

Lebenssoziologie – eine intensive Wissenschaft

Robert Seyfert

Die Lebenssoziologie hat sich in den letzten Jahrzehnten ohne Zweifel zu einer veritablen Wissenschaft des Sozialen formiert.¹ Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Wissenschaft im klassischen Sinn, nicht um eine ›Königswissenschaft‹, die mit etablierten Theoremen, kanonisierten Lektüren und festen Wissensbeständen operieren würde. Vielmehr hat sich die lebenssoziologische Wissenschaft nicht nur als *exzentrische*, sondern auch als *intensive* Wissenschaft erwiesen. Um deren Darstellung soll es in diesem Kapitel gehen.

Im Anschluss an die im Band bis hier dargestellten theoriehistorischen Arbeiten, theoretischen Konzepten, empirischen Einzelfallstudien und kritischen Auseinandersetzungen soll in diesem abschließenden Kapitel die Lebenssoziologie als eigenständige Wissenschaft vorgestellt werden. Das umfasst die Diskussion eines Theorieprogramms, einer Methode und die Durchführung einer exemplarischen Fallstudie. Die Theorie setzt sich aus zentralen Schlüsselbegriffen zusammen. Diese beziehen sich auf Begriffe, die in diesem Band bereits Erwähnung gefunden haben: auf die Begriffe des *Werdens*, der *Intensität* und des *Mehr-als-Lebens*, darüber hinaus aber auch auf eine spezifische Differenztheorie – die nicht von einem konstitutiven Außen, sondern von einem *konstitutiven Zwischen* ausgeht –; und auf die Konzepte der *Affektivität*, *Suspension* und *Interpassivität*. Im Anschluss daran entwickelt der Aufsatz auch eine spezifisch lebenssoziologische Methode, die *Intensitätsanalyse*, die illustrativ an einer empirischen Fallstudie zu algorithmischen Praktiken im ›automatischen‹ Börsenhandel durchgeführt wird.

1 | Man kann ganz verschiedene Autoren und Texte dazu zählen, fokussiert findet man diese Wissenschaft z.B. bei Maffesoli 1986, 1988; Lash 2005, 2006, 2010; Keller 2004, 2006; Seyfert 2006, 2007, 2008, 2011; Delitz 2008, 2010, 2015; Ruggieri 2017, sowie in den Beiträgen in diesem Band.

1. ELEMENTE EINER LEBENSZOLOGISCHEN THEORIE

Emergenz: Das Auftauchen des Lebens in der Theorie

Helmuth Plessner hat das Auftauchen des Konzepts des Lebens in den *Stufen des Organischen und der Mensch* als Spezifikum des 20. Jahrhunderts bestimmt (Plessner 1975: 3). Das Auftauchen ist in Form des Konzepts der *Emergenz* eines der entscheidenden Theoreme der Lebenstheorien selbst (Driesch 1921b). Der Emergentismus ist eine Theorie diskontinuierlicher Übergänge, der Bildung von Ganzheiten, die nicht aus den Eigenschaften der Elemente erklärt werden. Bekanntermaßen ist Durkheims Idee der sozialen Tatbestände vom Emergentismus geprägt: Soziales lässt sich nicht auf die Interessen, Motive und Handlungen von Individuen zurückführen. Die wissenschaftshistorischen Bezugslinien der Lebenssoziologie sind jedoch vielfältig. Sie entstammen der Biologie, genauso wie der Philosophie und Soziologie, und sie finden sich im Denken von Autoren wie Charles Darwin, Hans Driesch, Henri Bergson, Jakob von Uexküll, Émile Durkheim, Gabriel Tarde und Georg Simmel, um nur einige zu nennen.

Die Lebenssoziologie gewinnt aus diesen heterogenen Theorien und empirischen Beobachtungen ein ganz eigenständiges Paradigma, das sich nicht aus einer einzelnen Theorie (der Biologie oder des Vitalismus) umstandslos ableiten ließe (Seyfert 2008: 469f). Mit anderen Worten, sie entwickelt ihre Theorie selbst mithilfe emergenztheoretischer Verfahren: Sie ist auf keine der Theorien zurückführbar, auf die sie sich bezieht. Zum einen eignet sich lebenssoziologisches Denken diese Theorien genuin soziologisch an, ganz im Gegensatz beispielsweise zum Sozialdarwinismus und Behaviorismus, die das Soziale durch den Rückgriff auf biologische Theorien gleichsam biologisieren. Das heißt, die lebenssoziologischen Theorien des Sozialen und der Gesellschaft stehen nicht auf einer biologischen Grundlage. Zum anderen ergänzt die Lebenssoziologie rein formalistische Theorien wie die des Emergentismus durch einen spezifisch inhaltlichen Aspekt, z.B. durch die Einführung der Kategorien des Werdens, der Dauer und der Intensität.

Jenseits dieser emergenztheoretischen Entwicklung eines eigenständigen Theorieprogramms geht auch die lebenssoziologische Analyse emergenztheoretisch vor. Das soziale Leben wird als ein heterogenes »Gefüge«² verstanden, das aus der Verbindung verschiedenster Elemente hervorgeht und das dabei seine eigenen Formen des Werdens, seine eigenen Rhythmen und insgesamt eine spezifische Eigengesetzlichkeit hervorbringt. Die Lebenssoziologie beschränkt sich also nicht auf die Analyse organischer Dinge, sondern widmet

2 | Dass der durch die deutsche Übersetzung der Arbeiten von Deleuze/Guattari ins Feld gekommene Begriff des »Gefüges« keine ganz glückliche Begriffsbildung ist (insofern er etwas Starres assoziiert), darauf habe ich woanders hingewiesen (Seyfert 2011: 26).

sich immer auch der Analyse vitaler individueller und kollektiver Gefüge. Es geht um das Auftauchen einer eigengesetzlichen Bewegung, eines »Vitalismus der sozialen Institutionen« (Hauriou 1965: 66).

Die Analysen der Lebenssoziologie beginnen insofern nicht ausgehend von klassischen Unterscheidungen wie organisches vs. anorganisches Leben, menschliches vs. tierisches Leben, tierisches vs. pflanzliches Leben etc., sondern vielmehr ausgehend von der Frage, welche Mischungsverhältnisse mit welcher Dichte überhaupt zu vitalen Erscheinungen führen. So besteht die zentrale lebenssoziologische Frage dann darin, wie organische, anorganische und artifizielle Elemente zu mischen sind, so dass ein vitales Sozialgebilde aus ihnen hervorgeht. Gilles Deleuze und Félix Guattari sagen demgemäß:

»Die organischen Schichten schöpfen das Leben [...] nicht voll aus [...] Das Leben ist um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist. Und es gibt beim Menschen auch noch nichtmenschliche Arten des Werdens, die die anthropomorphen Schichten von allen Seiten überschwemmen« (Deleuze/Guattari 2002: 697).

Welche materiellen Elemente (Reliquien, Totems, Infrastrukturen etc.) sind notwendig, um ein Kollektiv (eine Stadt, einen Stamm etc.) emergieren zu lassen? Welche Handlungen (Rituale, Interaktionen etc.) sind notwendig, um die Intensität des sozialen Vitalismus so zu steigern, dass man von »lebendigen« Gemeinschaften sprechen kann?

Hier deuten sich zugleich Anschlusspotentiale der Lebenssoziologie an andere Forschungszweige an, z.B. an den Neo-Materialismus (Bennett 2010; Coole/Frost 2010), den Post-Humanismus (Wolfe 2003; Haraway 2003) und die Theorien des *Artificial Life* (Langton 1995). Leben ist nicht eine bestimmte (z.B. menschliche) Existenzform, sondern eine Form sozialer Beziehungen, durch die Elemente aller Art in ein kollektives Gefüge hineingezogen werden. Dabei ist es unerheblich, ob diese Elemente anthropologischer, organischer, anorganischer oder artifizieller Natur sind.

Im Zitat von Deleuze und Guattari findet sich nicht allein die Überwindung der klassisch vitalistischen Unterscheidung von organischer und anorganischer Natur, sondern auch eine Umstellung von einem Denken in Strukturen zu einem Denken in Prozessen. Eine Ordnung ist hier keine Struktur, sondern ein Strömen und Überschwemmen, mit anderen Worten: eine Ordnung im Werden (Delitz 2010; Seyfert 2014a). Wir hatten den Begriff des Werdens bereits als einen *der* zentralen Begriffe der Lebenssoziologie angekündigt und wollen ihn hier spezifizieren.

Werden

In der Lebenssoziologie hat der Begriff des Werdens eine gewisse Zentralität. Sie operiert nicht mit Axiomen und Definitionen, sondern mit »hydraulischen Modellen«, denn sie stellt das, was in anderen Wissenschaften nur als Phase des Übergangs gilt, ins Zentrum der Forschung: 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. Heike Delitz hat diese Idee theoriehistorisch, theoriesystematisch und mit Hinblick auf ihre Analysepotentiale umfänglich ausgearbeitet (2014, 2015, vgl. ihren Beitrag in diesem Band).

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. Diesem Anspruch schließt die Lebenssoziologie sich an. Im Gegensatz zur phänomenologisch geprägten Lebensphilosophie bestimmt sich die lebenssoziologische Methode nicht durch individuelles Erleben und subjektive Erfahrung (Schrage 2004: 298), sondern durch möglichst allumfängliche und präzise Beschreibungen, Analysen und Interpretationen des sozialen Lebens. »Präzise sein« heißt für Bergson: »nichts beiseite zu lassen« (Bergson 1985: 31). In diesem Zusammenhang ist Bergsons Appell einzuordnen, das radikale Werden nicht zu vernachlässigen. Das richtet sich gegen die klassischen Modelle der Soziologie und Philosophie, die in der Frage des Werdens stets auf Ordnung fokussieren – *was* etwas war und *was* es wird – selten aber auf das Werden selbst. Es wird stets ausgehend von einem Anfangs- und Endzustand gedacht, niemals aber von der Mitte her.

