Versehen einen ungetesteten Handelsalgorithmus aktiv geschaltet hatten (SEC 2013). Die Algorithmen und die menschlichen Händler sind aneinandergebunden, und es sind affektive Beziehungen, die ihre Bindung begründen. Die Intensität dieser Bindungen korreliert mit zunehmender Automatisierung. In meiner Feldforschung habe ich eine Vielzahl an affektiven Frequenzen identifiziert, die über die klassische Vorstellung symbolischer, semantischer und kognitiver Beziehungen hinausgehen. Im Folgenden werde ich mich darauf konzentrieren, inwieweit automatisierte Prozesse qualitativ neue Formen affektiver Beziehungen in Anspruch nehmen.

## Visuelle Intensivierung

Die Illustration auf dem Buchumschlag des von Karin Knorr Cetina und Alex Preda herausgegebenen Handbuchs *The Sociology of Financial Markets* (2005) stellt ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Transformationen dar, die mit dem Übergang vom manuellen zum automatischen Handel einhergegangen sind. Auf dem Buchumschlag ist ein manueller Händler abgebildet, der auf sechs Bildschirme schaut, die auf einer einzigen horizontalen Linie angeordnet sind. Im Vergleich dazu setzt automatisierter Handel ein viel komplexeres Arrangement voraus. Jenseits der zahlenmäßigen Zunahme an Bildschirmen und

Bildschirmfenstern wird die intensivierte Konnektivität mitunter architektonisch bewerkstelligt, z.B. indem die Bildschirme kurvenförmig um den menschlichen Körper herum angeordnet werden. Allerdings scheint es unbestreitbar, dass die Veränderung im Arrangement der technischen Einrichtungen nicht nur ein dekoratives oder rein ästhetisches Phänomen ist, sondern eng mit qualitativen Veränderungen der basalen Funktionen von Hochfrequenzhandelsunternehmen zu tun hat. Diese Bildschirme und Bildschirmfenster enthalten alle möglichen Informationen, angefangen bei Marktbewegungen, getätigten Transaktionen, Profit- und Verlustraten über interne Emails und Chat-Nachrichten, Dialog-Protokollen zur Netzwerk-Konnektivität bis hin zu Newstickern, RSS Feeds, Twitter-Kommentaren, Nachrichten von Bloomberg News etc. Die bloße Anzahl von Bildschirmen und der Umstand, dass jeder dieser Monitore wiederum eine Vielzahl von Bildschirmfenstern enthält, erfordert ein bestimmtes *visuelles Aufmerksamkeitsregime*. Dieses Regime stellt sicher, dass die Augen des Händlers einem bestimmten Bewegungsmuster folgen, während er die Informationen auf den verschiedenen Fenstern überprüft. Diese Bewegungsmuster stellen sicher, dass jedes Fenster unter Beobachtung bleibt und darüber hinaus jede Information in gleichen Zeitabständen überprüft wird. Das dabei zum Einsatz kommende visuelle Aufmerksamkeitsregime schafft Kanäle der Aufmerksamkeit, *eine affektive Beziehung*, durch die menschliche Händler in das algorithmische System integriert werden.

Bei dieser affektiven Beziehung handelt es sich um die Errichtung eines Affektkanals, der auf einer spezifischen Frequenz errichtet wird: der Visualität. Dabei handelt es sich ohne Zweifel um einen wichtigen Affektkanal, jedoch bei weitem nicht um den einzigen.

## Akustische Intensivierung

Zusätzlich zur visuellen Beziehung sind viele automatisierte Handelssysteme akustisch verschränkt. In manchen Unternehmen existiert ein ganzes Feld codierter Klangräume, eigene *soundscapes*. Verschiedene historische Finanzmärkte haben unterschiedliche Klangräume. Neben dem Börsenticker ist der bedeutendste Klangraum ohne Zweifel das Börsenparkett.<sup>63</sup> Der englische Begriff für diese Form des Handels auf der Präsenzbörse – *open outcry pit* – signalisiert, dass die akustische Transmission die zentrale Form der Kommunikation auf dem Handelsparket darstellt. Jedoch hat dieser akustische Klangraum nicht allein eine kommunikative Funktion und es handelt sich dabei auch nicht allein um eine intensive

63 Eine Analyse der Klangräume auf dem Handelsparkett findet sich in Zaloom 2006b.

Transmission von Informationen. Der nicht-informationelle Aspekt der akustischen Transmission wird deutlich, wenn man sich den Übergang von der Enge des Börsenparketts zum einsamen Sitzplatz vor dem Bildschirm vergegenwärtigt. Dieser Übergang vom Parkett zum Monitor ist von einer Form von Nostalgie oder vielleicht auch von einem Hysteresis-Effekt begleitet worden, in der die Börsenhändler den Umzug zum elektronischen Börsenhandel immer auch als Verlust beschreiben. Dieser Verlust bezieht sich nicht zuletzt auf die Transformation der akustischen Ebene. Man vermisst die Akustik und affektive Intensität des Parketts! Diese Verlustaffekte wurden in der frühen Phase durch die Simulation des akustischen Raumes des Handelsparket kompensiert. Softwareanwendungen wie *MarketSounds*, *Patsystems* oder *VirtualPit* »schafften eine realistische Mischung aus Hintergrundgeräuschen«, wie »Geräusche von herumschleichenden Leuten, die miteinander reden, und gelegentliche Schreie im Hintergrund« (Lucchetti 2006). Es handelt sich um eine Simulation der Affektivität des Parketts. Anstatt tatsächliche Marktinformationen zu übertragen, unterstützte die akustische Hilfe die menschlichen Händler dabei, sich immersiv in ihre Arbeit vor den Bildschirmen zu versenken, die affektive Bindung zu verstärken: Sie half den ehemaligen Parkethändlern dabei, sich an die neue Marktumgebung anzupassen, eine Umgebung herzustellen, in der sie sich wohl und inspiriert fühlten.

Solche affektiven Bindungen durch Geräusche sind von den anspruchsvollen *auditiven Regimen* zu unterscheiden, wie sie häufig im Hochfrequenzhandel zum Einsatz kommen. Diese Klangräume und Signalgeräusche, die algorithmische Börsenhändler verwenden, haben einen instrumentellen Zweck. Anwendungen wie *Trading Technologies* dienen nicht so sehr der Hervorbringung einer Wohlfühlatmosphäre als vielmehr dazu, der Tiefe der Marktinformationen eine weitere Schicht hinzuzufügen und den Händlern dabei zu helfen, eine intensivere Beziehung zum automatisierten Handelssystem herzustellen. Zusätzlich stellen sie eine bestimmte Menge von Informationen bereit, da das Intensitätslevel auch bestimmte Hinweise auf Preisbewegungen enthält – die Auf- und Abwärtsbewegungen des akustischen Volumens korrespondiert mit der Preisentwicklung.

Bei einem meiner Besuche eines Hochfrequenzhandelsunternehmens schlug mir beim Betreten des Handelsraums eine Kakophonie scheinbar komplett zusammenhangloser Geräusche und unverständlicher Ansagen entgegen, wie der von Dampfschiffen, Signalhupen, Autohupen etc. So signalisiert das Erklingen einer Türklingel zum Beispiel eine kleine Transaktion, wohingegen eine größere Transaktion durch den Klang eines Dampfschiffes markiert wird und eine schroffe Sirene zeigt einen Auftrag an, der umgehend wieder storniert wurde usw.

Die Zuordnung der Bedeutung zu den einzelnen Geräuschen ist für jedes Unternehmen spezifisch, allerdings sind die Geräusche in der Regel

aus freiverfügbaren Datenbanken der Softwareanwendungen entnommen. In einem Fall berichtete mir der Leiter des Handelsraums, dass das Unternehmen früher andere Geräusche verwendet habe, hauptsächlich Tierstimmen, dass die Händler sich aber beschwert hätten, weil sie sich wie in einem Zoo gefühlt hätten. Also entschied sich das Unternehmen die Komposition der Töne in Richtung einer industrielleren Atmosphäre zu ändern.

Die Geräusche sind nicht einfach nur Warnsignale. Sie fungieren auch als integrierende Mechanismen auf einer organisatorischen Ebene, um diejenigen in das Handelssystem zu integrieren, die zwar Teil der Firma sind, aber nicht direkt (z.B. visuell) in das Geschehen auf dem Bildschirm eingebunden sind. Das gilt auch für Vorgesetzte, beispielsweise für die Leiter des Handelsraums. Die Signale übertragen an alle im Handelsraum den allgemeinen Status der Aktivitäten des Unternehmens, genau wie die älteren Klangräume früher auf dem Handelsparkett. Sie ermöglichen es den menschlichen Akteuren und Passeuren, ein *Gefühl* für das Affektiv zu bekommen. Im algorithmischen Börsenhandel werden die Kollegen und Vorgesetzten durch die Signalgeräusche über verschiedene Ereignisse am Markt gewarnt, aber sie informieren die Anderen auch über die Höhe von Aufträgen oder die Aktivierung einer spezifischen Handelsstrategie. In einem Unternehmen hatte der Leiter des Handelsraums keinen direkten Zugriff auf die Informationen der Bildschirme, war aber durch die Signalgeräusche des Handelssystems mit den Marktaktivitäten seines Unternehmens eng verbunden. Er konnte die Geräusche in seinem Büro, das sich direkt neben dem Handelsraum befand, gut hören. Bei meinem ersten Besuch dieser Firma handelte es sich um einen Tag mit geringen Marktaktivitäten, ein Umstand, den mir der Leiter des Handelsraums auch mit Verweis auf die geringe Dichte und Intensität akustischer Signale verdeutlichte. Während eines späteren Interviews verkaufte ein Algorithmus 1500 Anteile und informierte über diese Aktivität mithilfe eines dafür vorgesehenen Signals. Der Leiter des Handelsraums, durch dieses Signal informiert, sprang auf, verließ umgehend das Büro und ging in den Handelsraum, um den Auftrag mit der Person, die direkt vor dem entsprechenden Monitor saß, gemeinsam nochmals zu überprüfen.

Diese Signalgeräusche sind eine weitverbreitete Art und Weise, die Händler über das Marktgeschehen auf dem Laufenden zu halten. Sie enthalten Informationen darüber, was im Markt vor sich geht, über die Anzahl von Transaktionen, Gewinne und Verluste und welche algorithmischen Strategien der Computer gerade einsetzt. Die meisten der automatisierten Handelssysteme bestehen aus unzähligen Algorithmen. Sie sind so eingestellt, dass verschiedene Strategien in den verschiedensten Marktsituationen angewandt werden. Über den Einsatz dieser Strategien werden die Händler durch eine Mischung aus Informationen am

Bildschirm und zugeordneten Signalgeräuschen informiert. Zusätzlich enthalten diese Signale Fehlerwarnungen. Sie helfen den Händlern auch, die Aufmerksamkeit auf wichtige Ereignisse zu richten. So sind sie mit dem visuellen Aufmerksamkeitsregime verbunden. Während ein Händler dem oben beschriebenen visuellen Regime folgt – nach einer festgelegten Reihenfolge alle Bildschirmfenster überprüft –, können die Signalgeräusche die Aufmerksamkeit umleiten, wenn auf einem anderen Bildschirm etwas Wichtiges passiert, das sofortige Überprüfung verlangt. Die Signale können das visuelle Aufmerksamkeitsregime also unterbrechen, die Aufmerksamkeit umlenken, wenn sich etwas Wichtiges auf einem der Bildschirme ereignet, den der überprüfende Blick gerade hinter sich gelassen hat. Diese Klangräume sind insofern affektive Komplexitätssteigerungen auf einer akustischen Ebene. Sie stellen eine Frequenz innerhalb der affektiven Bindung dar, die den Händler im Markt und in das Handelssystem eingebunden hält.

Diese Klangräume intensivieren nicht einfach nur die visuelle Konnektivität mit dem Markt durch Monitore. Sie schaffen keine synthetische Situation, da die Geräusche als affektive Konnektoren für alle Elemente – menschlich und nicht-menschlich – eines automatisierten Systems fungieren. Sie sind vielmehr, ebenso wie die visuellen Beziehungen, Teil multi-frequentieller Affektbeziehungen in automatisierten Systemen.

Ohne Vollständigkeit beanspruchen zu wollen, möchte ich in diesem Zusammenhang noch eine dritte und letzte affektive Beziehung erwähnen, die die Herstellung und Aufrechterhaltung symbiotischer Beziehungen zwischen Mensch und System garantiert. Dabei handelt es sich um etwas, das ich körperliche-pharmakopische Beziehungen nenne.

## Pharmakopische Intensivierung

Wie wir bereits gesehen haben, wird die Wende hin zum elektronischen und automatischen Handel von der abnehmenden Bedeutung des Parkethandels begleitet und damit von einer Bewegung weg von der körperlichen Bewegung (Herumlaufen auf dem Parkett, Gestikulieren etc.) zum beständigen Sitzen vor Bildschirmen. Diese Bewegung ist mit einer radikalen Veränderung der körperlichen Konfiguration verbunden. In den Gesprächen mit Marktteilnehmern über die Transformationen der Finanzmärkte tauchte das Thema der körperlichen Regime immer wieder als dringliches und umstrittenes Thema auf. So mussten Parkethändler eine große körperliche Erscheinung haben, weil die Kommunikation auf dem Parkett eine bestimmte Präsenz erforderte. Während eines Besuches der Chicago Mercantile Exchange mit einigen Angestellten eines dort ansässigen Hochfrequenzhandelsunternehmens illustrierte ein früherer Parkethändler, warum sein heutiger Kollege völlig ungeeignet für

den Beruf eines Parketthändlers gewesen wäre. Er verdeutlichte sein Argument dadurch, dass er sich einfach vor ihn stellte, wodurch sein viel kleinerer Kollege hinter ihm aus dem Sichtfeld verschwand und nicht länger zu sehen war. Einige Händler erzählten mir, dass sie früher zusätzlich Absätze an ihren Schuhen verwendet hätten, um an körperlicher Höhe zu gewinnen. Der Beruf eines Parketthändlers setzte eine gewisse Größe, eine expressive, möglicherweise sogar extrovertierte Erscheinung voraus, eine imposante Aura, die garantierte, dass man den Händler im hektischen Treiben und Lärm auf dem Parkett sehen und hören konnte.

