

Soziologien des Lebens

Einführung

Heike Delitz, Frithjof Nungesser, Robert Seyfert

1. WAS IST EINE »SOZIOLOGIE DES LEBENS«?

In den gegenwärtigen soziologischen Theoriediskussionen stellt der Begriff des Lebens ein vielversprechendes Konzept dar, das auf instruktive Weise verschiedene Theorietraditionen zu verbinden erlaubt und der soziologischen Theorie zugleich neue Denkmöglichkeiten eröffnet: Für eine lebenssoziologische Denkweise ist das Leben Subjekt und ebenso Objekt des Sozialen – Subjekt und Objekt von Gesellschaft. Diese lebenstheoretische Kernidee findet sich in ganz unterschiedlichen Ansätzen. Es gibt Ansätze, die das Leben spezifisch als menschliches Leben fokussieren oder in vergleichender Perspektive nach den Charakteristika des menschlichen Lebens fragen – so z.B. die Philosophische Anthropologie und der Pragmatismus, die das menschliche Leben aber nicht teleologisch als Gipfel des Lebens verstehen, sondern es vielmehr als eine heterogene Form unter vielen anderen Formen des Lebens erschließen, die alle *in* das Leben eingepasst sind. Hier zeigt sich eine gewisse Ähnlichkeit zu solchen Ansätzen, die, an die Lebensphilosophie und die Phänomenologie anschließend, die Vorstellung des Lebens vorwiegend auf die leibliche bzw. innere »Erfahrung« von Menschen beziehen. Und es finden sich Ansätze, die das Leben als abstrakten Begriff verwenden, der sich nicht allein oder bevorzugt auf den Menschen bezieht. Leben wird dann als eine Art Prinzip verstanden, das eine analoge Bedeutung zum Prinzip der Arbeit in der Tradition von Hegel und Marx hat. Hier gibt es verschiedene Anschlüsse an vitalistisches Denken, wie z.B. im aktuellen neomaterialistischen Denken, in dem die Vorstellung einer *vis vitalis* in die anorganische und artifizielle Wirklichkeit transferiert wird. Es finden sich auch Bezüge zu neo- bzw. postvitalistischen Ansätzen, die die Idee einer individuierenden Lebenskraft überwinden wollen und Leben dagegen als ein vorgängiges bzw. hintergrundiges Geschehen verstehen, das sich gerade nicht auf die Aktivitäten individueller Akteure bezieht, sondern vielmehr auf den sozialen und umwelthaften Hintergrund. Ein solches Denken

schließt dann eher an die Prozessontologien an, wie sie von Whitehead und von Simondon entwickelt worden sind. Gelegentlich ergänzt der Begriff des Lebens andere Abstraktionsbegriffe, wie z.B. den Gesellschafts- oder den Systembegriff, und beansprucht damit auch eine Überwindung eines gewissen Soziologismus und Kulturalismus. Schließlich ist auf Ansätze hinzuweisen, bei denen der Lebensbegriff als Kritik und Hoffnung verstanden wird: In allen Ansätzen, die an Bataille anschließen, aktuell aber auch in manchen Zweigen der Affektstudien, ist Leben Widerstand, Kritik und Subversion. Es steht dort gerade nicht außerhalb der Gesellschaft, der Kultur und des Sozialen (wie noch bei Nietzsche), sondern ist vielmehr deren verfemter, verdrängter, beständig ausgeschlossener Teil, der sich trotz allem auf vielfältige Weise immer wieder bemerkbar macht.

Der vorliegende Band stellt nun den Versuch dar, lebenssoziologisches Denken bzw. Soziologien des Lebens systematisch zu versammeln und in ihrer Vielstimmigkeit sichtbar zu machen – die Vielfalt in der Einheit. Verschiedene lebenstheoretische Ansätze haben je in ihrer Sprache, Zeit, Disziplin, in ihrem wissenschaftlichen Kontext Denkressourcen bereitgestellt, um in der soziologischen Theorie das Leben im doppelten Sinn zu denken, also Soziologien des Lebens zu entfalten, in denen das ›des‹ doppelt gemeint ist: Das Leben ist sowohl Objekt von Gesellschaft und Soziologie (*genitivus objectivus*) als auch Subjekt beider (*genitivus subjectivus*).¹

Soziologien des Lebens in diesem Sinne beziehen sich dann auf solche soziologische Denkweisen, die das (menschliche und nichtmenschliche) Leben zwar immer auch, aber nie allein als Produkt oder als Disziplinierungsziel von Gesellschaft oder von Wissens- und Machtverhältnissen verstehen. Dagegen wäre die Durkheim-Schule beispielsweise eine Soziologie, in der das Leben vor allem als Objekt von Gesellschaft auftritt. Dafür stünde etwa Marcel Mauss' Untersuchung der »Techniken des Körpers« (Mauss 1989). Ebenso wäre an Norbert Elias' Rekonstruktion der Zivilisierung des körperlichen Verhaltens und der Affekte zu denken. Und ähnlich verhält es sich mit jenen soziologischen Konzepten und Forschungen, die sich unter dem Titel einer *Soziologie des Körpers* versammeln (vgl. Gugutzer 2015). Hier soll zwar der Körper nicht nur als »Objekt von Subjektivierung«, sondern auch als »Subjekt« gedacht wer-

1 | Im Kontext der Philosophie, genauer der Erkenntnistheorie, hat Thomas Ebke das Projekt eines »lebendigen Wissens des Lebens« ganz ähnlich formuliert – seinerseits im Rückgriff auf Plessner und Canguilhem. Ebke wirft die Frage auf, »inwiefern die Subjekte, die von der und um die lebendige Struktur der Dinge wissen, ihrerseits [an] dieser Struktur [...] partizipieren«. Es geht um den »doppelten Genitiv«: Das Wissen des Lebens ist eines, »dem sich die Lebendigkeit von Objekten erschließt (genitivus objectivus)«, und zugleich ist dieses Wissen »von lebendigen Subjekten ausgeübtes Wissen (genitivus subjectivus)« (Ebke 2012: 22).

den (etwa als Subjekt eines eigenen Wissens). Aber er taucht tendenziell dann doch als gestaltloses »Rohmaterial«, als »Substrat« auf (Alkemeyer 2016: 478). Auch in poststrukturalistischen Analytiken der Biopolitik, der Gouvernementalität und des Rassismus ist Leben vornehmlich *Objekt* von Gesellschaft (vgl. z.B. Bröckling/Krasmann/Lemke 2007, Niewöhner/Kehr/Vailly 2011, Muhle/Thiele 2011).

Die genannten Perspektiven haben ihre Berechtigung und sind ohne Frage dringlich. Zugleich sind sie zu ergänzen durch Soziologien des Lebens, die das Leben als *Subjekt* der gesellschaftlichen Tatsachen, der Politiken, der Disziplinen mitführen: Einmal mehr wäre eine allein auf das Leben als Objekt oder Material gesellschaftlicher Praxen und Diskurse konzentrierte Perspektive eine letztlich cartesianische. In ihr gehörten Wissen und Leben dualistisch getrennt bleibenden Bereichen an. (Zu korrigieren sind umso mehr natürlich all jene soziologischen Perspektiven, die Leben und Körperlichkeit *gar nicht* mitdenken, wie die Enthaltung systemtheoretischer Soziologie von Fragen des Körperlichen und der Affekte, oder Versuche, das gesellschaftliche Leben als Folge ausschließlich »rationaler« Kalküle zu »erklären«.) Man kann das Folgende auch als ein Plädoyer dafür verstehen, den Kontakt mit den Lebenswissenschaften wieder aufzunehmen, ohne die eigene soziologische Perspektive aufzugeben. So geht es dem lebenssoziologischen Denken weder darum, Leben allein als Objekt der Kultur noch nun allein als Objekt der Natur zu verstehen (wie in der Soziobiologie).² Das Feld der Soziologien des Lebens umfasst, noch einmal anders formuliert, jene Theorieperspektiven und Vokabulare, die Leben und Denken (Leben und Wissen, oder Leben und Konzept) einander nicht dualistisch gegenüberstellen, sondern ein »Wissen des Lebens« (Seyfert 2006) formulieren. Auch soziologisches Wissen ist eine Praxis des Lebens, das sich umgekehrt nur Gehör verschafft und denkbar macht, indem es sich diskursiviert. Letztlich macht sich das Leben selbst zum Objekt oder Inhalt des Denkens.