Dieser Appell ist nach wie vor aktuell, denn auch für die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung gilt, dass sie dazu tendiert, das radikale Werden auszuschalten. Sie operiert im Denken von Strukturen und Ordnungen, die in einen kausalen Zusammenhang gebracht werden müssen und dadurch gerade das unvorhersehbare Anders-Werden konzeptionell ausblenden. Bergson hatte das als Denken in intellektuellen Begriffen (oder auch in denen der Ordnung) beschrieben und als Ergänzung ein Denken in »intuitiven« Begriffen vorgeschlagen. Intuition bezieht sich bei ihm nicht auf eine dunkle Eingebung der Seele, um irgendwie individuelles oder instinktives Erspüren der Wahrheit, es geht nicht um wissenschaftliche Abkürzungen. Intuition erfasst das Werden, wohingegen der Intellekt entzeitlichte, vorgestellte Strukturen erfasst: hier das Werden, dort Kausalverhältnisse »im Raum«, oder zeitliche Prozesse, die ver-räumlicht werden. 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. 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*.

Es gibt durchaus gute, vor allem pragmatische Gründe, hinsichtlich der Zeit kausale Raumbegriffe zu verwenden. In der Regel stellt ihre Verwendung den Versuch dar, das Leben des Alltags in den Griff zu bringen. 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:

»Um zu handeln, aber beginnen wir damit, uns ein Ziel zu setzen [sic!]; wir machen einen Plan und gehen dann zu den Einzelheiten des Mechanismus über, mit dem er verwirklicht werden soll. Dieses letztere Verfahren ist nur möglich, wenn wir wissen, womit wir rechnen können. Wir müssen in der Natur Ähnlichkeiten herausgehoben haben, die uns erlauben, auf die Zukunft vorzugreifen. Folglich müssen wir, bewußt oder unbewußt, das Gesetz der Kausalität zur Anwendung gebracht haben« (Bergson 2013: 58f.).

Zeit kausal zu denken heißt, direkte Verbindungen herzustellen, Skalen und lineare Abfolgen zu denken. Als Handwerker muss man, um überhaupt handeln zu können, das radikale Werden gerade wegdenken. Das heißt aber, dass das radikale Werden deswegen nicht verschwindet. Es taucht dann 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. Das Gegenteil zum handwerklichen Denken bildet das künstlerische Denken, das zwar auch handwerklich sein kann, aber eben konstitutiv nicht in temporalen Kausalketten denkt. Mit anderen Worten, die Kunst operiert fast ausschließlich mit dem radikalen Werden, in dem die Zukunft keine lineare Beziehung zur Vergangenheit hat bzw. haben soll.

Mit Bergsons Appell ist nun die Kritik verbunden, dass *wissenschaftliches* Denken oft allein im Denken des Handwerks verbleibt. Aber wissenschaftliches Denken ist nicht an dessen pragmatische Begrenzungen gebunden. Es muss sich insofern auch nicht denselben Limitierungen hingeben. Statt die Abweichung und permanente Unerwartbarkeit in Konzepten 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«) Angelegenheit zu erschließen, als sie über

ihre verschiedenen Rhythmen zu bestimmen. Es ist viel üblicher, die Stadt als räumliche Struktur (der sich verteilenden und zerstreuen Milieus, Klassen, Schichten, Subkulturen) und nicht als Gefüge des Werdens zu denken.

Für ein Denken in Begriffen des Werdens steht nun die *Intuition* als Methode. Die Methode besteht nach Bergson aus drei Schritten: Erstens muss es darum gehen, ein Problem richtig zu stellen. Oft gehen wir dagegen davon aus, dass man die Lösung für ein bereits existierendes Problem zu finden hat. Das ist das Denken des Handwerkers. 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 es sich auf allein auf ein bereits bestimmtes Ziel konzentriert. Wer dagegen das Werden in den Blick nehmen will, der muss ein *Problem erfinden*. Zweitens muss man die Momente der Emergenz, des Auftauchens von Wesensunterschieden erkennen. 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*. Wesensdifferenzen findet man nicht im Raum, sondern nur in der Zeit (Seyfert 2006: 205f.). Drittens müssen wir lernen, in Begriffen der Zeit zu denken. Dazu ist es nötig, die eigene Dauer zu verlassen und »beliebig zahlreiche Zeitrhythmen unterscheiden zu lernen« (Bergson 1985: 208). Diese Methode arbeitet mit verzeitlichten Problemen – alle empirischen Probleme sind dabei (im Rahmen einer Soziologie) entlang der Rhythmen sozialer Dinge zu stellen. Insofern handelt es sich bei Bergsons Intuitionsbegriff um eine wissenstheoretische Ergänzung zum abstrakten Denken. Beide zusammen, Intellekt und Intuition, ergeben die lebenssoziologische Methode.

Oder noch einmal anders formuliert: Werden übersetzt sich in der lebenssoziologischen 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.

Es hat sich im Zusammenhang mit dem Werden bereits angedeutet: Der zentrale Kern des lebenssoziologischen Konzepts des Werdens steht im Zusammenhang mit einem Anders-Werden, mit dem Auftauchen von Wesensdifferenzen. Insofern beruht die lebenssoziologische Methode nun wiederum auf einer spezifischen Form der Differenztheorie, einer Theorie konstitutiver Differenz.

Differenz als konstitutives Zwischen

In beiderlei Hinsicht, in Fragen der Emergenz und in Fragen des Werdens ist die hier angesprochene Theoriekonstruktion ausgesprochen differenztheoretisch. Differenztheoretisch heißt lebenssoziologisch gedacht: (soziale oder gesellschaftliche) Einheit ausgehend von der Differenz zu denken. Dabei geht es nicht darum, Einheit als einen Prozess der Differenzierung von etwas anderem zu denken, z.B. in Abgrenzung gegen eine Umwelt, oder vom *konstitutiven Außen*, wie Differenz in der Systemtheorie und Hegemonietheorie in der Regel verstanden wird. Vielmehr wird sie als *konstitutives Zwischen* verstanden: Nicht das System unterscheidet ein Hier vom Dort, eine Innenwelt von einer Umwelt, vielmehr entsteht Innen und Außen ausgehend von der Mitte, aus dem Zwischen, aus 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 in der entsprechenden methodischen Fokussierung auf Intensität (im Gegensatz zu extensiven Methoden, die sich mit Verteilungen und Strukturen beschäftigen). Differenz als *konstitutives Zwischen* heißt dabei auch nicht Differenz als evolutionäre Ausdifferenzierung, in deren Rahmen ein System immer größere Komplexität gewinnt, noch heißt es Etablierung innerer Kohärenz in Abgrenzung gegen einen Anderen (wie etwa in Carl Schmitts Freund-Feind-Schema). Die Differenz konstituiert vielmehr beide Seiten gleichursprünglich.

In klassischen Darstellungen zur Geschichte der soziologischen Theorie wird dieses Spezifikum der Differenztheorien oft übersehen, ordnet man doch sowohl Georg Simmel als auch Émile Durkheim in der Regel als Differenzierungstheoretiker ein, die ihre Ansätze in Aneignung der Evolutionstheorie Charles Darwins entwickelt haben. Hier versteht man unter Differenz ausschließlich Prozesse interner Ausdifferenzierung. Obwohl solche Differenzierungsprozesse (von den archaischen zu modernen Gesellschaften) als sozialevolutionär bezeichnet worden sind, und als solche oft mit den Arbeiten Durkheims in Verbindung gebracht werden (als früher Vertreter des Strukturfunktionalismus!), gibt es gerade bei Durkheim eine andere Form der Differenztheorie, die sich paradoxerweise auch auf Darwin bezieht, dabei aber eine ganz anderes Konzept der Differenz entfaltet, nämlich in der Tat ein Konzept des *konstitutiven Zwischens*.

Dieses Konzept wendet (implizit) 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, dann sieht Durkheim in evolutionären Differenzierungen zuerst einmal einen

positiven, d.h. intensiven und kreativen Prozess. So definiert sich die soziale Arbeitsteilung gerade nicht durch Konflikt, Kampf und Konkurrenz, vielmehr stellt sie eine vitale Bewegung dar, die sich solcherart antagonistischer Sozialbeziehungen gerade entzieht. Die Arbeit teilt sich nämlich gerade dann, wenn der »Überlebenskampf hitziger« wird (Durkheim 1992: 325). Die soziale Arbeitsteilung ist genau genommen das Gegenteil des Überlebenskampfes und der Konkurrenz, wie ihn der Sozialdarwinismus beschreibt. Nach Durkheim umgeht die soziale Arbeitsteilung Konflikte, die im Zusammenhang der zunehmenden gesellschaftlichen Verdichtung und Beschleunigung entstehen. Solche sozialen Verdichtungen sind immer auch Gefahrenquellen, da sie tendenziell zum ruinösen Konkurrenzkampf führen. Die Arbeitsteilung ist die Lösung dieses Problems:

»Die Arbeitsteilung ändert sich im direkten Verhältnis zum Volumen und zur Dichte der Gesellschaften; wenn sie also im Lauf der sozialen Entwicklung ständig fortschreitet, so deshalb, weil die Gesellschaften regelmäßig dichter und ganz allgemein umfangreicher geworden sind« (ebd.: 321).