Der Wertpapierhandel am Bildschirm erfordert völlig andere Fähigkeiten und körperliche Konfigurationen, die wiederum die körperlichen Voraussetzungen beeinflussen. Diese sind mit einer Gymnastik der Aufmerksamkeit und Wachsamkeit verbunden. Sehr häufig haben sich ehemalige Parketthändler darüber beschwert, dass sie den ganzen Tag vor Monitoren sitzen müssen, eine Beschwerde, die sie sicher mit vielen anderen Berufen teilen, bei denen sich die traditionellen Tätigkeiten auf den Bildschirm verlagert haben: »Es ist eine Art laute Streiterei, wenn man sich auf dem Parkett befindet, und wenn man das nicht mehr hat, was macht man dann? Na man geht stattdessen ins Fitnessstudio, wie langweilig ist das denn bitte« (Anonymer Hochfrequenzhändler [meine Übersetzung aus dem Englischen]). Man sieht hier schon, dass die Attraktivität des Parkethandels auch mit einer spezifischen körperlichen Intensität zu tun hatte, die vermutlich auch mit pharmakologischen Beeinflussungen einherging. So ist jenseits der weitverbreiteten Versuche, den negativen Effekten dieser körperlichen Immobilisierung z.B. durch gelegentliches Herumlaufen entgegenzuwirken, die Intensität der affektiven Aufmerksamkeit, die automatisierter Börsenhandel erfordert, doch radikal verschieden von der Aufmerksamkeit auf dem Börsenparkett. Dabei handelt es sich um kognitive Unterschiede, die dennoch mit körperlichen Bewegungen in demselben Zusammenhang stehen. Ein früherer Parketthändler erklärte die Differenz am Beispiel des Rausches. Nach einer Nacht mit ein paar alkoholischen Getränken zu viel ist der Parkethandel nicht unmöglich: Die körperlichen Bewegungen und die körperliche Aufregung verstärkt die Blutzirkulation und die Adrenalinproduktion, was es dem Körper ermöglicht, mit den Nachwirkungen umzugehen. Dagegen ist das Starren auf einen Bildschirm und der Umstand, dass man auf einem Stuhl sitzend einer präzisen Aufmerksamkeitsordnung folgen muss, eine ganz andere Sache. Die Nachwirkungen eines Katers sind in diesem Fall viel schwerer zu kompensieren.

In diesem Zusammenhang überrascht es dann sicher nicht, wenn die Automatisierung des Wertpapierhandels von einem radikalen Wandel des pharmakopischen Regimes begleitet ist. Ein pharmakopisches Regime bezieht sich auf die körperlich-medizinische Konfiguration des Körpers, die in einem engen Zusammenhang mit der affektiven Einbindung

in das sozio-technische Gefüge steht. Welche pharmazeutischen Substanzen affizieren den Körper auf eine Weise, dass die Hervorbringung eines Affektifs ermöglicht bzw. begünstigt wird, welche affizieren den Körper eher auf eine ungünstige Weise? Mit der alkoholischen Intoxikation und deren Nachwirkungen haben wir bereits eine Form kennengelernt, die bei der Transformation des Finanzmarktes hin zu symbiotischen Beziehungen ausgeschaltet werden muss. Umgekehrt kann man ein pharmakopisches Regime daran erkennen, auf welche Weise die menschlichen Akteure versuchen, ihre körperlichen Funktionen durch Drogen und Medikamente zu verstärken. Dabei geht es nicht so sehr um Drogenmissbrauch oder die Funktion ritueller Verausgabungen als vielmehr um eine Analyse derjenigen körperlichen Funktionen, die an der Herstellung einer symbiotischen Beziehung besonders beteiligt sind. Und in dieser Hinsicht gibt uns die Frage, welche Drogen am besten mit dieser Tätigkeit vereinbar sind, zugleich einen Hinweis auf die erforderlichen Kapazitäten und Fähigkeiten.

Populäre Diskurse und Autobiographien der vor- oder nicht-automatisierten Zeit sind voll von Geschichten, in denen die erfolgreichen Börsenhändler starke Affinitäten für Drogen wie Koffein, Alkohol und Kokain haben.<sup>64</sup> Diese Drogen erhöhen die Leistungsfähigkeit, indem sie das Intensitätslevel dieser Aktivitäten erhöhen. Jedoch scheint es so, als ob die Veränderung der körperlichen Konfiguration, die mit dem automatisierten Handeln einhergeht, von einer Bewegung weg von Alkohol, Kokain und Amphetaminen begleitet wird, die von Substanzen ersetzt werden, die die Aufmerksamkeit, Wachsamkeit und den Fokus verbessern. Dabei kann es sich zum Beispiel um sogenannte *Eugeroika* handeln, Substanzen, die die Aufmerksamkeit und Wachsamkeit fördern; oder um *Nootropika*, die die kognitiven Leistungen wie die Gedächtnisleistung, die Lernkapazität und das Abrufen von Erinnerungen verbessern. Natürlich sind die populären Darstellungen von Wall Street-Bankern als testosterongetriebene Konsumenten von Alkohol und Kokain genauso eine Übertreibung wie die Vorstellung eines übermäßigen Gebrauchs von Substanzen zur Steigerung der Aufmerksamkeit und der kognitiven Fähigkeiten bei Hochfrequenzhändlern. Weder ist meine Untersuchungsprobe groß genug, um einen repräsentativen Eindruck der Industrie als solcher zu geben, noch zeigte sich in der Mehrzahl der untersuchten Fälle ein übermäßig konsum dieser Substanzen. Obwohl ich über solchen Konsum in Kenntnis gesetzt wurde und man darüber hinaus auch autobiographische Berichte in der Presse finden kann (siehe dazu weiter unten), möchte ich nicht so verstanden werden, als hätten Hochfrequenzhändler ein ausgesprochenes Drogenproblem. Ich möchte keineswegs dem sensationalistischen Gerede, das man im Zusammenhang mit dem Hochfrequenzhandel

64 *The Wolf of Wall Street* ist wohl das aktuellste Beispiel dafür.

vernehmen kann, dem verschwörungstheoretischen Gerede von Marktmanipulationen durch Flash Boys etwa (Lewis 2014) oder von *wildgewordenen Algorithmen* (Donefer 2010) nun noch Geschichten über Hochfrequenzhändler auf Drogen hinzufügen.

Mein Argument ist anderer Art: Der Umstand, dass verschiedene Formen von Handelsgeschäften unterschiedliche pharmakopische Regime voraussetzen bzw. unterstützen – dass manche pharmazeutischen Mittel dieser Aktivität als absolut nicht zuträglich wahrgenommen werden, während andere dabei helfen sie zu verbessern –, hilft uns, die spezifische Art und Weise zu verstehen, auf die die Immersion des menschlichen Körpers in dieser Handelsassemblage reflexiv erfahren wird. Die körperlichen Voraussetzungen und das Management, die in die automatisierten Handelsaktivitäten eingehen, unterscheiden sich sowohl vom Parkett-handel als auch vom manuellen Handel am Bildschirm: wenn man pharmazeutische Mittel verwendet, müssen diese von ganz anderer Art sein.

Ein Charakteristikum sticht sofort heraus: Im algorithmischen Hochfrequenzhandel dienen pharmazeutische Mittel nicht notwendig der Beschleunigung kognitiver und rezeptiver Apparate, wie man bei einer Handelsaktivität, der es zentral um Beschleunigung geht, vielleicht intuitiv annehmen würde. Überhaupt ist die analytische Herstellung von Kausalbeziehungen zwischen bestimmten empirischen Prozessen und dem individuellen und sozialen Leben immer auch ein analytischer Kurzschluss: So besteht zwischen der beschleunigten Umlaufgeschwindigkeit von Waren und Daten keine direkte Beziehung zur Beschleunigung des individuellen Lebens. Wenn man hier den kulturkritischen Affekt zur vollen Entfaltung bringen wollte, dann würde man eher darauf hinweisen, dass die aktuellen Entwicklungen sozio-technischer Beziehungen nicht so sehr zur Beschleunigung führen als vielmehr zu desubjektivierenden Immersionsphänomenen (Mühlhoff 2018). Aber selbst das ist nicht notwendigerweise problematisch. Analytisch gesehen handelt es sich beim sozialen Leben seit jeher eher um einen sozialen Somnambulismus als um eine aufrechte Aufmerksamkeit und Reflexivität.

Und so zeigt sich auch am empirischen Fall des Hochfrequenzhandels, dass es eher um zunehmende Immersion als um Beschleunigung geht. Um die individuelle Performance zu erreichen, die eben immer eine intensive Immersion voraussetzt, funktionieren solche Pharmazeutika besser, die das Gedächtnis, die Kognition und die Aufnahmefähigkeit verbessern (*Nootropika*). Darüber hinaus sind solche Pharmazeutika hilfreich, die die Immersion in das automatisierte System erleichtern. Das leisten unter anderem die bereits angesprochenen *Eugeroika*, die dabei helfen, die Aufmerksamkeit zu lenken und relevante Informationen von irrelevannten Geräuschen der Umwelt zu unterscheiden; sie erleichtern es, die irrelevante Umwelt auszublenden. Statt eine zusätzliche affektive Frequenz (wie Sicht, Klang, haptische Sensibilität etc.) hinzuzufügen, intensivieren

sie bereits existierende affektive Kapazitäten. Der Hochfrequenzhandelsunternehmer Peter Bordens beschreibt seine Erfahrungen mit dem Eugeroika Modafinil als eine Zunahme an Aufmerksamkeit, Fokus, sinnlicher Wahrnehmung und »ein Maß an Konzentration, das ich mir vorher nicht hätte vorstellen können« (Kolker 2013 [meine Übersetzung]). Er weist darüber hinaus explizit darauf hin, dass Beschleunigung nicht die entscheidende Eigenschaft dieses Pharmazeutikums ist. Modafinil ist »wie Adderall, aber ohne die Schnelligkeit« (ebd.). Für Borden geht es bei Modafinil weder um die Verbesserung noch um die Beschleunigung von Gehirnfunktionen, sondern vielmehr um die Intensivierung der Aufmerksamkeit und des Fokus. Mit anderen Worten verbessern diese Substanzen die Fähigkeit mit der äußeren Umwelt (außerhalb des Körpers) Beziehungen herzustellen – es sind explizit *Beziehungsdrogen*. Bei Modafinil geht es nicht darum, auf einem Trip zu sein, es unterscheidet sich von den Intensivierungen inner-subjektiver kognitiver Operationen, die wir von anderen Substanzen wie Marihuana und Amphetaminen kennen. In diesem Zusammenhang ist die Beschreibung der Eugeroika als die Aufmerksamkeit und Wachsamkeit fördernd vielsagend: Wenn ein Trip (oder auch der Schlaf) eine introspektive-kognitive Operation oder die Fähigkeit ist, sich fast vollständig von der Umwelt zu isolieren, dann bewirken Eugeroika genau das Gegenteil, sie maximieren die Konnektivität und die Aufmerksamkeit und setzen so Prozesse der kognitiven Transgression und der Desubjektivierung in Gang (wenn auch auf einem sehr schmalen Frequenzbereich).

Genau genommen ist all das natürlich gar nicht so überraschend. Wenn Geschwindigkeit und Leistung auf dem Parkett und im manuellen (mausklickenden) Börsenhandel verbessert werden müssen, dann liegt der Schwerpunkt im automatisierten Handel darauf, tiefere und intensive Beziehungen zwischen den menschlichen Händlern und ihren Maschinen herzustellen: Es geht darum, ein sozio-technisches Affektiv besonderer Art hervorzubringen und zu erhalten. Dabei wird von den maschinellen Elementen erwartet, dass sie die Aufgabe übernehmen, zu beschleunigen. Die Immersion in sozio-technische Ensembles ermöglicht eben immer auch eine Entschleunigung der menschlichen Elemente bzw. hat diese zur Folge.

Wie die ethnographische Beschreibung gezeigt hat, hängt das automatisierte Handeln von Mensch-Maschine-Beziehungen ab, die über den Umgang mit skopischen Medien und das Management der Emotionen hinausgehen. Es hängt von multi-frequentiellem affektiven Bindungen ab, die menschliche Akteure mit dem algorithmischen System in eine soziale Beziehung setzen. In der Beschreibung der Fallstudie habe ich mich auf visuelle, auditive und körperlich-pharmakologische Regime beschränkt. Tatsächlich intensiviert sich die Beziehung zwischen Mensch und Maschine derart, dass man sie als eine *symbiotische Beziehung* bezeichnen kann.

Im Vergleich zur synthetischen Situation des bildschirmbasierten manuellen Börsenhandels verstärkt der automatisierte Handel radikal das, was Dorothy H.B. Kwek als *Rezeptivität* bezeichnet hat (Kwek 2015: 8) – sowohl beim Menschen als auch bei den Maschinen. Es findet eine Zunahme des wechselseitigen Trainings, der »Gymnastik der Aufmerksamkeit« (Weil 1998: 164) und Affizierbarkeit (Guyau 1912: 9) statt.