2. WAS IST DAS LEBENSSOZIOLOGISCHE DENKEN NICHT?

Lebenssoziologische Ansätze, wie sie in diesem Band sichtbar werden, nähren sich ausdrücklich *nicht* von der Annahme einer substantiell gefassten, metaphysischen »Lebenskraft«, welche der Vernunft, dem Intellekt oder dem Wissen entgegengesetzt wird. Sie sind nicht unter das Etikett eines substantialistischen oder metaphysischen Vitalismus zu klemmen. Vielmehr geht es ihnen

2 | Vgl. hier etwa das Themenheft *Evolution of Society* der *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 2009 (<http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/364/1533/3127>); und kritisch Fischer 2005.

um das (soziologische) *Denken* des Lebens. Der habituelle Verdacht gegenüber jeder Lebenstheorie, es handele sich dabei um Substanzmetaphysik, Irrationalismus, Antiwissenschaft oder auch Antimoderne hatte historische Gründe, war aber auch immer wieder Teil einer (oft erfolgreichen) disziplinstrategischen Vorgehensweise, bestimmte Wissenschaftsverständnisse auszuschließen.³ Schon in den 1950er Jahren bemerkte Georges Canguilhem, dass es seit über hundert Jahren genüge, eine »Theorie als vitalistisch zu bezeichnen, um sie zu entwerten« (Canguilhem 2009c: 283). Wenn heute noch in Teilen der Sozialwissenschaften das Vitale, Körperliche und Affektive ausgeklammert wird, so ist dies aus einer lebenssoziologischen Sicht eine erstaunlich reduktionistische Auffassung, die auf solche zurückliegenden Kontroversen verweist. Zugleich ist gerade im Denken der Körper vieles in Bewegung gekommen; es gibt eine neue ›Lebendigkeit‹ der Debatte im Zusammenhang vor allem mit dem *affective turn*, der Wiedereinführung der Emotionen und der Affekte, des Körpers und seiner Materialität in soziologische und sozialwissenschaftliche Diskurse. Eine lebenssoziologische Denkweise zielt dabei nun darauf, möglichst *alle* Formen und Aspekte des sozialen oder gesellschaftlichen Lebens zu denken (entlang der oben sichtbar gemachten Perspektive, die den Menschen als Subjekt-Objekt von Natur und von Kultur mitführt). Gegenstand wären etwa die je konkreten und vielzähligen Kollektive vitaler Wesen, die als Makroakteure verstanden werden könnten (evtl. ähnlich wie Maurice Haurious Institutionen: Hauriou 1965, Seyfert 2007), oder die postsozialen Beziehungen, die als Interaktionszusammenhänge und Identifikationsmodi von Menschen und Nichtmenschen verstanden werden können (vgl. Knorr Cetina 2007, Descola 2011, Lash in diesem Band). Hier ginge es dem lebenssoziologischen Denken neben der Berücksichtigung menschlichen Lebens gerade auch um die Vermeidung des anthropologischen Egoismus oder Anthropozentrismus. Davon hat sich etwa auch William James distanziert. Dieser vertritt die Annahme eines

»Kollektivismus persönlicher Leben (der jeden Grad an Verwicklung annehmen und übermenschlich oder inframenschlich genauso wie menschlich sein kann), die sich auf verschiedene Weise erkennen, die verschiedene Strebungen und Impulse haben, die sich wirklich entwickeln und verändern – durch Versuch und Irrtum und durch ihre Interaktion und kumulativen Leistungen, welche die Welt hervorbringen« (James 1920: 444; unsere Übersetzung).

Es handelt sich bei Lebenssoziologien nicht um phänomenologische Soziologien des ›inneren‹ Lebens. Vielmehr geht es um Konzepte, die den Cartesia-

3 | Vgl. zur Entwertung des Vitalismus und seiner Rehabilitierung in den Lebenswissenschaften Muhle/Voss 2017.

nismus, die Trennung von außen und innen zugunsten einer Immanenzontologie zu durchbrechen suchen. Auch wird das Leben selbstredend nicht mit dem Alltagsleben identifiziert. Stattdessen zeichnen sich lebenssoziologische Konzepte durch *relationale* Definitionen des Lebens aus. Die je spezifischen Lebensformen definieren sich durch ihr Verhältnis zur Umwelt, oder spinozistisch formuliert: Sie definieren sich durch all das, was sie affizieren und wovon sie affiziert werden (was sie tun können, und was sie erleiden). Es geht auch nicht um ›Lebensformen‹ im Sinne Wittgensteins (das heißt genuin menschliche Praxen, die zudem grundlegend sprachzentriert gedacht werden, auch wenn es um Begriffe für Tätigkeiten geht). Das Leben ist in den lebenssoziologischen Konzeptionen weder eine ›Black Box‹ (Borsò 2014, Muhle/Voss 2017), noch ist alles ›Leben‹. Schließlich handelt es sich bei den folgenden Beiträgen auch nicht um Vorstellungen ›guten‹ Lebens, auch wenn sie teils mit normativen Positionierungen verbunden sind (vgl. zu – sehr verschiedenen – normativen Konzepten und Forderungen etwa Traue 2008, Rosa 2016, Fassin 2017).

3. EINBETTUNG IN HISTORISCHE UND GEGENWÄRTIGE DEBATTEN

Die lebenssoziologischen Perspektiven versuchen je in ihrem wissenschaftlichen Kontext und in ihrer Zeit – und auf durchaus unterschiedliche Weise – Alternativen zu einer als zu wenig ›lebendig‹ wahrgenommenen Konzeption des Sozialen zu formulieren. Zum einen gibt es dabei wiederholt deutliche Bezüge zur historischen Lebensphilosophie (Seyfert 2008), wobei diese sich weniger auf eine Hermeneutik des Lebens beziehen (wie in der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys). Zentral ist zum anderen der Bezug zu den Lebenswissenschaften, der diese allerdings nicht kritiklos als unanzweifelbare Autorität in Fragen des Lebens versteht. Vielmehr folgen lebenssoziologische Ansätze den jeweiligen lebenswissenschaftlichen Referenzdisziplinen (je nach Ansatz ist dies die Biologie, Zoologie, Psychologie, Physiologie, Medizin) zugleich kritisch und produktiv. *Kritisch* sind sie, indem sie sich gegen deren oftmals zu identifizierende Reduktionismen wenden – also etwa gegen die Reduktion des (menschlichen) Lebens auf eine evolutionäre Absicht der Natur, auf Gesetze der Psyche, auf seine physiologisch bestimmte Automatenhaftigkeit oder auf statistisch errechnete Normalgrößen. *Produktiv* sind sie, wenn sie diese Verständnisse des Lebens nicht als Irrtümer abtun, sondern als Aspekte der Selbstauffassung dieses (menschlichen) Lebens verstehen. Zu diesen müssen andere Aspekte – insbesondere soziale und kulturelle – hinzutreten. (Menschliches) Leben erscheint dann als Vielfalt nicht aufeinander rückführbarer Modi, materieller ebenso wie imaginärer und diskursiver.

Angetrieben durch einen derart antireduktionistischen Impuls haben die zunächst oft in der Philosophie lokalisierten Konzepte selbst Sozial- und Ge-

sellschaftstheorien hervorgebracht. Das gilt etwa für Plessner und Gehlen, die selbst Gesellschaftstheorien entfalteten und tief in die deutsche Soziologiegeschichte hineinwirkten (Fischer 2006 und in diesem Band). Auch Bergson hat selbst eine Theorie der Gesellschaft vorgelegt – ein ›soziologisches Buch‹ (Bergson 1992, vgl. Delitz in diesem Band). Bei anderen Autoren ist die Theoriesystematik uneindeutig. Das gilt für Georg Simmel, bei dem umstritten ist, wann er genau zum Lebenssoziologen geworden ist und inwieweit. Während manche Interpretationen von einer späten lebensphilosophischen bzw. lebenssoziologischen Wende Simmels ausgehen (Lichtblau 2017: Kap. II), erkennen andere Autoren typische ›Elemente eines Vitalismus‹ im Gesamtwerk (Lash in diesem Band: 54) bzw. identifizieren dort sogar eine systematische Lebenssoziologie (Kron/Berger in diesem Band). Die bergsonische Philosophie hat ihrerseits namentlich französische soziologische Theorien informiert: diejenigen von Castoriadis, Deleuze, Guattari, Simondon und in gewisser Weise auch von Lévi-Strauss (vgl. v.a. Lévi-Strauss 1965: 121-128, und zu diesen untergründigen Rezeptionen des bergsonischen Denkens Delitz 2015: Kap. III). Das lebenssoziologische Denken von Georges Bataille wiederum wurde nicht nur von der Durkheim-Schule geprägt, sondern ging selbst in die soziologische Theoriebildung in Frankreich ein (Moebius 2006, Schroer in diesem Band). Der Pragmatismus nahm seinen Ausgang zunächst von philosophischen und psychologischen Fragen, wurde bei Dewey und Mead zu einer Sozialtheorie und beeinflusste die soziologische Entwicklung vielfältig (Joas 1992, Nungesser/Pettenkofer 2018). Auch untereinander gab und gibt es viele Berührungen und Einflüsse: Gehlens Handlungstheorie etwa wäre ohne Dewey und Mead eine andere (z.B. Rehberg 1985). Dennoch haben sich die Lebenssoziologien oft voneinander abgegrenzt. Scheler verstand den Pragmatismus zwar zunächst als ›originell‹, betonte schlussendlich aber seine ›Irrtümer‹ (Scheler 1960: 41, 27). Bergson wurde zwar von James (1977: 101ff.) euphorisch, von Dewey (2008) und Mead (1907) aber reserviert aufgenommen. Gerade Bergsons Rezeption verlief – auch in Frankreich selbst – sehr einseitig, insofern er vor allem als Wissenschafts- und Modernekritiker gelesen wurde (vgl. zur Rezeption dieses ersten ›Weltpolosophen‹ Fabiani 2010 und Bianco 2015).