Soziale Arbeitsteilung ist vitalistisch, weil sie ein Prozess *der Vermeidung* des Überlebenskampfes darstellt: die Arbeit wird gerade deshalb geteilt, um sich nicht in den selben Bereichen zu Tode zu konkurrieren (Seyfert 2015). Leben ist also nicht Konkurrenzkampf, sondern viel mehr noch der Versuch, der Konkurrenz auf kreative Weise zu entgehen.

Die gesellschaftliche Umstrukturierung im Zusammenhang der Arbeitsteilung ist zugleich die Intensivierungen des sozialen Lebens. Sie trennt die Individuen nicht so sehr, als dass sie gesellschaftliche Bewegungen auf neue Weise anordnet: So »vereint aber die Arbeitsteilung auch, obgleich sie entgegensetzt; sie läßt die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt« (ebd.: 335). Für Durkheim besteht das vitalistische Element der Theorie Darwins also nicht in einer inneren vitalen Energie der Individuen, sondern in der Intensivierung sozialer Beziehungen (z.B. bei drohenden Konflikten) durch Neuordnung. Soziale Verdichtungen mit drohenden Konflikten stellen Differenz 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).³

3 | Diese neo-vitalistische Aneignung der darwinschen Theorie findet sich auch bei Georg Simmel, der seine spezifische Differenzierungstheorie ebenfalls ausgehend von der Evolutionstheorie Darwins entwickelt hat, wobei er das vormals vitalistische Prinzip der vis vitalis in das einer differenzierenden Differenz transformiert. Vgl. Lash in diesem Band: 47.

Neben Durkheim findet sich, wir hatten es angedeutet, mit Simmel in der Soziologiegeschichte ein zweiter Autor, dessen Theorie lebenssoziologisch angelegt ist. Das betrifft zum einen die Refokussierung des Lebens auf die Differenz selbst: Weder individuelle Struktur noch äußere Umstände, sondern Wechselbeziehungen bilden das Zentrum des Sozialen. Zum einen besteht der Beitrag von Simmel in einem post-vitalistischen Lebensbegriff, der die Vorstellung des werdenden bzw. strömenden Lebens mit einem Ordnungsbegriff verbindet, ohne dabei in struktur-funktionalistische Theoriekonzeptionen zu verfallen. Bei Simmel findet sich sehr früh die Idee einer Verbindung von Prozess und Form, einer strömenden Form bzw. einer geformten Strömung. Er schließt dabei zum einen an Nietzsches Definition des Lebens als reine Transzendenz, als reines Überfließen und als Prozess der Transgression an: Das Leben ist eben immer auch »Mehr-als-Leben« (Simmel 1918: 20; vgl. dazu auch Seyfert 2008: 4686ff.). Über Nietzsche hinausgehend verbindet er jedoch die Vorstellung des Lebens als reine Transgression konstitutiv mit dem Formbegriff: Leben ist in der Tat Transgression, muss aber zur Aktualisierung dieser Transgression eine Form annehmen. »Mit diesem Widerspruch ist das Leben behaftet, dass es nur in Formen unterkommen kann und doch in Formen nicht unterkommen kann, eine jede also, die es gebildet hat, überlangt und zerbricht« (Simmel 1918, 23). Insofern ist die Form nicht das Gegenteil des strömenden Lebens, nicht nur »kontinuierliche[r] Prozess des Sich-über-sich-selbst-Erhebens« (ebd.: 16), sondern *entfremdet* sich in Formen, die Simmel »transvitale Sonderexistenzen« (ebd.: 26) nennt. Die Formulierung der transvitalen Sonderexistenzen stellt das post-vitalistische Anrennen gegen das Paradox des Lebens dar, das faktisch reines Strömen ist, aber ohne irgendeine Form nicht auskommt. Die Form ist dabei Strömung selbst. Simmel hat diese konzeptionelle Umstellung am Gesellschaftsbegriff vorgeführt. Ihm steht in der Tat das Verdienst zu, den Begriff der Gesellschaft als erster lebenssoziologisch, als eine Ordnung im Werden verstanden zu haben – als *Vergesellschaftung*. Es gibt keine Gesellschaft und man hat nie eine gesehen; es gibt vielmehr Prozesse der Vergesellschaftung und beständige Versuche der Bildung kollektiver Identitäten, z.B. durch kollektive Fabulationen und Imaginationen (Giesen/Seyfert 2016). Darüber hinaus 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 Simmel heute als Urvater der Interaktionstheorie ansehen, dann muss man darauf hinweisen, dass in Simmels Theorie das entscheidende Element der Vergesellschaftung weder die Interaktionen noch die Individuen sind, sondern eben die *Wechselwirkungen*. Wechselwirkungen

sind weder identisch mit, noch das Ergebnis von Interaktionen.⁴ Vielmehr sind sie Zwischenphänomene sozialer Beziehungen. Dabei handelt es sich gleichsam um *Kräfte im Zwischen*, die gar nicht notwendiger Weise auf Handlungen von Akteuren zurückgehen müssen, wie der Begriff der Interaktion unterstellt. Eine Wechselbeziehung kann als konstitutives Zwischen soziales Leben auch in passiven Beziehungen hervorbringen: Es kann sich soziales Leben auch zwischen Passeuren – als Interpassion – ergeben (Seyfert 2018a).

Eine konzeptionelle Weiterführung des fluiden Ordnungsdenkens – ähnlich Simmels Konzept der Vergesellschaftung und den (Konflikte) umgehenden Bewegungen in Durkheims Theorie der sozialen Arbeitsteilung – kann man in dem von Deleuze und Guattari geprägten Begriff der »Fluchtlinie« (*ligne de fuite*) finden (Deleuze/Guattari 2002: 19f.). Dabei bezeichnet das französische *fuite* nicht nur das Fließen, sondern enthält auch die Konnotation des Entweichens, eines Lecks. Mit Deleuze und Guattari würde man z.B. die soziale Arbeitsteilung Durkheims als eine Fluchtlinie beschreiben: Sie entzieht sich den sozialen Konflikten. Mit dem Konzept der Fluchtlinie kann man gleichsam die Umstellung von Struktur auf Prozess grenztheoretisch ergänzen: Für die Lebenssoziologie formiert sich die Ordnung nicht innerhalb von Strukturen und internen Hierarchien, sondern durch Fluchtlinien, d.h. durch die Ordnung von Bewegungen. Neben der Umstellung von der Anordnung zur Fließordnung ist damit auch ein Moment der Unbestimmtheit und Vagheit angesprochen, weil eine Fluchtlinie keine klare Linie bezeichnet, sondern am Horizont zunehmend unscharf wird und verschwindet. Sie ist ein Leck und entzieht sich immer deutlicher der Konsistenz und Bestimmbarkeit: eine Fluchtlinie verschwindet in der Ferne, gerät aus dem Blick. Wissenssoziologisch geht das mit der Einsicht einher, die Zentralperspektive aufgeben zu müssen. Nun geht es 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*, lebenssoziologische Analysen bewegen sich entlang von *Fluchtlinien*.

Vom Vitalismus zum Neovitalismus, zum Postvitalismus

Bereits bei Durkheim zeigte sich, dass die Theorie Darwins eine bedeutende Inspiration für die Lebenssoziologie war, von dieser aber auf ihre eigene Weise angeeignet wurde. Jenseits der differenztheoretischen Aneignungen findet sich eine weitere Präzisierung, die der vitalistischen Theorien. Mit der Rede

4 | Es hat lange gedauert, bis die Soziologie Simmels Konzept der Wechselwirkung mit Wechselbeziehung und dann mit Interaktionen in eins gesetzt hat (vgl. dazu Bergmann 2011).

von einem Neo-Vitalismus bzw. Post-Vitalismus ist der theoriehistorische Bezug bereits präzisiert, insofern die Lebenssoziologie genauso wenig strikt in der Tradition Darwins steht, wie in der Tradition des klassischen Vitalismus. Die neo-vitalistischen Bezugsautoren wie Henri Bergson, Hans Driesch und Jacob von Uexküll haben sich allesamt vom klassischen Vitalismus abgegrenzt. Sie haben ihm differenztheoretische Überarbeitungen entgegengesetzt, wie z.B. in der kritischen Aneignung des Aristotelischen Entelechie-Begriffs durch Hans Driesch (Seyfert 2012b). Der zentrale Abgrenzungspunkt ist dabei die dem klassischen Vitalismus inhärente Idee einer abstrakten Produktion bzw. einer irgendwie selbsttätigen Lebenskraft, einer *vis vitalis*. Neo- und post-vitalistische Ansätze zeichnen sich gerade durch den Abschied von dieser Idee aus.

Suspension und Interpassivität

Demgemäß findet sich das wohl schwierigste Konzept neo-vitalistischen Denkens im Verständnis des Vitalen selbst, der Kategorie der Produktion, des Kreativen und Schöpferischen. Die Lebenssoziologie verdankt den neo-vitalistischen Theorietraditionen die Einsicht, das Soziale und Gesellschaftliche als etwas Positives und Produktives denken zu können: als etwas, das nicht allein in Sanktionen und Zwangsveranstaltungen besteht. Denn nach wie vor scheinen die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften von negativen Theoriekonstruktionen dominiert, sei es in der Vorstellung, bei sozialen und gesellschaftlichen Institutionen handele es sich um Limitationen (z.B. von Egoismen) oder der Vorstellung, Ordnung sei erklärungsbedürftiger als Nicht-Ordnung. Lebenssoziologisch denken heißt dagegen, das Soziale als eine schöpferische, positive und produktive Veranstaltung zu denken: Es gibt ein Leben der Institutionen (Seyfert 2011).

