

Lebenssoziologie

Georg Simmel im Informationszeitalter¹

Scott Lash

Lebensphilosophie oder Vitalismus ist, so könnte man meinen, in sozialwissenschaftlichen und intellektuellen Diskursen wieder an der Tagesordnung. Das vielleicht erfolgreichste Buch der letzten Jahrzehnte – im Blick auf die kritische Rezeption und die Verkaufszahlen – ist jedenfalls Michael Hardts und Antonio Negris im Jahre 2000 erschienenen Werk *Empire* (2003). Negri ist ein *Lebensphilosoph*. Er ist ein Vitalist. Negri spricht sich für einen re-strukturierten, anti-Hegelianischen Marxismus aus, in dem das Leben die Arbeit als zentrale Kategorie ersetzt. Oder noch genauer, er versteht Arbeit *als* Leben. Negri versteht sowohl Arbeit als auch Leben als eine Bewegung oder als ein Fließen. Für ihn geht es im Klassenkampf nicht darum, dass die Arbeit dem Kapital entgegentritt, sondern, dass die Arbeit der Fabrik entkommt. Die Fabrik ist das Gefängnis. Und der Klassenkampf wird zu einem Fluchtversuch. Diese Fluchtbewegung aus der Fabrik wird als Fließen verstanden, als ein Werden, eine Bewegung: kurz, als Leben. Das ist die Theorie der *operaistischen* italienischen Linken. Sie wurde u.a. von der argentinischen Bewegung der Arbeitslosen angeeignet. Und es handelt sich ebenso um die Ideologie der Neuen Medienkunst, deren Vertreter, wie z.B. das Österreichische *Knowbotic Research Team* (Reck 2003: 369), ortsspezifische Interventionen in ganz Europa durchführen. Negri und der zeitgenössische Vitalismus (den man Neo-Vitalismus nennen kann) generell wurden stark von Gilles Deleuze und Félix Guattari beeinflusst. Deleuze ist ein Lebensphilosoph, zu dessen wichtigsten Einflüssen Spinoza, Nietzsche und Bergson gehören. Die Kategorie des Lebens wird bei Deleuze und Guattari (1977) als *Wunsch* gedacht, es ist Werden: Es ist eine beständige Deterritorialisierung. In diesem Ansatz steht der Wunsch der dominanten Sozialstruktur gegenüber, die gleichsam als *das Symbolische*

1 | Auf Englisch zuerst erschienen als: Lash, Scott (2005): »Lebenssoziologie. Georg Simmel in the Information Age«, in: *Theory, Culture & Society* 22(3), S. 1-23. Copyright © 2005 durch den Autor. Wiederabdruck mit Genehmigung von SAGE Publications, Ltd.

verstanden wird. Das Symbolische, wie es dem Werk Jacques Lacans entnommen ist, stellt in gewisser Weise Durkheims *Kollektivbewusstsein* dar, das dabei sozusagen auf den Freudschen Ödipuskomplex aufgefropft wird. Auf diese Weise gegen die Familie und den Kapitalismus gerichtet, haben Deleuze und Guattari ihren *Anti-Ödipus* geschrieben. Sie schreiben für dessen Zerstörung. Für sie zerstört der Wunsch als das Strömen (*flows*) und Fließen (*flux*) des Lebens die Strukturen des Ödipus, der Tradition und der Tauschware. Politik bei Negri und bei Deleuze – vitalistische Politik – ist die Politik der Bewegung, der Fluchtlinie, der Deterritorialisierung. Es ist nicht Naomi Kleins Politik der Globalisierungsgegner, sondern eine Politik der extremen Globalisierung: Es handelt sich um eine Deterritorialisierung, die so weit geht, dass die neoliberale Warenform wegen ihrer eigenen Macht explodiert.

Heute leben wir in einer globalen Informationsgesellschaft. Wir leben weniger in einem Zeitalter der materiellen und industriellen Produktion als vielmehr im Medien- und Kommunikationszeitalter, einem Zeitalter interaktiver Medien. Diese Neuen Medien setzen Nicht-Linearität voraus. Sie setzen nichtlineare, offene Systeme voraus. Solche offenen Systeme sind genau das Material des Vitalismus. Vitalismus muss dabei stets in Abgrenzung zum *Mechanismus* gedacht werden (Prigogine/Stengers 1984). Der Mechanismus ist newtonianisch: Er versteht Kausalität als etwas den Wesen, den Systemen äußerliches. Eine jede Ursache ist in diesem Sinne unidirektional, sie ist linear. Der externen Kausalität der Metaerzählungen wie z.B. dem Christentum, der fortschrittsgläubigen Geschichtsphilosophie oder dem orthodoxen Marxismus ist diese Logik der Linearität erneut eingeschrieben. Im Gegensatz zum Mechanismus ist der Vitalismus nichtlinear, er setzt keine äußerlichen Ursachen, sondern Selbstkausalität voraus – etwas, das Georg Simmel, genau wie sein Schüler Georg Lukács Aristoteles folgend, *Teleologie* genannt hat.² Dabei han-

2 | Ich denke nicht, dass Selbstkausalität (oder Selbstorganisation) und Teleologie dasselbe sind, allerdings glaube ich, dass es Ähnlichkeiten zwischen den beiden Ansätzen gibt, die man ernst nehmen muss. Ich denke nicht, dass Simmels vitalistischer Gebrauch von *Teleologie* mit der aristotelischen Vorstellung der letzten Ursache identisch ist, obwohl Simmel eine solche Idee von Teleologie beim Nachdenken über die vitalistische Selbstüberwindung als nützlich empfunden haben muss. Ich vermute, dass Lukács, der ausgehend von der Unterscheidung von Teleologie und Kausalität gedacht hat, ein weniger konsistenter Vitalist war als Simmel. Letztlich führe ich eine Art monadologische Leseweise von Simmels Vitalismus durch. Und Leibniz' Monaden führen uns weg von der newtonschen Kausalität und bringen uns dazu, wieder ernsthaft über die aristotelische substanzielle Form nachzudenken. Was ich hier vorschlage ist, dass diese aristotelischen Vorstellungen uns helfen, über einen soziologischen Vitalismus und Kausalität nachzudenken; und in der Tat *in* einem soziologischen Vitalismus zu denken. Ich danke Joe Bleicher dafür, auf das obengenannte hingewiesen zu haben. Ich danke

delt es sich um selbst-produzierende und selbst-organisierende Systeme. Eine solche Selbstorganisation ist heute die *ordre du jour* in vielen Naturwissenschaften. Das zeigt sich im schnellen Wachstum der Komplexitätstheorie: In der Tat durchziehen Annahmen von Komplexität und von selbstorganisierenden Systemen die Biologie, Chemie und Physik. Das zeigt sich auch in der Renaissance der Kybernetik – und im neuen Interesse am Werk Norbert Wieners und Claude Shannons.³

Vitalismus ist, denke ich, ein ebenso ergiebiger Begriff, um das gegenwärtige Denken zu erklären, wie der Begriff der Lebensphilosophie. Vitalismus kann dabei also als deutlicher Gegenbegriff zum Mechanismus verstanden werden – wie Simmel in seinem Aufsatz zu *Henri Bergson* gezeigt hat (Simmel 2000b). Vitalismus besteht nun meiner Ansicht nach aus drei zentralen Dimensionen: Die erste ist Bewegung oder Fließen; der Vitalismus beinhaltet eine Metaphysik des *Werdens*, der Deterritorialisierung – dessen, was die Situationisten *dérive* genannt haben (Debord 1997) – oder der Fluchtlinien. Diese erste Dimension korrespondiert mit der Globalisierung. Das zweite Thema ist *Nichtlinearität* oder Selbstorganisation, die den gegenwärtigen Prozessen der Informationalisierung korrespondiert. Die dritte konstitutive Dimension ist der *Monismus*. Dieser Monismus steht im Kontrast zum Dualismus vieler gegenwärtiger Theorien. So gibt es zum Beispiel den fundamentalen Dualismus, wie in Jacques Derridas Idee der *différance*. Dieser ist in der Idee der *ontologischen Differenz* verwurzelt – dem Unterschied von Sein und Seiendem, den wir bei Heidegger und ebenso in der Phänomenologie finden. Der Vitalismus basiert demgegenüber nicht auf der Vorstellung einer ontologischen Differenz. Er basiert vielmehr auf einer Ontologie der Differenz. Hier gibt es keinen fundamentalen Dualismus von Sein und Seiendem. Stattdessen ist alles Sein Differenz. In den soziologischen Debatten gehört der Vitalismus keinem der beiden Lager – von Positivismus und Phänomenologie – an. Die mechanistischen Annahmen des Positivismus gehen von einem Subjekt-Objekt-Dualismus aus, in denen der soziologische Blick in der Lage scheint, soziale Strukturen ›objektiv‹ zu beobachten. Die Phänomenologie mit ihrem humanistischeren Subjekt vermeidet dagegen die Frage nach der Kausalität komplett. Im Gegensatz zu diesen beiden Positionen geht der Vitalismus nicht von einem essentiellen

Bleichers Wissen in den ausführlichen Kommentaren zur dritten Entwurfsfassung dieses Aufsatzes.

3 | Natürlich nutzen Wiener und die erste Generation der Kybernetiker Selbst-Kausalität (Hayles 1999: 103). Diese kann als eine Art Steuerung in Form von Rückkopplungen verstanden werden, die das System beständig ins Gleichgewicht bringt. Vitalismus geht von Systemen aus, die aus dem Gleichgewicht sind. Vitalismus geht von einer Ontologie des *Werdens* aus. Wieners Selbstkausalität scheint eine Normativität der Stasis und insofern des Seins vorauszusetzen.

Unterschied zwischen Menschen und Nicht-Menschen aus. Für ihn gibt es nur graduelle Unterschiede, die solche der Fähigkeit der Selbstorganisation sind.

Wenn das vitalistische Fließen uns dabei hilft, Globalisierung ebenso besser zu verstehen, wie die Nichtlinearität der Informationalisierung, dann korrespondiert der Monismus mit der Aktualität von Netzwerken in der Netzwerkgesellschaft (Castells 2001), die sowohl global als auch informationell ist. Denn in der flachen Welt der Netzwerke wird der Dualismus der Institutionen, die uns die Gesetze geben, durch einen Monismus der Selbstgesetzgebung des gegenwärtigen reflexiven Subjekts der heutigen reflexiven Modernisierung ersetzt. Der alte Dualismus der traditionellen Institutionen wird in die Fläche verschoben, in die monistischen Akteurs-Netzwerke, deren Verbindungen und Anschlusspunkte sich über die Zeiten und Räume des Globus hinweg erstrecken. Die gegenwärtige Soziologie wird zunehmend vitalistisch. Dabei liegt der Fokus aber nicht so sehr auf der externen Kausalität der multivariaten Analyse, als vielmehr auf der Selbstkausalität, der Unsicherheit und den nicht-intendierten Folgen dieser Selbstkausalität. Drei der einflussreichsten soziologischen Theorien der vergangenen Jahrzehnte sind jedenfalls Bruno Latours Theorie flacher globaler Akteurs-Netzwerke (2008), Ulrich Becks Theorie der reflexiven Moderne mit deren eingebauter chronischer Unsicherheit (Beck/Giddens/Lash 1996), und Niklas Luhmanns Theorie selbstreproduzierender Systeme (Luhmann 1998). In all diesen Fällen finden sich Monismus, Selbstreproduktion und Werden – die drei Prinzipien des Vitalismus.