Solche Abgrenzungen und strategischen Lektüren begünstigten zwei für den Diskurs folgenreiche Entwicklungen: Sie verdeckten die Nähe und erschwerten mögliche Konvergenzen der Konzepte; und sie nährten selbst den seither stereotypen Verdacht einer Antiwissenschaft, des Irrationalismus oder/und des Reduktionismus. Das hat – wie Canguilhem schon früh bemerkte – eine differenzierte Wahrnehmung lebenssoziologischer Konzepte lange blockiert. Dies gilt vor allem für den Begriff des Vitalismus. Auch in der deutschsprachigen Soziologie etablierte sich ein permanenter Verdacht gegenüber lebenstheoretischen Ansätzen. ›Noch heute löst die bloße Erwähnung des Begriffs ›Lebensphilosophie‹ Assoziationen eines totalen Verzichts auf kriti-

sche Reflexion« aus, schreibt Peter (1996: 7), wodurch »Möglichkeiten für den gegenwärtigen [...] sozialwissenschaftlichen Diskurs verdeckt« würden. Das hat selbstredend historische Gründe, die bekannt sind – die Verzauberung der deutschen Intellektuellen durch das ›Leben‹, durch die es zum »erlösenden Wort« wird (Plessner 1975: 3). Tatsächlich wurden Konzepte des Lebens hierzulande wie anderswo zur Gewaltlegitimation herangezogen und gingen vielfältig in rassistische oder autoritäre Politiken ein (zu den tiefliegenden politik- und kulturhistorischen Gründen siehe Plessner 1974). Diese Gefahr zeigte sich schon bei den klassischen Autoren: Bei Simmel und Scheler etwa kommt es zu einer nationalistisch aufgeladenen Verklärung des Krieges (Joas/Knöbl 2008: 184ff.); bei Bataille findet sich eine intensive Begeisterung für Geheimbünde und politische Massen (Moebius 2006: 239ff.); und der demokratische Grundimpuls des Pragmatismus wurde bei vielen seiner europäischen Rezipienten unter einem »Konglomerat aus antidemokratischem Affekt, Suche nach einem neuen Heroismus und Begeisterung für die vermeintlich schöpferische Kraft des Krieges« (Vogt 2002: 142) verschüttet.

Andererseits sind die beständige Wiederholung des Gefährlichen und Abgründigen im Lebensbegriff und die Verweise auf problematische Äußerungen lebenstheoretischer Protagonisten auch Ausdruck einer antivitalistischen Theoriepolitik, die die Lebensphilosophie und Lebenssoziologie und deren Kritiken an der Aufklärung, an der Vernunftideologie oder an einem radikalen Rationalismus sofort mit Irrationalismus, Rassismus oder Nationalsozialismus in Zusammenhang bringt. Wer diese Kritik am Vitalismus äußert, darf freilich von der umgekehrten Kritik nicht schweigen:

»Wenn es äußerst gefährlich ist zu sagen, dass die Vernunft der Feind ist, der beseitigt werden muss, dann ist es genauso gefährlich zu sagen, dass jede kritische Infragestellung dieser Rationalität Gefahr läuft uns in die Irrationalität zu schicken. Man darf nicht vergessen, [...] dass der Rassismus auf der Grundlage des großspurigen Rationalismus des Sozialdarwinismus formuliert worden ist, und dass dieser zu einem der nachhaltigsten und mächtigsten Bestandteile des Nazismus geworden ist« (Foucault in Rabinow 1984: 249, unsere Übersetzung).

Angesichts der Reduktionismen des soziologischen Diskurses (was den Körper, das Leben, die Affekte, die Passivitäten oder das Werden betrifft) scheint es an der Zeit, zu einer kritischen, differenzierten und produktiven Diskussion lebenssoziologischer Perspektiven zu kommen. In der Tat ließe sich der Reduktionismus-Vorwurf umkehren: Es geht dem lebenssoziologischen Denken um alles andere als um Antirationalismus oder Vernunftkritik, sondern um eine Rekonstruktion von Rationalität, um einen »Kritischen Vitalismus« (Worms in diesem Band). Lebenssoziologische Ansätze reduzieren nichts, sondern wollen das Leben und damit das Soziale in seiner *ganzen Komplexität*

denken. Das ist natürlich nur ansatzweise und nur in gegenseitiger Korrektur und Ergänzung möglich.

Dabei können wir an vielfältige internationale Debatten anschließen. »Die gegenwärtige Soziologie wird zunehmend vitalistisch«, schreibt Scott Lash in diesem Band (38). Es gibt im angloamerikanischen Kontext in der Tat eine rege geführte Diskussion, für welche die in den Band aufgenommenen Beiträge von Shalin und Lash exemplarisch stehen. Fraser, Kember und Lury verweisen unter dem Titel *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism* (2006) auf die Prozessualität und Relationalität, als die hier »vitalistische« Konzepte definiert werden. Für Greco liegt die »Vitalität des Vitalismus« (2005, vgl. dt. 2017) in der normativen Dimension – in der Kritik humantechnologischer Selbstmissverständnisse im Anschluss an Canguilhem. Zudem wird auf Isabelle Stengers' Begriff der ›Komplexität‹ als vitalistisches Konzept verwiesen, das im Denken von Gesellschaft in der Tat vielfältige Anknüpfungen bietet (Priegogine/Stengers 1980). Scott Lash, der auch im englischen Original auf den deutschen Begriff der *Lebenssoziologie* zurückgreift (neben dem des *Vitalismus*, Lash 2006 und in diesem Band), verweist dabei auf Autoren wie Gabriel Tarde, Henri Bergson und Georg Simmel, die derzeit eine Renaissance erfahren; auf Michel Foucault und Antonio Negri – und vor allem auf die Resonanz von Gilles Deleuze und Félix Guattari, die insofern einen zentralen Knoten bilden, als sie klassische Autoren produktiv aufgenommen haben (Spinoza, Nietzsche, Bergson) und ihrerseits zu Klassikern geworden sind, die in zahlreiche andere Positionen eingingen. So, wie eine spezifische, nämlich machttheoretische Interpretation von Nietzsche erst über den Poststrukturalismus in die deutschsprachige soziologische Theorie kommen konnte (Seyfert 2018), so kommt vielleicht auch das (neo-)vitalistische Denken eher über die internationale Diskussion in die deutschsprachige Diskussion hinein (aus der französischen und englischsprachigen Debatte). So schließen in diesem Band beispielsweise Follers und Hoppe nicht nur an Lashs Idee einer Politik der Ströme an, sondern versammeln auch kontrastiv die lebenssoziologischen Elemente im Werk von Deleuze/Guattari und Haraway.

4. EIN SPEKTRUM LEBENSZOIOLOGISCHER PERSPEKTIVEN: ÜBERSCHREITUNG, DIFFERENZIERUNG, KRITIK

Um das lebenssoziologische Feld ansatzweise zu ordnen, unterscheiden wir in diesem Band drei differente Perspektiven oder Vokabulare des Lebens: die Perspektive der *Überschreitung des Lebens durch sich selbst*, die der *Differenzierung*

des Lebens und die der *Kritik im Namen des Lebens* und einer Methodologie.⁴ Die soziologische Perspektive der *Überschreitung* fokussiert auf jene Aspekte, in denen sich das Leben selbst transzendiert, in denen es die sozialen Formationen, die es erfunden hat, selbst sprengt. Darunter lassen sich etwa die Dynamiken des »Mehr-Lebens« und des »Mehr-als-Lebens« fassen, von denen Georg Simmel spricht (Simmel 1999). Im französischen Kontext wird man an das »Verfemte« denken, das im Anschluss an Georges Bataille in Soziologien thematisch wird, die sich den Phänomenen der Ekstase, des Tabus, des Todes und des Tragischen widmen. Hierfür steht nicht zuletzt die Schule um Michel Maffesoli. Die Perspektive der *Differenzierung* richtet ihr Interesse weniger auf Momente, in denen sich das Leben im Sozialen ›überschreitet‹, als vielmehr auf Unterschiede, die sich innerhalb des Lebendigen finden. Dafür stehen die Überlegungen der Philosophischen Anthropologie zu den Spezifika des Menschen im Leben und ebenso die des Pragmatismus, hier im Blick auf die Grade von Handlungsfähigkeit und Selbstreflexivität oder auf unterschiedliche Formen des sozialen Zusammenspiels. Einer lebenssoziologischen *Kritik* schließlich geht es nicht um eine normative Position oder um eine Kritik des Denkens des Lebens im Sinne einer ideologiekritischen Zurückweisung, die hinter jedweder Erwähnung von ›Leben‹ eine reduktionistische und rassistische Konzeption vermutet. Vielmehr versammeln wir unter diesem Begriff solche Beiträge, die eine wissenskritische Perspektive im Namen des Lebendigen entfalten: einen *kritischen Vitalismus* als Kritik an einseitigen Reduktionen des Lebens (auch in Form der soziologischen Disziplinierung) und einen kritischen Vitalismus im Sinne einer bestimmten methodischen Reflexion.