Gleichzeitig sind damit Probleme verbunden. Diese summieren sich in der Kritik am Produktionsparadigma, wie es u.a. Jean Baudrillard an den post-vitalistischen Theorien von Deleuze und 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 Denkkzusammenhang gebracht (Hallward 2006: 162; Kaufman 2012: 16). Dominik Schrage fasst die Kritik am Produktionsparadigma diskursanalytisch 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 (1977) 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 untergeordnet.

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 Lebens axiomatisch kanalisiert wird, dass es immer auf dieselbe Art und Weise zur Zirkulation gebracht wird. Es ist der Versuch eines Gleich-Werdens. Das Problem ist nicht die Flexibilisierung der Subjekte, 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. Allerdings ist das vitalistische Produktionsparadigma bereits von den Neo-Vitalisten Bergson und Driesch kritisiert und überwunden worden. Diese Autoren haben die Vitalisten gerade für die naive Vorstellung einer Lebenskraft kritisiert. Obwohl die neo-vitalistischen Denktraditionen dominant an der Überwindung dieses esoterischen Denkens gearbeitet haben, ist die Umstellung bis heute nicht verstanden worden, und man vermutet nach wie vor, dass Konzepte wie Bergsons *élan vital* und Hans Drieschs *Entelechie* mit der Vorstellung einer autonomen *vis vitalis*, einer produktiven Lebenskraft oder einer Entelechie identisch seien.

Konzeptionell folgt die Definition des Lebens als eine konstitutiv positive Bewegung im neo-vitalistischen Denken indes nicht dem Produktionsparadigma, sondern vielmehr dem Differenzparadigma. Als solches richtet es sich zugleich gegen verschiedene theoretische Konzepte: zum einen gegen die traditionelle Vorstellung einer universalen Lebenskraft, die als ›Leben‹ in der Natur waltet und durch ein eigenständiges Lebensprinzip von unbelebter Materie unterschieden werden kann; zum anderen gegen die Vorstellung, das Kreative ins Individuelle, ins Subjektive oder sogar ins Personelle zu verlagern, so wie man es z.B. in Hans Joas' Handlungsbegriff findet, der jedwede positive Bewegung allein auf die individuelle Kreativität von Menschen bezieht (Joas 1992). Für die Lebenssoziologie ist die Differenz zwar positiv, d.h. konstitutiv, sie folgt aber nicht dem hier immer noch dominanten Produktionsparadigma. Das heißt, sie geht nicht aus dem Leben (der Natur, des Individuums etc.) hervor, sondern sie geht aus den Wechselwirkungen, aus dem konstitutiven Zwischen hervor. Sie ist konstitutiv *sozial*. Bergsons berühmter ›Lebensschwung‹ (*élan vital*) ist durchaus nicht mit der abstrakten Lebenskraft identisch, sondern vielmehr erneut als eine Art Zwischenphänomen zu verstehen. 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 Einhalt zu gebieten, sie zurückzubehalten und aufzusummieren« (Bergson 2013: 279).

Leben ist für Bergson eine Unterbrechung, »ein Intervall [...], ein Abstand zwischen Aktion und Reaktion [...]. Mehr verlangt Bergson nicht: Bewegungen und Intervalle zwischen Bewegungen, die als Einheiten dienen« (Deleuze 1997: 91). Leben ist keine abstrakte Kraft, sondern Suspension, die Leben konstituiert. Es ist eine Differenz, die beide Seiten differenziert. Durch die Unterbrechung energetischer Ströme, die sonst zu einem Gleichgewicht geführt hätten, wird Leben zu einem Energiespeicher mit schöpferischer Kraft. Dabei sind es gerade die Suspensionen, die »Zentren der Indeterminiertheit [schaffen], die auf Leben schließen lassen« (Bergson 1964: 90).

Was für die Theorie Bergsons gilt, gilt in gleichem Maße für Hans Driesch.⁵ Auch sein Konzept der *Entelechie* wird oft umstandslos mit der Entelechie des klassischen Vitalismus von Aristoteles gleichgesetzt, obwohl das gesamte Denken Drieschs in dessen Überwindung besteht. Auch Driesch operiert mit einer Theorie der Suspension: Entelechie ist keine Lebenskraft, sondern die Suspension äußerer Bewegungen, wie wir sie in Bergsons *élan vital* gefunden hatten. Ähnlich wie Bergson besteht Driesch darauf, dass die Entelechie suspendierende Differenz ist:

»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 1921a: 446, Fußnote 1).

Der suspensionstheoretische Aspekt der Lebenssoziologie ist insofern für die analytische Arbeit hilfreich, dass er hilft, Leben als ein differenzielles und relationales Geschehen zu verstehen. Leben geht weder allein vom Körper oder von einem abstrakten Lebensstrom aus, sondern konstituiert sich zwischen zwei verschiedenen Kräften. Insofern lehnt die Lebenssoziologie nicht nur das Produktionsparadigma ab, sondern auch den aktivistischen Bias der Soziologie, in dem alles soziale Geschehen auf spezifische Formen von Aktivitäten fokussiert wird: Handlungen, Interaktionen, Selektionen, Operationen, Kommunikationen etc. Lebenssoziologisch gesehen ergibt sich die Intensität des Lebens nicht aus intentionalen Handlungen von Akteuren, sondern konstituiert sich *zwischen* interpassiven Passeuren, es sind »Interpassionen« in den Kommunika-

5 | Und übrigens auch für Gilbert Simondon.

tionen, Handlungen, Entscheidungen und Verhalten, die in der Schwebel bleiben (Seyfert 2016a). Leben als Suspension sorgt mit den Worten Bergsons und Drieschs dafür, dass nicht alle möglichen Gleichgewichtszustände erreicht werden. Sie hält die Möglichkeit von Intensitätsdifferenzen aufrecht, die selbst ein Kennzeichen des Lebens sind: »Alles Geschehende und Erscheinende ist korrelativ zu Differenzordnungen: Höhen-, Temperatur-, Druck-, Spannungs-, Potentialdifferenz, *Intensitätsdifferenz*« (Deleuze 1992: 280).

Als positive Instanz ist Leben in gewisser Weise evolutionär, dabei kommt aber alles darauf an, das Evolutionäre richtig zu verstehen. Lebenssoziologie ist keine Theorie funktionaler Differenzierung, sondern eine Theorie differenzieller Differenzierung, eine Theorie *differenzierender Differenz*. Leben ist keine Funktion des Menschen oder der Gesellschaft, auf die es hinauslaufen würde. Leben ist reine, hierarchielose und ungerichtete Immanenzebene, ein Feld unpersönlicher Individuationen und präindividuellen Singularitäten – ein »transzendentes Feld« für Individuation und Subjektivierung, voll von »Individuationsfeldern«, »passiven Ichs«, »larvenhaften Subjekten« und »raumzeitlichen Dynamiken« (Seyfert 2008: 4690). Das heißt auch, dass die Elemente in der sozialen Immanenzebene des Lebens unbestimmt sind, weder vorgängig Mensch, Individuum noch Subjekt, sondern kulturell und historisch variante kollektive und individuelle Gefüge unterschiedlicher Zusammensetzung und Bauart. Die Differenzierungsprozesse sind möglicherweise evolutionär, aber nicht im Sinne genetischer Abstammung und Vererbung, einliniger, gerichteter funktionaler Ausrichtung oder hierarchischer Ordnung.

Eine solche nicht-determinierte, nicht-hierarchische Konstruktion der Lebenssoziologie 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. Der »Deleuzianer« Bruno Latour würde das Leben über die Einbindung und ihre Relationen definieren: Reine Objekte gibt es nicht, sie sind in gewisser Weise immer bereits subjektiv oder sozial. Sie bestimmen sich nicht durch innere Bestimmung (objektives Dasein), sondern nur relational über die Einbindung in soziale Beziehungen: »Es hat nie Objekte gegeben und wir haben nie welche gesehen bzw. sind sie nur dann Objekte, wenn sie keiner gesehen hat« (Latour 1994: 34). In einer solchen relationalen Theorie – einer Theorie des konstitutiven Zwischens – kommt es aber nicht so sehr darauf an, den Akteuren und Aktanten zu folgen, sondern das konstitutive Zwischen oder die konstitutiven Relationen zu beschreiben. In Latours Arbeiten finden sich unzählige empirische Beispiele für solche Beziehungen. So beschreibt er am Fall der Parfümindustrie, dass die menschlichen Nasen und die chemischen Sensoren auf ähnliche Weise trainiert werden. Weder das artifizielle Organ (Sensor), noch das organische Organ (Nase) spielen allein eine konstitutive Rolle, sondern vielmehr die Be-

ziehung, die *zwischen* Geruch und Organ hergestellt wird (Latour 2004). Aber jenseits der empirischen Einzelfallstudien bleibt die Art der Relationen konzeptionell recht unterbelichtet. Das gilt nicht nur für Latour, sondern für die Akteur-Netzwerk-Theorie ganz im Allgemeinen. Uns scheint, dass es nicht nur darauf ankommt, den Akteuren zu folgen und die Beziehungen nachzuzeichnen, sondern vielmehr die *Art der Relationen* genau zu bestimmen. Wir haben vorgeschlagen, diese Relationen als Affektbeziehungen zu bezeichnen (Seyfert 2012a). Das soll heißen, soziale Beziehungen sind nicht allein semiotische und symbolische Beziehungen, wie es die Sozial- und Gesellschaftstheorie traditionell betont. Sie sind auch affektiv in dem Sinne, als sie sich eher über Frequenzen und Rhythmen zwischen Körpern bestimmen, als durch Sinnbeziehungen etc. In diesem Sinne ist Lebenssoziologie immer auch Affektanalyse.