Die drei zentralsten vitalistischen (oder protovitalistischen) Philosophen sind dabei Spinoza, Nietzsche und Bergson. Spinoza war ein Monist, der von einem Pantheismus, einer immanenten Religiosität ausgegangen ist, in der (wie Simmel schreibt) das menschliche Subjekt in Gott aufgeht (Simmel 1995: 200). In Bergsons *Materie und Gedächtnis* organisieren sich Dinge inklusive anorganischer Dinge nicht nur selbst – zumindest implizit –; vielmehr sind sie selbst mit Wahrnehmungsfähigkeiten ausgestattet (vgl. Bergson 2015: 171ff.). Für Bergson hat *alle* Materie Gedächtnis. Tatsächlich ist Gedächtnis für ihn gleichbedeutend mit Leben. Und bei Friedrich Nietzsche findet sich eine Metaphysik, in der alles Seiende, alle Entitäten einen Willen zur Macht im Sinne einer Macht zur Selbstorganisation haben (Nietzsche 1966: 447-448). Bei Nietzsche findet sich kein Dualismus, keine ontologische Differenz von Sein und Seiendem, oder sogar von Sein und Werden. Für ihn gibt es kein Sein außer dem Seienden; und alles Sein ist Werden. Wir finden bei Nietzsche also einen vollständigen Monismus.

Der Vitalismus könnte mithin eine große Hilfe sein, um Globalisierung, Informationalisierung und Netzwerke zu verstehen.⁴ Er ist in der Tat das Mate-

4 | Ich habe hier leider nicht genug Raum, um den Zusammenhang zwischen Vitalismus und Globalisierung angemessen darzustellen. Mir ging es hier darum, andeutende Ver-

rial so vieler gegenwärtiger Sozial- und Kulturtheorien. Er hat seine Vorläufer in Spinoza, Bergson und Nietzsche. Wo bleibt nun Georg Simmel? Simmel war in seinem Spätwerk eindeutig ein Vitalist, wie zum Beispiel in *Lebensanschauung* (1999c). Er wurde in seiner ungewöhnlich produktiven, mittleren Phase (von 1900 bis 1908) vom Vitalismus beeinflusst (z.B. in *Schopenhauer und Nietzsche* 1995). Er hat bereits 1895, in seiner frühen Phase, eine Besprechung des Werkes von Nietzsche geschrieben (Simmel 1999d). Im Folgenden möchte ich insbesondere die Aktualität und Relevanz des Simmelschen Vitalismus betonen. Ich möchte den simmelschen Vitalismus zuerst in der Dimension der Natur und dann in der der Werte rekonstruieren. Die Kategorien der Natur und der Werte sind für Simmels *Lebenssoziologie* in der Tat zentral. Im Anschluss möchte ich mich der *sozialen* Dimension zuwenden. Ich möchte die Relevanz einer soziologischen Aneignung des simmelschen Vitalismus aufzeigen – eine Aneignung, die nicht unähnlich der Aneignung des Vitalismus von Bergson und Nietzsche durch Deleuze im Rahmen der Philosophie wäre (Deleuze 1989, 2002). Die Aufgabe besteht darin, den Vitalismus *soziologisch* zu machen. Maurizio Lazzarato hat das bereits in beeindruckender Weise für das Werk von Gabriel Tarde getan (Lazzarato 2002). Unsere Aufgabe besteht also in diesem Kapitel darin, ähnlich wie Lazzarato auf einige Strömungen eines weitestgehend vergessenen vitalistischen Erbes der klassischen *soziologischen* Theorie hinzuweisen. Es geht dabei darum, deren meta-theoretische und ergo philosophische Annahmen hervorzuheben. Und es geht ebenso darum, einige Hinweise für die Relevanz eines soziologischen Vitalismus in unserem Medien- und Kommunikationszeitalter zu geben.

FORMEN: VOM KOGNITIVEN APRIORI ZUM SOZIALEN APRIORI

In der *Lebensphilosophie* – so schreibt Simmel – war Nietzsche für die Moral, was Bergson für die *Natur* war (Simmel 2000b). Das ist ein außerordentlich bedeutender Gedanke. Zentral ist, dass Nietzsche eine sehr klare Vorstellung von der Bedeutung von *Interessen* in den Bereich der Moral einbringt. Nietzsche bricht mit der Vorstellung des desinteressierten Charakters des moralischen Imperativs in Kants zweiter Kritik, da ihm zufolge eine Moralvorstellung immer vom ›Willen zur Macht‹ abhängt. Wenn sich Kants zweite Kritik mit der Moral beschäftigt, dann beschäftigt sich seine erste Kritik mit der Natur. Die erste Kritik geht davon aus, dass Naturwissen in einem desinteressierten Beobachter begründet sei. Für Bergson ist die Beziehung eines Beobachters der Natur hingegen eine, die sehr wohl ihrerseits auf Interessen begründet ist.

bindungen herzustellen, um die Bedeutung der vitalistischen Soziologie Simmels für die Gegenwart zu unterstreichen.

Insofern basiert Kants Idee der Naturwissenschaft auf Objektivität, oder auf dem, was Francisco Varela die *Wahrheit der dritten Person* genannt hat; und im Gegensatz dazu basiert die Idee Bergsons auf Varelas *Wahrheit der ersten Person* (siehe dazu Rudrauf et al. 2003).

Bergson hat den Vitalismus in die *Naturphilosophie* gebracht. Auch Simmels Idee der Form basierte sehr stark auf Kants *Naturphilosophie*. Er spricht von Kants erster Kritik vor allem im Hinblick auf Kognitionen; noch systematischer aber interessieren ihn die kantschen Kategorien (der ersten Kritik) im Hinblick auf eine Philosophie der Natur. In diesem Zusammenhang ist Simmels früher Text zu Kants Monadologie (Simmel 2000a) zu erwähnen: *Über das Wesen der Natur bei Kant*. Simmel hat hier Kants Wende von der Monadologie zur Kritik als eine Bewegung von Leibniz zu Newton verstanden. In einem Text zu Bergson stellt Simmel einmal die Natur als ein Konzept dar, dass mit dem Beginn der Moderne in den Mittelpunkt rücke: Die ›Natur‹ sei für Renaissance und Aufklärung das, was ›Gott‹ für das Christentum war (Simmel 2000b: 53). Anfang des 19. Jahrhunderts habe dann ›Gesellschaft‹ diese Rolle übernommen – und Anfang des 20. Jahrhunderts das *Leben*. In allen diesen Fällen – im Übergang von ›Gott‹ zu ›Natur‹ zu ›Gesellschaft‹ zu ›Leben‹ – sieht Simmel den *Wert* als die hegemoniale Kategorie an. Und in allen diesen Fällen handele es sich dabei um eine *Form*.

Die Idee der Natur ist bei Kant (erinnern wir uns) die Aufklärung auf ihrem Höhepunkt: Die Aufklärung wird idealistisch, denn Natur wird nicht – wie im Materialismus – durch ihren Einfluss auf die Sinneseindrücke verstanden. Natur wird in erster Linie vielmehr über die Kategorien der Erkenntnis erschlossen. Simmel verstand daher *Gesellschaft* als etwas, das dem Modell der ›Natur‹ bei Kant entspricht: Für Kant sind die Kategorien der Erkenntnis und der Wahrnehmung *Formen*. Sie sind apriorische Formen, d.h., ohne sie ist ein Wissen über die Natur unmöglich. Sie sind die Basis für unser Wissen der Natur. Kant bricht derart mit der Monadologie und Metaphysik von Leibniz in Richtung eines newtonschen Atomismus: In der Monadologie ist die einfache Substanz *Differenz* (Lazzarato 2002); im Atomismus ist diese hingegen *Identität*. Im kantschen Atomismus ist die einfache Substanz als Identität erkennbar durch die Formen, die apriorischen Formen der Erkenntnis resp. Wahrnehmung. In Simmels frühem, noch spencerschem Positivismus verschiebt sich diese Frage. Es geht ihm eben nicht mehr darum, wie Natur ›möglich‹ ist, sondern darum, wie *Gesellschaft* ›möglich‹ ist (Simmel 1992a): Was sind die sozialen, apriorischen Formen? Welche *Formen* machen die ›Gesellschaft‹ möglich?⁵ Wir müssen uns an dieser Stelle immer erneut daran erinnern, dass

5 | Josef Bleicher legt überzeugend dar, dass solch ein Apriorismus inkompatibel mit einem Positivismus ist. Er zeigt weiterhin, dass Leben in Simmels Spätwerk ein quasi-ontologisches Apriori ist. Das kann für Simmel zutreffen. In meinem Buch *Another*

Kant recht verstanden nicht darüber spricht, wie Natur ›möglich‹ ist, sondern wie *Wissen* über die Natur möglich ist. Er ist darüber beunruhigt, dass die Natur(-ansicht) in Anarchie zerfallen könnte. In Simmels Frage geht es nun nicht mehr unmittelbar darum, wie ein *Wissen* über die Gesellschaft möglich ist – ihm geht es darum, wie *Gesellschaft* möglich ist. Wenn Kants Ausgangsfrage epistemologisch ist, dann ist Simmels Frage ontologisch. Allerdings entwickelt er im Anschluss daran eine eigene Epistemologie. Es sind die Formen, die Gesellschaft möglich machen. Diese Formen, die verhindern, dass die Gesellschaft zerfällt, werden nun genauer bestimmt als *Funktionen*. Die ersten Formen sind für Simmel – ebenso wie für den klassischen soziologischen Positivismus – *Funktionen*. Es handelt sich dabei nicht um Kategorien des Wissens oder der Wahrnehmung, sondern es handelt sich um Institutionen – wie die Familie, wirtschaftliche Institutionen, den Staat, kulturelle Institutionen, die Kirche, die Erziehung oder die Kunst. Diese Funktions-Formen sind jedoch, wie die kantischen Kategorien der Vernunft, abstrakt. Wie bei den Kategorien von Kant haben wir es mit ›Material‹ zu tun. Für Kant ist dieses Material die (atomistisch verstandene) Natur. Im Fall des soziologischen Positivismus handelt es sich um sozialisierte Menschen, die ihrerseits als Atome behandelt werden, austauschbare Atome. Verstand der wissenschaftliche Beobachter der Natur bei Kant die atomistische Materie durch kognitive-perzeptive Formen, so

Modernity, A Different Rationality habe ich bei Simmel eine positivistische, eine neukantianische und eine vitalistische Periode unterschieden (Lash 1999). Im vorliegenden Aufsatz geht es mir hauptsächlich darum, einige grundsätzliche Elemente für eine vitalistische Soziologie zur Verfügung zu stellen, statt eine Interpretation Simmels vorzulegen. Aus diesem Grund tendiere ich dazu, zwei Simmel zu unterscheiden – einen frühen Positivisten und einen späten Vitalisten. Allerdings glaube ich, dass es eine gewisse Konvergenz zwischen Positivismus und Neo-Kantianismus gibt. So ist es nicht untypisch, dass Interpreten auch Durkheim im Sinne eines Apriorismus lesen, im Sinne der Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft – und das als nicht inkonsistent mit Durkheims Positivismus verstehen. Es gibt, so scheint es, zwei Typen des soziologischen Positivismus, die mit mechanistischer und funktionalistischer (evolutionärer) Kausalität korrespondieren, die ich in Fußnote 7 diskutiere. Mechanistische Kausalität arbeitet nicht mit Aprioris, funktionale Kausalität tut das. Meiner Meinung nach operiert der interessanteste soziologische Positivismus – Spencer, der frühe Simmel, der frühe Durkheim, Parsons und vielleicht sogar der späte Marx – mit funktionaler Kausalität und einem bestimmten Apriorismus. In der Interpretation von Marx bei Paul Hirst sind die politischen und ideologischen Strukturen Bedingungen der Möglichkeit der Kapitalakkumulation. Allerdings muss der Vitalismus den Apriorismus vollständig überwinden. Wenn Simmel von Leben als einem ontologischen Apriori spricht, ist er kein ganzer Vitalist. Im Vitalismus ist das Leben generativ: Es ist keine Bedingung der Möglichkeit.

versteht der positivistische soziologische Beobachter die atomistische Gesellschaftsmaterie anhand institutioneller Formen.