Es wären selbstverständlich weitere Leitperspektiven benennbar. So ließe sich die strukturelle Anthropologie als jene Soziologie verstehen, in der immer wieder die Verhältnisse von Natur und Kultur vergleichend analysiert werden und in der daher Identifikationen mit differenten Formen von nichtmenschlichem Leben zentral sind (Descola 2011). Oder es würden die politischen Fixierungen des Lebens thematisch, die bei und mit Michel Foucault (1987) untersucht werden – mit dem charakteristischen Zusatz indes, dass es sich dabei um Formierungen *des Lebens selbst* handelt, das sich ihnen untergründig immer auch zu widersetzen sucht.⁵ So könnte man sagen, dass Foucaults Werk nach

4 | In einer früheren Fassung der hier vorliegenden Überlegungen haben wir von »Aktivität«, »Exzentrizität« und »Intensität« gesprochen (Delitz/Nungesser/Seyfert 2016), im Blick auf Pragmatismus, Philosophische Anthropologie, Bergsonismus. Im vorliegenden Band haben weitere Ansätze Berücksichtigung gefunden.

5 | Gilles Deleuze (1987: 100) hat im Werk Foucaults drei tief sitzende Lebenstheorien gesehen: Neben dem Nietzschanismus einen Bichatismus (das Leben als Widerstand gegen den Tod) und einen Spinozismus (es habe noch niemand herausgefunden, was der Körper allein vermag).

Möglichkeiten sucht, anders zu leben, anders zu werden. Entsprechend beschreibt Foucault einmal als sein »Hauptziel« weniger die Frage, was wir sind, sondern vielmehr die Ablehnung dieser: Das »Problem«, vor das er sich gestellt sieht, sei weniger der »Versuch, das Individuum vom Staat [...] zu befreien«, als »uns selbst« und damit das vielfältige Potentiale beinhaltende menschliche Leben »vom Staat und der damit verbundenen Form von Individualisierung zu befreien« (Foucault 2005: 249). Gerade von dieser Seite aus gibt es selbstverständlich zahlreiche Ansätze einer Gesellschaftsanalyse, die neben den Formen der Gouvernementalität (der heutigen Biopolitik) etwa gegenwärtige Arbeitsverhältnisse unter dem Begriff des »vitalen Normalismus« untersuchen: als zunehmende Selbstoptimierung des Lebens im Subjekt (Gertenbach/Mönkeberg 2016). Diese und weitere lebenssoziologische Konzepte sind in ihren Differenzen nicht zuletzt in Hinblick auf ihre möglichen Anwendungen interessant – in der Frage, welche Analysen der Gegenwartsgesellschaften daraus folgen, welche Aspekte aktueller sozialer Beziehungen und Subjektformierungen als zentral erscheinen: Interessiert mit und nach Foucault die gegenwärtige Gestalt der Biomacht (wie bei Hardt/Negri 2000), interessieren die »neuen Stämme« subkultureller Kollektive (wie bei Maffesoli 1988a), die Re- und Deterritorialisierungen kapitalistischer Menschen- und Warenströme (mit Deleuze/Guattari 2002) oder das Leben der Institutionen (Seyfert 2011)? Oder ganz anderes?

4.1 Überschreitung (des Lebens durch sich selbst)

Bei Überschreitung oder Transzendenz wird man zuerst an Friedrich Nietzsche denken. Spuren seiner Lebenskonzeption sind in differenten Soziologien zu finden, etwa bei Robert Hertz, dann im *Collège de Sociologie* um Georges Bataille und Michel Leiris (vgl. Moebius 2006, Moebius/Papilloud 2007 und den Beitrag von Schroer in diesem Band), auch bei Gilles Deleuze/Félix Guattari und Michel Foucault; oder bei Michel Maffesoli. Gerade Maffesoli hat im französischen Kontext eine soziologische Forschung initiiert, welche den »sozialen Vitalismus« (Maffesoli 1988b: 2), das Leben des Sozialen ernst nimmt: »Es gilt anzuerkennen«, so Maffesoli (1987: 467), dass das Soziale vital ist, dass es einen »Vitalismus« birgt, der »regelmäßig in den sozialen Strukturierungen« spürbar wird – und der sich daher auch in den Diskursen, in »den intellektuellen Konstruktionen« zur Sprache bringt. Für viele Autoren sind neben Nietzsche vor allem Durkheim und Simmel entscheidend. Durkheims späte Religionssoziologie mit ihrem Konzept der kollektiven Efferveszenz (Durkheim 1994) wird zuweilen als genuin lebenstheoretische Arbeit betrachtet (vgl. Delitz 2015: 66-72). Georg Simmel spricht mit Nietzsche und Schopenhauer von folgender Doppelung: »Das Leben ist Mehr-Leben und Mehr-als-Leben« (Simmel 1999: 234); es ist eine »Bewegung«, die »etwas« anderes (das Nicht-

Leben) permanent »in sich hineinzieht«; und es ist ständige »Neuerzeugung«. Es transzendierte sich auch selbst, insofern der Tod dem Leben inhärent ist, und in ihm das Leben »über sich selbst« hinausschreitet (ebd.: 21, vgl. Peter 1996 und die Beiträge von Lash, Schroer und Kron/Berger in diesem Band). Die Lebenssoziologie interessiert sich im Zusammenhang dieser Transzendenz des Lebens für »eine eher dunkle und eine eher helle Seite« des Lebens (Schroer in diesem Band: 108). Während es vielen soziologischen Ansätzen (oft in der Nachfolge Foucaults) vorrangig um Fragen der Steuerung, Kontrolle, Disziplinierung, des Managements und der Planung des (menschlichen) Lebens geht, widmet sich die lebenssoziologische Forschung hier – unter dem Begriff der Überschreitung – gerade solchen Phänomenen, die sich diesen Zugriffen beständig entziehen. Die dominante Soziologie hat ihren blinden Fleck gerade dort, wo die diagnostizierte Optimierung und Maximierung scheitert. Solche Fluchtbewegungen finden sich dann auch dort, wo die Soziologie nur selten forschend hinschaut: in »Rausch, Ekstase, Gewalt, Trance, Lust, Begierden, das Animalische und Orgiastische« (Schroer in diesem Band: 92).

Entgegen der Gesellschaftsanalyse der Moderne, wie sie bei klassischen soziologischen Autoren wie Max Weber, aber auch Norbert Elias formuliert wird, geht eine Lebenssoziologie nicht von einer langfristig zunehmenden Rationalisierung und Affektdisziplinierung aus. Eher erkennt sie die Pluralität und Mannigfaltigkeit des sozialen Lebens an, in der auch heute noch transrationale, zweckfreie und verschwenderische Momente ihre Wirkmächtigkeit und damit ihre soziologische Relevanz haben. In diesem Zusammenhang muss auch erwähnt werden, dass ein lebenssoziologisches Denken gerade keine evolutionistischen, mechanistischen Annahmen macht – das Leben kennt nicht nur eine Richtung und ist nicht vorbestimmt. Auch in Nachfolge Foucaults ließen sich lebenssoziologische Forschungen vorstellen, die sich für Formen der *Überschreitung des Lebens durch sich selbst* interessieren. Solche Forschungen würden weniger die Biopolitiken thematisieren als vielmehr entgegengesetzte Praktiken, die man unter dem Begriff des ›Eros‹ sammeln könnte: Steht ›Bios‹ für die Macht von Subjektivierungsformen, des politischen Managements, der Kontrolle, Disziplinierung und Optimierung des Lebens, dann steht ›Eros‹ für die Subversionen der disziplinierenden und optimierenden Macht. In Prozessen der Ent-Subjektivierung wird, wie Foucault selbst (2005: 54) einmal sagte, das »Äußerste an Intensität« hervorgerufen. Und auch die Momente der intensiven Transgression des Selbst – etwa im Drogenrausch (auf dessen gesellschaftliche Bedeutung erneut Maffesoli (v.a. 1986) hingewiesen hat) – gehören genauso zum gesellschaftlichen Leben wie das sogenannte ›Alltagsleben‹.