## Diskussion

Dieses Kapitel widmete sich der Analyse automatisierter Handelssysteme. Für gewöhnlich werden diese als die Anwendung systematischer Handelsstrategien verstanden, die menschliche Akteure von der Informationsbeschaffung, Entscheidungsbildung und Handelsausführung ausschließen. In dieser Vorstellung ist der Handelsalgorithmus eine autonome Reinigungstechnik, die den Markt von irrationalen und affektiven Elementen befreit. Ich habe demgegenüber gezeigt, dass oft genau das Gegenteil der Fall ist. Der systematische Einsatz automatisierter Systemelemente führt nicht notwendigerweise zum Ausschluss der Menschen und ihrer Affekte, vielmehr intensivieren solche Systeme häufig die sozialen Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen. Um die interne organisatorische Kohäsion automatisierter Handelssysteme zu gewährleisten, sind intensive Mensch-Maschine-Beziehungen vonnöten. Diese Beziehungen beschränken sich dabei nicht auf die semantische und symbolische Kommunikation (von Informationen). Vielmehr erfordern sie komplexe Anordnungen intensiver Affektbeziehungen (die Herausbildung eines Affektifs), die über das Management von Emotionen weit hinausgehen. Während das Management der Emotionen von der Disziplinierung des Subjekts abhängt, setzt die Herausbildung, der Betrieb und die Aufrechterhaltung automatischer Systeme von den menschlichen Akteuren desubjektivierende Affekte der Transgression voraus. Automatisierter Handel schafft neue affektive Beziehungen auf der visuellen, akustischen und körperlich-pharmakopischen Ebene. In einem heuristischen Vergleich mit historisch früheren Formen von affektiven Beziehungen im Finanzmarkt, wie der *Attraktivität* technischer Geräte (des Börsentickers) und der *Synthese* (mit skopischen Medien), habe ich die affektiven Beziehungen innerhalb automatisierter Handelssysteme als *Symbiose* beschrieben.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, dass die Ergebnisse dieser Studie in keiner Weise auf den Finanzmarkt beschränkt oder gar für ihn spezifisch sind. Sie sind vielmehr das zentrale Charakteristikum algorithmischer Kulturen im Allgemeinen (Amoore/Volha 2015, Seyfert/Roberge 2017).

## 14. Schluss

Das Buch begann mit einem Unbehagen gegenüber bestimmten Verkürzungen und Engführungen in der Soziologie.

Ich hatte gezeigt, dass diese Verkürzungen auf eine ganze Reihe von Obsessionen zurückführbar sind: Obsessionen mit Aktivitäten, mit Konflikten und Antagonismen, die mit einer großen Vorliebe für zynische Erklärungen einhergehen. In dieser Hinsicht ist *Beziehungsweisen* eine Fortführung meines vorherigen Buches *Das Leben der Institutionen* (2011a). Dort ging es mir ebenfalls um soziologische Obsessionen: um Obsessionen mit gesellschaftlichen Verhärtungen, Disziplinierungen und Kanalisierungen, um die gängige Vorstellung, dass soziale Institutionen als Einschränkungen (z.B. des menschlichen Lebens und der Kreativität) zu verstehen sind. Wir haben alle gelernt, Gesellschaft als eine Beschränkung individueller Interessen und Egoismen zu verstehen, als eine Art Anstalt zur Disziplinierung und Kontrolle von Individuen. Eine dominante Denktradition innerhalb der Soziologie definiert sich implizit oder explizit über das Narrativ vom *Prozess der Zivilisation*, der sich durch Affektkontrolle, Disziplinierung, Standardisierung, Normalisierung und ähnliche Prozesse bestimmt. Dieser Vorstellung entspricht bzw. entspringt eine *kritische* Soziologie, die sich gerade für die von institutionellen Anstalten befreien den Momente einsetzt. Mir ging es sowohl um die Überwindung dieser negativistischen Vorstellung von Institutionen als auch um die Überwindung der Dualität von individueller Freiheit und institutioneller Disziplinierung. Auch wenn Institutionen einschränkend sein können, steckt das Leben und die Kreativität genauso im Menschen wie in den Institutionen (bzw. sind beide genau genommen soziologisch nicht voneinander zu unterscheiden). Ich habe zu zeigen versucht, dass mit einer solchen Vorstellung – Institutionen als Limitierungsmaschinen – eine weitgehende Ausblendung schöpferischer, kreativer und positiver Momente einhergeht und dass die Soziologie folgerichtig oft daran scheitert, die institutionalisierenden und schöpferischen Momente in den Blick zu bekommen.

Bei der Betonung der schöpferischen Momente ging es mir jedoch nicht um eine Art positivistischer Verteidigung oder Feier des Bestehenden. Und es ging mir auch nicht um eine Verteidigung der Bürokratie, wie es der Titel einer insgesamt sehr freundlichen Besprechung damals suggerierte (Goebel 2014). Und im Zusammenhang einer Kritik an der Vorstellung einer individuellen Freiheit von Institutionen ging es mir ebenfalls nicht um eine Kritik an der Kritischen Soziologie, wie sie von verschiedenen Autoren ins Spiel gebracht wurde (Latour 2007b, Boltanski/Thévenot 2010). Vielmehr ging es mir vor allem darum, positivistischen Sozialtechniken genauso zu entkommen wie einer naiven

Vorstellung von soziologischer Kritik. Die unterkomplexe Kritik der Kritischen Soziologie ist nicht weniger bedrohlich als sozialtechnische Optimierungsansprüche, da sie in der Regel auf ähnlich *übersichtlichen* Vorstellungen des Sozialen beruht. Zumindest in dieser Hinsicht ist *Beziehungsweisen* eine Fortsetzung von *Das Leben der Institutionen*, insofern beide dem Diktum Bergsons folgen, es sich nicht zu leicht zu machen und nichts wegzulassen.

*Beziehungsweisen* widmet sich wiederum dem sozialen Leben, allerdings nicht mit Blick auf seine institutionalisierenden Momente, sondern mit einem Fokus auf die Verbindungen, die ihnen zugrunde liegen bzw. in die sie eingebunden sind.

Denn so wie die Soziologie oft einen spezifisch negativistischen Blick auf die Institutionen hat, so wirft sie einen ebenso verkürzenden Blick auf die sozialen Beziehungen. Dabei ist die Verallgemeinerung nutzenmaximierender Sozialbeziehungen nur die offensichtlichste Ausprägung dieser allgemeinen Tendenz. Auch hinter den limitierten Ansichten sozialer Beziehungen steht ein ähnlicher Impuls: Wenn im Fall von Institutionen kritisiert wird, dass sie die menschliche Autonomie und die individuelle Freiheit bedrohen, dann kritisiert man umgekehrt solche sozialen Beziehungen, die sich der Sphäre des individualistischen und subjektivistischen entziehen. Der soziologische Befund ist hier jedoch noch dramatischer als der bezüglich der Institutionen: Denn während die Institutionen für ihre entfremdenden Aspekte *nur* kritisiert worden sind, dann kritisiert die soziologische Analyse nicht nur solche sozialen Beziehungen, die die menschliche Autonomie, Aktivität bzw. Initiative in Frage stellen, vielmehr tendiert sie sogar dazu, diese gleich ganz aus dem Beobachtungsbereich der Soziologie auszuschließen. Die Soziologie lässt konstitutiv und absichtlich große Bereiche sozialer Beziehungen weg. Beispielhaft steht in diesem Zusammenhang Max Webers Fokussierung auf absichtsvolles, sinnintendiertes Handeln und der damit verbundene systematische Ausschluss *reinen* Verhaltens. Alle Formen des Verhaltens, die nicht mit Sinn verbunden und nicht auf das Handeln anderer Akteure bezogen sind, sollen dem Anspruch nach kein Gegenstand der Soziologie sein (auch wenn das selbst bei Weber nicht der Fall ist). Webers Soziologie ist auch in dieser Hinsicht ein Klassiker, weil diese Einstellung bis heute weitverbreitet ist.

Reines Verhalten wird heute genau genommen nur noch in behavoristischen Ansätzen beobachtet, die dieses allerdings wiederum als eine Form individueller Nutzenmaximierung bzw. -optimierung konzipieren. Phänomene wie passive Nachahmungen, die Gabriel Tarde als die zentrale Form sozialer Beziehungen angesehen hat, werden, wenn überhaupt, nur noch am Rande thematisiert. Ein anderes prominentes Beispiel ist das Massenverhalten, wie es Gustave Le Bon beschrieben hat. Dessen *Psychologie der Massen* – ein Werk, das erstmalig reine

Verhaltensbeziehungen als soziale Phänomene bestimmt und damit ernst nimmt – ist eines der einflussreichsten Bücher der Moderne. Bezeichnenderweise bezieht sich dieser Erfolg und der Einfluss dieses Ansatzes nicht auf dessen wissenschaftliche Rezeption und schon gar nicht auf die soziologische. Dieses Buch spielt in der Soziologie bis heute keine Rolle, obwohl es genau genommen ein Klassiker zur Analyse sozialer Beziehungen ist. Das sozialwissenschaftliche Scheitern der Massentheorie von Le Bon steht zynischerweise im krassen Widerspruch zu ihrem praktischen *Erfolg*, hat diese Theorie der Massenbeziehungen doch noch den schlimmsten Diktatoren in der Geschichte der Moderne als Handbuch gedient (Reicher 1996). Im Gegensatz zur Soziologie haben diese sich für Formen der Massenbeziehungen immer sehr interessiert. Dem steht eine soziologische Ignoranz (und vermutlich Verachtung) des passiven Verhaltens und des Massenverhaltens gegenüber, die auf eine wirtschafts- und bildungsbürgerliche Schlagseite der Soziologie verweist. Die Soziologie interessiert sich für soziales Verhalten und soziale Beziehungen vor allem dann, wenn sie intendiert, reflexiv, kritisch, rational bzw. nutzenmaximierend sind. In diesem Narrativ treten menschliche Akteure (bzw. Systeme) in soziale Beziehungen nicht ein – wie wir in eine Masse eintreten –, vielmehr bringen wir soziale Beziehungen beständig erst hervor, z.B. durch Interaktionen und Kommunikationen.

Dieses aktivistische Bias ist zugleich mit einer Hybris dieser bürgerlichen Soziologie verbunden, die darin besteht, intentionales Handeln (Fremdverständhen) bzw. zielgerichtete Kommunikation (Erwartungen, Erwartungs-Erwartungen etc.) als die einzige Form von Sozialität anzuerkennen: Wo nicht interagiert und kommuniziert wird, gibt es keine Sozialität! Alle Formen des passiven Verhaltens, des Massenhandelns bzw. Nicht-Handelns – alle diese Formen, die bei Autoren wie Tarde und Le Bon im Zentrum stehen – werden als außersoziale Phänomene behandelt oder ignoriert.

Die Ignoranz betrifft aber nicht nur die historischen Entgleisungen der Moderne, sondern auch, und darum ging es eher in diesem Buch, die weite Verbreitung und Alltäglichkeit unbewusster, passiver und transgressiver Beziehungen. Der Fokus auf die *kontrollierten* Formen des Handelns bzw. der Kommunikation, die permanente Selbstüberzeugung, es mit einer reflexiven Moderne zu tun zu haben, die Forschungen zu den Arbeiten am Subjekt lassen uns die weite Verbreitung und Dominanz solcher sozialen Beziehungen übersehen, die von uns alltäglich und regelmäßig den Überstieg und Ausstieg aus der Subjektivität erfordern. Das soziale Leben ist dominiert von transgressiven Beziehungen. Mit dem Begriff der Transgression ist nun kein Werturteil verbunden. Transgression ist weder genuin positiv, wie es Bataille vorschlägt (Bataille 2001), noch ist sie – als Überschreitung sozialer Normen – genuin problematisch. Sie ist zuerst einmal *normal*.

Gerade im Anschluss an die empirischen Untersuchungen der affektiven Relationen in sozio-technischen Ensembles lässt sich zeigen, dass zur Herstellung einer innerorganisatorischen Kohärenz die Immersion aller Beteiligten notwendig ist. Diese Immersion setzt, wenn auch nur vorläufig, eine Transgression der mitgebrachten Subjektivierungsformen voraus. Immersion durch Transgression heißt, dass die Bildung sozio-technischer Beziehungen mit Prozessen der subjektiven Transgression (und der Resubjektivierung) einhergeht. Für die Soziologie käme es in diesem Zusammenhang darauf an, neben den Subjektivierungsformen immer auch die Desubjektivierungsformen in den Blick zu nehmen. Das gilt umso mehr, als die aktuelle Entwicklung sozio-technischer Beziehungen an Umfang und Komplexität zunimmt und damit zu vermuten steht, dass auch transgressive Sozialbeziehungen weiter an Bedeutung gewinnen werden.

In diesem Zusammenhang habe ich, ausgehend von den Affektstudien, die Engführung sozialer Beziehungen auf menschliche Elemente (Anthropozentrismus) und symbolische und semantische Kommunikationen kritisiert. Gerade Transgressionen weisen auf Formen sozialer Beziehungen hin, die jenseits von symbolischer und semantischer Kommunikation operieren. Als einen abstrakteren Alternativbegriff zur Kommunikation habe ich deshalb den Begriff der Affektbeziehungen vorgeschlagen. Mit dem Affektbegriff – dem Konzept des wechselseitigen Affizierens und Affiziert-Werdens – wird man in die Lage versetzt, soziale Beziehungen empirisch zu untersuchen, die sich jenseits von Semantik und Symbolismus befinden. Man wird in die Lage versetzt, alle möglichen Formen der subjektiven Transgression und Immersion – seien sie akustisch, visuell, körperlich oder pharmakologisch – in der Analyse miteinzubeziehen. Das hat sich insbesondere in der empirischen Analyse sozio-technischer Beziehungen in automatischen Arbeitsprozessen als enorm hilfreich erwiesen.