Kausalität ist dabei – auf eine nicht unwichtige Weise – sowohl für Kant, als auch für die frühen soziologischen Positivisten zunächst etwas äußerliches. Allerdings gibt es in diesem Denken von Kausalität eine wichtige Modifikation, insofern hier die darwinsche Kausalität die newtonsche Kausalität ersetzt. Darwin und der soziologische Positivismus bringen uns – wegen dieser Annahme von Kausalität – tatsächlich nicht zu einem Vitalismus, sondern zu einer Art Neo-Mechanismus. Hatte die newtonsche Kausalität mit externen Kräften, die auf den Körper einwirken, zu tun, so wird in der darwinschen Kausalität diese Idee durch die einer externen Ursache von Systembedürfnissen ersetzt. Dabei handelt es sich ganz offensichtlich um eine andere Ordnung von Ursachen; diese ›funktionale‹ Kausalität ist Gegenstand einer umfanglichen Debatte gewesen (siehe dazu z.B. Cohen 1978).

Wichtig ist für uns an dieser Stelle, dass eine solche funktionale Kausalität keine vitalistische Selbst-Kausalität darstellt.⁶ Ab 1905 oder 1906 beginnt Simmel sich – wohl daher – in Richtung der Position eines *schöpferischen* Evolutionisten zu bewegen. Simmel erschließt sich die *Gesellschaft* und deren *Formen* zwar über seine gesamte Karriere hinweg ausgehend von einem solchen, darwinschen, neomechanistischen Modell.⁷ Auch ändert er seine Auffassung

6 | Talcott Parsons' späte Arbeiten sind von Norbert Wieners Kybernetik beeinflusst. Die natürliche Selektion Spencers wird durch die Feedbackschleifen von Wiener ersetzt. Selbstregulation tritt in den Mittelpunkt. Das ist Parsons' Bewegung hin zu einem komplexen Neo-Darwinismus, aber nicht zu einem Vitalismus. Tatsächlich sind Hayles Beschreibungen der Kybernetiker der ersten, zweiten und dritten Generation, und alle Annahmen von Hayles, neo-darwinistisch (Hayles 1999). All das muss aber von der singulären Bedeutung von Hayles' Werk nicht ablenken.

7 | Josef Bleicher zeigt in seinem aufschlussreichen Kommentar zu meinem Text ganz richtig, dass ich ungenügend zwischen funktionaler und vitalistischer Kausalität unterschieden habe. Ich bin kein Darwin-Experte, weswegen meine Punkte auf einer schematischen Ebene verbleiben. Dennoch möchte ich grundsätzlich zwischen (1) newtonscher Kausalität, (2) darwinscher oder funktionaler Kausalität und (3) vitalistischer Kausalität unterscheiden. Der Unterschied zwischen (2) und (3) entspricht dem Unterschied zwischen *Evolution* und *schöpferischer Evolution*. In der funktionalen Kausalität ist es die Systemumwelt, die die Eigenschaften des Systems auswählt. Dennoch muss das System diese Eigenschaften irgendwie hervorbringen. Also weist die funktionale (evolutionäre) Kausalität ein Element der Selbst-Hervorbringung auf, das der mechanischen Kausalität fehlt. Allerdings ist die funktionale Kausalität irgendwie grundlegend extensiv, wohingegen die vitalistische Kausalität intensiv ist. Weiterhin ist das, was in der funktionalen Kausalität verursacht wird, etwas wie eine Spezies, wohingegen es in der vitalistischen Kausalität das Individuum ist, das verursacht wird. Das heißt, das

über die Idee der ›Form‹ und der ›Gesellschaft‹ nie. Die Veränderung bezieht sich aber auf das, was er in seinem Frühwerk mehr oder weniger als ›objektive Tatsache‹ angesehen hatte, und was er im späteren Werk zunehmend als einen ›schädlichen Wert‹ ansehen wird: Für den Positivisten Simmel sind Formen das soziale Apriori (wie für Kant Formen das Apriori der Erkenntnis sind). Der späte Simmel, der sich in Richtung des Vitalismus bewegt, spricht nun immer weniger von einem Apriori. Ein Vitalismus ist ein Denken, das sich nicht in den Kategorien des Apriori bewegt. Simmel spricht nun also nicht mehr die kantsche Sprache der ›Bedingungen der Möglichkeit‹. In der Tat interessiert sich ein Vitalismus nicht für die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens, sondern er interessiert sich dafür, *wie* Menschen und Nichtmenschen wissen, wenn sie etwas wissen. Dieses Wissen ist stets mit Interessen und ›Macht‹ verbunden. Deswegen spricht der späte Simmel also weniger von einem Apriori, als vielmehr von Prozessen der *Objektivierung*. Für Simmel ist *Formung* nun immer *Objektivierung*. Formen, ob natürlich oder sozial, sind objektivierend. Sie werden durch einen Prozess der Objektivierung hervorgebracht. Und das Rohmaterial, aus dem sie hergestellt sind, ist das *Leben*: natürliches Leben und soziales Leben, noch bevor es zu Formen der Natur und der Gesellschaft wird. Objektivierung konstituiert das Objekt, konstituiert die Natur aus dem Fließen der Sinneswahrnehmung oder der Erscheinungen. Hier wird »die an sich zusammenhangslose Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke zu Einheiten geformt« (Simmel 1999a: 133). Dabei handelt es sich um einen Fluss »von kontinuierlich aneinander gesetzten Erscheinungen«, welche das erkennende Subjekt zu diskreten Einheiten formt. Noch vor den Objekten haben wir Materie oder »Weltstoff« (Simmel 1999c: 238). Oder: Die Materie ist die »unmittelbar vorliegende« wirkliche, gegebene Welt. Sie ist das »allein wirklich primäre Dasein« (Simmel 1999a: 67).⁸ So gesehen transformieren die desinteressiert objektivierenden Kategorien Kants die vitale Natur in eine mechanistische Natur.

Denken funktionaler Kausalität wird von entwickelten kapitalistischen Gesellschaften reden, wohingegen der Vitalismus von einer *spezifisch* entwickelten kapitalistischen Gesellschaft sprechen wird. Alle drei Typen der Kausalität sind wichtige Typen der soziologischen Kausalität. Möglicherweise sind sie sogar *die* drei Typen soziologischer Kausalität. Es geht an dieser Stelle über den Raum dieses Aufsatzes hinaus, diese Überlegungen weiter zu führen.

8 | Eine solche Vorstellung des Lebens scheint vielleicht genauso eine Frage der Unordnung wie die selbstorganisierender Systeme zu sein. In der Frage – Wie ist Gesellschaft möglich? –, die eine Neokantianische Überarbeitung des Positivismus ist, steckt die Angst vor der totalen Anarchie. Simmels Vitalismus war in dieser Hinsicht niemals so allumfassend wie der von Tarde oder sogar der Nietzsches. Er ist immer ein wenig humanistischer. Das Leben mit Simmel zu bejahen, das heißt sowohl, das Fließen wie auch selbstorganisierende Monaden zu erkennen. Der gegenwärtige Vitalismus scheint in der

In diesem Zusammenhang ist für Simmel interessant, dass das Leben für Henri Bergson nicht nur Materie, Materie im Fluss, oder kontinuierliche Bewegung ist. Es ist immer auch ›Bild‹ (*image*). Die Materie, die immer im Fluss ist, erscheint gleichwohl als ein Bild oder als *Erscheinung*. Simmels Interpretation ist dabei sicherlich organistischer und ›humanistischer‹ als diejenige von Bergson selbst; seine Kritik an Kant ist gleichwohl der Bergsons ähnlich. Für beide Denker gilt, dass wir als erkennende Subjekte die kontinuierlichen Materieerscheinungen in diskrete und austauschbare Einheiten verwandeln. Wir nennen sie *Objekte*, obwohl sie, wie Simmel sagt, von den Subjekten hervorgebracht werden. Das Subjekt erkennt sich dabei selbst als ein ganz besonderes Objekt, als eines, das mit der Macht der Vernunft gesegnet ist. Wenn wir instrumentell handeln, dann denken wir lediglich Objekte: Wir werden dabei hervorgebracht; wir sind Mechanismen; wir befinden uns im Reich der Notwendigkeit. Das ist die Grundlage der modernen Naturgesetze und insbesondere des Denkens von Hobbes, der Galileos Annahmen isolierter Atome, die in Spannung zueinanderstehen, auf die Menschen ausgeweitet hat – als solche, die sich in einem Kampf aller gegen alle befinden (vgl. dazu Strauss 1953). Das ist die Grundlage des menschlichen Wesens als austauschbares Atom. Es ist das, was Simmel und Nietzsche als die nivellierende Dimension der Demokratie und der Idee von Gesellschaft bezeichnet haben. In seinem Spätwerk zum *Konflikt der Kultur* (Simmel 1999b) und zu *Begriff und die Tragödie der Kultur* (Simmel 2001a) spricht er dagegen von der Form (z.B. in der Poesie) als etwas, das *nicht* objektivierend ist: Wir brauchen Form, um überhaupt Bedeutung und Wert zu haben. Insofern gibt es für Simmel eine objektivierende, und es gibt auch eine nicht-objektivierende *Formung*.

Simmels Essay zu Bergson dient vor allem dem systematischen Vergleich von Mechanismus und Vitalismus. Seine Folgerung besteht darin, dass die (moderne) Gesellschaft wesentlich ein Mechanismus ist. Simmel konzentriert sich dabei auf die *Temporalität*. Die Beobachtung ist, dass die kantische Zeit Teil eines transzendentalen Apparates ist, der Natur als Form hervorbringt. In diesem Sinne hat sie sehr wenig mit *gelebter* Temporalität zu tun. Demgegenüber spricht Simmel sich für die Temporalität als ›Fluss‹ im Sinne Bergsons aus. Die newtonsche, die mechanische Zeit ist reversible Zeit, wohingegen die vitalistische Zeit irreversibel ist. Zeit, die in diskrete und austauschbare Ein-

Tat diese beiden Pole aufzuweisen: In Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* wird Leben zum Beispiel primär als Fließen oder Wunsch verstanden. In Prigogines und Stengers *Order out of Chaos* (1984) wird Leben primär als selbstorganisierende Monade verstanden. Simmel hat, wie wir weiter unten noch sehen werden, auch ein starkes Konzept des Lebens als Form und nicht einfach nur Leben als Substanz. Tatsächlich gibt es hier zwei Arten der Form, eine monadologische und eine atomistische; jedoch spricht er viel mehr über die atomistische als über die monadologische.

heiten eingeteilt ist, ist reversibel, insofern als eine die andere ersetzen kann. Im Gegensatz zur diskontinuierlichen Zeit Newtons ist eine vitalistische Zeit immer *kontinuierlich*. Auch spielt Erinnerung in der newtonschen Zeit keine Rolle, und Zeit ist hier aus Atomen zusammengesetzt, die man entfernen und untereinander als Äquivalente austauschen kann. In der newtonschen Zeit, die dem Leben genau genommen nicht inhärent ist, sondern die sich außerhalb des Lebens befindet, gibt es auch keine Pfadabhängigkeit (Urry 2002). Es gibt keine Zukunft und keine Vergangenheit. *Gelebte* Zeit hingegen ist stets an Ziele angepasst, an intern hervorgebrachte Werte, und hängt von Erinnerungen an die Vergangenheit ab.