4.2 Differenzierung (des Lebens)

Eine anders akzentuierte Leitperspektive findet sich in soziologischen Theorien, die von einer unterscheidenden Komparatistik der organischen Lebensformen ausgehen, um soziales und soziales Leben, dessen Mechanismen und Interaktionsformen, dessen Artifizialität und Normierung verständlich zu machen. Hier geht es ebenso um strukturelle Gemeinsamkeiten jeder Form des Lebendigen wie um die konstitutiven Unterschiede innerhalb des Lebens. Dies lässt sich in zwei Richtungen entfalten: in einer gleichsam *ontologischen*, *divergente* Lebensformen unterscheidenden Richtung wie bei Plessner und insgesamt der deutschen Philosophischen Anthropologie (siehe die Beiträge von Eßbach und Fischer in diesem Band); ebenso gibt es eine solche, die Divergenzen oder »Spaltungen« des Lebens betonende Perspektive bei Henri Bergson (2013). Die andere Möglichkeit ist eine stärker *evolutionäre* Betrachtung, bei der durch eine Analyse der Differenzen zwischen Lebensformen die Eigenheiten menschlicher Sozialität und Handlungsfähigkeit herausgearbeitet und dadurch auch ein besseres Verständnis der Gegenwart möglich werden soll. Dies ist die Lösung des amerikanischen Pragmatismus.

In der Perspektive der Philosophischen Anthropologie hat Helmuth Plessner ein Denken eingefordert, das sich seiner eigenen Vitalität bewusst ist. Soziale Phänomene sind solche des Lebens. Das heißt nicht, sie auf etwas (Natur) zu reduzieren. Philosophische Anthropologie ist vielmehr das Projekt, das menschliche Leben aus »einer Perspektive« zu sehen (Plessner 1975: 32): nämlich gleichermaßen als *Subjekt und Objekt der Natur* und als *Subjekt und Objekt der Kultur*. Eine solche Perspektive ist außerordentlich komplex und methodologisch voraussetzungsreich. Sie privilegiert auf der einen Seite eine *Historische* Anthropologie, die das Wesen des Menschen nicht feststellt. Dieses Leben ist »unergründlich« (Plessner 1981: 161 u.ö.). Und es ist andererseits immer »auch Körper«, es hat eine eigene organische Struktur, die Plessner »exzentrische Positionalität« nennt.

»So als das Andere seiner selbst *auch* er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen, mit Maß und Gewicht zu messen« (ebd. 225).

Gesellschaft und Leben stehen in einer »Undverbindung und Auchverbindung«: Keines »von beiden ist das Frühere« (ebd.). Das menschliche Lebewesen ist den Gesetzen des Organischen ebenso unterworfen wie Tiere, aber auch (oft vergessen) Pflanzen (worauf Eßbach in seinem Beitrag insistiert). Zugleich ist menschliches Leben historisch, kulturell geprägt. »Exzentrische Positionalität« definiert den Menschen dabei weder durch ein substantielles Innen noch

ein konstitutionelles Außen. Plessners Konzept beinhaltet eine Alternative, die zwischen die klassische Vorstellung des zentralisierten, autonomen Menschen einerseits und des dezentralisierten, dekonstruierten Subjekts andererseits tritt. Exzentrische Positionalität ist differentiell gedacht: Die *Stufen des Organischen* benennen strukturelle und nicht hierarchische Differenzen. So definiert Plessner jede Lebensform über deren ›Grenze‹ zur Umwelt und zudem differentiell, in Relation zu anderen Lebensformen: Menschliches Leben heißt wie bei allen Lebensformen Aufrechterhaltung der Körperegrenze zur Umwelt. Zugleich führt die exzentrische Lagerung zu Unergründlichkeit, vermittelter Unmittelbarkeit, Variabilität. ›Unergründlich‹ ist Leben nicht führbar, es muss sich kulturell fixieren, in Kollektiven schließen. Neben Plessner ließe sich natürlich ebenso Gehlen erwähnen, bei dem statt Exzentrizität das ›nichtfestgestellte Tier‹ steht (1993: 3f.), das sich ein *Bild* von sich machen muss. Institutionen sind soziale Formen, in denen sich der Mensch zum Mensch macht. Bei Plessner wie Gehlen wird das ›Wesen des Menschen‹ also mit anderen Worten gerade nicht fixiert (wie der stereotype Vorwurf lautet⁶). Vielmehr wird in der Philosophischen Anthropologie immer auch eine Historische Anthropologie entfaltet. Dass das Leben im Menschen eine Existenzform annimmt, in der es mit sich selbst experimentiert, sich artifiziell fixiert, sich ein je wirksames Bild von sich macht: Dies gilt neben den biotechnischen, psychologischen oder medizinischen Aktivitäten ebenso für politische und wissenschaftliche Aktivitäten. Philosophische Anthropologie interessiert sich für Selbstbestimmungen menschlichen Lebens und deren politische Folgen. Zugleich geht es eben nicht allein um das historische Leben, sondern um Organisches. Insofern entgeht der Ansatz dem Anthropozentrismus einer jeden nur Historischen Anthropologie:

»Es wird vermieden [...] die Vorrangstellung des Menschen in der Welt, als ob der Mensch letzten Endes das Zentrum wäre [...]. Es ist so, daß wir im Lebensbegriff eine ursprüngliche Gemeinsamkeit auch mit Außermenschlichem [...] herausheben; denn nicht nur ich, die anderen Menschen sind belebt, sondern auch die Tiere und die Pflanzen leben« (Plessner 2002: 89).

Im Pragmatismus von Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey und George Herbert Mead wird das Konzept des (menschlichen) Lebens im Dialog mit den Lebenswissenschaften des 19. Jahrhunderts, insbesondere der darwinschen Evolutionstheorie entfaltet (vgl. Nungesser 2017). In Darwins Theorie erkennen die Pragmatisten zum einen die Möglichkeit, die Geschichte nicht als determiniert und statisch, sondern als kontingent und dynamisch

6 | Zur Ähnlichkeit und Konvergenz der Konzepte von Poststrukturalismus und Philosophischer Anthropologie siehe Seyfert 2012 und Delitz/Seyfert 2018.

zu konzipieren (vgl. Dewey 1998a). Zum anderen kommen sie auf diesem Wege zu einer evolutionären, aber dezidiert antireduktionistischen Perspektive auf die Vielfalt der Lebensformen, welche die »Reduktion des ›Höheren‹ auf das ›Niedrigere‹« ebenso vermeidet wie die Annahme diskontinuierlicher »Brüche« im Leben – etwa zwischen Körper und Geist oder Natur und Kultur (Dewey 2002: 38). Den Menschen begreifen die Pragmatisten entsprechend als Hervorbringung der kontingennten Naturgeschichte (›Objekt‹ des Lebens). Wie jede andere evolutionär hervorgebrachte Lebensform ist der Mensch für sie jedoch nicht nur historisches Resultat, sondern auch ein aktiv mit seiner spezifischen Umwelt interagierender Organismus (also auch ›Subjekt‹ des Lebens). Eine zentrale Frage, die sich in dieser Sichtweise dann stellt, ist, wie und warum es in der natürlichen Evolution zur Entwicklung *unterschiedlicher* Umgangsweisen mit der Umwelt kam (vgl. Dewey 1958: 253ff., ders. 2002: 38ff.).⁷

Im Hinblick auf den Menschen ist aus dieser Perspektive zu fragen, wie so der Zugang zur Umwelt im Laufe der Anthropogenese in zunehmendem Maße selbstreflexiv, gestaltend und kulturell wurde. Die Antwort finden die Pragmatisten nicht in abstrakten historischen Gesetzmäßigkeiten, sondern durch die Analyse der konkreten Herausforderungen, denen sich Organismen im Lebensvollzug gegenüber sehen – sowohl in ihrer dinglichen als auch und gerade in ihrer sozio-kulturellen Umwelt. *Jedes* Leben wird dabei als »soziales« gedacht: Nur im Kontext gemeinsamer Aktivität erlangt ein jedes lebendige Individuum Handlungsfähigkeit. *Humanspezifisch* ist nun die Möglichkeit, durch Perspektivenübernahme Selbstbewusstsein zu erreichen, Problemsituationen symbolisch zu analysieren und soziale Prozesse reflexiv zu reorganisieren (vgl. Mead 1980). Die Kontingenz der Geschichte wird für die Pragmatisten in diesem Zusammenhang zur normativen Ressource: Entgegen sozialdarwinistischen Positionen ermöglicht sie nämlich die Formulierung von Konzepten des reflexiven Wandels von Institutionen, der demokratischen Formung von Gesellschaft und der sozialen Kreativität (auch in Abgrenzung zu Bergson, Mead 1907: 383f.). Mit der Entstehung menschlichen Lebens kam es mithin zu einer folgenreichen Wendung: Durch die Einbindung sozialer Perspektiven und Wissensgehalte wurde Erfahrung selbstreflexiv; das Leben als Subjekt entdeckte sich selbst als Objekt; Wissenschaft entstand als neuartige Aktivität des Lebens und als neue Art der Problembearbeitung.