Affektbeziehungen sind für eine relationale Soziologie deshalb so gewinnbringend, weil es sich bei Affekten im hier verstandenen Sinne konzeptionell um Zwischenphänomene handelt. Sie sichern Bindungen und umfassen auch desubjektivierende Bewegungen. Sie sind abstrakt und nicht spezifisch, d.h. beschränken sich nicht auf affektive Phänomene im herkömmlichen Sinn. Alle affektiven Phänomene der Emotionssoziologie – ob Emotionen, Gefühle, Leidenschaften oder Begehren – sind spezifisch: Sie sind Aspekte der Subjektivität. Sie sind Teil der Subjektivität und ihre Bewertung geht vom Klassifikationssystem des Subjekts aus: Freude ist gut, Schmerz ist schlecht etc. Als subjektive Phänomene sind es extensive Affekte, die sich innerhalb ein und desselben Kontinuums (des Subjekts) ansiedeln. Affekte umfassen aber nicht nur extensive Affekte, sondern auch intensive Affekte. Sie sind transgressiv und desubjektivierend und damit relationierend, sozialisierend und vergesellschaftend

zugleich. Ihr Wert richtet sich also gerade nicht am Subjekt aus. Transgressionen können aus der Perspektive des Subjekts gefährlich sein, sie können aber auch als angenehm empfunden werden. Sie werden nicht am Maßstab der Normativität bewertet, sondern am Maßstab der Intensität. Als intensive Phänomene führen sie auf Seiten des Subjekts Wechsel ein, durch die sie ausgehend vom Bewertungssystems des Subjekts nicht mehr miteinander vergleichbar sind. Ganz unabhängig davon, ob es sich um Vergnügen oder Schmerz handelt, können Intensitätswechsel also eine eigene Attraktivität haben. Insofern können Ereignisse, die normativ problematisch erscheinen, wie z.B. Streit und Konflikt, eine eigenständige Attraktivität aufweisen, einfach aufgrund ihrer Intensität. Ihre Intensität besteht darin, die Subjektivität selbst zu verändern bzw. sogar zu überwinden: Transgressionen und Exzesse sind Beispiele für die affektive Attraktivität von Desubjektivierungen. Selbstverständlich können diese Transgressionen auch problematisch sein und beispielsweise Entfremdungsprozesse hervorbringen, in denen die Formen der Transgression von geringer Attraktivität sind.

Den Begriff der Relationalität ausgehend von affektiven Beziehungen zu verstehen, hat jenseits der möglichen Berücksichtigung mannigfaltiger Formen sozialer Beziehungen darüber hinaus den Vorteil, das anthropozentrische Prinzip überwinden zu können. Mit anderen Worten können auch nichtmenschliche Akteure und Passeure an sozialen Beziehungen teilhaben. Das soziale Leben beschränkt sich nicht auf die sozialen Beziehungen von Menschen. Auch hier hat sich der analytische Mehrwert sowohl bei der Analyse heterologischer Gesellschaften als auch bei der Analyse sozio-technischer Gefüge deutlich gezeigt. Die technischen Elemente (Infrastrukturen, Algorithmen etc.) sind nicht allein Werkzeuge, die das souveräne Subjekt meisterlich handhabt, sondern ko-konstitutive Teilhaber.

Auch hier ist allerdings die Umkehrung in das aktivistische Bias zu vermeiden, so als ob die algorithmischen Systeme irgendwie eigenständige Handlungsmächtigkeit und Autonomie hätten. Gerade für Algorithmen gilt, dass sie genauso relationale Objekte sind wie die humanen Subjekte. In diesem Zusammenhang müsste man im Sinne Michel Serres von Quasi-Objekten und Quasi-Subjekten (Serres 1981) sprechen, was wiederum darauf verweist, dass die *Beziehung* zwischen Objekt und Subjekt primär ist. Das heißt, statt von einer Seite initiiert zu werden, ist die Beziehung sowohl für das Objekt als auch für das Subjekt konstitutiv. Algorithmen sind nicht einfach nur intransparente Black Boxes, sondern gewinnen ihre Bedeutung und ihre Handlungsanweisungen aus der Beziehung zu anderen Algorithmen, Subjekten und Objekten. Gerade am Beispiel des algorithmischen Börsenhandels zeigt sich, dass Algorithmen nicht einfach nur als vorprogrammierte Handlungsanweisungen zu verstehen sind, sondern dass ihre *Objektivität* (die genau genommen

auch eine Subjektivität sein könnte) am Verhalten anderer Marktteilhaber bzw. an allgemeinen Marktbewegungen (Liquidität, Volatilität etc.) orientiert ist. Algorithmen haben keine eigenständige Identität oder objektive Realität, die sie besser, effizienter, fairer oder moralisch hochwertiger gegenüber dem fehleranfälligen menschlichen Verhalten machen würden. Die Regeln des algorithmischen Verhaltens sind prozedural und nicht substantiell (Burrell 2016, Cardon, 2017). Wie die menschlichen Subjekte orientieren sie ihr Verhalten an der Umwelt, ahnen passiv nach. Gerade für sogenannte maschinenlernende Algorithmen gilt, dass sie ihr Verhalten vorwiegend den Daten der Umwelt entnehmen (Mustererkennung). Davon abgesehen, dass diese Daten nie einfach nur gegeben sind, sondern auf hochkomplexe Weise aufbereitet werden – eine Aufbereitung, die in die Daten soziale Normen und Erwartungen einschreibt –, zeigt sich an dem relationalen Charakter algorithmischer Objekte, dass sie nur so effizient, fair und moralisch wertvoll sein können wie die Daten der Umwelt, anhand derer ihr Verhalten geschult wurde. Ein Algorithmus ist nicht per se rassistisch, so wie er per se nicht nicht-rassistisch ist. Wird er jedoch an rassistischen Daten geschult, dann wird er genauso rassistisch sein wie ein menschliches Subjekt, das in einer rassistischen Nachbarschaft aufwächst. Und in beiden Fällen gilt, dass es sich nicht um eine deterministische Konstellation handelt, sondern *unbewusste*, minimale Abweichungen durchaus jederzeit möglich sind, dass sowohl Quasi-Subjekte als auch das Quasi-Objekte *anders werden* können.

Innerhalb von Institutionen, in denen die Quasi-Objekte und Quasi-Subjekte in Beziehungen stehen – in meinem Beispiel algorithmische Börsenhändler –, geschieht das durch verschiedene Formen relationaler Verbindungen. Hier zeigt sich der Vorteil des hohen Abstraktionsgrads des Affektbegriffs, weil er dadurch in die Lage versetzt wird, gefühlsmäßige Beziehungen genauso zu berücksichtigen wie sprachliche Kommunikation und elektrische Stromkreisläufe (Bennett 2005). In sozio-technischen Gefügen finden sich naturgemäß unzählige Beziehungsformen: klassische symbolische und semantische Kommunikationen von Menschen und Systemen, die interalgorithmischen Operationen von Codes, die elektrischen Ströme infrastruktureller Netzwerke etc. Und die menschliche Teilhabe wird, wie ich weiter oben gezeigt habe, durch multifrequentielle (visuelle, akustische, pharmakopische oder haptische) Beziehungen bewerkstelligt. Die affektive Zusammensetzung aller Elemente und Typen sozialer Beziehungen bilden zusammen ein relationales Gefüge, ein *institutionelles Affektif*.

# Danksagung

Mein besonderer Dank gebührt der Habilitationskommission der Fakultät für Gesellschaftswissenschaften an der Universität Duisburg-Essen. Sie hat die Habilitationsschrift, die diesem Buch zugrunde liegt, nicht nur sehr wohlwollend beurteilt, auch haben Gregor Bongaerts, Ulrich Bröckling und Rainer Schützeichel mit ihren sehr detaillierten Gutachten sowie zahlreichen persönlichen Gesprächen wertvolle Hinweise zur Weiterentwicklung und Überarbeitung dieses Buches gegeben.

Mit Dot Kwek habe ich nicht nur das 12. Kapitel gemeinsam geschrieben, sie hat auch zu allen anderen Kapiteln dieser Monografie entscheidende Überlegungen beigetragen. Mit Heike Delitz arbeite ich seit langem daran, die deutschsprachige Soziologie von der Attraktivität des Deleuzianischen Denkens zu überzeugen. Dieses Buch ist ein weiterer Teil dieses Vorhabens. Die Gespräche mit Wolfgang Eßbach und insbesondere seine Beiträge zur französischen Kulturtheorie (zum sogenannten Poststrukturalismus) sind stets wichtige Impulse dafür gewesen, die Ideen in diesem Buch weiter zu entwickeln. Tanja Bogusz' Überlegungen zum Experimentalismus und unsere Gespräche zu den aktuellen Entwicklungen in den *Science and Technology Studies* haben vor allem die Überlegungen zu sozio-technischen Beziehungen bereichert und vorangetrieben. In Fragen sozio-technischer Beziehungen verdanke ich ebenfalls vieles den Gesprächen mit Hanna Göbel und Athanasios Karafyllidis. Im Zusammenhang der affekttheoretischen Aspekte dieser Arbeit danke ich den Gesprächen mit Jan Slaby, Christian von Scheve und Rainer Mühlhoff sowie den Kolleginnen und Kollegen vom Sonderforschungsbereich *Affective Societies*, die meiner Affektszoziologie ein Diskussionsforum gegeben haben. Anregungen zu lebenssoziologischen Aspekten verdanke ich Joachim Fischers Arbeiten zur Philosophischen Anthropologie und seinen Bemühungen um den ›vital turn. Martin Bauer danke ich für sein Interesse, seine Kritik und die Möglichkeit, lebenssoziologische Grundideen, die diesem Buch zugrunde liegen, auf *Soziopolis* einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. André Armbruster danke ich für die Lektüre des gesamten Manuskripts und insbesondere für Hinweise zur relationalen Soziologie. Takemitsu Morikawa und Andreas Göttlich verdanke ich wichtige Überlegungen zur aktivistischen Schlagseite der Soziologie und zur Interpassivität.

Die Überlegungen zur algorithmischen Sozialität wären ohne die Forschungen zum algorithmischen Börsenhandel, die ich gemeinsam mit Ann-Christina Lange, Marc Lenglet, Donald MacKenzie und Karin Knorr Cetina durchgeführt habe, nicht möglich gewesen. Eine glückliche

## DANKSAGUNG

Koinzidenz hat zum Treffen mit Jonathan Roberge geführt, mit dem die Idee zur Untersuchung algorithmischer Kulturen entstand.

Für die präzise und umsichtige Lektüre des gesamten Manuskriptes danke ich Moritz Plewa.

Ich danke dem Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« der Universität Konstanz, an dem ich von 2012–2015 ein Forschungsprojekt zum algorithmischen Börsenhandel leiten durfte. Dankbar bin ich ebenfalls dem OGeSoMo Projekt der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen, das die freie Zugänglichkeit zur digitalen Publikation dieses Buches ermöglicht hat.

Marietta Thien vom Verlag Velbrück Wissenschaft danke ich für die sehr entgegenkommende Zusammenarbeit. Ich bin sehr froh, dass nach *Das Leben der Institutionen mit Beziehungsweisen* nun bereits mein zweites Buch bei Velbrück Wissenschaft erscheint.

# Textnachweise

Die Kapitel der Arbeit enthalten Teile aus verschiedenen bereits veröffentlichten Texten. Sämtliche Aufsätze und Artikel wurden für das Buchmanuskript neu überarbeitet, erweitert und umgestellt. Da die Komposition des Buches eine komplette Neuorganisation erfordert hat, sind die ursprünglich veröffentlichten Texte den einzelnen Kapiteln nicht mehr direkt zuzuordnen. Teile von folgenden Aufsätzen und Artikeln sind in das Manuskript eingegangen:

- (im Erscheinen): »Passeure, Passionen und passive Praktiken. Mit Gabriel Tarde zu einer Soziologie der Interpassivität«, in: Gregor Bongaerts/Christian Meyer/Rainer Schützeichel (Hg.), *Praxistheorien in der Diskussion. Kontroversen, Kontraste und Konturen*. 5. Sonderheft der Zeitschrift für Theoretische Soziologie.
- (2019a) »Eine transvitalistische Lebenssoziologie«, in: *Soziopolis. Gesellschaft beobachten*, 03.04.2019, <https://soziopolis.de/verstehen/was-tut-die-wissenschaft/artikel/eine-transvitalistische-lebenssoziologie> (letzter Zugriff am 09.10.2019).
- (2019b): »Lebenssoziologie – eine intensive Wissenschaft«, in: Heike Delitz/Fritjhof Nungesser/Robert Seyfert, (Hg.), *Soziologien des Lebens*, Bielefeld: transcript, 7–31.
- (2018): »Automation and Affect: A Study of Algorithmic Trading«, in: Birgitt Röttger-Rössler/Jan Slaby (Hg.), *Affect in relation – Families, places, technologies. Essays on affectivity and subject formation in the 21th century*, London: Routledge, 197–218.
- (2018) (zusammen mit D.H.B. Kwek): »Affect Matters: Strolling Through Heterological Ecologies«, in: *Public Culture* 30/1, 35–59.
- (2016): »Anschlüsse in der Schwebe. Zu einer Theorie sozialer Suspensionen«, in: Bernhard Giesen/Francis Le Maitre/Nils Meise/Veronika Zink (Hg.), *Überformungen. Wir ohne Nichts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 203–223.
- (2015): »I am inclined not to: Circumventing Contestation and Competition«, in: Nicole Falkenhayner et al. (Hg.), *Rethinking Order. Idioms of Stability and De-stabilization*, Bielefeld: transcript, 139–158.
- (2014): »The Problem of Order and the Specter of Chaos« in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 07/01, 140–157.
- (2014): »Critical Response to Matthias Mutter«, in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 07/02, 142–146.
- (2014): »Das Affektif – zu einem neuen Paradigma der Sozial- und Kulturwissenschaften«: in: Martina Löw (Hg.): *Vielfalt und Zusammenhalt. Verhandlungen des 36. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, Frankfurt a. M./New York: Campus, 797–804.