Diese Orientierung an der Vergangenheit und Zukunft im Bergson-Essay ähneln dem, was Heidegger später im Kapitel zum *In-Sein* in *Zeit und Sein* geschrieben hat (Heidegger 1986: 130ff.). So wie Heidegger wendet sich Simmel der Zeitlichkeit also vor allem im Zusammenhang des Todes zu (im Kapitel zu »Tod und Unsterblichkeit« in den *Lebensanschauungen*, Simmel 1999c: 297-345). Simmels Gegner sind hier das Christentum und, wie es scheint, Schopenhauer. Beide stehen für Willenslehren, die von einer Unzufriedenheit mit dem Mechanismus und dem Atomismus im Zeitalter der Abstraktion stammen. In diesem Zeitalter, so Simmel, sei das Christentum für die griechisch-römische Fragmentierung und abstrakte Differenzierung das, was Schopenhauer für den modernen Mechanismus war. Und doch, so Simmel, waren weder das Christentum noch das Werk Schopenhauers Lehren des *Werdens*. Deren Annahmen bestanden vielmehr in einer Zeitlosigkeit, in einem Denken nicht des Todes, sondern der Unsterblichkeit. Der Unterschied zwischen beiden besteht lediglich darin, dass das Christentum ein Ziel und Bedeutung hatte, wohingegen Schopenhauers »Wille« keines von beiden habe. Für Simmel heißt hingegen Endlichkeit, dass wir Wesen (und Formen) mit *Grenzen* sind. Diese Grenzen sind räumlich, und, was noch wichtiger ist, sie sind zeitlich. Der Tod bestimmt die zeitliche Grenze, die uns als Formen bestimmt, am grundlegendsten. Ohne diese endliche Form gäbe es diesen Fluss, diese Selbst-Überwindung, diese Rastlosigkeit des Lebens schlicht nicht. Zeit und Tod tauchen beständig in uns auf. Darin besteht der Unterschied zur externen Zeitlichkeit des Christentums. Sowohl für Gott als auch für die (kantische) Natur gibt es in diesem Sinne eine externe Motivation des Individuums, und Zeitlosigkeit. Im Fall von Gott gibt es eine externe Teleologie, in Kants Natur gibt es eine externe Kausalität. Die Äquivalente in der klassischen Soziologie sind zum einen die orthodoxe Marxistische externe Teleologie, und zum anderen Durkheims externe Kausalität. Im Verhältnis dazu spricht sich der Simmelsche Vitalismus für das Selbst als eine selbstorganisierende Form aus, d.h. eine Form, die sich mit ihrem *eigenen* Fluss auseinandersetzt. Der Mensch umgeht also für ihn sowohl die externe Kausalität, als auch teleologische Metanarrative. Sowohl in der positivistischen Kausalität als auch in teleologischen Metanarrativen ist der

Mensch dagegen ein austauschbares Atom und ein Instrument. Und ebenso ist das menschliche Lebewesen auch in dem, was Simmel als die Normativität der *Gesellschaft* versteht, ein Atom; in dieser Normativität wird der Einzelne auf die Funktion der gesellschaftlichen Reproduktion reduziert.

WERT

Simmel war von Anfang an dagegen auch ein Moralist; er war ein Soziologe und ebenso auch ein Philosoph der Sitten. Sein erstes großes Buch war – mehr noch als *Über soziale Differenzierung* (1989c) – die *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1989f). Darin steckt der frühe, positivistische Simmel, für den sich Normen ausdifferenzieren und dann die Funktionalität der gesellschaftlichen Reproduktion annehmen.⁹ Für Simmel wie für Nietzsche setzt Moral Werte

9 | Josef Bleichers weist überzeugend darauf hin, dass es sich bei Simmels *Moralwissenschaft* tatsächlich viel eher um eine Wissenschaft als um eine Sittlichkeitslehre und Ethik handelt. Simmel, so Bleicher, nahm die Idee der Moralwissenschaft von Dilthey, der sie wiederum von J.S. Mill hatte. Für die Neu-Kantianer ist diese Moralwissenschaft zur Geistes- und Kulturwissenschaften geworden. Dilthey und Simmel, so erneut Bleicher, bewegen sich von solch einem Neu-Kantianismus weg, um den Schwerpunkt auf das *Leben* zu legen. Nach Bleicher gibt es also bereits in Simmels mittlerer Schaffensperiode einen *vitalistischen* Zug. Wir stimmen dem zu. Wie Bleicher gehen wir davon aus, dass Simmels lebenslange Beschäftigung mit Goethe vitalistisch geprägt ist. Dabei handelt es sich Bleicher zufolge um eine *hermeneutische* Lektüre des Lebens. Ich denke, dass das für Dilthey zutrifft. Es trifft indes weniger auf Simmel zu. Wenn Dilthey Hermeneutik und Phänomenologie eng verbindet, so möchten wir einen vitalistischen Ansatz entwickeln, der *im Gegensatz zur Phänomenologie* steht. In der Phänomenologie wirft der Blick des Subjekts oder die Einstellung des Subjekts Licht auf und in das Objekt. Im Vitalismus hat das Objekt hingegen bereits sein eigenes Licht. In Goethes Farbenlehre scheint das Objekt (im Gegensatz zum Objekt in der Perspektive der Renaissance) auch sein eigenes Licht zu besitzen. Der Vitalismus der Kultur- und Sozialtheorie, so scheint es mir, hat derart mit Normen des Lebens oder Werten zu tun, wobei er die Vorstellung des (menschlichen) Urteils überwindet. Er ist primär dabei keine Moral oder Ethik, sondern auch in dieser Hinsicht zutiefst anti-kantianisch: Werte und Normen im Vitalismus sind in deren Faktizität wichtig, statt als Teil eines ethischen oder moralischen Diskurses. Aufgrund der Pfadabhängigkeit des doppelt offenen (d.h. reflexiv und operativ offenen) vitalistischen Sozialsystems ist Faktizität von höchster Wichtigkeit, wenn es darum geht, praktische Interventionen im Sozialleben vorzunehmen. Diese Faktizität ist jedoch auf keine Weise identisch mit dem, was Durkheim soziale Tatsachen nennt. Durkheims Tatsachen sind in ein Subjekt-Objekt-Denken eingeschrieben und auf sie wird dann von einem Beobachter Licht geworfen. Vitalistische Tatsachen

voraus. Tatsächlich ist Simmel nun eher ein Theoretiker der *Werte* als einer der Form. Der frühe Positivismus von Simmel war evolutionär, genauso wie sein später Vitalismus. Er liest Nietzsche als einen Evolutionisten, als eine *Entwicklungslehre*. Für ihn erklärt sich der zentrale Unterschied zwischen Schopenhauer und Nietzsche darin, dass zwischen beiden Darwin kam (Simmel 1995: 179). Ein solcher positivistischer – also darwinistischer und spenceristischer – Evolutionismus thematisiert dann vor allem ›Ausdifferenzierung‹. Vitalistische oder schöpferische Evolution ist eine Frage dessen, was Simmel *Differenz* nennt. Simmel diskutiert in diesem Zusammenhang Nietzsches Individualismus als eine »Wertdifferenz« (Simmel 1995: 184). Darin wird die Differenz selbst (im oben beschriebenen Sinne, nicht als einer ontologischen Differenz, sondern als einer Ontologie der Differenz) zum Wert. Während also der klassische Evolutionismus eine zufällige Hervorbringung von Elementen – seien sie sozial oder natürlich – denkt, die dann reproduktiv-funktional für die Anpassung an neue entstehende und wechselnde Umwelten werden; und während er die Umwelt als externe Ursache für die Änderung der Strukturen oder der Formen oder der Moral nimmt; während der Evolutionismus mechanistisch – oder zumindest *heterotelisch* – denkt, ist der vitalistische Evolutionismus eine Konzeption von Selbsthervorbringung. Leben heißt hier Überwindung existierender Formen und Schöpfung neuer Formen durch das Leben. Und während für den klassischen Evolutionismus Werte als Bewertungskriterien der Funktionalität des Ganzen fungieren,¹⁰ besteht das Kriterium der Werte im schöpferischen Evolutionismus dagegen darin, ob sie den Menschen als Artenwesen auf ›höhere‹ Ebenen des Lebens bringen. Der letztgültige Wert besteht in der Quantität des Lebens im Menschen als Artenwesen (vgl. Simmel 1995: 402ff.).

Differenz und Evolution sind also die Steigerungen des Lebens als einem Wert für sich. Weil Leben der wichtigste Wert ist, wird Evolution für Simmel eine Bewegung vom Leben zu »mehr-leben«. Der Wert und das Ziel des Lebens ist Mehr-Leben. Dabei handelt es sich um höhere Stufen der Fülle des Lebens und seiner Energien. Auf dem Spiel steht hier der Wert des Menschen als einer Form; und der Evolution als Formen, die sich vom *Menschen* zum (niemals erreichbaren) *Übermenschen* bewegen. Tatsächlich ist der *Übermensch* keine Form im klassischen Sinn, sondern stattdessen ein unerreichbarer Wert, den das menschliche Leben *sich selbst* gibt. Der *Übermensch* ist »Mehr-als-Leben«, schreibt Simmel (1999c: 229ff). Er ist ein Prozess des »Hinausgreifen über sich selbst«. Es ist *Selbst-Differenz* (Simmel 1995: 374-378; 1999c: 221ff).

sind bereits belebt: Sie enthalten ihr eigenes Licht. Sie sind weniger Objekte, als vielmehr Quasi-Objekte.

10 | Auf dem Spiel steht hier natürlich immer die reproduktive Funktionalität, weil im Evolutionismus – vielleicht auch im schöpferische Evolutionismus – niemals die somatischen Zellen im Zentrum stehen, sondern stattdessen Keimzellen.

Diese autopoietische Differenz steht in Kontrast zur hetero-poietischen Differenzierung. Wir dürfen den Einfluss des darwinschen Evolutionismus auch hier nicht unterschätzen: Erstens hat sich der Humanismus im Anschluss an den Darwinismus verändert. Zuvor war der Humanismus eine Angelegenheit allein menschlicher Werte und der Vernunft, die christliche Werte ersetzten. Jetzt wird der Humanismus im Hinblick des Menschen als eine Art an sich im Vergleich zu *anderen Tierarten* verstanden. Das stimmt für Marx genauso wie für Nietzsche. Erst im Anschluss an Darwin wird der Mensch also zu einem Artenwesen. Zweitens, während wir vorher die Vorstellung des *Gemeinwesens* hatten, das auf menschlichen Atomen beruht wie z.B. bei Hobbes, haben wir erst jetzt, nach Darwin, die Vorstellung der *Gesellschaft*. Die Heuristik ist dabei natürlich die des Organismus, mit seinen verteilten funktionalen Rollen. Nietzsches und Simmels Philosophien der Sittlichkeit zielen in diesem Zusammenhang auf *Gattungswerte* ab, die tatsächlich *Menschenwerte* sind. Werte setzen natürlich stets nicht nur ein *Sein*, sondern vor allem ein *Sollen* voraus. Und es ist nun das *Leben* selbst, das hier das internalisierte Sollen ist; dieses *Sollen* ist das »Mehr-als-Leben«. Leben trägt seine Weiterführung in sich selbst. Sein immanenter Imperativ ist, »Mehr-Leben zu sein«. Sittlichkeit ist daher dem Individuum immanent; sie findet sich nicht wie bei Kant (und Durkheim, R.S.) außerhalb des Individuums in seinem »Tun«. Sie findet sich vielmehr in seinem Sein selbst (vgl. Simmel 1995: 388f.).¹¹

Alle Tiere durchbrechen die *ewige Triade* von Begierden, Mitteln und Zwecken. Simmel spricht nun jedoch im Zusammenhang des Menschen vom *indirekten Tier*, insofern bei ihm die Ketten der Mittel zwischen Begierden und Zwecken immer länger werden. Als solche Ketten von Mitteln versteht er *die Technik* oder die Technologie. Für Simmel fangen derart alle Formen des Lebens mit Mitteln an.¹² Simmels Argument besteht darin, dass das, was als

11 | Das Argument, das ich hier zu machen versuche, besteht darin, dass die vitalistische Sittlichkeit/Ethik zugleich ontologischer und psychologischer ist als die kantsche Ethik. In Kants zweiter Kritik wird der moralische Imperativ als eine autonome und heteronome Gesetzgebung verstanden. Aber es ist immer noch eine Gesetzgebung und in diesem Sinne dem Individuum *äußerlich*. Es ist ein Apriorismus, die Bedingung der Möglichkeit für sittliches Handeln und in diesem Sinne ebenso *äußerlich*. Vitalismus hat für mich keinen Sinn, wenn er nicht von Kant und der Phänomenologie unterschieden wird. Wo Simmel kantianisch oder phänomenologisch vorgeht, ist er kein Vitalist.