Leben ist aus pragmatistischer Sicht praktische, körperliche und kommunikative Auseinandersetzung mit der Umwelt – es ist »*life in action*« (Dewey

7 | Die pragmatistische Konzeption der Organismus-Umwelt-Interaktion weist durch ihre Betonung der Handlungsgrundierung der Umweltwahrnehmung sowohl deutliche Nähen zur ›Systembiologie‹ Jakob von Uexkülls auf (die v.a. für Plessner ein zentraler Einfluss war) als auch zu aktuellen Debatten zum verkörperten Charakter der Wahrnehmung (dazu Nungesser in diesem Band).

1998c: 20). Konstitutiv für menschliche Erfahrung ist dabei nicht nur das aktive Handeln, sondern auch das passive Erleiden (Dewey 1998b: 58). Die Umwelt ist nicht nur Gegenstand der Kontrolle, sondern auch Quelle von Kontingenzen und Widerständen, die überhaupt erst zu affektiven und reflexiven Prozessen Anlass geben. Eine rationalistische und intellektualistische Fehldeutung des Handelns wird dadurch vermieden, ohne umgekehrt in eine reflexionsskeptische Theorie zu verfallen. Zentral sind aus pragmatistischer Warte der situierte Charakter des Handelns und das Zusammenspiel von Gewohnheit, Reflexivität und Kreativität, wobei gerade die Konzeptualisierung von Kreativität vielfältige Vergleichsmöglichkeiten zu lebenstheoretischen Positionen eröffnet (vgl. Joas 2002, Kap. 2). Der Pragmatismus ist darüber hinaus von Interesse, wenn es darum geht, die Expressivität des menschlichen Lebens zu analysieren. Die Aufmerksamkeit für die Verflechtungen von Körperlichkeit, Handeln und Kommunikation bewahrt den Pragmatismus vor einer sprachzentrierten Sichtweise und ermöglicht eine erhöhte Sensibilität für die Verschränkungen und Spannungen zwischen verschiedenen Zeichenformen (etwa zwischen verbaler und nonverbaler Kommunikation). Dmitri Shalin (in diesem Band) macht diese Überlegungen im Hinblick auf die Hermeneutik und Biographieforschung fruchtbar. Lebenssoziologisch interessant ist der Pragmatismus schließlich auch, weil er von Beginn an zwischen geistes-, sozial- und lebenswissenschaftlichen Perspektiven vermittelt hat. In den letzten Jahren wurde dieses transdisziplinäre Potential wiederentdeckt. So wurde der Pragmatismus zur wichtigen Inspirations- und Korrekturressource in Diskussionen zur verkörperten Kognition (z.B. Jung 2009, Fingerhut/Hufendiek/Wild 2013: 32ff.), zum Verhältnis von Sozialtheorie und Neurowissenschaft (z.B. Madzia 2013, Shalin 2017) oder zur Evolution humanspezifischer Sozialität (Nungesser 2012, 2016 und sein Beitrag in diesem Band).

4.3 Kritik (im Namen des Lebens)

Kritik in einer lebenssoziologischen Perspektive lässt sich in drei Richtungen verstehen: zum einen als ein Kritischer Vitalismus, wie ihn insbesondere Georges Canguilhem in Bezug auf Bergson entfaltet hat und wie er von Frédéric Worms (2013 und sein Beitrag in diesem Band) weitergeführt wird. Hier geht es insbesondere um eine Kritik an positivistischen Verständnissen und Disziplinierungen des Lebens *im Namen des Lebens*. Dem entsprechen zweitens methodologische oder erkenntnikritische Überlegungen: Wie lässt sich eine Rationalität entfalten, die das Leben nicht allein zum Objekt macht, es ausschließt und verfernt, sondern es als Subjekt des Sozialen und des Denkens anerkennt? Drittens hat dies methodische Konsequenzen. Dem kritischen Vitalismus folgt eine Kritik an bestimmten Methoden der Sozialforschung. Den theoriekonzeptionellen Rahmen für diese drei Aspekte von

Kritik bilden vor allem die von Spinoza, Bergson sowie Deleuze und Guattari entfalteten Immanenz- und Prozessontologien. Ebenso zentral (und untrennbar mit einer solchen Prozesstheorie verbunden) ist die bergsonsche »Kritik negativer Begriffe« sowie seine Problematisierung der in ihnen implizierten identitätsphilosophischen Konzepte. Bergsons Philosophie – und damit auch die Philosophien und soziologischen Theorien von Canguilhem, Simondon, Deleuze/Guattari und anderen – geht zudem aus von einer Kritik an falschen Vermengungen, insbesondere von Wesens- und Gradunterschieden oder qualitativer und quantitativer Mannigfaltigkeiten (vgl. zu dieser ›Methode‹ Bergsons Deleuze 1989, Delitz in diesem Band).

Ein neovitalistisches Denken operiert in dieser Linie weder mit Wesensdifferenzen noch mit Stufen des Lebens oder mit fixen Identitäten; wie erwähnt auch nicht mit einer substanzial gedachten ›Lebenskraft‹. Man könnte die Denkweise eher als ›hydraulisch‹ verstehen, sofern sie sich jedenfalls nicht topologisch für räumliche Verteilungen, soziale Trennungen und Positionen interessiert, sondern für (veränderliche) Anordnungen von Strömen und für kollektive wie auch subjektive Werdensprozesse. Zudem werden Lebensformen als einander immanente *Intensitäten* konzipiert, als Übergänge oder Transformationen, als aufeinander aufbauende Formen von Individuation (Simondon 1964, 2007). Der Schlüsselbegriff Bergsons ist in diesem Zusammenhang *durée*: Leben ›ist‹ unvorhersehbare, kontinuierliche Veränderung, permanentes und nicht umkehrbares *Anders-Werden*. Zugleich sichern Wiederholungen Konsistenzen der je spezifischen Lebensformen. Diese unterscheiden sich in differenten *Intensitäten* qualitativ von anderen Leben (etwa in der Intensität der Unbestimmtheit von Handeln). Zentral ist dabei ebenso eine Kritik an Kant und Newton wie an Darwin: Weder ist Zeit ein dem Raum gleichzusetzendes homogenes Medium, in dem Handlungen ablaufen; noch lassen sich Gesellschaften und andere Lebensformen evolutionistisch, vorherbestimmt verstehen. Betont wird stattdessen das permanente Werden von Kollektiv und Subjekt, im Blick auf Subjektivierungs- ebenso wie Desubjektivierungsprozesse (z.B. ›Tier-Werden‹ und ›Frau-Werden‹ bei Deleuze/Guattari; dazu auch Follkerts/Hoppe in diesem Band).

Zum einen speist sich nun aus diesen Konzepten eine *Gesellschafts-* und eine *Wissenschaftskritik im Namen des Lebens*. Positivistische Konzeptionen von Wissenschaft nehmen das Leben allein als Objekt (als ›Insekt‹, wie Canguilhem sagt: vgl. Ebke und Delitz in diesem Band). Kritisiert wird aber auch jede evolutionistische Vorstellung, wie sie auch in der Soziologie eine lange Tradition hat, nämlich die ethnozentrische Vorstellung, andere Gesellschaften seien ›vormodern‹ und entwickelten sich in eine vorhersehbare Richtung. Für beide Kritiken – am Positivismus und am Evolutionismus – spielt Bergson eine zentrale Rolle. Das gilt insbesondere für die Kritik negativer Begriffe (vgl. Delitz in diesem Band) und die dahinter stehende Kritik am identitätslogischen Denken,

der Trennung von Zuständen und Blöcken des Seins sowie die Vorstellung, Soziales ließen sich mittels Häufigkeitsanalyse adäquat darstellen. Aus Bergsons Denken folgt eine Korrektur des soziologischen Bezugsproblems ebenso wie eine Reformulierung der Erkenntnistheorie: Statt der Frage nach der Möglichkeit (sozialer) Ordnung anstelle von Unordnung ist das wirkliche Problem von Denken und Sozialem das reale Werden, permanente Veränderung.

Die Kritik eines bestimmten Wissenschaftsverständnisses und einer damit verknüpften Erkenntnistheorie *im Namen des Lebens* wurde insbesondere von Canguilhem formuliert. Von ihm stammt ebenso die positive Forderung, die Vitalität des Wissenschaftlers, die *Lebendigkeit* des Denkens anzuerkennen: Ein recht verstandener Vitalismus wäre die Anerkennung

»der Identität des Lebens mit sich selbst im menschlichen, sich seiner Lebendigkeit bewussten Lebewesen. Wir wollen also sagen, dass der Vitalismus einen permanenten Anspruch des Lebens im Lebendigen übersetzt, die Identität des dem Lebendigen immanenten Lebens mit sich selbst« (Canguilhem 2009b: 155).