# Literatur

- Abbott, Andrew (2004): *Methods of Discovery. Heuristics for the Social Sciences*, New York/London: Norton.
- (2016): *Processual Sociology*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Abbott, Andrew/Karafillidis, Athanasios (2017): »The Shining, not the Moon. Andrew Abbott in conversation with Athanasios Karafillidis«, in: *Soziopolis*, 20.04.2017, <https://soziopolis.de/beobachten/wissenschaft/artikel/the-shining-not-the-moon> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Abu-Lughod, Lila (1991): »Writing Against Culture«, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, NM: School of American Research Press, 137–162.
- Adorno, Theodor W. (1972[1957]): »Soziologie und empirische Forschung«, in: Theodor W. Adorno et al. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt u.a.: Luchterhand, 81–101.
- (2003[1958]): »Zum Gedächtnis Eichendorffs«, in: Ders., *Gesammelte Schriften in 20 Bänden: Band 11: Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 69–94.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2004): *Ausnahmezustand*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alatas, Syed Hussein (1977): *The Myth of the Lazy Native*, London: Frank Cass & Co.
- Aldridge, Irene (2013): *High-Frequency Trading. A Practical Guide to Algorithmic Strategies and Trading Systems*, Hoboken N.J.: Wiley & Sons.
- Amoore, Louise/Volha, Piotukh (Hg.) (2015): *Algorithmic Life: Calculative Devices in the Age of Big Data*, New York: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria E. (1987): *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arendt, Hannah (1993[1970]): *Macht und Gewalt*, München/Zürich: Piper.
- Armbruster, André (2019): »Relationale Soziologie als soziologische Theorie. Beobachtungen zu einer Theorie sozialer Relationen anhand neuerer Literatur«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 8(1), 130–139.
- Arnoldi, Jakob (2016): »Computer Algorithms, Market Manipulation and the Institutionalization of High Frequency Trading«, in: *Theory, Culture & Society* 33, 29–52.
- Axelrod, Robert (1984): *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.
- (1997): *The Complexity of Cooperation*, Princeton: Princeton University Press.
- Badiou, Alain (2003): *Deleuze. Das Geschrei des Seins*, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Bainbridge, Lisanne (1983): »Ironies of Automation«, in: *Automatica* 19(6), 775–779.

- Balibar, Étienne (1997): *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, Delft: Eburon.
- Ball, Eugene (2003): »A Bayesian Heart: Computer Recognition and Simulation of Emotion«, in: Robert Trappl/Paolo Petta/Sabine Payr (Hg.), *Emotions in Humans and Artifacts*, Cambridge, MA: MIT Press, 213–235.
- Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*, Durham/London: Duke University Press.
- Bataille, Georges (2001[1967]): *Die Aufhebung der Ökonomie*, München: Matthes & Seitz.
- Baudrillard, Jean (1977): *Oublier Foucault*, Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter (1980a[1933]): »Lehre vom Ähnlichen«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 2/1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 204–210.
- (1980b[1933]): »Über das mimetische Vermögen«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 2/1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 210–213.
- (1980c[1936]): »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 471–508.
- (1985[1930]): »Fragmente gemischten Inhalts. Autobiographische Schriften (1930)«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–211.
- Bennett, Jane (2005): »The Agency of Assemblages and the North American Blackout«, in: *Public Culture* 17(3), 445–465.
- (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham/London: Duke University Press.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1991): *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books.
- Bergmann, Jörg (2011): »Von der Wechselwirkung zur Interaktion«, in: Hartmann Tyrell/Otto Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.), *Georg Simmels große Soziologie*, Bielefeld: transcript, 125–148.
- Bergson, Henri (1922): *Durée et Simultanéité. A propos de la théorie d'Einsteins*, Paris: Alcan.
- (1964a[1896]): »Materie und Gedächtnis«, in: Ders., *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Frankfurt a.M.: Fischer, 43–245.
- (1964b[1932]): »Die beiden Quellen der Moral und der Religion«, in: Ders., *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Frankfurt a.M.: Fischer, 247–489.
- (1985a[1889]): *Zeit und Freiheit*, Frankfurt a.M.: Athenäum.
- (1985b[1934]): *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a.M.: Hain.
- (2011[1899]): *Das Lachen: Le rire. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*, Hamburg: Meiner.
- (2013[1907]): *Schöpferische Entwicklung*, Hamburg: Meiner.
- Beunza, Daniel/MacKenzie, Donald/Millo, Yuval/Pardo-Guerra, Juan Pablo (2012): »Impersonal efficiency and the dangers of a fully automated

- securities exchange«, in: *Foresight driver review*, DR11, London, UK: Foresight.
- Bibby KS/Margulies F/Rijnsdorp JE/Withers RMJ/Makarow IM (1975): »Man's Role in Control Systems«, in: *Proceedings of the IFAC 6th Triennial World Congress, Part 3 Complex Hierarchical Systems*, Boston Cambridge Mass., Part 4, 1–20.
- Binder-Reisinger, Thomas (2011): »Der Sündenbock als interpassives Phänomen«, in: Robert Feustel/Nico Koppo/Hagen Schölzel (Hg.), *Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik*, Berlin: Kadmos, 105–114.
- Blau, Peter M. (1955): *The Dynamics of Bureaucracy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Boas, Franz (1910): »The origin of totemism«, in: *The Journal of American Folklore* 23(89), 392–393.
- Böhme, Gernot (1995): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bohrer, Karl Heinz (1984): »Intensität ist kein Gefühl. Nietzsche kontra Wagner als Lehrbeispiel«, in: *Merkur* 38(424), 138–144.
- Boltanski, Luc/Thevenot, Laurent (2010): »Die Soziologie der kritischen Kompetenzen«, in: Rainer Diaz-Bone (Hg.): *Soziologie der Konventionen. Grundlagen einer pragmatischen Anthropologie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 43–68.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2015): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK.
- Bolk, Louis (1926): *Das Problem der Menschwerdung*, Jena: Gustav Fischer.
- Bongaerts, Gregor (2007): »Soziale Praxis und Verhalten – Überlegungen zum Practice Turn in Social Theory«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 36(4), 246–260.
- Borch, Christian (2009): »Urbane Nachahmung. Neue Perspektiven auf Tardes Soziologie«, in: Ders./Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 342–371.
- (2012): *The Politics of Crowds. An Alternative History of Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Borch, Christian/Hansen, Kristian Bondo/Lange, Ann-Christina (2015): »Markets, Bodies, and Rhythms: A Rhythm Analysis of Financial Markets from Open-Outcry Trading to High-Frequency Trading«, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 33, 1080–1097.
- Borch, Christian/Lange, Ann-Christina (2017): »High-frequency trader subjectivity: emotional attachment and discipline in an era of algorithms«, in: *Socio-Economic Review* 15(2), 283–306.
- Bourdieu, Pierre (1974): »Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie. Die Unerlässlichkeit der Objektivierung und die Gefahr des Objektivismus«, in: Ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–41.
- (1976): *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten* (Soziale Welt, Sonderband 2), Göttingen: Schwartz, 183–198.
- (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1998): *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi (2002): *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity Press.
- (2013): *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.
- Brennan, Theresa (2004): *The Transmission of Affect*, Ithaca: Cornell University Press.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2017): *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin: Suhrkamp.
- Burrell, Jenna (2016): »How the machine ›thinks‹: Understanding opacity in machine learning algorithms«, in: *Big Data & Society* 3(1), <https://doi.org/10.1177%2F2053951715622512>.
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, New York: Routledge.
- Canetti, Elias (2001[1960]): *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Cardon, Dominique (2017): »Le pouvoir des algorithmes«, in: *Pouvoirs* 164(1), 63–73.
- CFTC (2012): »Sub-Committee on Automated and High Frequency Trading, Working Group 1«, [http://www.cftc.gov/idc/groups/public/@newsroom/documents/file/tac103012\\_wg1.pdf](http://www.cftc.gov/idc/groups/public/@newsroom/documents/file/tac103012_wg1.pdf), 30.10.2012 (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- CFTC & SEC (2010): *Findings Regarding the Market Events of May 6th, 2010, Report of the staffs of the CFTC and SEC to the Joint Advisory Committee on Emerging Regulatory Issues*. 30. September 2010.
- Chandran, Rina (2017): »India's sacred Ganges and Yamuna rivers granted same legal rights as humans«, in: *Reuters, Thomson Reuters Foundation*, 21.03.2017, <http://www.reuters.com/article/us-india-water-lawmaking-idUSKBN16S109> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Ciompi, Luc (1997): *Die emotionalen Grundlagen des Denkens: Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Claeys, Gregory (2000): »The ›Survival of the Fittest‹ and the Origins of Social Darwinism«, in: *Journal of the History of Ideas* 61(2), 223–240.
- Collins, Randall (1990): »Stratification, emotional energy, and the transient emotions«, in: Theodore D. Kemper (Hg.), *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 27–57.
- (2004): *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton University Press.
- Connolly, William E. (1994): *The Terms of Political Discourse*, Oxford: Blackwell Publishers.

- (2011): »Critical Response: The Complexity of Intention«, in: *Critical Inquiry* 37(4), 791–798.
- Coole, Diana/Frost, Samantha (Hg.) (2010): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke University Press.
- Coreth, Emerich/Ehler, Peter/Schmidt, Josef (2008): *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Kohlhammer: Stuttgart.
- Curran, Andrew S. (2011): *Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Därmann, Iris (2007): »Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase. Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie«, in: Kathrin Busch/Dies. (Hg.), *Pathos: Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld: transcript, 161–182.
- Darwin, Charles (2008[1859]): *Die Entstehung der Arten*, Hamburg: Nikol.
- Daston, Lorraine J./Galison, Peter (2007): *Objectivity*, New York: Zone Books.
- DeLand, Manuel (2013): *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London u.a.: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, Gilles (1975[1973]): »Woran erkennt man den Strukturalismus?«, in: François Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie* 8, Frankfurt a.M.: Ullstein, 269–302.
- (1988[1981]): *Spinoza. Praktische Philosophie*, Berlin: Merve.
- (1992[1968]): *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink.
- (1993a[1969]): *Logik des Sims*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1993b[1968]): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*, München: Wilhelm Fink.
- (1993c[1985]): »Die Fürsprecher«, in: Ders., *Unterhandlungen: 1972–1990*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 175–196.
- (1995[1988]): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997[1967]): »Sacher-Masoch und der Masochismus«, in: Leopold von Sacher-Masoch, *Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze*, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel, 163–281.
- (2000[1993]) »Bartleby oder die Formel«, in: Ders. *Kritik und Klinik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 94–123.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1977[1972]): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2000[1991]): *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002[1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2014): »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Kultursociologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS, 43–51
- (2015): *Bergson-Effekte. im französischen soziologischen Denken. Aversionen, Faszinationen und ein Paradigma soziologischer Theorie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2018): »Das soziale Werden und die Fabulationen der Gesellschaft: Umrisse einer bergsonianischen Soziologie«, in: Heike Delitz/Frithjof