12 | In *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie* zeichnet Husserl die Lehre Euklids ausgehend von einer Logik der Mittel nach. In *Die Frage nach der Technik* spricht Heidegger im Zusammenhang seiner Idee des *Gestells* von abstrakten Mitteln, wohingegen er in *Sein und Zeit* im Zusammenhang seiner Idee des Werkzeugs und der Zuhandenheit von konkreten Mitteln spricht. Auch Marx' Produktionsmittel sind auf der einen Seite abstrakt – als Tauschwert – und auf der anderen Seite konkret – als Gebrauchswert.

Mittel beginnt – Wissen, Kunst, Ethik, Gesetz, Spiel und Sport – sich dazu entwickelt, zum Selbstzweck zu werden. Als Formen gewinnen sie eine Eigengesetzlichkeit, eine bestimmte Autonomie. Indes sind einige Mittel weiterhin irgendwie intrinsische Mittel, ganz unabhängig davon, wie autonom sie werden, ganz unabhängig davon, wie sehr sie ihrer eigenen Logik folgen. Ein solches Mittel ist Simmel zufolge das *Geld* – ein Mittel zum Tausch von Gütern und Dienstleistungen. Ein zweites ist die Technik; ein drittes sind die Medien. Ein viertes könnte die Sprache sein. Stellen wir uns die Frage, welche Art von Form das Geld ist; so könnten wir uns vorstellen, dass Geld für Simmel in einem Verhältnis zum Leben steht, das der gegenwärtigen Gegenüberstellung von Medien und Leben ähnlich ist. Auf dem Spiel stehen dabei Fragen des Wertes und der Form: Der Geldpreis eines Objektes ist sein Tauschwert. Marx hat den Tauschwert auch *Wertform* genannt. Wenn die Arbeit die Substanz des Wertes ist, dann ist der Tausch die Form. Für Marx steht die Arbeit im Zentrum, für Simmel ist es das Leben. Für Marx war die Arbeit, wie wir gesehen haben, die Substanz des Wertes, während für Simmel das Leben die *Substanz* des Wertes ist. Bei dieser Wertsubstanz handelt es sich um den »von innen bestimmten Lebensprozeß« (Simmel 1992a: 61). In Simmels Meisterwerk *Die Philosophie des Geldes* geht es genau um diese Wertform, die das Geld annimmt, wobei Simmel hier mit Marx vollständig übereinstimmt. In Simmels *Soziologie* dagegen geht es um *soziale* Formen.¹³ Sowohl die Wertform als auch die soziale Form folgen (wie wir oben gesehen haben) dabei noch Kants Modell der Formen der ›Natur‹. Wertform, soziale Form (und Formen der Natur) setzen eine instrumentelle Rationalität voraus.

Übertragen wir nun einige dieser Gedanken Simmels in das 21. Jahrhundert. Fragen wir uns, welche Art von *Formen* auf dem Spiel stehen, wenn die neuen Medien das Geld als jenes abstraktes Mittel ersetzen, das unsere Zeit bestimmt; oder was passiert, wenn Geld selbst eine mediale Form annimmt, wo die Medien nicht so sehr warenförmig werden, als dass Geld und Warenformen mediatisiert werden; wo das Soziale selbst anfängt, den Gesetzen der Medien unterworfen zu werden: Gesellschaft als eine warenförmige wird dann

Simmel spricht in seiner *Philosophie des Geldes* natürlich auch ausführlich über konkrete Objekte.

13 | Wie oben erwähnt: Das Standardargument, mit dem ich übereinstimme, besteht darin, dass der frühe Simmel ein Positivist im Sinne Spencers war und der späte Simmel ein Lebensphilosoph. Simmels *Philosophie des Geldes* und seine *Soziologie* entstammen der mittleren Periode. Genauso wie *Schopenhauer und Nietzsche* (1995). Die *Soziologie* scheint im Grunde genommen positivistisch zu sein; *Schopenhauer und Nietzsche* erscheinen mir dagegen sehr lebensphilosophisch. Simmels *Philosophie des Geldes* ist nun im Blick darauf weder Fisch noch Fleisch, und in diesem Sinne ist es vielleicht die einzigartigste seiner Schriften.

abstrakt und instrumentell in dem Sinne, wie wir die kantische Natur definiert haben. Wenn Gesellschaft und Geld den Gesetzen der Medien unterworfen werden, dann nehmen die Dinge nicht länger die Logik des Tausches, sondern die der *Kommunikation* an. Im Zeitalter der Ware und des Sozialen wurden die Dinge kommodifiziert, d.h. sie wurden zu Tauscheinheiten. Jetzt, im Medienzeitalter, werden sie hingegen zu Kommunikationsträgern. Die Tauschware ist eine Einheit, die mit anderen Einheiten austauschbar ist. Sie hat eine abstrakte Allgemeinheit. Sie ist instrumentell. Wenn Dinge kommodifiziert werden, nehmen sie dieselben Charakteristiken an. Wenn Dinge mediatisiert werden – zu Kommunikatoren werden – nehmen sie hingegen eine *Handlungsträgerschaft* an. Im Medienzeitalter kommunizieren die Dinge selbst miteinander. Sie werden nicht länger von Subjekten konstituiert, sondern nehmen vielmehr einen eigenen ontologischen Status an, und gewinnen eine eigene Urteilskraft. Sie erhalten zudem eigene Wahrnehmungskräfte. *Ford* war kommodifiziert, *Nike* ist hingegen mediatisiert. Das fordistische, kommodifizierte Produkt funktionierte auf andere Weise, als ein mit *Nike* als Markenzeichen versehenes Produkt. Die Tauschware ist eine Form, die auf einer bestimmten Tauschdichte beruht, die Marke hingegen ist eine Form, die eine bestimmte Dichte der *Kommunikation* voraussetzt. Wenn diese Kommunikationsdichte unter einen bestimmten Grenzwert fällt, wird die Marke entropisch und die Form löst sich auf. Wir nähern uns hier dem, was Baudrillard *Zeichenwert* genannt hat. Ein Objekt hat einen Tauschwert in dem Maße, in dem es Geld (im Tausch gegen sich) anziehen kann – es hat Zeichenwert in dem Maße, in dem es Kommunikation generieren kann. *Cisco-Systems*, *Microsoft*, *Vodafone* und *News Corporation* haben als Kommunikationsgeneratoren Zeichenwert, jedoch von anderer Art wie *Nike*. Ohne Zweifel ist der Zeichenwert in Tauschwert konvertibel, besonders was den Tausch von Aktienkapital und Marktkapitalisierung betrifft. Er ist aber doch davon analytisch unterschieden, sofern ein Tauschwert auf der Austauschbarkeit und Interessenlosigkeit der Einheiten basiert, wohingegen der Zeichenwert auf *Wertdifferenz* basiert. Dabei wird die Wertdifferenz hier selbst zum Herrschaftsmittel. Indem Simmel die Idee von Form und Inhalt über die marxische Idee der Arbeit und des Tausches hinausführt und auf Leben und Kultur ausweitet, gibt er uns das konzeptuelle Rüstzeug, um diese Gegenwartssphänomene besser zu verstehen.

LEBEN ALS SOZIALE SUBSTANZ

Simmel beschäftigt sich mit dem Leben immer als *soziales* Leben. Das ist die Originalität seines Vitalismus. Für andere Vitalisten sind die Relationen zwischen Dingen oder zwischen Subjekten und Dingen primär. Relationen der Wahrnehmung sind primär. Für Simmel ist das Leben bereits *sozial*, und es ist

buchstäblich soziales *Leben*.¹⁴ Das ist der soziologische Vitalismus, die *Lebenssoziologie*, die diesem Aufsatz den Titel gibt. Bei Wittgenstein bedeutet *Lebensformen* meistens *Lebensweisen* bzw. *ways of life*. Mit Simmel kommen wir dazu, Lebensformen wirklich als Formen des *Lebens* zu verstehen. Für Wittgenstein gibt es kein Leben ohne Formen. Für Simmel ist es hingegen das Leben, das die Formen hervorbringt. Vor allem in seinen späten und vitalistischen *Grundfragen der Soziologie* (Simmel 1999a) entwickelt er ein solches Konzept eines *gesellschaftlichen Lebens*, das er neben die *Form* der *Vergesellschaftung* stellt. Das ist das soziale Leben oder die soziale Substanz, die *vergesellschaftet* ist. Simmel spricht von individuellem Leben hier als einem *Pulsschlag* und als *Energie*, als »*wogende[m] Rhythmus der Lebenswirklichkeit*« (Simmel 2001b: 170). Andere Begriffe sind *Inhalt*, *Substanz*, *Stoff*, *Materie*, *Bewegung*, *Wirkung* und natürlich *Strom* und *Fluß*. Wir dürfen *Wirklichkeit* daher nun nicht als eine Realität im objektiven Sinne verstehen, sondern eher als das, was wir heute als das *Reale* verstehen – im Unterschied zum Symbolischen und Imaginären als etwas intrinsisch nicht Darstellbares. In den *Grundfragen* spricht Simmel vom gesellschaftlichen Leben auch als dem »Träger aller Kraft« (Simmel 1999a: 72). Auf dem Spiel steht dabei der intersubjektive Puls, eine primäre oder sogar primordiale Intersubjektivität. Auf dem Spiel steht der »Inhalt, gleichsam die Materie der Vergesellschaftung. An und für sich sind diese Stoffe, mit denen das Leben sich füllt, diese Motivierungen, die es treiben« (Simmel 1999a: 103, vgl. Simmel 1999c: 216ff.).

Das ist ein wirklicher soziologischer Vitalismus. Er ist notwendigerweise eine Metaphysik: Simmels *Lebensanschauungen* tragen den Untertitel *Vier metaphysische Kapitel*. Nietzsche und Bergson – auf die sich Simmel hier beruft – sind bekennende Metaphysiker. Der späte Simmel ist als Metaphysiker sicherlich auf der Suche nach dem In-Sich-Selbst. Er ist hier nicht der einzige. Die Unzufriedenheit mit dem Kantischen *für-sich* führten zum *an-sich* von Schopenhauers Willen; Husserl war ebenfalls davon angetrieben (sein *an-sich* ist die phänomenologische Wesensintuition). Der Mechanismus ist selbstverständlich auch metaphysisch, weil er einen Ursprung des *für-sich* annimmt; die Ethik kann *für-sich* oder *an-sich* sein, und das gilt auch für diejenigen Werte, die Simmel als *Werte-an-sich* und *Werte-für-sich* bezeichnet. Ohne Zweifel war das Geld das Paradigma der *Für-sich-Werte*, d.h. Werte ohne äußerliche Zwecke. Ganz ähnlich unterscheidet Marx in *Grundrisse* in einem metaphysischen Modus zwischen *Werts substanz* und *Wertform*. Ähnlich wie der Gebrauchswert ist die *Werts substanz* ein *An-sich*. Dasselbe gilt für Kants Imperativ, der sich dadurch bestimmt, dass er keinen Zweck außer sich selbst hat. Simmel behan-

14 | Mir geht es hier um Leben als soziale Substanz. Ich will damit sagen, dass es bei Simmel zwei Konzepte des Sozialen gibt: Einmal Leben als Form, die einschränkend und lebensvernichtend ist, und zum anderen Leben als Inhalt.

delt Gesellschaft auf ähnliche Weise. *Die Gesellschaft-für-sich* wäre eine Gesellschaft wie im Positivismus. Das Gegenteil dazu bildet die

»eigentliche ›Gesellschaft, [d.h.] jenes Miteinander, Füreinander, Gegeneinander, womit materielle oder individuelle Inhalte und Interessen durch Trieb oder Zweck eine Formung oder Förderung erfahren« (Simmel 1999a: 106).