Affekte: die Relationen des Lebens

Leben als *differenzierende Differenz* heißt, dass die Produktivität aus der Differenz selbst, aus dem konstitutiven Zwischen, entspringt. Sie ist weder eine esoterische Lebenskraft, noch entstammt sie der Energiestruktur der handelnden Menschen: Sie ist weder transzendent noch anthropologisch bzw. individuell. Das heißt, die Positivität des Lebens ist relational und differentiell bestimmt, ergibt sich aus Verhältnissen, aus dem konstitutiven Zwischen. Die Vorteile eines solchen differenztheoretischen Vorgehens zeigen sich z.B. für Emotions- und Affekttheorien. Relationale Ansätze machen es möglich, kulturelle und historische Varianzen zu erklären, ohne dabei individualistisch oder deterministisch argumentieren zu müssen. Affekte, Gefühle, Emotionen und Begehren sind relationale Phänomene, d.h. sie gehen aus sozialen Beziehungen überhaupt erst hervor. Demgegenüber verlegen die klassische Psychologie und Psychoanalyse alles Leben ins Subjekt. So unternimmt Sigmund Freud alle Anstrengungen, solcherart Affekte – von denen Gustave Le Bon gerade gezeigt hatte, dass sie aus der Masse hervorgehen – als Projektionen von Individuen nachzuweisen (Freud 1982). Und für Paul Ekman gibt es sechs basale menschliche Emotionen, die so sehr ans Individuum gebunden sind, dass es ganz egal ist, in welchen sozialen Beziehungen man sich befindet (Ekman 1999). Solche Konstruktionen erlauben keine angemessene Berücksichtigung der Anderen, der Milieus und der Umwelt. Es handelt sich so gesehen per se nicht um soziologische Ansätze. Darüber hinaus bekommt man damit auch nicht die intensiven Veränderungen in den Blick, die die Individuen in affektiven Zusammenhängen durchlaufen: Es gibt hier weder Veränderungen auf Seiten des Milieus, noch auf Seiten des Individuums. Man hat das Werden ausgeschlossen.⁶

6 | Demgegenüber interessiert sich nun die gegenwärtige Atmosphären-Forschung allein für die Affizierungen des Individuums in Milieus, nur für das Werden der Subjekte,

Emotionen werden immer auf die gleiche, normative Weise empfunden: Vergnügen ist gut, Schmerz ist schlecht etc. Dagegen kann man in einem relationalen Modell erklären, warum es nicht so sehr auf die Personen und die Emotionen selbst ankommt, sondern oft auch auf deren Intensität (Massumi 1995). Ganz unabhängig davon, ob es sich um Vergnügen oder Schmerz handelt, haben Intensitätswechsel eine eigene Attraktivität. Insofern können Ereignisse, die scheinbar normativ problematisch erscheinen, wie z.B. Streit und Konflikt, ein Begehren hervorrufen, 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. In solchen Konstellationen entstammt die Attraktivität nicht einer bestimmten Subjektform (einem Vorbild etc.), sondern beruht im Intensitätswechsel selbst. Randall Collins 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). Vermutlich ist das noch ein zu ökonomisch-rationalistisches Modell, das man geradezu als eine Art Kampf um emotionales Kapital beschreiben könnte. Es steht vielmehr zu vermuten, dass die Attraktivität von Interaktionen, wie sie Collins beschreibt, nicht in der emotionalen Energie besteht, die wir dadurch gewinnen, sondern in der Höhe und Schwäche von Intensitätswechseln: Interaktionen 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.

Wir wollen im Folgenden diesen Begriff der Intensität als einen weiteren lebenssoziologischen Kernbegriff herausarbeiten. 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). Lebenssoziologie ist eine *intensive Wissenschaft*, wie Manuel DeLanda (2013) es für eine post-vitalistische Philosophie vorgeschlagen hat.

ohne dass das Milieu in irgendeiner Weise eine Veränderung erfahren würde. Sie fokussiert allein auf kontextuelle Einflüsse, und ignoriert demgegenüber die spezifische Affektfähigkeit der Körper innerhalb der Milieus (Seyfert 2012a).

Intensität

Man kann sicher sagen, dass gerade die sozialwissenschaftliche Forschung dominant mit extensiven Konzepten operiert: Sie operiert nicht mit der Einzigartigkeit und der Differenz des Werdens, sondern mit Ähnlichkeit, Vergleichbarkeit und Übersetzbarkeit. Michel Maffesoli unterscheidet die extensive von einer intensiven Methode – durch den wissenschaftlichen Fokus auf die Zukunft (auf Reihen) oder aber 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 im Blick auf Bergson bereits erwähnt – extensive Begriffe, weil sie mit der Vorstellung räumlicher Verteilungen operieren und Elemente in einen systematischen Zusammenhang 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 davon ausgehend wiederum eine mehr oder minder stabile Ordnung postulieren zu können. Der lebenssoziologische Einwand besteht nun darin, dass mit dieser Art der Anordnung von Elementen das *Werden* methodisch unbeobachtbar wird.

Für eine Lebenssoziologie ist ›Intensität‹ kein gradueller und extensiver Begriff, sondern ein differenzieller Begriff, d.h. er beschreibt intensive Übergänge statt nur extensive Veränderungen. 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 gefrorenem 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 verschiedene Intensitätsstufen.

Intensität ist nicht die langsam zunehmende oder abnehmende Stärke der kollektiven Emotion, oder die zunehmende bzw. abnehmende Wärme des Wassers (Intensitätsgrade). Vielmehr handelt es sich um einen Wechsel, in dem eine private emotionale Erfahrung in eine Kollektivemotion umschlägt, in dem das Wasser vom flüssigen in den gasförmigen bzw. gefrorenen Zustand übergeht etc. – *Intensitätsdifferenz*! Diese Umstellung von der graduellen Veränderung der Körper auf die Differenzen der Beziehungen hat die Konsequenz, nicht mehr die Elemente, Körper und Gruppenmitglieder als Individuen zu

beschreiben, sondern die *Differenzen, das konstitutive Zwischen*. Intensität bestimmt sich nicht allein als das Prinzip der Selbstorganisation und Autopoiesis, sondern als die *Transmission von Kräften*.

Wir sehen hier, inwiefern das post-vitalistische Denken mit dem Begriff der Intensität sowohl über den Emergentismus, als auch über systemtheoretisches Denken hinausgeht. Als rein formaler Theoriezusammenhang ist der Emergentismus mit neo-vitalistischen Theorien nicht identisch, da hier gleichsam die Intensität fehlt. In der Tat werden Selbstorganisation und Vitalismus oft sogar definitorisch voneinander unterschieden (Stephan 2005). Die Theorie der Emergenz wird in der neo-vitalistischen Theoriebildung (im Anschluss an Driesch und Bergson) durch das Suspensionsparadigma und das Konzept der *Intensität* ergänzt.

Uns geht es nun um den methodischen Perspektivenwechsel von extensiven auf intensive Kategorien. Einen solchen Perspektivwechsel kann man z.B. im Vergleich der Früh- und Spätwerke von Simmel und Durkheim beobachten. In gewisser Weise ist die Intensität sowohl von Durkheim als auch von Simmel spät erkannt worden. So ist Simmels frühe Soziologie der Wechselwirkungen eine rein formale Soziologie, in der Intensität als eigenständige Kategorie noch gar nicht auftaucht. Sie ist vollständig der formalen Soziologie unterworfen, so wenn sich Intensivierung bei ihm auf einen höheren Grad von Wechselwirkungen bezieht (Lash 2010: 37). In diesem dialektischen Prozess wird Inhalt zu reiner Form. Diesem Prozess ist auch die Intensität unterworfen. Die gesteigerte Komplexität von Wechselbeziehungen befindet sich vollständig auf Seiten formaler Bestimmungen. Hier fehlt gleichsam die inhaltliche Seite. Das zeigt sich auch in den Studien, in denen sich Simmel mit *Lebensformen* wie der Mode beschäftigt. Der entscheidende Charakter dieser formalen Soziologie besteht nämlich in der Einsicht, dass in Sozialbeziehungen wie der Mode (Nachahmungen) eine reine Form »an einem an sich gleichgültigen Inhalt sich verwirklicht« (Simmel 1995: 20). Die dialektische Methode tendiert also dazu, den Inhalt und die Intensität auf Kosten der Form zu opfern.

Auch in Durkheims Frühschriften sind intensive Kategorien eher formal bestimmt – Eigengesetzlichkeit, Emergenz etc. Erst in den Spätschriften tauchen rein »intensive« Bestimmungsmerkmale auf. So finden sich in Durkheims *Die Elementaren Formen des religiösen Lebens* und in Simmels *Lebensanschauung* Konzepte der Intensität als reine Intensität. Gerade *Die Elementaren Formen des religiösen Lebens* ist in geradezu idealtypischer Weise das Studium der vitalen Intensitätsprinzipien von Gesellschaften. In *Intensive Culture* weist Scott Lash bei Durkheim auf die vitalistische Verbindung des Emergentismus mit der Idee der Intensität hin: Eine bestimmte Anzahl von Gruppenmitgliedern muss zusammenkommen, bis das Kollektiv und damit der efferveszente und emergente Effekt entsteht (Lash 2010: 170f.). Das heißt, man kann einer Gruppe eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern hinzufügen und 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. Das wohl wirkmächtigste Beispiel eines solchen Intensitätsprinzips findet sich in Durkheims Ritualtheorie. Hier entstehen kollektive 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 gleichursprüngliche konstitutive Elemente der Gesellschaftsanalyse erkannt werden. Gesellschaft ist eine Welt »voller intensiver Kräfte, die [den socius] überfluten und verwandeln« (ebd.: 300). Man kann Durkheims religionssoziologische Beschreibung auch lebenssoziologisch als die Intensivierung der Gesellschaft beschreiben. Sowohl die Großstadt als auch die efferveszenten Rituale sind Intensitätsstufen. Sie sind das konstitutive Zwischen (von Gruppenmitgliedern), aus denen das soziale Leben hervorgeht. In Durkheims Beispiel der kollektiven Effervescenz geht das Leben gleichsam aus der nicht vollständig lokalisierbaren Mitte des Rituals hervor. Auch Elias Canetti hatte das Entstehen der Masse als eine Kombination aus Emergenz und Intensitätsereignis 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.).