- Nungesser/Robert Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, Bielefeld: transcript, 341–372.
- Delitz, Heike/Nungesser, Frithjof/Seyfert, Robert (Hg.) (2018): *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, Bielefeld: transcript.
- Delitz, Heike/Seyfert, Robert (2019): »Autodivination – Autodeviation – Autokreation. Typologie religiöser Bewegungen von Kollektiven«, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, <https://doi.org/10.1007/s41682-019-00037-6>.
- Derrida, Jacques (1999): »Die différence«, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen, 29–52.
- Descola, Philippe (1992): »Societies of Nature and the Nature of Society«, in: Adam Kuper (Hg.), *Conceptualizing Society*, London/New York: Routledge, 107–126.
- (1996a): »Constructing Natures: symbolic ecology and social practice«, in: Philippe Descola/Gíslí Pálsson (Hg.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London: Routledge, 82–102.
  - (1996b): »Totemism«, in: Adam Kuper/Jessica Kuper (Hg.), *The Social Science Encyclopedia*, London: Routledge/Kegan, 877–878.
- Despret, Vinciane (2004): »The Body We Care for: Figures of Anthropo-zoo-genesis«, in: *Body & Society* 10(2–3), 205–229.
- Diaz-Bone, Rainer (2017): »Theoretische und methodologische Perspektiven auf Agency und relationale Soziologie im Spannungsfeld zwischen Strukturalismus und Pragmatismus«, in: Heiko Löwenstein/Mustafa Emirbayer (Hg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 336–354.
- Diekmann, Andreas (2016): »Soziale Dilemmata«, in: Ders., *Spieltheorie. Einführung, Beispiele, Experimente*, Reinbek: Rowohlt, 105–133.
- Donati, Pierpaolo/Archer, Margaret S. (2015): *The Relational Subject*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Donefer, Bernard S. (2010): »Algos Gone Wild: Risk in the World of Automated Trading Strategies«, in: *The Journal of Trading* 5(2), 31–34.
- Driesch, Hans (1921): *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907–1908*, Leipzig: Engelmann.
- Duncan, Fiona (2014): »Normcore: Fashion for Those Who Realize They're One in 7 Billion«, in: *The Cut*, 26.02.2014, <https://www.thecut.com/2014/02/normcore-fashion-trend.html> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Durkheim, Émile (1900/1901): »Sur le totémisme«, in: *L'Année Sociologique* 5, 82–121.
- (1983)[1897]: *Der Selbstmord*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (1992[1893]): *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (1994[1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Ehrenfreud, Max (2015): »The feds released today's jobs data 62 seconds late, and suspicions flew«, in: *The Washington Post*, 6. März 2015, <https://www.washingtonpost.com/news/wonk/wp/2015/03/06/the-feds-released-todays-jobs-data-62-seconds-late-and-suspicions-flew-2/> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Ekman, Paul (1999): »Basic Emotions«, in: Tim Dalgleish/Mick J. Power (Hg.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Sussex, U.K.: Wiley & Sons, 45–60.
- Elias, Norbert (1976[1939]): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchung*, Band 1+2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Emirbayer, Mustafa (2017): »Manifest für eine relationale Soziologie«, in: Heiko Löwenstein/Mustafa Emirbayer (Hg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 30–73.
- Emirbayer, Mustafa/Goodwin, Jeff (2017): »Netzwerkanalyse, Kultur und das Agency-Problem« in: Heiko Löwenstein/Mustafa Emirbayer (Hg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 286–335.
- Emirbayer, Mustafa/Mische, Ann (2017): »Was ist Agency?«, in: Heiko Löwenstein/Mustafa Emirbayer (Hg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 138–209.
- Eßbach, Wolfgang (2011): »Zur Anthropologie artifizieller Umwelt«, in: Ders., *Die Gesellschaft der Dinge, Menschen, Götter*, Wiesbaden: VS, 51–73.  
– (2014): *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn: Wilhelm Fink.
- Esser, Hartmut (1996): *Soziologie. Allgemeine Grundlagen*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Featherstone, Mike (2010): »Body, Image and Affect in Consumer Culture«, in: *Body & Society* 16(1), 193–221.
- Feustel, Robert/Koppo, Nico/Schözel, Hagen (2011): »Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik« in: Dies. (Hg.), *Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik*, Berlin: Kadmos, 7–16.
- Fischer, Joachim (2006): »Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)«, in: Hans-Peter Krüger (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Akademie, 30–58.  
– (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München: Karl Alber.  
– (2013): »Helmut Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens«, in: Konstanze Senge/Rainer Schützeichel (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden: VS, 274–279.

## LITERATUR

- Fleming, Nic (2014): »Plants talk to each other using an internet of fungus«, in: BBC, 11.11.2014, <http://www.bbc.com/earth/story/20141111-plants-have-a-hidden-internet> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Folkers, Andreas/Hoppe, Katharina (2018): »Von der Modernisierung zur Ökologisierung Werden und Biopolitik bei Deleuze/Guattari und Haraway«, in: Heike Delitz, Frithjof Nungesser, Robert Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens. Differenzierung – Überschreitung – Kritik*, Bielefeld: transcript, 137–164.
- Foucault, Michel (1978[1977]): »Ein Spiel um die Psychoanalyse«, in: Ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve, 118–175.
- (2005[1980]): »Gespräch mit Ducio Trombadori«, in: Ders., *Schriften*, Band 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 51–119.
- Freud, Sigmund (1967a[1915]): »Trieben und Triebschicksale«, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Band 10, Frankfurt a.M.: Fischer, 209–232.
- (1967b[1923]): »Jenseits des Lustprinzip«, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Band 13, Frankfurt a.M.: Fischer, 1–70.
- (1967c[1921]): »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Band 13, Frankfurt a.M.: Fischer, 71–161.
- (1967d[1923]): »Psychoanalyse und Libidotheorie«, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Band 13, Frankfurt a.M.: Fischer, 209–233.
- Fuhse, Jan A. (2013): »Social Relationships between Communication, Network Structure, and Culture«, in: Christopher Powell/François Dépelteau (Hg.), *Applying Relational Sociology. Relations, Networks, and Society*, New York: Palgrave Macmillan, 181–206.
- Fukuyama, Francis (2002): *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Picador.
- Gabriel, Michelle/Jacobs, Keith (2008): »The Post-Social Turn: Challenges for Housing Research«, in: *Housing Studies* 23(4), 527–540.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, Englewoods Cliffs: Prentice-Hall.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (2003): *Mimetische Weltzugänge: Soziales Handeln – Rituale und Spiele – ästhetische Produktionen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gibson, James J. (1966): *The Senses Considered as Perceptual Systems*, London: Allen/Unwin.
- Giesen, Bernhard (2010): *Zwischenlagen. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Giesen, Bernhard/Seyfert, Robert (2013): »Kollektive Identität«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 63(13–14), 39–43.
- Godrej, Farah (2011): *Cosmopolitan Political Thought: Method, Practice, Discipline*, Oxford: Oxford University Press.
- Goebel, Eckart (2014): »Beamte sind notwendiger, als wir meinen«, 14.01.2014, *Die Welt*, <https://www.welt.de/kultur/literarischeswelt>

- article13811136/Beamte-sind-notwendiger-als-wir-meinen.html (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Goffman, Erving (1967): *Interaction Ritual. Essays on face-to-face behavior*, New York: Pantheon Books.
- (2010[1959]): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München/Zürich: Piper.
- Goldenweiser, Alexander A. (1910): »Totemism, an Analytical Study«, in: *The Journal of American Folklore* 23, 179–293.
- Graeber, David (2001): *Toward an Anthropological Theory of Value. The false coin of our dreams*, New York: Palgrave.
- Greenstone, Michael (2017): »What Financial Markets Can Teach Us About Managing Climate Risks«, in: *The New York Times*, 04.04.2017, <https://www.nytimes.com/2017/04/04/upshot/what-financial-markets-can-teach-us-about-managing-climate-risks.html?hpw&rref=upshot&action=click&pgtype=Homepage&module=well-region&region=bottom-well&WT.nav=bottom-well> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Gregg, Melissa Seigworth, Gregory J. (Hg.) (2010): *The Affect Theory Reader*, Durham/London: Duke University Press.
- Grundmann, Matthias (2017): »Agency und Sozialisation«, in: Heiko Löwenstein/Mustafa Emirbayer (Hg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 251–269.
- Guha, Ranajit (1988): »The Prose of Counter-Insurgency«, in: Ranajit Guha/Gayatri Chakravorty Spivak (Hg.), *Selected Subaltern Studies*, New York: Oxford University Press, 45–86.
- Guyau, Jean-Marie (1911[1889]): *Die Kunst als soziologisches Phänomen*, Leipzig: Klinkhardt.
- (1912[1884]): *Die ästhetischen Probleme der Gegenwart*, Leipzig: Klinkhardt.
- Hallward, Peter (2006): *Out of this world. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London/New York: Verso.
- Haraway, Donna (1988): »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in: *Feminist Studies* 14 (3), 575–599.
- (1991): »A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century«, in: Dies., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 149–181.
- (1995): *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (2004): »Cyborgs to Companion Species: Reconfiguring Kinship in Technoscience«, in: Diess. *The Haraway Reader*, New York und London: Routledge, 295–320.
- Hardin, Russel (1993[1982]): *Collective Action*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

- Harding, Sandra (1993): »Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?«, in: Linda Alcoff/Elizabeth Potter (Hg.), *Feminist Epistemologies*, New York, London: Routledge, 49–82.
- Hardt, Michael (1999): »Affective Labor«, in: *boundary 2* 26(2), 89–100.
- Haskell, David George (2012): *The Forest Unseen: A Year's Watch in Nature*, New York: Penguin.
- Hassoun, Jean-Pierre (2005): »Emotions on the Trading Floor: Social and Symbolic Expressions«, in: Karin Knorr Cetina/Alex Preda (Hg.), *The sociology of financial markets*, Oxford: Oxford University Press, 102–120.
- Hayek, Friedrich A. von (1968): *Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren*, Kiel: Institut für Weltwirtschaft, 3–20.
- (2003[1968]): »Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren«, in: *Rechtsordnung und Handelsordnung. Aufsätze zur Ordnungsökonomik, Gesammelte Schriften*, Abteilung A, Band 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 132–149.
- (2011[1988]): »Zwischen Instinkt und Vernunft«, in: *Die verhängnisvolle Anmaßung. Die Irrtümer des Sozialismus, Gesammelte Schriften*, Abteilung B, Band 7, Tübingen: Mohr Siebeck, 9–28.
- Hegel, Georg F. W. (1989[1837]): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Band 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hill Collins, Patricia (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.
- Hirschauer, Stefan (1999): »Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt«, in: *Soziale Welt* 50, 221–246.
- (2016): »Verhalten, Handeln, Interagieren. Zu den mikrosoziologischen Grundlagen der Praxistheorie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, 45–67.
- Ho, Karen (2009): *Liquidated. An ethnography of Wall Street*, Durham/London: Duke University Press.
- Hochschild, Arlie R. (1979): »Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure«, in: *The American Journal of Sociology* 85(3), 551–575.
- (1983): *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*, Berkeley: University of California Press.
- Höffe, Ottfried (2011): »Geschichtsphilosophie nach Kant: Schiller, Hegel, Nietzsche«, in: Ottfried Höffe (Hg.), *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie, 229–242.
- Holbraad, Martin/Pedersen, Morten A./Viveiros de Castro, Eduardo (2014): »The Politics of Ontology: Anthropological Positions«, in: *Cultural Anthropology Online*, <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Homans, George C. (1958): »Social Behavior as Exchange«, in: *American Journal of Sociology*, 63(6), 597–606.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1988[1937]): »Traditionelle und kritische Theorie«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt a.M.: Fischer, 162–225.

- Huizinga, Johan (2009[1938]): *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Husserl, Edmund (2013[1893–1917]): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hamburg: Meiner.
- Hutchinson, G. Evelyn (1957): »Concluding remarks«, in: *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology* 22(2), 415–427.
- Ingold, Tim (2007): »Materials against Materiality«, in: *Archaeological Dialogues* 14(1), 1–16.
- (2012): »Toward an Ecology of Materials«, in: *Annual Review of Anthropology* 41, 427–442.
- James, Susan (1997): *Passion and Action: The Emotions in Early Modern Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Jenco, Leigh K. (2015): *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West*, New York: Oxford University Press.
- Jensen, Stefan (1978): »Interpenetration – Zum Verhältnis personaler und sozialer Systeme?«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 7(2), 116–129.
- K-Hole and Box 1824 (2013): »Youth Mode: A Report on Freedom«, New York, São Paulo, <http://khole.net/issues/youth-mode> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Kant, Immanuel (1977[1784]): »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« in: Ders., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. 1, Werkausgabe, Band 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 33–50.
- Kaufman, Eleanore (2012): *Deleuze, The Dark Precursor. Dialectic, Structure, Being*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kemper, Theodore D. (1978): *A social interactional theory of emotion*, New York: Wiley.
- Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kirksey, Eben S./Helmreich, Stefan (2010): »The Emergence of Multispecies Ethnography«, in: *Cultural Anthropology* 25(4), 545–576.
- Knorr Cetina, Karin (2007): »Postsoziale Beziehungen: Theorie der Gesellschaft in einem postsozialen Kontext«, in: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hg.), *Kulturen der Moderne: soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 267–300.
- (2009): »The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World«, in: *Symbolic Interaction* 32/1, 61–87.
- Knorr Cetina, Karin/Bruegger, Urs (2000): »The Market as an Object of Attachment: Exploring Postsocial Relations in Financial Market«, in: *Canadian Journal of Sociology* 25(2), 141–168.
- (2002a): »Global Microstructures: The Virtual Societies of Financial Markets«, in: *The American Journal of Sociology* 107(4), 905–950.
- (2002b): »Traders Engagement with Markets: A Post-social Relationship«, in: *Theory, Culture & Society* 19, 161–185.
- Knorr Cetina, Karin/Preda, Alex (Hg.) (2005): *The sociology of financial markets*, Oxford University Press, Oxford.