Simmel sagt hier, dass wir soziale Form *erfahren*; dass eine solche Form vom sozialen Inhalt als konflikthafte, verbindende und sittliche Intersubjektivität hervorgebracht wird und dass dieser intersubjektive Inhalt in verschiedenen Formen oder Interessen übersetzt wird, die individuell oder materiell sein können. Er sagt weiterhin, dass – wenn solche Inhalte in Formen übersetzt werden – wir diese als Formen oder als Forderungen erfahren können.

Tatsächlich haben wir es hier nicht mit den *elementaren Formen des religiösen Lebens* zu tun (Durkheim 1994), sondern gleichsam mit dem *elementaren Inhalt des sozialen Lebens*. Der Inhalt ist Antrieb, *Wechselwirkung*, möglicherweise nichtlinearer Effekt, er ist Fluss, er ist Konflikt und Koalition: Er ist unmittelbar. Er ist vielleicht eine soziale Beziehung noch vor dem Auftreten eines sozialen Bandes. Er ist die Dyade vor jeder *Vergesellschaftung*. Diese soziale Beziehung – das heißt ein Fluss ohne Form – ist wichtig, nicht so sehr, weil sie ursprünglich wäre, sondern weil sie auch post-symbolisch sein kann. Das heißt, weil sie in die post-symbolische Matrix des globalen Informationszeitalters passt. Das soziale Band im klassischen Sinne von Durkheim und Mauss wurde immer durch das Symbolische vermittelt. Das Symbolische war eingebettet in unsere klassischen Institutionen, die sich gerade im Moment des rapiden Niedergangs befinden. Das Symbolische setzte die Hegemonie der Nationalgesellschaft voraus, die von der globalen Kommunikation untergraben wird. Das Reale ist außerhalb und über das Symbolische hinaus. Aber dieses Übermaß ist mittlerweile in der Kommunikation banalisiert und routinisiert worden, einer Kommunikation, deren reales Zeichen sich außerhalb der nationalen und institutionellen Symbolik und innerhalb der globalen Ströme befindet. Wir leben heute in post-sozialen Beziehungen, in Kommunikationsbeziehungen. Dabei handelt es sich um Beziehungen im Anschluss an das Verschwinden des sozialen Bandes. Diese Art von Intersubjektivität steht in Simmels prä- und postsozialer Dyade auf dem Spiel. Die technologisch vermittelte Kommunikation bemächtigt sich des alten sozialen Bandes, dehnt, schrumpft, beschleunigt und intensiviert es, bis es zerreißt. Niemand anderes als Simmel stellt uns die Werkzeuge zur Verfügung, um mit dieser Situation zurecht zu kommen.

MONADOLOGIE

Eine halbe Generation älter als Simmel und Bergson sind die ersten modernen Vitalisten: Friedrich Nietzsche und Gabriel Tarde. Tarde war ein Soziologe und für Bergson von großer Bedeutung. Die *Durkheim-Schule* zielte mit ihren Pfeilen im gleichen Maße auf Tarde wie auf Bergson. Das Werk von Tarde wurde in Maurizio Lazzaratos großer und meisterhafter Arbeit *Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique* wiederbelebt (Lazzarato 2002). Lazzarato zeigt, dass Tarde – der Ur-Soziologe – letztlich eine *psychologische Ökonomie* vertritt. Dabei handelt es sich um eine psychologische Ökonomie, die jede Art von Wesen betrifft – von menschlichen Wesen als Entitäten, über Gesellschaften, bis hin zur organischen und anorganischen Materie. In allen diesen Fällen wird die jeweilige Entität als *Monad*e verstanden. Eines der bahnbrechendsten Werke von Tarde ist *Monadologie und Soziologie* (Tarde 2009). Tardes gegenwärtige Bedeutung ergibt sich vor allem aus der Beschäftigung mit dieser Monadologie.

Entwickeln wir diesen Ansatz weiter: Wir müssen uns in diesem Zusammenhang zunächst daran erinnern, dass Simmels Dissertation den Titel *Das Wesen der Materie nach Kant's Physischer Monadologie* trug. Das scheint der offiziell veröffentlichte Titel gewesen zu sein. Der Name der verteidigten Dissertation an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin indes lautete *Darstellung und Beurteilungen von Kants verschiedenen Ansichten über das Wesen der Materie*. Ich will nicht behaupten, Simmel sei ein lebenslanger und leidenschaftlicher Monadologe gewesen. Wir müssen hier in der Tat eine Reihe von Einschränkungen vornehmen: Zum einen handelt es sich dabei um die zweite Einreichung seiner Doktorarbeit. Die erste hieß *Psychologisch-ethnologische Studien über die Anfänge der Musik*. Dabei handelte es sich um ein direkt evolutionistisches Argument, das – unter Rückgriff auf ethnographisches Material – Darwins Auffassung vom Ursprung des menschlichen Sprachgebrauchs in der frühen Musikalität bestritt. Simmel vertrat die Ansicht, dass erst die Sprache und danach die Musik entstanden seien, möglicherweise als Teil einer höheren, ausdifferenzierteren Kultur. Diese Dissertation wurde abgelehnt, weil ihr Belege fehlten, sie offensichtlich schnell zusammengeschrieben worden war und zu viele Schreibfehler enthielt. Die Gutachter lehnten auch Simmels Methode ab, die darin bestand, Darwins Evolutionstheorie mit Theoremen der *Völkerpsychologie* zu kombinieren. Die Gutachter, die Simmel gegenüber wohlwollender eingestellt waren, schlugen dem Kandidaten daher vor, für seine Doktorarbeit doch eine andere Arbeit einzureichen: die Arbeit zu Kants physikalischer Monadologie, die ihm an dieser Universität ein Jahr zuvor bereits einen Preis in einem Essaywettbewerb eingebracht hatte. Simmel schrieb den Kern des Arguments dieser Dissertation im Alter von 21 Jahren (im Jahre 1879). Die eingereichte Dissertation war nur 34 Seiten lang; in ihr vergleicht Simmel

die Monadologien des frühen Kant und Leibniz mit dem newtonschen Atomismus (Simmel 2000a). Er lehnt dabei Kants vor-kritische Monadologie wegen einem positivistischem oder *spekulativem Atomismus* weitestgehend ab (vgl. dazu Köhnke 1996, Landkammer 2001).

Simmels theoretische Entwicklung ist auch weiterhin komplexer, als man oft annimmt. Die überlieferte Chronologie lautet, dass Simmel sich ausgehend von einem frühen Positivisten über einen mittleren Neo-Kantianer zu einem späten Vitalisten entwickelt hat. Allerdings finden sich Anzeichen für Elemente eines Vitalismus *und* Positivismus in allen seinen Werken. Nach der späten Rezeption Bergsons gibt es zwar eine deutliche Verschiebung des Schwerpunkts; indes hat sich Simmel von Anfang an mit Nietzsche und Schopenhauer beschäftigt. Deren Werke studierte er, noch bevor er zwanzig Jahre alt war, an der Fakultät für Philosophie und Völkerpsychologie der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin. Auch Darwin und der Evolutionismus waren ein Thema sowohl für den positivistischen als auch den vitalistischen Simmel. Der spekulative Atomismus seines frühen positivistischen Evolutionismus *wird* genau genommen zum Vitalismus und zum schöpferischen Evolutionismus seiner späteren Phase. Simmel hat Substanz stets im Sinne von Fluss und Monaden verstanden. Und von Anfang bis Ende findet sich die positivistische Idee der Form: *Soziale Formen* waren bereits Funktionen in Simmels gescheiterter Dissertation über den Ursprung der Musik und in der frühen Arbeit *Über soziale Differenzierung* (Simmel 1989c). Diese Funktions-Formen wandeln den Inhalt (als monadologischer Fluss) in Atome um. Soziologischer Positivismus ist wie oben dargestellt eine andere Form des Atomismus als der der objektivistischen Physik. Wenn der *Inhalt in der Funktion aufgeht*, haben wir es mit einem Atomismus der Soziologie zu tun (Landkammer 2001).

Das findet sich natürlich beim frühen Durkheim genauso wie bei Simmel. Aber der junge Simmel – bereits ein Bewunderer von Goethe und Nietzsche – war niemals der Positivist, der Durkheim war: Er war niemals der konsequente Atomist. Es gibt bei Simmel von Anfang an einen fundamentalen Relativismus, der Durkheim fremd war. Die Gutachter seiner Dissertation und Habilitation hatten Schwierigkeiten, diesen Relativismus zu akzeptieren (vgl. Helle 2001). Eine vitalistische Dimension in Simmels Frühwerk deutet sich auch in der ausgesprochen psychologischen Thematik an. Das gleicht wieder der eben erwähnten *psychologischen Ökonomie* von Tarde, in der alle Monaden – ob Individuum, Gesellschaft oder ein Stück anorganische Materie – irreduzible Wahrnehmungs- und Affektbeziehungen aufweisen. In Bezug auf solche fundamentalen Wahrnehmungs- und Affektbeziehungen geht Simmel davon aus, dass alle Monaden in eine Psychologie eingebunden sind. An einer Fakultät für Völkerpsychologie ausgebildet, beschäftigte sich Simmels gescheiterte Dissertation (wie bereits erwähnt) mit psychologischen und ethnologischen Studien der Musik. Vor der *Philosophie des Geldes* (Simmel 1989e) hatte er das

Essay *Die Psychologie des Geldes* veröffentlicht (1989d). Er veröffentlichte die Aufsätze *Zur Psychologie der Mode* (1992b), *Zur Psychologie der Frauen* (1989a), *Zur Psychologie der Scham* (1989b) und *Zur Psychologie und Soziologie der Lüge* (1992c). Simmel hatte keine Angst vor der Psychologie, wie der soziologische Atomismus Durkheims oder des kritischen Kants. Simmels erste veröffentlichte Monographie *Über soziale Differenzierung* trug den Untertitel *Sociologische und psychologische Untersuchungen* (1989c). Ungefähr zur selben Zeit veröffentlichte Simmel seine *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1989f). Die Psychologie eines Individuums oder eines Kollektivs (oder eines nicht-menschlichen Wesens) ist definitionsgemäß relativistisch. Sie ist definitionsgemäß perspektivisch, im Gegensatz sowohl zum kantischen Objektivismus als auch zum husserlschen Transzendentalismus. Sowohl Kant als auch Husserl bestimmen ihr Werk antipsychologisch. Nach Werner Jung beginnt Simmel seine Ethik nicht ausgehend von einem Apriori, sondern von der Erfahrung, vom Gefühl (Jung 1990: 33). Das ist psychologisch. Darüber hinaus ist Wissen keine Frage eines Apriori: keine Frage der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Vielmehr beginnt das Wissen ausgehend von der Erfahrung – es ist soziologisch und psychologisch.¹⁵

Einige weitere Überlegungen über die Monadologie können die Frage erhellern, was ein soziologischer Vitalismus sein könnte. Kant schrieb seine *Physischale Monadologie* im Jahre 1756, etwa fünfzehn Jahre vor seiner kritischen und newtonschen Periode. Die kantische Kritik war zuallererst eine Kritik der Metaphysik. Es ist eine Kritik an Kant selbst, in seiner früheren metaphysischen Gestalt. Sowohl die vorherrschende sozialtheoretische Tradition – Positivismus und Phänomenologie – sind antimetaphysisch. Auf eine sehr wichtige Weise war Kants *Kritik der reinen Vernunft* der Vorläufer des Positivismus, wohingegen die *Kritik der praktischen Vernunft* und *Die Kritik der Urteilskraft* Vorläufer der Phänomenologie waren. Der Vitalismus seinerseits muss jedoch vorkritisch (oder post-kritisch) sein: Er muss metaphysisch sein. *Differenz* in der Phänomenologie – Husserl, Heidegger, Gadamer, Levinas, Derrida – ist ontologische Differenz: Es ist die Differenz zwischen Sein und Seiendem, zwischen Signifikant und seiner stets aufgeschobenen Bedeutung. Im Unterschied dazu ist die Differenz für die Metaphysik die *Monade*. Einfache Substanz ist Differenz. Differenz oder Singularitäten sind monadologische Bausteine der Welt. Der vorkritische Kant ist ein Leibnizianer.

