

Edda Mack

DAS FREMDE ALS ENTFREMDUNG DES EIGENEN

Soziologische Theoriebildung
mit der Akteur-Netzwerk-Theorie

[transcript] sozialtheorie

Aus:

Edda Mack

Das Fremde als Entfremdung des Eigenen

Soziologische Theoriebildung
mit der Akteur-Netzwerk-Theorie

September 2023, 290 S., kart.

45,00 € (DE), 978-3-8376-6610-6

E-Book:

PDF: 44,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-6610-0

Die Akteur-Netzwerk-Theorie Bruno Latours kennt kein Konzept des Fremden. Dies mag irritierend erscheinen, bedenkt man, dass die Figur des Fremden eines der zentralen Schlüsselkonzepte der Soziologie darstellt. Von Simmel bis Schütz stehen Fremdheit und der Fremde stets im Spannungsverhältnis zum Eigenen, welches gerade in der Begegnung des Fremden besonders sichtbar wird. Mit Werkzeugen der Akteur-Netzwerk-Theorie entwirft Edda Mack eine soziologische Denkweise, die das Theoretisieren selbst in den Mittelpunkt soziologischer Forschung stellt. Am Beispiel der Fluchtmigrationsforschung zeigt sie auf, dass eine solche Denkweise in ihrer Umsetzung nah bei den Dingen von Belang bleiben kann.

Edda Mack, geb. 1989, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie und Soziologische Theorie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. In ihrer Forschung beschäftigt sie sich mit Figuren des Fremden und Fremdheit als Bedingung von Vergesellschaftung.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/978-3-8376-6610-6

Inhalt

Vorwort: ›Wir schaffen das.‹	7
Einleitung: Vom Theoretisieren	13
Zurück zum Empirismus	16
Über das Verfassen kritischer Berichte	20
1 Entwurf einer Denkweise	25
1.1 Von Denkweisen	25
1.2 Zu Denkwegen	31
1.3 Über Komplexität	44
2 Empirisch orientieren mit der Akteur-Netzwerk-Theorie	61
2.1 Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT)	64
2.2 Empirische Orientierungen	82
2.3 Die Versammlung eines Forschungsfeldes	105
3 Der Fremde und die Soziologie	127
3.1 Aushandlungen des Fremden	130
3.2 Wi(e)derlesungen des Fremden	153
4 Vom Anderen her das Subjekt beunruhigen	177
4.1 Von der Egologie zum Ansatz der Alterologie	179
4.2 Die Entrückung des Subjekts	191
5 Eine theoretische Entfremdung von Ausnahmezustand und Homo Sacer	201
5.1 Die deutschsprachige FluchtMigrationsforschung und Giorgio Agamben	202
5.2 Übersetzung: Flucht als Ausnahme	219
6 Konfrontation mit dem Eigenen	231
6.1 Über Grenzen des Helfens	231
6.2 Über Mitleidsermüdung	243

Über das Verfassen von Berichten	257
Danksagung	267
Abkürzungsverzeichnis	269
Literatur	271

Vorwort: ›Wir schaffen das.‹

31. August 2015: ›Wir schaffen das!‹, *Angela Merkel (CDU)*.

7. November 2021: ›Ja, wir haben das geschafft.‹, *Angela Merkel (CDU)*.

›Wir schaffen das!‹ Drei Worte. Am 31. August 2015 tritt die Bundeskanzlerin Angela Merkel (CDU) vor die Bundespressekonferenz um sich zur (europäischen) ›Flüchtlingskrise‹ zu äußern und beteuert:

»Ich sage ganz einfach: Deutschland ist ein starkes Land. Das Motiv, mit dem wir an diese Dinge herangehen, muss sein: Wir haben so vieles geschafft – wir schaffen das! Wir schaffen das, und dort, wo uns etwas im Wege steht, muss es überwunden werden, muss daran gearbeitet werden. Der Bund wird alles in seiner Macht Stehende tun – zusammen mit den Ländern, zusammen mit den Kommunen –, um genau das durchzusetzen.« (Merkel 2015)

Diese drei Worte – später auch als ›ikonischer‹ Satz bezeichnet – sollten zu einem regelrechten Slogan der sogenannten ›Willkommenskultur‹¹ werden und nicht zuletzt auch die Amtszeit der Kanzlerin nach 2015 weiterhin begleiten. Bei einem Exklusiv-Interview mit der Deutschen Welle, wird die geschäftsführende Kanzlerin im November 2021 von Max Hoffman im Kanzleramt interviewt. Welche der Krisen, die sie in ihrer Amtszeit von 16 Jahren manövriert habe, habe sie am meisten persönlich herausgefordert, wird sie gefragt (vgl. Merkel bei Teilmann/Hoffmann 2021, Min. 11:01). Zögernd nennt sie nach kurzer Pause die Ankunft der Geflüchteten, wobei sie betont, dies ungern als ›Krise‹ zu bezeichnen, denn ›Menschen sind Menschen‹. Neben den Ereignissen von 2015 und deren Folgen und Konsequenzen, nennt Angela Merkel als zweite große Herausforderung ihrer Amtszeit die aktuelle Corona-Pandemie. Es seien Momente und Ereignisse, in denen