Die Plötzlichkeit und eine geradezu teleologische Intensität beschreiben den Moment der vitalen Emergenz der Masse: Sie geht auf keine Intention eines Individuums zurück, weder auf das Charisma eines Führers (Weber), noch auf die Projektionen der Verehrer (Freud), vielmehr taucht sie im Zwischen auf. Ähnlich muss man sich die kollektive Effervescenz Durkheims vorstellen; die

sorgsamem rituellen Handlungen, die solche Ereignisse hervorrufen wollen, weisen auf die Schwierigkeiten hin, diese Plötzlichkeit gezielt zu erzeugen.

Wenn wir Effervescenz als präpersonale und präindividuelle Ereignisse beschreiben, als Intensitätsereignisse, dann steht sie im deutlichen Gegensatz zu extensiven Ereignissen. Extensive Ereignisse sind nicht aus sich selbst heraus teleologisch, sie entwickeln keine Intensität. Sie entstammen der äußerlichen Anordnung von Elementen: Man trifft sich zu einer Besprechung, die ein konkretes Ziel hat, aber keine Intensität, sondern nur Langeweile produziert. *Extensionen* beziehen sich nicht nur auf die Ausdehnung von Körpern, sondern vor allem auf Schließungen: auf konkrete Ziele, Identitäten und Subjektivierungsformen. Demgegenüber beziehen sich *Intensitäten* auf das Werden der Subjekte, ja sogar auf deren De-Subjektivierungen, Ent-Personalisierungen und Transgressionen. Werden und Intensität sind insofern soziale Bewegungen, die sich von der gesellschaftlichen Produktion von Subjektivität unterscheiden (Bröckling 2007, Reckwitz 2013). Dabei handelt es sich gleichsam um die ›andere‹ Seite des Sozialen.

Intensivierung als De-Subjektivierung

Wenn sich Theorien der Subjektivierung mit den extensiven Momenten des Sozialen beschäftigen (Identität und Persönlichkeit *haben*, Subjekt-*Sein*), dann kommen mit der lebenssoziologischen Forschung auch die intensiven Momente der De-Subjektivierung in den Blick (Anders-Werden). Das zeigt sich gerade in Durkheims Diskussion der Bedeutung kollektiver Rituale: Diese sind gesellschaftsbildend – vergesellschaftend! – und gerade deswegen de-subjektivierend. In Durkheims Religionssoziologie finden sich unzählige Beschreibungen für solche transgressive Bewegungen:

»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 äußeren 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).

Diese Transgressionen bezeichnet Durkheim auch als »Ekstasen« (ebd.: 311), womit erneut auf die de-subjektivierenden Momente hingewiesen ist. Und so gibt es gute Gründe, die durkheimsche Lebenssoziologie intensitätstheoretisch als die Geburt der Gesellschaft aus dem Orgasmus bzw. der Ekstase zu beschreiben (Maffesoli 1986, Därmann 2007).

Transgressionen ins Jetzt

Nun hat man es als problematisch empfunden, dass Durkheim solche intensiven De-Subjektivierungsprozesse nur für sogenannte primitive Gesellschaften als den konstitutiven Modus der Vergesellschaftung angesehen hat. Seine Schüler haben im Anschluss deshalb 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 außeralltägliche Ereignisse wie Feste, Rituale und Spiele. Das heißt zugleich, sie gelten explizit nicht für die Ökonomie, die oft als der Prototyp der 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. Auch bei Maffesoli findet sich diese Idee, hat man ihn doch geradezu als »an-ökonomischen Lebenssoziologen« bezeichnet (Keller 2004: 355). Leben wird hier, in der Tradition Batailles, in erster Linie als unproduktive Verausgabung verstanden. Jedoch »verunreinigt« Maffesoli diese saubere Trennung, da für ihn selbst in den reinsten Sphären des Ökonomischen noch nicht-ökonomische Aspekte zu finden sind. Damit wird es nun möglich, transgressive und de-subjektive Momente des Ökonomischen zu analysieren. Diese theoretische Feinheit wird für unsere Fallstudie wichtig sein. Für die Analyse der Gegenwartsgesellschaft soll eine Intensitätsanalyse demgegenüber als allgemeines Analysewerkzeug operabel gemacht werden. Sie kann sich dann auch auf soziale Beziehungen im Alltag und im Ökonomischen beziehen.

Die Alltäglichkeit des Intensiven

Uns geht es im Folgenden nun um die Aufhebung des kulturellen Unterschieds zwischen ökonomischer und nichtökonomischer Tätigkeit, bzw. um die Ausweitung des Konzepts der Efferveszenz hinein in das Alltägliche und Ökonomische. Der Fokus soll dabei auf dem Mechanismus der De-Subjektivierung liegen, den Durkheim als entscheidendes Charakteristikum der Efferveszenz angesehen hat: Efferveszenz ist genau genommen weder die Begegnung mit einer personalen Gottheit, noch mit einer konkreten Gesellschaft, vielmehr handelt es sich um die *Begegnung mit dem Prozess der Vergesellschaftung selbst*, »die nur durch die Natur ihrer Wirksamkeit definiert werden kann« (Durkheim 1994: 277).

Vielleicht ist es ein entscheidendes Merkmal postmoderner Vergesellschaftung, das Ökonomische nicht mehr als das Alltägliche zu behandeln. Arbeit ist dann auch nicht (notwendig) Sphäre der Langenweile, 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 Ekstase gibt es im Rausch genauso wie in der Versenkung in die Arbeit. Gerade in zunehmend individualisierten Gesellschaften wird die Erfahrung der De-Subjektivierung 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 die Sphäre der Arbeit. Zumindest im hier zu diskutierenden Fallbeispiel ist die direkte Bindung der Alltäglichkeit an ökonomische Arbeit und Außeralltäglichkeit als nichtökonomische Tätigkeit aufgehoben.

2. DIE REGELN DER LEBENSZOLOGISCHEN METHODE

Bevor wir zur Fallanalyse übergehen, wollen wir noch einige methodische und methodologische Überlegungen voranschieben. Hier soll es auch um die Entwicklung und Ausformulierung einer explizit lebenssoziologischen Methode gehen. Das soll komparativ geschehen und darstellen, wie sich die lebenssoziologische Forschung innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung positioniert.

Intensitätsanalysen

In der empirischen Sozialforschung ist die Intensitätsanalyse ein bekanntes Untersuchungsinstrument. Intensitätsanalyse ist eine Form der Valenzanalyse, 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 Valenz die Bewertung von Merkmalen untersucht (gut-schlecht etc.), ordnet die Intensitätsanalyse die Bewertungen in Skalen ein (wie gut bzw. wie schlecht etc.). Im Gegensatz zur Frequenzanalyse widmet sich die Intensitätsanalyse so z.B. der Frage, mit welcher Überzeugung eine bestimmte Aussage getätigt wird (Kromrey 2002: 334). Man sieht hier, dass empirische Sozialforschung die Frage nach der Intensität als extensive Kategorie behandelt, des mehr oder weniger. Sie behandelt sie als skalierbare Größe. Im Gegensatz dazu soll nun eine explizit lebenssoziologische Intensitätsanalyse entwickelt werden, die sich von den extensiven Methoden der qualitativen und quantitativen

Methoden unterscheidet. Dabei geht es um die methodische Berücksichtigung von Diskontinuitäten, Skalen- und Indexwechseln *innerhalb* einer Methode bzw. um Diskontinuität als zentrales Merkmal der lebenssoziologischen Methode. Statt um Skalen und Indexe geht es um die Entwicklung eines methodischen Blickes 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). Wir wollen den Unterschied einer extensiven und einer intensiven Methode am Beispiel der Nachbarschaft illustrieren. Dieses Beispiel bietet sich an, weil es sowohl in der klassischen Sozialwissenschaft als auch in post-vitalistischen Untersuchungen bereits ausformulierte Überlegungen dazu gibt.

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 nichtideologisch verfährt, verbindet die empirische Sozialforschung damit 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. In dieser Form der Sozialforschung setzt man intensive und enge Nachbarschaftskontakte 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). Dies ist bereits in 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, würden solche Nachbarschaftskontakte nicht als intensiv angesehen werden.

Die lebenssoziologische Methode kann sich demgegenüber am Konzept der Nachbarschaft (*voisinage*) von Deleuze und Guattari orientieren. Sie verstehen Nachbarschaft nicht als friedliches Zusammenleben, sondern ganz sozio-

logisch als ein abstraktes Zwischenverhältnis. Damit sind es 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 des Kollektivs, in dem 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 Veränderung der Elemente, die in den sozialen Beziehungen involviert sind. Es geht hier um die transformativen Mechanismen der Nachbarschaft, der Transformation durch die Kopräsenz anderer Elemente.