Der Begriff *Monade* kommt aus dem Altgriechischen – und bedeutet *Einheit* oder *Einfachheit*. Pythagoras schrieb darüber im Zusammenhang der Zahlen.

15 | Hier geht es erneut um Varelas *Wahrheiten der ersten Person* (vgl. Obrist 2004). Durkheim und Kant haben uns Wahrheiten der dritten Person gegeben. Varela, genauso wie Niklas Luhmann, würde jedoch bestreiten, dass es sich dabei per se um Relativismus oder die Privilegierung von Subjektivität handelt.

Schon hier müssen wir sie im Gegensatz zum Proto-Atomismus der Euklidischen Geometrie verstehen. Die Monade war schon hier eine irreduzible, sich selbst bestimmende Entität. Im Gegensatz zum Atom, bei dem die Ursache typischerweise von außen kommt, ist eine Monade selbstverursachend. Auch Leibniz' Monaden waren erstens irreduzibel und zweitens selbstbestimmend. Für Leibniz entsprachen Monaden, zum dritten und am wichtigsten, weniger dem Körper oder der Materie als dem Geist. Sie beruhen weniger auf der *res extensa* als auf der *res cogitans*. Sie basieren eher auf der geistigen Substanz als auf der materialen Substanz. Bei Descartes entspricht die Idee der Seele oder der *res cogitans* der denkenden Substanz, die in unmittelbarer Einheit Selbstgewissheit aufweist (vgl. Deleuze 1995). Der Mentalismus von Leibniz' Monade entspricht dem Mentalismus von Bergsons Gedächtnis, und genau genommen auch dem Mentalismus des Virtualismus und Immanenzplans von Deleuze. Er entspricht auch Prigogines und Stengers' Idee unorganisch physikalischer Entitäten (1984), die der Kommunikation fähig und mehr oder weniger reflexiv sind. Dieser Mentalismus findet sich weiter auch in Tardes Idee der Monaden, die Affekte aufweisen. Die Monade wird aus ihrer spezifischen Perspektive als ihre Wahrnehmung definiert. In der vitalistischen Metaphysik sind alle Entitäten bis zu einem gewissen Grad der Wahrnehmung fähig. Eine vierte (und weitere mentalistische) Eigenschaft von Monaden ist deren *aktive* Natur. Das steht im Gegensatz zur klassischen Vorstellung von Materie, die passiv und inaktiv ist, und in der die Ursache von außen kommen muss. Monaden haben dagegen ein eigenes Vermögen (*puissance*), deren Quelle sie selbst sind. Monaden sind also 1.) irreduzibel und 2.) selbst-bestimmend, sie haben 3.) am Geist teil, und sie sind 4.) aktiv. Obwohl Monaden irreduzibel sind, bestehen sie 5.) aus Relationen. Diese Relationen befinden sich *zwischen* Monaden. Für Leibniz handelt es sich bei diesen Relationen um Wahrnehmungen. Wahrnehmungen gehen mit einer Psychologie der Monaden einher: Sie setzen voraus, dass die Monaden Erfahrungsakteure sind. *Wahrnehmung* ist das zentrale Thema für moderne Vitalisten wie Bergson genauso wie für zeitgenössische Vitalisten, wie z.B. bei Deleuze in seinen Arbeiten zum Kino (Deleuze 1997, vgl. auch Massumi 2002). Für die meisten dieser Autoren ist eine Relation also zuerst einmal eine Relation der Wahrnehmung. Für Simmel ist Relationalität die oben beschriebene ursprüngliche Intersubjektivität: d.h. seine soziologische Lebens-Substanz. Für Leibniz besteht eine Monade ebenfalls aus Relationen der Wahrnehmung – die Summe seiner Wahrnehmungen anderer Monaden. Oder genauer gesagt, ist jede Monade als »eine unendliche Serie von Wahrnehmungsakten bestimmt durch eine besondere Perspektive oder ein besonderes Gesetz der Serie« (Woolhouse 1993: 55 [meine Übersetzung, R.S.]) Eine sechste Eigenschaft von Monaden besteht für Leibniz und für den Vitalismus im *Gedächtnis*. Jede Monade enthält ihre Vergangenheit, ihre Gegenwart und Zukunft. Für Leibniz gilt: »Jede Substanz enthält in ihrer Natur das Gesetz der

Fortdauer ihrer eigenen Handlungen und all dessen, was ihr passiert ist oder ihr passieren wird« (Maigné 1998: 18 [meine Übersetzung, R.S.]). Der Geist wird bereits bei Leibniz als Gedächtnis bestimmt. Insofern ist die Ursache, die für Leibniz immer auch Selbst-Ursache ist, zugleich eine Spur, die für diese Monade einmalig ist. Für Leibniz weist jede Substanz Spuren ihrer früheren Zustände auf. Diese Spuren können als Ursachen in der Substanz entdeckt werden, wobei die Spur der ›Geist‹ eines Artefakts ist, sofern die Materie solche Spuren selbst nicht enthalten kann (vgl. Woolhouse 1993: 54f.).

Vitalismus und die Monadologie sind beide gegen den kartesischen Dualismus gerichtet. Die Monade geht weder von einem Dualismus der Substanz aus, wie Descartes, noch von einem Monismus, wie Spinoza. Vitalismus und Monadologie gehen vielmehr davon aus, dass sich jede Substanz von allen anderen Substanzen unterscheidet. Leibniz hat natürlich auch eine Vorstellung von Ausdehnung. Wir begegnen Entitäten durch deren Ausdehnung. Aber deren Unterschied besteht nicht in deren Ausdehnung als solcher. Für Leibniz ist »ein Körper ein flüchtiger Geist, aber ohne Gedächtnis« (Loemker 1968: 362 [meine Übersetzung, R.S.]). Dabei handelt es sich um einen spezifischen Empirizismus. Er ist das Gegenteil eines positivistischen Empirizismus, der den Geist entlang des Modells der Materie denkt. In diesem Sinne ist Vitalismus eine Art »transzendentaler Empirizismus« (Massumi 1996). Im Atomismus ist Materie ausgedehnt und inaktiv. Sie wird verursacht. Sie ist selbst keine Ursache. In der Monadologie hingegen ist die Materie keine träge Substanz. Sie ist »eine Handlung, die selbst eine Beziehung zu einer Ausdehnung herstellt« (Maigné 1998: 51 [meine Übersetzung, R.S.]). Jede Monade ist eine Entelechie, eine einfache *aktive* Kraft.

Siebtens, und zum Vorletzten, sind Monaden nicht ausgedehnt. Als Handlung, und sogar Reflexivität, sind sie irgendwie intensiv. Sie sind intensiv und reflexiv auch in dem Sinne, dass individuelle Substanzen für ihre eigenen Handlungen verantwortlich sind. Monaden sind unausgedehnte Körper, so Leibniz, wie Punkte oder Momente (Ereignisse).¹⁶ Dennoch haben sie Teile. Die innere Bewegung der Teile begründet den Widerstand solcher Körper gegen äußere Kräfte; inaktive Körper haben keinen solchen Widerstand.

Schlussendlich enthalten Leibniz' Monaden ihre gesamte Zukunft und Vergangenheit in sich, da sie operativ geschlossen sind. Leibniz' Monaden *haben keine Fenster* (Alliez 1999). Ein selbst-organisierendes System ist in einem Sinne offen, dass es selbst organisierend ist. Mechanistische Systeme sind in diesem Sinne doppelt geschlossen. Leibniz' Monaden ähneln so gesehen Luhmanns sozialen Systemen: selbst-organisierend und doch operativ geschlossen, und *ohne Fenster*. Bei anderen Vitalisten wie Tarde und Deleuze und Gu-

16 | Deleuzes und Guattaris *organloser Körper* ist vermutlich solch ein unausgedehnter Körper. Es ist ein *intensiver Körper*.

attari sind die Monaden doppelt offen (Lazzarato 1999). Sie haben Fenster und enthalten nicht ihre gesamte Geschichte und Zukunft in sich selbst. Sie stellen Verbindungen, Synthesen und Verzweigungen her. Sie sind in diesem Sinne *rhizomatische* Systeme oder *Singularitäten*.

SCHLUSSFOLGERUNGEN: FÜR EINE GLOBALE POLITIK DES FLIESENS

Georg Simmel hat das Informationszeitalter nicht selbst erlebt. Tatsächlich ist er 1918, auf dem Höhepunkt des Industriekapitalismus, gestorben. Er schrieb in einem Zeitalter, in dem das Soziale – im institutionellen Sinne einer vollständig entfalteten Klassengesellschaft – die Soziologie als akademische Disziplin hervorgebracht hat. Ich schreibe als Soziologe hingegen im Informationszeitalter, einem Zeitalter, in der die Allgegenwart von Medien und Kommunikation das Soziale bedroht: das Zeitalter der Geburt und Verbreitung der *Cultural Studies* und besonders der Medien- und Kommunikationswissenschaften. Zweifellos muss der Vitalismus im Informationszeitalter transformiert werden. So scheint Simmels Vergesellschaftung im Informationszeitalter zunehmend von der Mediatisierung ersetzt zu werden. Simmel hat eine Situation beschrieben, in der das Ding, das Individuum und, besonders originär, die Intersubjektivität vergesellschaftet wurden: Diesen Substanzen wurde durch die Vergesellschaftung Form gegeben. Im Informationszeitalter werden stattdessen das Ding, das Individuum und die Intersubjektivität mediatisiert. Im Zeitalter der Globalisierung und der Information operiert Intersubjektivität hingegen typischerweise *aus der Distanz*. Es ist die Technologie, die Intersubjektivität aus der Distanz möglich macht. Die Mediatisierung der Formen ist zugleich deren Technologisierung.