- (2007): »The Temporalization of Financial Markets: From Network to Flow«, in: *Theory, Culture & Society* 24(7–8), 116–138.
- Kohn, Eduardo (2013): *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley u.a.: University of California Press.
- (2014): »What an Ontological Anthropology Might Mean«, *Cultural Anthropology*, 13.01.2014. <https://culanth.org/fieldsights/what-an-ontological-anthropology-might-mean> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Kolker, Robert (2013): »The real Limitless Drug isn't just for lifehacker anymore«, in: *NYMag*, 21.03.2013, <http://nymag.com/news/intelligencer/modafinil-2013-4/#> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Kromrey, Helmut (2002): *Empirische Sozialforschung*, Opladen: Leske/Budrich.
- Kron, Thomas (2005): »Fuzzy-Logik für die Soziologie«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 30(3), 51–88.
- Kunz, Volker (2011): »Die Konflikttheorie der Rational-Choice-Theorie«, in: Thorsten Bonacker (Hg.), *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien: eine Einführung*, Opladen: Leske und Budrich, 461–484.
- Kwek, Dorothy H. B. (2015): »Power and the Multitude: A Spinozist View«, in: *Political Theory* 43(2), 155–184.
- Lange, Ann-Christina (2016): »Organizational ignorance: An ethnographic study of high-frequency trading«, *Economy & Society* 45(2), 230–250.
- Lange, Ann-Christina/Lenglet, Marc/Seyfert, Robert (2016): »Cultures of high-frequency trading: mapping the landscape of algorithmic developments in contemporary financial markets«, in: *Economy & Society* 45/2, 149–165.
- (2018): »On studying algorithms ethnographically: Making sense of objects of ignorance«, <https://doi.org/10.1177/0096050518808230>.
- Langenohl, Andreas (2007): »Kurzfristigkeit und Langfristigkeit als Artikulation und Lösung gesellschaftlicher Krisenkonstellationen. Zur finanzökonomischen Dimension sozialen Sinns«, in: Andreas Langenohl/Kerstin Schmidt-Beck (Hg.), *Die Markt-Zeit der Finanzwirtschaft*, Marburg: metropolis, 323–355.
- Langton, Christopher G. (Hg.) (1995): *Artificial Life: An Overview*, Cambridge/London: MIT.
- Lash, Scott (2002): *Critique of Information*, London: Sage.
- (2010): *Intensive Culture. Social Theory, Religion and Contemporary Capitalism*, Los Angeles u.a.: Sage.
- (2018[2005]): »Lebenssoziologie. Georg Simmel im Informationszeitalter«, in: Heike Delitz/Frithjof Nungesser/Robert Seyfert (Hg.), *Soziologien des Lebens. Überschreitung – Differenzierung – Kritik*, Bielefeld: transcript, 35–63.
- Latour, Bruno (1996a[1991]): »Der Berliner Schlüssel«, in: Ders., *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin: Akademie, 37–52.
- (1996b): »On actor-network theory. A few clarifications«, in: *Soziale Welt* 47, 369–381.

- (2001[1999]): *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2004): »How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies«, in: *Body & Society*, 10(2–3), 205–229.
  - (2007a[2005]): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2007b[2004]): *Das Elend der Kritik. Vom Krieg um Fakten zu Dingen von Belang*, Zürich/Berlin: diaphanes.
  - (2008[1991]): *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (2009[2001]): »Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen«, in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 39–61.
  - (2014[2012]): *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Le Bon, Gustave (1982[1911]): *Psychologie der Massen*, Stuttgart: Kröner.
- Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien: Passagen.
- Lepenies, Wolf (1968): »Der französische Strukturalismus – Methode und Ideologie«, in: *Soziale Welt* 19/3–4, 301–327.
- Lévi-Strauss, Claude (1969[1962]): *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1973[1962]): *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
  - (1975[1960]): »Das Feld der Anthropologie«, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie*, Band 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11–44.
  - (1989[1959]): »Einleitung in das Werk von Marcel Mauss«, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*, Band 1, Frankfurt a.M.: Fischer, 7–41.
- Lewis, Michael (2014): *Flash boys: A Wall Street revolt*, New York, NY: Allen Lane.
- Leys, Ruth (2009): »Meads Stimmen: Nachahmung als Grundlage oder Der Kampf gegen die Mimesis«, in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 62–106.
- (2011): »The Turn to Affect: A Critique«, in: *Critical Inquiry* 37, 434–472.
- Lorde, Audre (1984): *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Trumansburg, New York: The Crossing Press.
- Louden, Robert B. (2006): »Applying Kant's Ethics: The Role of Anthropology«, in: Graham Bird (Hg.), *A Companion to Kant*, Malden: Wiley-Blackwell, 350–364.
- Lucchetti, Aaron (2006): »Traders Are All Over, But for the Shouting, Some Use Software«, *The Wall Street Journal*, 14.06.2006, <http://www.wsj.com/articles/SB115021199043578977> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Luhmann Niklas (1978): »Interpenetration bei Parsons«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 7(3), 299–302.
- (1981a): »Wie ist soziale Ordnung möglich?« in: Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik – Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 195–285.

- (1981b): »Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation«, in: Ders., *Soziologische Aufklärung*, Band 3, Wiesbaden: VS, 30–40.
- (1983): *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1987): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2004[1986]): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Wiesbaden: VS.
- Lukes, Steven (1985): *Émile Durkheim. His life and work: a historical and critical study*, Stanford, California: Stanford University Press.
- MacKenzie, Donald (2006): *An Engine, Not a Camera. How Financial Models Shape the Markets*, Cambridge: MIT Press.
- (2011): »How to Make Money in Microseconds«, in: *London Review of Books*, 33(10), 19.05.2011, 16–18.
- (2015): »Mechanizing the Merc: The Chicago Mercantile Exchange and the Rise of High-Frequency Trading«, in: *Technology and Culture* 56, 646–675.
- (2017): »A material political economy: Automated Trading Desk and price prediction in high-frequency trading«, in: *Social Studies of Science* 47(2), 172–194.
- (2018): »Material signals: A historical sociology of high-frequency trading«, in: *American Journal of Sociology* 123(6), 1635–1683.
- MacKenzie, Donald/Beunza, Daniel/Millo, Yuval/Pardo-Guerra, Juan Pablo (2012) »Drilling through the Allegheny Mountains: Liquidity, materiality and high-frequency trading«, in: *Journal of Cultural Economy* 5(3), 279–296.
- Maffesoli, Michel (1986[1982]): *Der Schatten des Dionysos: zu einer Soziologie des Orgiasmus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1988): *Le Temps des Tribus: Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Mériadiens, Klincksieck.
- Malinowski, Bronislaw (1948): *Magic, Science and Religion. And Other Essays*, Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Marx, Karl (1983[1857–1858]): »Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie«, in *Marx-Engels-Werke*, Band 42, Berlin: Dietz, 47–768.
- Massumi, Brian (1995): »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31(2), 83–109.
- (2002): *Parables for the virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham/London: Duke University Press.
- Mayerl, Jochen (2013): »Der Mensch in der analytisch-erklärenden soziologischen Handlungstheorie«, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 147–176.
- McFarlane, Craig (2013): »Relational Sociology, Theoretical Inhumanism, and the Problem of the Nonhuman« in: Christopher Powell/François Dépelteau (Hg.), *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, New York: Palgrave Macmillan, 45–66.

- Mead, George Herbert (1972): *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago/London: Chicago University Press.
- (1982): »1914 Class Lectures in Social Psychology«, in: David L. Miller (Hg.), *The Individual and the Social Self. Unpublished Work of George Herbert Mead*, Chicago: The University of Chicago Press, 27–105.
- Moebius, Stephan (2006): »Das Sakrale, die Gabe und die Wirkungen der Durkheim-Schule: die Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen fremder und eigener Kultur am Collège de Sociologie«, in: Karl-Siebert Rehberg (Hg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 3249–3259.
- Montag, Warren (2005): »Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State«, in: *South Atlantic Quarterly* 104 (4), 655–673.
- Morikawa, Takemitsu (2017): *Wissen und Konstruktion des Anderen: Beiträge zum postpoietischen und postkolonialen Paradigma*, Kassel: Kassel University Press.
- Moscovici, Serge (1984[1981]): *Das Zeitalter der Massen. Eine historische Abhandlung über die Massenpsychologie*, München/Wien: Hanser.
- Mühlhoff, Rainer (2018): *Immersive Macht. Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Narang, Rishi K. (2013): *Inside the Black Box: The Simple Truth About Quantitative Trading*, Hoboken N.J.: Wiley & Sons.
- Nietzsche, Friedrich (1999[1889]): »Ecce Homo«, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Band 6, Berlin/New York: de Gruyter, 255–374.
- Nordalm, Jens (2018): »Das Unbehagen an der Soziologie«, in: *Die Zeit* 15, 05.04.2018, 47.
- Oncken, August (1877): *Adam Smith und Immanuel Kant. Der Einklang und das Wechselverhältniss ihrer Lehren über Sitte, Staat und Wirthschaft*, Leipzig: Duncker & Humblot.
- Overton, Shaun (2013): »What is a quant trader?«, Interview with Michael Halls-More, <http://youtu.be/Uw188vWQ2Hg> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Pang, Bo/Lee, Lillian (2008): »Opinion mining and sentiment analysis«, in: *Foundations and Trends in Information Retrieval*, 2(1–2), 1–135.
- Papilloud, Christian (2009): »Interaktivität mit Tarde verstehen«, in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 311–341.
- Parsons, Talcott (1949[1937]): *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*, New York: Free Press.
- (1968): »Interaction: Social Interaction«, in: David L. Sills (Hg.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Band 7, London/New York: Macmillian, 429–441.
- (1977): »Some problems of General Theory in Sociology«, in: Ders., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press, 229–269.

## LITERATUR

- (1991[1951]): *The Social System*, London: Routledge.
- Parsons, Talcott/Platt, George M. (1973): *The American University*, Cambridge: Harvard University Press.
- Pfaller, Robert (1996): »Um die Ecke gelacht. Kuratoren nehmen uns die Kunstbetrachtung ab, Videorecorder schauen sich unsere Liebesfilme an; Anmerkungen zum Paradoxon der Interpassivität«, in: *Falter* 41: 71.
- (2000) (Hg.): *Interpassivität. Studien über das delegierte Genießen*, Wien/New York: Springer.
- (2002): *Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2008): *Ästhetik der Interpassivität*, Hamburg: Philo Fine Arts.
- Picard, Rosalind W. (2000): *Affective Computing*, Cambridge, MA: MIT Press.
- (2003): »What does it mean for a Computer to ‚have‘ Emotions?«, in: Robert Trappel/Paolo Petta/Sabine Payr (Hg.), *Emotions in Humans and Artifacts*, Cambridge, MA: MIT Press, 213–235.
- Plessner, Helmuth (1983[1941]): »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 201–387.
- Polanyi, Michael (1969): *The Logic of Liberty*, Chicago: Chicago University Press.
- Portmann, Adolf (1941): »Die biologische Bedeutung des ersten Lebensjahres beim Menschen«, in: *Schweizerische Medizinische Wochenzeitschrift* 71, 921–1001.
- Powell, Christopher (2013): »Radical Relationism: A Proposal«, in: Christopher Powell/François Dépelteau (Hg.), *Conceptualizing Relational Sociology. Ontological and Theoretical Issues*, New York: Palgrave Macmillan, 187–207.
- Praet, Istvan (2014): *Animism and the Question of Life*, New York: Routledge.
- Praschl, Peter (2014): »Neuer Hipster-Trend ist unerträglich selbstgefällig«, in: *Die Welt*, 15.04.2014, <https://www.welt.de/kultur/article126951999/Neuer-Hipster-Trend-ist-unertraeglich-selbstgefaellig.html> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1984): *Order out of Chaos. Man's new Dialogue with Nature*, Toronto u.a.: Bantam.
- Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b\_books.
- (2008): *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich/Berlin: diaphanes.
- Reckwitz, Andreas (2013): *Subjekt*, Bielefeld: transcript.
- (2016): »Zwischen Hyperkultur und Kulturessenzialismus«, in: *Soziopolis*, 24.10.2016, <https://www.sociopolis.de/beobachten/kultur/article/zwischen-hyperkultur-und-kulturessenzialismus> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten – Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Reicher, Stephen (1996): »The Crowd« century: Reconciling practical success with theoretical failure«, in: *British Journal of Social Psychology* 35, 535–553.
- Reichertz, Jo (1999): »Gültige Entdeckung des Neuen? Zur Bedeutung der Abduktion in der qualitativen Sozialforschung«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 24(4), 47–64.
- Roberts, Jason (2010): »Why I Quit Algorithmic Trading to Do Web Startups«, in: *Codus Operandi*, <http://www.codusoperandi.com/posts/why-i-quit-algorithmic-trading-to-do-web-startups> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Rohr-Zänker, Ruth/Müller, Wolfgang (1998): »Die Rolle von Nachbarschaften für die zukünftige Entwicklung von Stadtquartieren«, in: *Arbeitspapiere des Bundesamtes für Bauwesen und Raumordnung*, Oldenburg, [https://stadtregion.net/fileadmin/downloads/Rolle\\_von\\_Nachbarschaften.pdf](https://stadtregion.net/fileadmin/downloads/Rolle_von_Nachbarschaften.pdf) (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Rosa, Hartmut (2013): *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997[1755]): *Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'inégalité*, Paderborn u.a.: Schöningh.
- Roy, Eleanor Ainge (2017): »New Zealand river granted same legal rights as human being«, in: *The Guardian*, 16.03.2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Ruggieri, Davide (2017): »Georg Simmel and the ›Relational Turn‹. Contributions to the foundation of the Lebenssoziologie since Simmel«, in: *Simmel Studies* 21(1), 43–71.
- Safi, Michael (2017): »Ganges and Yamuna rivers granted same legal rights as human beings«, in: *The Guardian*, 21.03.2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/21/ganges-and-yamuna-rivers-granted-same-legal-rights-as-human-beings> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Schatzki, Theodore R. (2016): »Praxistheorie als flache Ontologie«, in: Hilmar Schäfer (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, 29–44.
- Scheler, Max (1923): *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens, 1. Band. Weisen und Formen der Sympathie*, Bonn: Friedrich Cohen.  
– (1991[1928]): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn: Bouvier.
- Schmidt, Robert/Scheffer, Thomas (2013): »Public Sociology. Eine praxeologische Reformulierung«, in: *Soziologie*, 42(3), 255–270.
- Schmitt, Carl (2004[1922]): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Marco (2017): »Relationale Theoriebildung. Zum Verhältnis von Emirbayers relationalem Manifest und Whites Theorie von Identität und Kontrolle«, in: Heiko Löwenstein/Mustafa Emirbayer (Hg.), *Netzwerke, Kultur und Agency. Problemlösungen in relationaler Methodologie und Sozialtheorie*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 74–91.