Hier zeigt sich der entscheidende Unterschied zwischen herkömmlicher empirischer Sozialforschung und lebenssoziologischer Intensitätsanalyse. Wie sich am Beispiel des Streits gezeigt hat, gibt es Intensitätsstufen, die sich nicht durch graduelle Erhöhung oder Abschwächung der Häufigkeit 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 Indifferenz- und 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 lebenssoziologische Methode hingegen gilt, dass sie die Formen der Nachbarschaft 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, durch deren *Werden*. Es kann durchaus sein, dass es häufige Kontakte ohne Werden gibt (z.B. Indifferenz), was wiederum hieße, 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 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 lebenssoziologische 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 Lebenssoziologie also darum, die Intensitätsstufen einer Nachbarschaft zu beschreiben, zu untersuchen, durch welche Mechanismen (De-Subjektierungen, Transgressionen etc.) sie hervorgebracht werden. Genau genommen ist Transgression sogar die notwendige Bedingung, um neue soziale Beziehungen aufzubauen; das gilt auch für Nachbarschaften. Gemäß der lebenssoziologischen Theorie können Nachbarschaftsbeziehungen auch zu nichtmenschlichen Akteuren und Umwelten aufgebaut werden. So werden wir in der folgenden Fallstudie zu sozio-technischen Umwelten sehen, dass die sozialen Beziehungen dort nicht in einer affektneutralen 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 als etwas zurücklässt, was sie vorher nicht waren.

Insofern kann die empirische lebenssoziologische 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.⁷ Hier zeigen sich zugleich die Nachteile narrativer, diskursiver oder konversationsanalytischer Methoden: Intensitätsdifferenzen können nicht reflexiv narrativiert werden, zumindest nicht im Werden selbst, da dieses Werden de-subjektivierend wirkt. Nun tendieren Akteure aber aus Gewohnheit dazu, über sich und Ereignisse kohärente Geschichten zu erzählen – Geschichten des Subjekts zu erzählen. Sie schalten das Werden aus. Die methodischen Schwierigkeiten bei der Erfassung von Intensitätsmomenten haben mit den Prozessen des Werdens und den damit einhergehenden Trans-

7 | Eine mögliche Methode, die zwar eher eine partizipative und aktivistische Schlagseite hat, könnte die von Scheffer und Schmidt entwickelte *live*Soziologie sein (2013).

gressionen und De-Subjektivierungen 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, Lektüre narrativer Erzählungen und diskursiver Formationen nicht zu erfassen. Bei all diesen Formen handelt es sich um die aposteriorischen Versuche, aus dem Werden eine kohärente Identität bzw. ein kohärentes Narrativ (des Subjekts) zu konstruieren. Die Intensitätsstufen in Transgressions- und De-Subjektivierungserfahrungen 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 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 Nutzen wären. Im Gegenteil kommt es darauf an, die subjektivierende und identitätsbildende Funktion der Diskurse und Narrative genauso zu beobachten, wie die De-Subjektivierungen 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, welche Rolle der Diskurs im Hinblick auf die Formierung der Praxis spielt, und umgekehrt, wie sich der Diskurs durch die Praxis selbst verändert. Am schwierigsten ist das im Fall offensichtlicher Widersprüche, wenn der Diskurs bzw. die Eigenerzählung über die eigene Praxis in der tatsächlichen Praxis abweichen.

Im Folgenden wollen wir die methodischen Schwierigkeiten mit diskursiven Analysen aufzeigen, die im Zusammenhang mit der Intensitätsanalyse auftreten. Dabei geht es um ein spezifisches Beispiel, nämlich das der Arbeit in sozio-technischen Umwelten. Als Beispiel dient hier der automatisierte Börsenhandel, eine Praxis, in der Kognition und Handlung kollektiv verteilt sind.

3. EMPIRISCHE FALLSTUDIE: DER AUTOMATISCHE BÖRSENHANDEL

Die permanenten Wechselwirkungen von Kohärenzerzeugung durch Narrativierung und De-Subjektivierungen in der Praxis lassen sich besonders gut im Zusammenhang der sozio-technischen Immersion von Akteuren beobachten. Die gegenwärtige Entwicklung immersiver Technologien stellt in diesem Zusammenhang ein attraktives Forschungsfeld dar. Hier unterscheiden sich die narrativen Erzählungen der Akteure oft dramatisch davon, was sich in der immersiven Praxis abspielt. Hier zeigt sich die Tendenz, das Werden und die De-Subjektivierung zu übersehen und narrativ auszuschalten, besonders deutlich. Als Beispiel dient die empirische Forschung im algorithmischen Börsenhandel, der wohl in der Spezialform des Hochfrequenzhandels am bekanntesten ist (Lange/Lenglet/Seyfert 2016; Seyfert 2016b). 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 eindeutiges Narrativ. Dies lässt sich problemlos diskursanalytisch erfassen. 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 Finanzmarktakteure, der *Quants*, der davon erzählt, wie man mit quantitativen Methoden und hochkomplexen Technologien den Finanzmarkt *meistert* und sich entscheidende Vorteile gegenüber den Konkurrenten verschafft (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. In 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 Delegation angestrebt: Der Algorithmische Börsenhandel versteht sich als ein vollständig automatisierter Handel, in der 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 andererseits nicht bestätigen. Die menschlichen Akteure spielen nicht allein die Rolle des Supervisors, der in Notsituationen die Systeme herunterfährt. Vielmehr sind sie aktiv am Börsenhandel beteiligt. Zwar finden Informationsbeschaffung, Handlungsentscheidung und Transaktionsausführung in der Tat algorithmisch statt, die menschlichen Akteure sind aber tief in diese Systeme

verwebt. Algorithmische Handelssysteme operieren nicht autonom, sondern als verteilte Handlungsgefüge, denen auch menschliche Akteure 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. 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 Handelsvolumen und Haltezeiten ›live‹ zu verändern. Ein einfaches Beispiel wäre eine unerwartete Verzögerung in der Verkündung 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 sein, den Start des Handelssystems manuell zu verzögern; sonst operiert das System mit falschen Informationen. Mit anderen Worten, es hat sich hier die Handelsumwelt geändert und es kommt von nun an darauf an, dass Gefüge zu justieren.

Dazu ist eine möglichst intensive Gefügebindung notwendig.⁸ Die menschlichen Akteure müssen möglichst eng mit dem algorithmischen System verbunden sein. So laufen im Hochfrequenzhandel die Systeme nicht autonom, 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 affektiv und 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 »synthetische Situation«, die Karin Knorr Cetina für die manuellen Börsenhändler zum Finanzmarkt ›am Bildschirm‹ beschrieben hat (2009), wird im automatisierten Börsenhandel gleichsam intensiviert und zu einer quasi *symbiotischen Situation* gesteigert. Um diese Symbiose zu initiieren, bedarf es komplexer Affektbeziehungen. Eine solche symbiotische Steigerung operiert mit Transgressionen und setzt gleichsam die De-Subjektivierung der Akteure voraus.

Wie bereits erwähnt, trifft man in der empirischen Forschung auf die Kluft zwischen narrativer Subjektivierung und praktischer Transgression und De-

8 | Eine ausführlichere Darstellung dazu findet sich in Seyfert 2018b.

Subjektivierung. Man trifft auf einen Widerspruch zwischen narrativ behaupteter Affektneutralität und der Kontrolle des Selbst und einer dem gänzlich widersprechenden hohen affektiven Einbindung der menschlichen Akteure in die sozio-technischen Systeme. Es ist offensichtlich, dass diese kollektiven Gefüge nur durch Immersion und De-Subjektivierung hergestellt werden. In den Interviews werden hingegen beständig die Vorteile der Umstellung auf systematische Transaktionsausführung betont, die zu einer höheren Effizienz und Profitabilität führen, und das vor allem deshalb, weil menschliche Störfaktoren (wie Emotionen) ausgeschaltet würden. Auf der anderen Seite zeigt die ethnographische Forschung transgressive De-Subjektivierungspraktiken, die von den Akteuren nicht nur volle Aufmerksamkeit als vielmehr völlige Selbstvergessenheit verlangt: Während der Arbeit sind die menschlichen Elemente des Hochfrequenzhandles gar nicht oder nur begrenzt ansprechbar. Sie haben weder die Zeit noch die kognitiven Kapazitäten, das Narrativ des Quants aufrechtzuerhalten. Dasselbe gilt für ihre Subjektform. Die affektive Immersion in die sozio-technischen Umwelten erfolgt dabei in einer Vielfalt affektiver Sinne: visuell, taktil, akustisch etc. In Extremformen werden auch pharmakologische Wege gefunden, um die Einbindung zu intensivieren (Seyfert 2018b).

Die Immersion in die sozio-technische Umwelt verlangt De-Subjektivierungen, die mit den Geschichten der Subjektivitätsnarrative nichts mehr zu tun hat. Diese Praktiken sind nicht affektfrei und emotionslos, sondern vereinnahmen die gesamte Person auf eine Weise, die sie ins Jenseits der Subjektivität führt. Von den Händlern wird am Morgen beim Betreten der Firma nichts Anderes erwartet, als das Überschreiten einer Intensitätsstufe. Das, was das sozio-technische Gefüge – das »Affektif« – zusammenhält, sind Affekte (Seyfert 2014b).

Dieser Umstand zeigt, dass sich die empirische Forschung nicht allein auf narrative, konversationsanalytische und interviewbasierte Untersuchungen verlassen kann. Dann fängt man zugleich »nur« das Narrativ ein. Hier kann die lebenssoziologische Forschung einen Methodenbeitrag leisten. Sie schlägt mit der Intensitätsanalyse eine neue soziologische Methode vor, die auch eine Affektanalyse enthält (Kwek/Seyfert 2015). Es ist der Vorschlag, Momente des Werdens, der Intensität und Immersion, der De-Subjektivierung und Transgression in den Blick zu bekommen. Sie macht mit anderen Worten einen Vorschlag, die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung um eine Beobachtungsweise zu ergänzen, die es ermöglicht, eines Tages vielleicht etwas weniger wegzulassen – präziser zu werden.