Aber selbst als Medien verlieren diese technologisierenden Formen nicht ihre Fähigkeiten zur Hervorbringung von Bedeutung. In der industriellen Moderne findet sich das Paradigma der Bedeutung in Kants Idee der Kognition: Hier zwingt das Subjekt Formen auf, die Bedeutung möglich machen. Wie wir oben gesehen haben, hat Simmel diese Festlegung von Bedeutung auf die Institutionen der Gesellschaft verschoben. Heute sind es Medien als technologische Formen, denen Kräfte der Hervorbringung von Bedeutung gegeben werden: Aber diese befinden sich jenseits der Kontrolle von Subjekt und sozialen Institutionen. Im Bereich der Sittlichkeit haben sowohl Nietzsche als auch Simmel das transzendente kantsche *Sollen* in den inneren Fluss des selbstdifferentiellen Subjekts verschoben. Im Zeitalter der Ströme, im Informationszeitalter, gibt es kein *Sollen*. Stattdessen gibt es reine Faktizität. Es mag viele Ethiken geben; aber es gibt kein *Sollen*. Es ist eine abgeflachte und rohe Immanenz des *Seins*. Der Grundwert im Zeitalter der Ver-

gesellschaftung war für Simmel, wie wir gesehen haben, Leben oder genau genommen *Mehr-Leben*, d.h. Leben kämpft beständig um die Erhöhung des Lebens. *Mehr-Leben* ist, wie wir weiter oben gesehen hatten, Differenz selbst. Im Informationszeitalter verändert die Differenz ihre Form. Wenn das Medienzeitalter durch eine Kultur-aus-der-Distanz bestimmt ist, dann wird Differenz selbst zur Differenz-aus-der-Distanz. Der Grundwert der Mediatisierung erschließt sich dann nicht so sehr durch einen Kampf als durch das, was die Situationisten *dérive* und Deleuze und Guattari *Fluchtlinien* genannt haben: durch Antonio Negris Politik der Flucht aus der Fabrik. Diese Grundwerte sind das Wesen, das *An-Sich* der Mediatisierung. Was ist aber mit dem *Für-Sich*, oder der instrumentellen Rationalität? Für Simmel ist ein Produkt, wenn es industriell hergestellt wird, eine Form. Wenn das *An-sich* der Inhalt ist, dann ist das *Für-Sich* die Form. In Simmels Zeitalter des Industriekapitalismus und der Vergesellschaftung ist diese Form die Warenform oder der Tauschwert. Im Informationszeitalter haben wir den Zeichenwert. Der Zeichenwert, im Sinne Baudrillards, ist nicht das *An-sich*, sondern das *für-sich* der Mediatisierung. Der Zeichenwert steht insofern in einem Zusammenhang mit der Reproduktion der globalen Medienlandschaft (*mediascape*). Im Informationszeitalter ist die Differenz als vitalistische Substanz in eine tote Form umgewandelt. Vermögen (*puissance*) wird zur Macht (*pouvoir*). Aber welche Art der Form steht bei den neuen Modi der Medienherrschaft auf dem Spiel? Die Medienherrschaft führt zu einer Verschiebung der Macht: von der äußerlich verursachenden Macht der mechanistischen Form zu einer Macht, die mithilfe selbst-verursachender, kybernetischer Formen ausgeübt wird. Selbstursache geht nicht nur mit einer äußerlichen Ursache einher, sondern mit einer inneren Krümmung. Das Ergebnis ist, dass Macht als Form zur Macht als In-Form wird. Diese Macht der In-Form ist zugleich immaterielle Macht.

Marx sprach im Zusammenhang der Arbeitsprozesse vom Prozess der Kapitalakkumulation. Der Arbeitsprozess ist reibungsbehaftet und konkret. Der Akkumulationsprozess verläuft glatt und abstrakt. Der Arbeitsprozess hat mit der Substanz, mit *Fließen* (*flux*) zu tun. Der Akkumulationsprozess hat mit *Strömen* (*flow*) zu tun. Die externalisierten Ströme der Informationsgesellschaft sind bereits abstrakt – Information, Kommunikation, Finanzströme; Ströme von Technologien, Medien, Immigranten, und selbst Wünschen und Libido. Geht es in der gegenwärtigen mediatisierten Politik um die Transformation des Strömens in ein Fließen? Geht es der Politik von morgen um die Transformation der wertauflösenden Ströme in *wertdifferenzierendes* Fließen? Information ist konstitutiv und immer schon In-Form. Aber sie ist auch bereits abstrakt, immateriell. Die Frage ist, welche Art von Formen und welche Art von Fließen stehen hier auf dem Spiel? Welche Art von Formen und welche Art von *Leben*? Arbeit ist ein Prozess. Leben ist ein Prozess. *Prozess* ist ein Wort, dass Simmel im Zusammenhang des Lebens sehr oft benutzt. So gesehen ist

Werts substanz als Arbeit oder Leben eine Frage des Prozesses. Aber Information ist ein Strömen, kein Prozess. Geld ist ein Strömen, kein Prozess.

Simmel spricht von Fließen und nicht vom Strömen. Fließen ist Spannung, es ist intrinsisch umkämpft und konflikthaft. Simmels originäre Inter-subjektivität umfasst solch ein Fließen. In der Informationsordnung gibt es eine generalisierte *Externalisierung* des Prozesses, des Fließens des Stroms, und in der Tat des Nervensystems auf das, was McLuhan die globalen Netzwerke von Information und Kommunikation genannt hat. Die Medien sind zugleich soziotechnische Systeme. Mediatisierung ist der Zusammenbruch der Form in die Technologie. Technologie hatte zu Simmels Zeiten vor allem mit Produktionsmitteln zu tun. Das sind Mittel, die keine Formen sind. Anders als die Wertform des Geldes oder der Tauschware, funktionieren sie nicht als Hervorbringung von Sinn. Ihre Funktion ist Produktion. In unserem Zeitalter ist Technologie ein Mittel der Kommunikation. Unsere Maschinen sind Kommunikationsmaschinen. Wenn Strömen auch ein *Rinnen* ist, dann hat Fließen mit Elektrizität zu tun: »ständiger Wechsel, dauernde Veränderung«. Fließen ist nicht glatt. So spricht Simmel in *Lebensanschauung von »ewig fortströmenden Reihen der Inhalte oder Prozesse«* (1999c: 225). Ströme sind viel glatter. Die Idee des Lebens als Strom scheint eher der Idee des glatten Willens bei Schopenhauer zu ähneln (vgl. Simmel 1995: 308ff.). Ein Strom ist a-telisch, ohne Spannung, ohne *élan vital*. Fließen ist auto-telisch; Strömen ist a-telisch oder hetero-telisch. So viele der heutigen globalen Mobilitäten sind heterotelisch, bestimmt durch Unternehmen wie *Microsoft* und *News Corporation*. Der Neovitalismus von heute muss das in ein autotelisches Register umwandeln. Der Neovitalismus von heute ist ein Versuch, das Fließen wieder in das Strömen einzuführen. Das Strömen in ein Fließen zu verwandeln heißt Reflexivität in die Globalisierung einzuführen (Fließen ist immer reflexiv). Der politische Imperativ der Gegenwart könnte in diesem Sinne darin bestehen, eine globale Politik des Fließens gegen das Strömen zu entwickeln. Indem Georg Simmel uns eine *Lebenssoziologie* des intersubjektiven Fließens gegeben hat, könnte er eine Quelle für eine solche Politik sein.

Aus dem Englischen von Robert Seyfert

LITERATUR

- Alliez, Éric (1999): »Présentation: Tarde et le problème de la constitution«, in: Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris: Empêcheurs de penser en rond, S. 9-32.
- Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash Scott (1996): *Reflexive Modernisierung: Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bergson, Henri (2015): *Materie und Gedächtnis: Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg: Meiner.
- Castells, Manuel (2001): *Das Informationszeitalter Teil 1: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen: Leske + Budrich.
- Cohen, Gerald A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton UP.
- Debord, Guy (1997): *Panegyrikus, Band 1*, Berlin: Edition Tiamat.
- Deleuze, Gilles: (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- (1995 [1988]): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1997 [1983]): *Das Bewegungs-Bild. Kino 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002 [1962]): *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg: EVA.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974 [1972]): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2003): *Empire: Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hayles, N. Katherine (1999): *How We Became Posthuman*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1986): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Helle, Horst Jürgen (2001): *Georg Simmel: Einführung in seine Theorie und Methode*, München: Oldenbourg.
- Jung, Werner (1990): *Georg Simmel zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Köhnke, Klaus Christian (1996): *Der junge Simmel in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Landkammer, Joachim (2001): »Die Kunst des Rezensierens und die Verantwortung des Publizierens. Georg Simmels Frühschriften als Gedanken-schmiede und Fundgrube für Spurensucher«, in: *literaturkritik.de* 9, <http://literaturkritik.de/id/4141> (letzter Zugriff 23.04.18).
- Lash, Scott (1999): *Another Modernity, A Different Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lazzarato, Maurizio (1999): »Tarde: un vitalisme politique«, in: Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Paris: Empêcheurs de penser en rond, S. 103-150.
- (2002): *Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Paris: Empêcheurs de penser en rond.
- Loemker, Leroy E. (1968): »Monad and Monadology«, in: *The Encyclopaedia of Philosophy*, Band 5, New York: Macmillan und Free Press, S. 361-363.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bd., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maigné, Carole (1998): *Premières Leçons sur la »Monadologie« de Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France.

- Massumi, Brian (1996): »The Autonomy of Affect«, in: Paul Patton (Hg.), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, S. 217-239.
- (2002): *Parables for the Virtual*, New York: Zone.
- Nietzsche, Friedrich (1966 [1878]): *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, Band 1, München: Carl Hanser, S. 446-731.
- Obrist, Hans Ulrich (2004): »Sarat Maharaj and Francisco Varela«, in: Ders., *Interviews*, vol. 1, Milan: Edizioni Charta, S. 538-559.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1984): *Order out of Chaos*, London: Heinemann.
- Reck, Hans Ulrich (2003): *Kunst als Medientheorie*, München: Fink.
- Rudrauf, David/Lutz, Antoine/Cosmelli, Diego/Lachaux, Jean-Philippe/le van Quyen, Michel (2003): »From Autopoiesis to Neurophenomenology: Francisco Varela's Exploration of the Biophysics of Being«, in: *Biological Research* 36, S. 27-65.
- Simmel, Georg (1989a [1890]): »Zur Psychologie der Frauen«, in: *Gesamtausgabe* Band 2, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 66-102.
- (1989b [1901]): »Zur Psychologie der Scham«, in: *Gesamtausgabe* Band 1, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 431-442.
- (1989c [1890]): »Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen«, in: *Gesamtausgabe* Band 2, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 109-296.
- (1989d [1889]): »Zur Psychologie des Geldes«, in: *Gesamtausgabe* Band 2, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 49-65.
- (1989e [1900]): »Philosophie des Geldes«, in: *Gesamtausgabe* Band 6, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-716.
- (1989f [1892/93]): »Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe«, in: *Gesamtausgabe* Band 3, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-450.
- (1992a [1908]): »Exkurs über das Problem: Wie ist die Gesellschaft möglich?«, in: *Gesamtausgabe* Band 11, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 42-62.
- (1992b [1895]): »Zur Psychologie der Mode: Sociologische Studie«, in: *Gesamtausgabe* Band 5, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 105-114.
- (1992c [1899]): »Zur Psychologie und Soziologie der Lüge«, in: *Gesamtausgabe* Band 5, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 406-419.
- (1995 [1906]): »Schopenhauer und Nietzsche«, in: *Gesamtausgabe* Band 10, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 167-408.

-
- (1999a [1917]): »Grundfragen der Soziologie«, in: *Gesamtausgabe* Band 16, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 59-150.
- (1999b [1918]): »Der Konflikt der modernen Kultur«, in: *Gesamtausgabe* Band 16, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 181-208.
- (1999c [1918]): »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel«, in: *Gesamtausgabe* Band 16, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 209-425.
- (1999d [1895]): »Elisabeth Forsters Nietzsche Biographie«, in: *Gesamtausgabe* Band 1, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 338-345.
- (2000a [1888]): »Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie«, in: *Gesamtausgabe* Band 1, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-44.
- (2000b [1914]): »Henri Bergson«, in: *Gesamtausgabe* Band 13, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 53-69.
- (2001a [1911/1912]): »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: *Gesamtausgabe* Band 12, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 194-223.
- (2001b [1911]): »Nietzsches Moral«, in: *Gesamtausgabe* Band 12, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 170-176.
- Strauss, Leo (1953): *Natural Right and History*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Tarde, Gabriel (2009 [1893]): *Monadologie und Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Urry, John (2002): *Global Complexity*. Cambridge: Polity.
- Woolhouse, Roger S. (1993): *Descartes, Spinoza, Leibniz: the concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, London: Routledge.