Eine Wissenschaft des Lebens, und damit meint Canguilhem zum einen die medizinischen Disziplinen, muss dessen »Originalität« anerkennen (Canguilhem 2009c: 283f.), insbesondere dessen inhärente Normativität. Es unterliegt nicht ihm äußerlichen sozialen Normen, sondern die Normen sind solche des Lebens selbst. Insofern geht es hier um eine Wissenschafts- und Erkenntniskritik, insbesondere an jeglichen rationalistischen und damit reduktionistischen Perspektiven, die das Leben im Menschen verachten:

»Wir unsererseits denken, dass ein vernünftiger Rationalismus seine Grenzen anerkennen und die Bedingungen seiner Ausübung einbeziehen muss. Das Denken des Lebendigen muss die Idee des Lebendigen dem Leben selbst entnehmen« (Canguilhem 2009a: 22).

Canguilhem hat zum anderen die sozial- und humanwissenschaftlichen Disziplinen im Blick – ein Blick, der für Foucault prägend war. Diese Kritik bezieht sich auf all jene soziologischen und psychologischen Erhebungen und deren Kriterien, in denen *pathologische* (anormale) von *normalen* Phänomene getrennt und an Häufigkeiten gemessen werden. Es sind als solche sichtbar zu machende Wissenspolitiken, in denen menschliches Leben einer Quantifizierung und Normalisierung unterliegt. Diese Kritik ist methodisch. Sie bezieht sich auf das Vorgehen vieler soziologischer Ansätze, die (unabhängig davon, ob am methodologischen Individualismus oder Kollektivismus orientiert) unter dem Begriff des *methodologischen Extensivismus* versammelt werden könnten (vgl. Seyfert in diesem Band). Gemeint sind damit all jene Methoden, mit deren Hilfe soziale Phänomene in erster Linie aus der Perspektive der Extension,

der räumlichen Anordnung und Ausdehnung avisiert werden. Dafür steht etwa eine jede Sozialstrukturanalyse: In ihr interessieren allein Häufigkeiten (von Ereignissen, Beziehungen, Sozialkontakten etc.), nicht Intensitäten. Ein derart *extensives* Vorgehen lässt sich neben der Valenzanalyse empirischer Sozialforschung auch in Bourdieus Korrelierung individueller Positionen mit der Verteilung von Ressourcen im sozialen Raum sehen. Eine Erschließung sozialer Beziehungen über Häufigkeiten übersetzt nun zeitliche Phänomene in räumliche Kategorien – und vermeint damit Grad- und Wesensunterschiede. Dagegen operieren lebenssoziologische Methoden mit einem *methodologischen Intensivismus*. Dabei geht es nicht so sehr um die phänomenologische Innenperspektive der Individuen, um die Frage, wie sie sich fühlen, wie sie das Leben erleben und erfahren. Es geht vielmehr um die methodische Wendung des Blickes: von Strukturen auf Übergänge, Veränderungen und Verschiebungen. Häufigkeit von Kontakten als solche ist kein Indikator für die Grade von Sozialität, bzw. sind diese nur dann lebenssoziologisch relevant, wenn sie die Beteiligten (die auch soziale Systeme sein können) in ein neues Werden versetzen. Eine solche Lebenssoziologie verfährt in diesem Sinne intensitätsanalytisch. Methodisch kann dies für Ansätze hilfreich sein, die selbst schon lebenssoziologisch bzw. vitalistisch imprägniert sind (wie z.B. die Akteur-Netzwerk-Theorie des Deleuzianers Bruno Latour). Statt einfach den Spuren der Netzwerke zu folgen und sie auf Karten zu verzeichnen, kommt es darauf an, die Intensitäten der Relationen und die Art der Beziehungen zu analysieren; und zu verstehen, inwieweit diese Relationen oder Netzwerke die Akteure einem Werden unterwerfen *und vice versa*. Diese Wechselseitigkeit lässt sich etwa durch eine Affektanalyse erfassen (Kwek/Seyfert 2018).

Einer solchen ›intensiven‹ Methodologie entspricht schließlich ein bestimmtes analytisches Interesse: Wenn sich Leben durch Werden definiert, so interessiert sich diese Soziologie dafür, welche Veränderungen sich im *sozialen* Leben je ankündigen; in welchen Momenten und auf welche Weise Gesellschaften andere werden. Der Wandel wird dabei weder als Ausdruck sozialer Gesetzmäßigkeiten verstanden noch als Wandel von einem Zustand zum nächsten. Es interessieren die unvorhersehbaren, erforderlichen Potentiale, Emergenzprozesse, Stiftungen neuer Kollektive. An dieser Stelle lässt sich die lebenssoziologische Methode sowohl von einer Phänomenologie des inneren Lebens als auch von einer Archäologie der historischen Veränderung von Subjektivierungsformen unterscheiden. Im Gegensatz sowohl zur Untersuchung von Lebensläufen und Lebensstilen, der Alltagserfahrung als auch historischer Subjektformen erschließt sich eine solche Lebenssoziologie jene Erfahrungen, in denen das Leben seiner Subjektivierung entrissen wird. In neueren Ansätzen wird diese Frage der Intensitäten und Transformationen etwa am Beispiel biologischer Körper sowie ihrer Verknüpfungen mit artifiziellen Systemen diskutiert (bei Donna Haraway 1995, siehe Folkers/Hoppe in diesem Band). Dabei

wird erneut auch an Deleuze/Guattari angeschlossen, nun an die Ausstattung noch der *anorganischen* Materie mit einem Werden, einem ›Leben‹, spezifischen energetischen Potentialen der Moleküle, die jede Individuation tragen. Hier liegt eine Differenz neovitalistischer und poststrukturalistischer Ansätze zur Philosophischen Anthropologie (vgl. Seyfert 2012) vor: Jene erschließen sich das *Zwischen*, aus denen sich die Intensitätsdifferenzen ergeben, nicht aus der Trennung von organischem/anorganischem Leben, sondern aus deren *Nebeneinander*, aus dem ständig neues (noch nicht kategorisiertes) Leben entsteht. In der Aufhebung der Trennung von organischer und anorganischer Materie entstehen neue Konzeptionen auch in der Frage, was eine Gesellschaft ›ist‹, aus welchen Elementen sie sich konstituiert. So können Deleuze und Guattari sagen (mit Simondon 1964, 2007, 2012), das Leben sei »um so intensiver und kraftvoller, je anorganischer es ist« (Deleuze/Guattari 2002: 697).

Wie erwähnt, ließen sich weitere Leitperspektiven nennen, etwa die der strukturalen Anthropologie, in denen es weniger um Überschreitung, Differenzierung oder Kritik ginge, sondern um Natur-Kultur-Verhältnisse und um Identifizierungen des menschlichen mit nichtmenschlichem Leben. Und es gibt Überschneidungen zwischen diesen drei erwähnten Perspektiven: Auch in der Philosophischen Anthropologie gibt es etwa Begriffe der Überschreitung: Stets »überrennt« das Leben seine Formen, heißt es bei Gehlen (2007: 100). Auch Plessner sieht das menschliche Leben als eines, das sich zu dem, was es ist, immer erst machen muss – dabei kommt es nie zur Ruhe, es muss immer neue Ausdrücke seiner selbst finden. Insofern mag unsere Dreiteilung nur heuristisch gültig sein. Sie bleibt an vielen Stellen nicht trennscharf und benennt eher unterschiedliche Aufmerksamkeitstendenzen. Gleichwohl spannt sie ein Spektrum lebenssoziologischen Denkens auf, das nun selbst ›lebendig‹ werden und sich selbst überschreiten kann.

LITERATUR

- Alkemeyer, Thomas (2016): »Verkörperte Soziologie – Soziologie der Verkörperung. Ordnungsbildung als Körper-Praxis«, in: *Soziologische Revue* 38(4): S. 470–502.
- Bergson, Henri (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- Bianco, Guiseppe (2015): *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris: Puf.
- Borsò, Vittoria (Hg.) (2014): *Wissen und Leben – Wissen für das Leben. Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik*, Bielefeld: transcript.

- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2007): *Gouvernementalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Canguilhem, Georges (2009a [1952]): »Das Denken und das Lebendige. Einleitung«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag, S. 15-22.
- (2009b [1952]): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag, S. 149-181.
- (2009c [1952]): »Das Normale und das Pathologische«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August Verlag, S. 281-308.
- Deleuze, Gilles (1987): »Die Strategien oder das Nicht-Geschichtete. Das Denken des Außen (Macht)«, in: Ders., *Foucault*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 99-130.
- (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2002 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück.
- Delitz, Heike/Nungesser, Frithjof/Seyfert, Robert (2016): »Was ist ›Lebenssoziologie‹? Das Leben als Subjekt und Objekt soziologischer Theorie«, in: Stephan Lessenich (Hg.), *Krisen der Routine – Routinen der Krise. Verhandlungen des 37. DGS-Kongresses in Trier* (http://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2014/search).
- Delitz, Heike/Seyfert, Robert (2018), »Introduction«, in: Helmuth Plessner, *Political Anthropology*, Evanston, Ill.: Northwestern UP, S. vii-xxv.
- Descola, Philippe (2011[2005]): *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp.
- Dewey, John (1958 [1925/29]): *Experience and Nature*, New York: Dover Publications.
- (1998a [1909]): »The Influence of Darwin on Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 39-45.
- (1998b [1917]): »The Need for a Recovery of Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 46-70.
- (1998c [1930]): »From Absolutism to Experimentalism«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 14-21.
- (2002 [1938]): *Logik. Die Theorie der Forschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2008 [1920]): »Three Contemporary Philosophers: William James, Henri Bergson, Bertrand Russell«, in: Ders., *The Middle Works 1899-1924. Volume 12: 1920*. Hg. von Jo Ann Boydston, Carbondale: Southern Illinois University Press, S. 205-250.

- Durkheim, Emile (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.
- Fabiani, Jean-Louis (2010): *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Fassin, Didier (2017): *Das Leben: Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin: Suhrkamp.
- Fingerhut, Jörg/Hufendiek, Rebekka/Wild, Markus (2013): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp, S. 9-102.
- Fischer, Joachim (2005): »Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus der Biologie und der Kultur-/Sozialwissenschaften«, in: Gerhard Gamm/Mathias Gutmann/Alexandra Manzei (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld: transcript, S. 159-182.
- (2006): »Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«, in: *Zeitschrift für Soziologie* Jg. 35 (5), S. 322-334.
- Foucault, Michel (1987): *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2005 [1980]): »Gespräch mit Ducio Trombadori«, in: Ders., *Schriften Band 4*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 51-119.
- Fraser, Miriam/Kemper, Sarah/Lury, Celia (2006): *Inventive Life: Approaches to the New Vitalism. Special Issue: Theory, Culture & Society* 22 (1).
- Gehlen, Arnold (1993 [1940/50]): *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Ausgabe*, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2007 [1956]): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Gertenbach, Lars/Mönkeberg, Sarah (2016): »Lifelogging und vitaler Normalismus. Kultursoziologische Betrachtungen zur Neukonfiguration von Körper und Selbst«, in: Stefan Selke (Hg.), *Lifelogging. Digitale Selbstvermessung und Lebensprotokollierung zwischen disruptiver Technologie und kulturellem Wandel*, Wiesbaden: VS, S. 25-43.
- Greco, Monica (2005): »On the Vitality of Vitalism«, in: *Theory, Culture & Society* 22 (1), S. 15-27.
- (2017): »Zur Vitalität des Vitalismus«, in: Muhle/Voss, *Black Box Leben*, S. 39-58.

- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: transcript.
- Haraway, Donna (1995 [1991]): *Die Neuerfindung der Natur: Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): *Empire – die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hauriou, Maurice (1965): *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze*, Darmstadt: WBG.
- James, William (1920 [1903]): »Personal Idealism«, in: Ders., *Collected Essays And Reviews*, New York u.a.: Longman, Green and Co., 442-444.
- (1977 [1909]): *A Pluralistic Universe*, Cambridge/London: Harvard University Press.
- Joas, Hans (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002 [1992]): *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2008): *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jung, Matthias (2009): *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin: de Gruyter.
- Knorr Cetina, Karin (2007): »Postsoziale Beziehungen: Theorie der Gesellschaft in einem postsozialen Kontext«, in: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hg.): *Kulturen der Moderne: Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 267-300.
- Kwek, Dorothy H.B./Seyfert, Robert (2018): »Affect Matters: Strolling Through Heterological Ecologies«, in: *Public Culture* 30/1, S. 35-59.
- Lash, Scott (2006): »Life (Vitalism)«, in: *Theory, Culture & Society* 23 (2-3), S. 323-329.
- Lévi-Strauss, Claude (1965 [1962]): *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lichtblau, Klaus (2017): *Zwischen Klassik und Moderne: Die Modernität der klassischen deutschen Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS.
- Madzia, Roman (2013): »Mead and self-embodiment: imitation, simulation, and the problem of taking the attitude of the other«, in: Frithjof Nungesser/ Franz Ofner (Hg.), *Potentiale einer pragmatischen Sozialtheorie. Beiträge anlässlich des 150. Geburtstags von George Herbert Mead. SH 12 der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 195-213.
- Maffesoli, Michel (1986): *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orphismus*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- (1987): »Das ästhetische Paradigma: Soziologie als Kunst«, in: *Soziale Welt* 38 (4), S. 460-470.
- (1988a): *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris: Mériadiens Klincksieck.

- (1988b): *Die Form stiftet die Einheit des Körpers. Schriften der Georg Simmel Gesellschaft* [Eigenverlag].
- Mauss, Marcel (1989 [1935]): »Techniken des Körpers«, in: Ders., *Soziologie und Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 199-209.
- Mead, George Herbert (1907): »Review of *L'Évolution Créatrice* by Henri Bergson«, in: *Psychological Bulletin* 4, S. 379-384.
- (1980[1925]): »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze. Band 1. Hg. v. Hans Joas*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 299-328.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*, Konstanz: UVK.
- Moebius, Stephan/Papilloud, Christian (2007): »Einleitung in das Werk von Robert Hertz«, in: Robert Hertz, *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, hg. von Stephan Moebius und Christian Papilloud, Konstanz: UVK, S. 15-64.
- Muhle, Maria/Thiele, Kathrin (Hg.) (2011): *Biopolitische Konstellationen*, Berlin: August Verlag.
- Muhle, Maria/Voss, Christine (Hg.) (2017): *Black Box Leben*, Berlin: August Verlag.
- Niewöhner, Jörg/Kehr, Janina/Vailly, Joëlle (Hg.) (2011): *Leben in Gesellschaft. Biomedizin – Politik – Sozialwissenschaften*, Bielefeld: transcript.
- Nungesser, Frithjof (2012): »Three Dimensions of the Sociality of Action. Some Reflections Based on the Cultural Psychology of Michael Tomasello and Sociological Pragmatism«, in: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* IV (1), S. 178-207.
- (2016): »Mead Meets Tomasello. Pragmatism, the Cognitive Sciences, and the Origins of Human Communication and Sociality«, in: Hans Joas/Daniel R. Huebner (Hg.), *The Timeliness of George Herbert Mead*, Chicago: University of Chicago Press, S. 252-275.
- (2017): »The Evolution of Pragmatism: On the Scientific Background of the Pragmatist Conception of History, Action, and Sociality«, in: *European Journal of Sociology* 58 (2), S. 327-367.
- Nungesser, Frithjof/Pettenkofer, Andreas (2018): »Soziologie«, in: Michael Festl (Hg.), *Handbuch Pragmatismus*, Stuttgart: Metzler, S. 193-199.
- Peter, Lothar (1996): »Elan vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel«, in: Carsten Klingemann et al. (Hg.), *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1994, Opladen: Leske + Budrich, S. 7-59.
- Plessner, Helmuth (1974 [1935]): *Die verspätete Nation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.

- (1981 [1931]): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-233.
- (2002 [1931/32]): *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, Berlin: Akademie.
- Prigogine, Ilya/Stengers, Isabelle (1980): *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München: Piper.
- Rabinow, Paul (1984): »Space, Knowledge, and Power« (Interview mit Michel Foucault), in: Ders., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, S. 239-256.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): »Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 60-92.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp.
- 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.
- (2012): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie, S. 65-80.
- (2018): »Streifzüge durch Tausend Milieus. Eine Archäologie poststrukturalistischen Denkens in der westdeutschen Soziologie bis 1989«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Soziologische Denkschulen. Zur Archäologie der bundesrepublikanischen Soziologie*, Wiesbaden: VS (i.E.).
- Shalin, Dmitri N. (2017): »Extended Mind and Embodied Social Psychology. Contemporary Perspectives«, in: *Society* 54 (3), S. 279-290.
- Simmel, Georg (1999 [1918]): »Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel«, in: Ders., *Gesamtausgabe Band 16*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 209-425.

- Simondon, Gilbert (1964): *L'individu et sa genèse physico-biologique. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: Puf.
- (2007 [1964/1989]): *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Aubier.
- (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich: diaphanes.
- Traue, Boris (2008): »Vitalismus und Wissenschaft: Sozialwissenschaften und Menschenführungspraktiken im Spannungsfeld zwischen der ›Un/Verfügbarkeit der inneren Natur‹ und der ›Autonomie des Lebens‹«, in: Karl Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft*, S. 4842-4852.
- Vogt, Peter (2002): *Pragmatismus und Faschismus. Kreativität und Kontingenz in der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Worms, Frédéric (2013): *Über Leben*, Berlin: Merve.