- Schmitz, Hermann (1993): »Gefühle als Atmospären und das affektive Be-  
troffensein von ihnen«, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 33–56.
- Schrage, Dominik (2004): »Optimierung und Überbietung. ›Leben‹ in pro-  
duktivistischer und konsumistischer Perspektive«, in: Ulrich Bröckling/  
Axel T. Paul/Stefan Kaufmann (Hg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben.  
Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach*, München:  
Wilhelm Fink, 291–304.
- Schrödinger, Erwin (1987[1943]): *Was ist Leben?*, München/Zürich: Piper.
- Schroer, Markus (1996): »Ethos des Widerstands. Michel Foucaults post-  
moderne Utopie der Lebenskunst«, in: Rolf Eickelpasch/Armin Nassehi  
(Hg.), *Utopie und Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 136–169.
- Schützeichel, Rainer (2010): »Emotions, Rationality and Rational Choice«,  
in: Gert Albert/Steffen Sigmund (Hg.), *Soziologische Theorie kontrovers*,  
Wiesbaden: VS, 169–177.
- (2015): »Pfade, Mechanismen, Ereignisse. Zur gegenwärtigen Forschungs-  
lage in der Soziologie sozialer Prozesse«, in: Ders./Stefan Jordan (Hg.),  
*Prozesse. Formen, Dynamiken, Erklärungen*, Wiesbaden: VS, 87–147.
- Schumpeter, Joseph (2003[1943]): *Capitalism, Socialism and Democracy*,  
London/New York: Routledge.
- SEC (U.S. Securities and Exchange Commission) (2013): »Securities Ex-  
change Act of 1934, Release No. 70694, 16 October. Administrative  
Proceeding File No. 3-15570«, <https://www.sec.gov/litigation/admin/2013/34-70694.pdf> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Serres, Michel (1981[1980]): *Der Parasit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Seyfert, Robert (2006): »Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge  
zur Wissenssoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 2, 193–215.
- (2007): »Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten.  
Formen der Vergesellschaftung aus lebenssoziologischer Perspektive«, in:  
Gunther Gebhard/Tino Heim/Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *›Realität‹ der  
Klassengesellschaft – ›Klassengesellschaft‹ als Realität?*, Münster: Mons-  
enstein und Vannerdat, 321–344.
- (2011a): *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der  
Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2011b): »Atmospären – Transmissionen – Interaktionen: Zu einer Theo-  
rie sozialer Affekte«, in: *Soziale Systeme* 17(1), 73–96.
- (2012a): »Identifikation – Imitation – Imagination. Transformative Mecha-  
nismen in Durkheims Religionssoziologie«, in: Tanja Bogusz/Heike De-  
litz (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie und Ethnologie*, Frankfurt a.M./  
New York: Campus, 503–527.
- (2012b): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der  
Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierun-  
gen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalis-  
mus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie, 65–80.
- (2013): »Der Quant: Zu einer neuen Figur der Ökonomie«, in: Kay Jun-  
ge/Werner Binder/Marco Gerster/Kim-Claude Meyer (Hg.), *Kippfiguren*.

- Ambivalenz in Bewegung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 234–246.
- (2016): »Bugs, Predations or Manipulations? Incompatible Epistemic Regimes of High-Frequency Trading«, in: *Economy & Society* 45/2, 251–277.
  - zusammen mit Roberge, Jonathan (Hg.) (2017): *Algorithmuskulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit*, Bielefeld: transcript.
  - (2019): »Streifzüge durch Tausend Milieus. Eine Archäologie poststrukturalistischen Denkens in der westdeutschen Soziologie bis 1989«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Soziologische Denkschulen. Zur Archäologie der bundesrepublikanischen Soziologie*, Wiesbaden: VS, 317–372.
  - (im Erscheinen): »On the Sociology of Human Animal Relations«, in: Hans Joas/Andreas Pettenkofer (Hg.), *The Oxford Handbook of Émile Durkheim*, Oxford: Oxford University Press.
- Sieber, Jan (2014): »Schweigen, Streiken, Vergessen. Mit Walter Benjamin für eine Dialektik der Aktivierung durch Passivierung«, in: *Anthropological Materialism*, 10.02.2014, <https://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org/1997> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Simmel, Georg (1896): »Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology«, in: *The American Journal of Sociology* 2 (2), 167–189.
- (1989[1900]): »Philosophie des Geldes«, in: *Gesamtausgabe*, Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–716.
  - (1992a[1908]): »Das Problem der Soziologie«, in: *Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 13–62.
  - (1992b[1908]): »Der Streit«, in: *Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 284–382.
  - (1992c[1908]): »Die Kreuzung sozialer Kreise«, in: *Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 456–511.
  - (1995a[1903]): »Soziologie der Konkurrenz«, in: *Gesamtausgabe*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 221–246.
  - (1995b[1905]): »Philosophie der Mode«, in: *Gesamtausgabe*, Band 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7–38.
  - (1999[1918]): »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel«, in: *Gesamtausgabe*, Band 16, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 209–425.
  - (2001[1913]): »Philosophie der Landschaft«, in: *Gesamtausgabe*, Band 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 471–482.
- Singer, Peter (1995): *Animal Liberation*, London: Pimlico.
- Skinner, Burrhus Frederic (1953): *Science and Human Behavior*, New York: Macmillian Co.
- Slaby Jan (2016): »Relational affect«, Arbeitspapier, SFB 1171 Affective Societies 02/16. [http://janslaby.com/downloads/slaby2016\\_relationalaffect\\_sfb1171\\_wp\\_02-16.pdf](http://janslaby.com/downloads/slaby2016_relationalaffect_sfb1171_wp_02-16.pdf) (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- (2018): »Drei Haltungen der Affect Studies«, in: Larissa Pfaller/Wiesse, Basil (Hg.), *Stimmungen und Atmosphären – Zur Affektivität des Sozialen*, Wiesbaden: VS, 53–81.

## LITERATUR

- Slaby, Jan/Mühlhoff, Rainer/Wünscher, Philipp (2017): »Affective Arrangements«, in: *Emotion Review*, <https://doi.org/10.1177/1754073917722214>.
- Sloterdijk, Peter (1999): *Die Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2000): *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Small, Albion/Vincent, George (1894): *An Introduction to the Study of Society*, New York u.a.: American Book Company.
- Smith, Adam (1789[1776]): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München: dtv.
- (1993[1776]): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: Oxford University Press.
- (2004[1759]): *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg: Meiner.
- Sousa Santos, Boaventura de (2014): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, London/New York: Paradigm.
- Spinoza, Benedictus de (1990[1677]): *Ethik nach der geometrischen Methode dargestellt. Lateinisch und Deutsch*, Stuttgart: Reclam.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): »Can the Subaltern Speak?«, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press, 271–313.
- Stäheli, Urs (2007): *Spektakuläre Spekulation: Das Populäre der Ökonomie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2009): »Übersteigerte Nachahmung – Tardes Massentheorie«, in: Christian Borch/Ders. (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 397–416.
- (2013), »Entnetzt euch! Praktiken und Ästhetiken der Anschlusslosigkeit«, in: *Mittelweg* 36 22(4), 3–28.
- (2015): »Nachwort: Die Zukünftigkeit der Masse«, in: Gabriel Tarde, *Masse und Meinung*, Konstanz: Konstanz University Press, 189–200.
- Stewart, Alexander J./Plotkin, Joshua B. (2012): »Extortion and cooperation in the Prisoner's Dilemma«, in: *Proceedings Of The National Academy Of Sciences Of The United States Of America* 109(26), 10134–10135.
- Stewart, Kathleen (2007): *Ordinary Affects*, Durham/London: Duke University Press.
- Stiegler, Bernard (2009): *Technik und Zeit: Der Fehler des Epimetheus*, Zürich/Berlin: diaphanes.
- Tarde, Gabriel (1897): *L'opposition universelle*, Paris: Alcan.
- (2009a[1893]): *Monadologie und Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2009b[1898]): *Die sozialen Gesetze. Skizze einer Soziologie*, Marburg: Metropolis.
- (2015[1901]): *Masse und Meinung*, Konstanz: Konstanz University Press.
- (2017[1890]): *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt a.M.: Berlin.
- Taylor, Charles (1994): »The Politics of Recognition«, in: Amy Gutmann (Hg.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 25–73.
- Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. (2008): *Nudge. Improving Decisions*

- About Health, Wealth, and Happiness*, New Haven/London: Yale University Press.
- Thoits, Peggy A. (1989): »The Sociology of Emotions«, in: *Annual Review of Sociology* 15, 317–342.
- Thomas, Konrad (1983): »Von der Imitation zur Mimesis. Der vergessene Gabriel Tarde und der noch zu entdeckende René Girard«, in: *Kasseler Philosophische Schriften* 9, 61–74.
- Thrift, Nigel (2004): »Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect«, in: *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 86(1), 57–78.
- Tönnies, Ferdinand (1929[1891/92]): »Neuere soziologische Literatur (Berichte 1891/92)«, in: Ders., *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena: Gustav Fischer, 133–196.
- Tuhiwai Smith, Linda (1999): *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London/New York: Zed Books.
- Turner, Victor (2005): *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Ueno, Osamu (1999): »*Res Nobis Similis*: Desire and the Double in Spinoza«, in: Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, New York: Little Room Press, 81–91.
- Vargas, Eduardo Vargas/Latour, Bruno/Karsenti, Bruno/Aït-Touati, Frédérique/Salmon, Louise (2008): »The debate between Tarde and Durkheim«, in: *Environment and Planning D: Society and Space* 26(5), 761–777.
- Vierkandt, Alfred (1899): »Gabriel Tarde und die Bestrebungen der Soziologie«, in: *Zeitschrift für Socialwissenschaft* 2, 557–577.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- (2012): »Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere«, in: *HAU Masterclass Series Vol. 1.*, <http://haubooks.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/> (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Vogl, Joseph (2007): *Über das Zaudern*, Zürich, Berlin: Diaphanes.
- von den Steinen, Karl (1894): *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-expedition, 1887–1888*, Berlin: Reimer.
- von Scheve, Christian (2017): »A social relational account of affect«, in: *European Journal of Social Theory*, <https://doi.org/10.1177%2F1368431017690007>.
- von Uexküll, Jakob (1922): »Wie sehen wir die Natur und wie sieht sie sich selber?«, in: Ders., *Die Naturwissenschaften* 10(12–14), 265–271, 296–330.
- von Uexküll, Jakob/Kriszt, Georg (1956[1934]): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburg: Rowohlt.
- Wagner, Silvan (2011): »Stellvertretende Dummheit. Interpassivität im Vergleich zwischen Postmoderne und Mittelalter (*Erec*, Pferdebeschreibung)«, in: Robert Feustel/Nico Koppo/Hagen Schölzel (Hg.), *Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik*, Berlin: Kadmos, 115–132.

- Watson, Matthew C. (2011): »Cosmopolitics and the Subaltern: Problematising Latour's Idea of the Commons«, in: *Theory, Culture & Society* 28(3), 55–79.
- Weber, Max (1990): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.
- Weil, Simone (1989): *Schwerkraft und Gnade*, München: Friedhelm Kemp.
- Wetzel, Dietmar J. (2013): *Soziologie des Wettbewerbs. Eine kultur- und wirtschaftssoziologische Analyse der Marktgemeinschaft*, Wiesbaden: VS.
- Whatmore, Sarah (2006): »Materialist returns: practicing cultural geography in and for a more-than-human world«, in: *Cultural Geographies* 13(4), 600–609.
- Whitehead, Alfred North (1935): *Nature and Life*, Chicago: The University of Chicago Press.
- (1978): *Process and Reality (Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–28)*, New York: The Free Press.
- Wieseltier, Leon (2015): »Among the Disrupted«, in: *The New York Times*, 07.01.2015, [http://www.nytimes.com/2015/01/18/books/review/among-the-disrupted.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2015/01/18/books/review/among-the-disrupted.html?_r=0) (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Williams, Alex (2014): »The New Normal Normcore: Fashion Movement or Massive In-Joke?«, in: *The New York Times*, 02.04.2014, [https://www.nytimes.com/2014/04/03/fashion/normcore-fashion-movement-or-massive-in-joke.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2014/04/03/fashion/normcore-fashion-movement-or-massive-in-joke.html?_r=0) (letzter Zugriff am 25.05.2019).
- Winnicott, Donald W. (1971): *Playing and Reality*, London: Tavistock.
- Wittgenstein, Ludwig (1999): *Philosophische Untersuchungen. English & German*, Malden MA: Wiley–Blackwell.
- Wohleben, Peter (2015): *Das geheime Leben der Bäume: Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt*, München: Ludwig.
- Wolfe, Cary (2003): *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zaloom, Caitlin M. (2006a): *Out of the Pits. Traders and Technology from Chicago to London*, Chicago: Chicago University Press.
- (2006b): »Markets and Machines: Work in the Technological Sensoryscapes of Finance«, in: *American Quarterly* 58(3), 815–837.
- Zink, Veronika (2014): *Von der Verehrung. Eine kulturosoziologische Untersuchung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Žižek, Slavoj (2000): »Die Substitution zwischen Interaktivität und Interpassivität«, in: Robert Pfaller (Hg.), *Interpassivität. Studien über das delegierte Genießen*, Wien/New York: Springer, 13–32.
- (2005): *Körperlose Organe: Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2006): *The Parallax View*, Cambridge, MA: The MIT Press.