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Text wurde der Versuch unternommen, die Lebenssoziologie als intensive Wissenschaft darzustellen, die ihre eigenen Theorien, Modelle und Methode hat. Wir haben anhand der zentralen Schlüsselbegriffe der Emergenz, des Werdens, der Differenz als konstitutives Zwischen, der Suspension und Interpassivität, der Intensität und Affektivität deren konstitutive Elemente dargestellt. Im Anschluss daran ging es um die Entwicklung der Regeln einer lebenssoziologischen Methode, die wir »Intensitätsanalyse« genannt haben. Anhand einer Fallstudie zum automatischen Börsenhandel haben wir gezeigt, inwiefern die lebenssoziologische Intensitätsanalyse ergänzende Beiträge zur sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung liefern kann. Dabei beziehen sich die Ergänzungen auf die empirische Analyse von Phänomenen, die aufgrund der extensiven Methodologie der klassischen Sozialforschung notwendig ausgeblendet bleiben. Dort operieren Abstraktionen, die mit ihrem dominanten Fokus auf Anfangs- und Endzustände dazu tendieren, zentrale Zwischenphänomene auszuschalten. Demgegenüber abstrahiert die Intensitätsanalyse das Zwischen. Sie macht das Werden zu Theorie, Methode und Modell.

LITERATUR

- Badiou, Alain (2003): *Deleuze. »Das Geschrei des Seins«*, Zürich/Berlin: diaphanes.
- Baudrillard, Jean (1977): *Oublier Foucault*, Paris: Galilée.
- Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham/London: Duke UP.
- Bergmann, Jörg (2011): »Von der Wechselwirkung zur Interaktion«, in: Hartmann Tyrell/Otto Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.), *Georg Simmels große Soziologie*, Bielefeld: transcript, S. 125-148.
- Bergson, Henri (1964): *Materie und Gedächtnis und andere Schriften*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- (1985): *Denken und schöpferisches Werden. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (2013): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Canetti, Elias (2001): *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*, Princeton: Princeton UP.
- Coole, Diana/Frost, Samantha (2010): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham/London: Duke UP.

- 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, S. 161-182.
- DeLanda, Manuel (2013): *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London u.a.: Bloomsbury Academic.
- Deleuze, Gilles (1992): *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink.
- (1995): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997): *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2002): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2008): »Institution und Ereignis aus lebenssoziologischer Perspektive«, in: Gernot Kamecke/Henning Teschke (Hg.), *Ereignis und Institution. Anknüpfungen an Alain Badiou*, Tübingen: Narr, S. 227-244.
- (2010): *Gebaute Gesellschaft: Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- (2014): »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS, S. 43-51
- (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Driesch, Hans (1921a): *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, Leipzig: Engelmann.
- (1921b): *Das Ganze und die Summe*, Leipzig: Reinicke.
- Durkheim, Émile (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, <https://www.washingtonpost.com/news/work/wp/2015/03/06/the-feds-released-todays-jobs-data-62-seconds-late-and-suspicions-flew-2/> (letzter Zugriff am 14.04.2018).
- Ekman, Paul (1999): »Basic Emotions«, in: Tim Dalgleish/Mick J. Power (Hg.), *Handbook of Cognition and Emotion*, Sussex, U.K.: Wiley & Sons, S. 45-60.
- Freud, Sigmund (1982): »Massenpsychologie und Ich-Analyse«, in: Ders., *Fragen der Gesellschaft, Ursprünge der Religion*, Sigmund Freud Studienausgabe Band 9, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 61-134.
- Giesen, Bernhard/Seyfert, Robert (2016): »Collective identities, empty signifiers and solvable secrets«, in: *European Journal of Social Theory* 19(11), S. 111-126.
- Hallward, Peter (2006): *Out of this world. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London/New York: Verso.

- Haraway, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Hauriou, Maurice (1965): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Joas, Hans (1992): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kaufman, Eleanore (2012): *Deleuze, the dark precursor. Dialectic, Structure, Being*, Baltimore: The Johns Hopkins UP.
- Keller, Thomas (2004): »Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UTB, S. 355-378.
- Keller, Reiner (2006): *Michel Maffesoli: Eine Einführung*, Konstanz: UVK.
- Knorr Cetina, Karin (2009): »The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World«, in: *Symbolic Interaction* 32(1), S. 61-87.
- Knorr Cetina, Karin/Bruegger, Urs (2002): »Global Microstructures: The Virtual Societies of Financial Markets«, in: *The American Journal of Sociology* 107(4), S. 905-950.
- Kromrey, Helmut (2002): *Empirische Sozialforschung*, Opladen: Leske und Budrich.
- Kwek, Dorothy H.B./Seyfert, Robert (2015): »Affekt. Macht. Dinge. Die Aufteilung sozialer Sensorien in heterologischen Gesellschaften«, in: Hanna K. Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen: Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, S. 123-145.
- 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), S. 149-165.
- Langenohl, Andreas (2007): »Kurzfristigkeit und Langfristigkeit als Artikulation und Lösung gesellschaftlicher Krisenkonstellationen. Zur finanzökonomischen Dimension sozialen Sinns«, in: Ders./Kerstin Schmidt-Beck (Hg.), *Die Markt-Zeit der Finanzwirtschaft*, Marburg: metropolis, S. 323-355.
- Langton, Christopher G. (1995) (Hg.): *Artificial Life: An Overview*, Cambridge/London: MIT.
- Lash, Scott (2006): »Life (Vitalism)«, in: *Theory, Culture & Society* 23(2-3), S. 323-349.
- (2010): *Intensive Culture. Social Theory, Religion and Contemporary Capitalism*, Los Angeles u.a.: Sage.
- Latour, Bruno (1994): »Der Berliner Schlüssel«, in: Ders., *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*, Berlin: Akademie Verlag, S. 37-52.
- (2004): »How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies«, in: *Body & Society* 10 (2-3), S. 205-229.

- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos: zu einer Soziologie des Organismus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1988): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Meridiens Klincksieck.
- Massumi, Brian (1995): »The Autonomy of Affect«, in: *Cultural Critique* 31(2), S. 83-109.
- (2002): *Parables for the virtual: movement, affect, sensation*, Durham, NC: Duke UP.
- 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-Siegbert Rehberg (Hg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München 2004*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 3249-3259.
- Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Reckwitz, Andreas (2013): *Subjekt*, Bielefeld: transcript.
- 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, http://stadtregion.net/fileadmin/downloads/Rolle_von_Nachbarschaften.pdf (letzter Zugriff, 15.04.18).
- Ruggieri, Davide (2017): »Georg Simmel and the »Relational Turn«. Contributions to the foundation of the Lebenssoziologie since Simmel«, in: *Simmel Studies* 21(1), S. 43-71.
- Schmidt, Robert/Scheffer, Thomas (2013): »Public Sociology. Eine praxeologische Reformulierung«, in: *Soziologie* 42(3), S. 255-270.
- Schrage, Dominik (2004): »Optimierung und Überbietung. »Leben« in produktivistischer 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, S. 291-304.
- Seyfert, Robert (2006) »Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 2, S. 193-215.
- (2007): »Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten. Formen der Vergesellschaftung aus lebenssoziologischer Perspektive«, in: Gunther Gebhard et al. (Hg.), »Realität« der Klassengesellschaft – »Klassengesellschaft« als Realität?, Münster: Monsenstein und Vannerdat, S. 321-344.
- (2008): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 4684-4694.

- (2011): *Das Leben der Institutionen: Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2012a): »Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: A Theory of Social Affect«, in: *Theory, Culture & Society* 29(6), S. 27-46.
- (2012b): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie Verlag, S. 65-80.
- (2013): »Der Quant: Zu einer neuen Figur der Ökonomie«, in: Kay Junge/Werner Binder/Marco Gerster/Kim-Claude Meyer (Hg.), *Kippfiguren. Ambivalenz in Bewegung*, Weilerswist: Velbrück, S. 234-246.
- (2014a): »The Problem of Order and the Specter of Chaos« in: *Behemoth. A Journal on Civilisation* 7 (1), S. 140-157.
- (2014b): »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, S. 797-804.
- (2015): »I am inclined not to«. Circumventing Contestation and Competition«, in: Nicole Falkenhayner/Andreas Langenohl/Johannes Scheu/Doris Schweitzer/Kacper Szulecki (Hg.), *Rethinking Order: Idioms of Stability and Destabilization*, Bielefeld: transcript, S. 139-158.
- (2016a): »Anschlüsse in der Schweben. Zu einer Theorie sozialer Suspensionen«, in: Giesen, Bernhard/Francis Le Maitre/Nils Meise/Veronika Zink (Hg.), *Überformungen. Wir ohne Nichts*, Weilerswist: Velbrück, S. 203-223.
- (2016b): »Bugs, predations or manipulations? Incompatible epistemic regimes of high-frequency trading«, in: *Economy & Society* 45(2), S. 251-277.
- (2018a): »Passeure, Passionen und passive Praktiken. Mit Gabriel Tarde zu einer Soziologie der Interpassivität«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* (i.E.).
- (2018b): »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 21st century*, London: Routledge, S. 197-217.
- Simmel, Georg (1918): *Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel*, Leipzig/München: Duncker & Humblot.
- (1995): »Philosophie der Mode«, in: Ders. *Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche, Gesamtausgabe Band 10*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-38.
- Stephan, Achim (2005): *Emergenz: Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*, Paderborn: mentis.
- Tönnies, Ferdinand (1991 [1887]): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: WBG.

- Wolfe, Cary (2003): *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago: University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (2005): *Körperlose Organe: Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