1 Der Begriff ›Willkommenskultur‹ hat in den letzten Jahren einige Verschiebungen erfahren. Insofern wird er in dieser Arbeit in Anführungszeichen gesetzt. Es geht in dieser Arbeit nicht um ›die‹ Willkommenskultur an sich. Der Begriff findet Eingang in diese Arbeit, weil die Akteure, deren Spuren verfolgt werden, den Begriff nutzen, um etwas zu beschreiben. Dabei geht es gar nicht so sehr darum zu fragen, ob das, was sich 2015 ereignet hat, auch wirklich als ›Willkommenskultur‹ bezeichnet werden kann (darf) und/oder es ggf. sogar passendere Begrifflichkeiten dafür gäbe.

man deutlich gesehen hätte, wie es Menschen direkt betrifft, ›wo man es mit menschlichen Schicksalen‹ zu tun gehabt habe. Und im Rückblick auf 2015 und ihren »ikonischen Satz« (Merkel bei Teilmann/Hoffmann 2021, Min 12:30) ›Wir schaffen das!‹ nun die Frage nach ihrer Bilanz: Haben wir es geschafft, wird sie gefragt und antwortet ohne Umschweife:

»Ja, wir haben das geschafft. Aber wir waren wirklich viele, viele Menschen in Deutschland, die mit angepackt haben. Viele Bürgermeisterinnen und Bürgermeister, viele Ehrenamtliche, viele, die auch heute noch Patenschaften haben. Wir haben auch erlebt, dass es natürlich nicht alles ideal gelaufen ist und es gibt auch schlimme Vorfälle, wenn ich an die Kölner Silvesternacht denke, die sich da vielleicht eingeprägt hat, aber insgesamt sind wir [...] haben wir wunderbare Beispiele von auch gelungenen, menschlichen Entwicklungen, wenn ich da an Abiturientinnen und Abiturienten und Ähnliches denke. Aber geschafft haben wir natürlich noch nicht, dass die Ursachen der Flucht bekämpft wurden; wir haben es noch nicht geschafft, dass Europa ein einheitliches Asyl- und Integrationssystem hat. Wir haben also noch keine selbstwirkende Balance zwischen den Herkunftsländern und den Ankunftsändern und wir müssen noch sehr viel mehr machen an Entwicklungshilfe, an legaler Migration. Was ich bedauerlich finde ist, dass heute immer noch die Schlepper und Schleuser eigentlich immer noch die Oberhand haben. [...] Also einiges ist gelungen, aber das Thema Flucht und Migration wird leider auch wegen der Situation in Syrien und in vielen anderen Ländern bleiben [...] Es bleibt eine große Herausforderung in einer Welt, die viele Probleme kennt.« (Merkel bei Teilmann/Hoffmann 2021, Min 12:35).

Was die ›Flüchtlingskrise‹ von 2015 so besonders machte, führt die Journalistin von der Zeit Jana Hensel in einem Artikel vom 31. August 2020 (fünf Jahre danach) aus: Das Besondere ist, dass im Gegensatz zu den Anschlägen vom 11. September 2001 auf die Twin Towers in New York (USA) und im Gegensatz zu der Reaktorkatastrophe von Fukushima im März 2011 die ›Flüchtlingskrise‹ (wie auch die Corona-Pandemie) nicht abstrakt gewesen sei. Es war nichts, was *irgendwo sonst* wo auf der Welt in der Ferne passierte. Auch Euro- und Finanzkrise seien, obgleich in Europa stattgefunden, auf eine Weise doch *weit weggeblieben*. Hensel geht an der Stelle sogar so weit hervorzuheben, dass Deutschland in Retrospektive gar als Profiteur der Eurokrise hervorgegangen sei. Eine Krise mit ungünstigem Ausgang, sei es also nicht gewesen. Zwar sei Deutschland irgendwie auch von der Euro- und Finanzkrise betroffen gewesen, doch diese hätte das Land nicht so »tief erschüttert und tiefgreifend verändert« (Hensel 2020: 1) wie die ›Flüchtlingskrise‹ (und Corona-Pandemie).

Mit ›Wir schaffen das!‹ machte Angela Merkel »Deutschland nicht nur zu einem Schauplatz der Krise, sondern die Deutschen gleichsam zu Akteuren« (ebd.). Damit reiht Hensel die Ereignisse von 2015 in eine Reihe historischer Meilensteine der deutschen Nachkriegsgeschichte ein und nennt die ›Flüchtlingskrise‹ in einem Atemzug mit der Studentenbewegung der 68er und dem Mauerfall. Auch der deutsche Volkssport Fußball bleibt im Rückblick nicht ungenannt. Das Motto der Weltmeisterschaft von 2006: »Die Welt zu Gast bei Freunden« (ebd.) – und die Reaktion auf die Ankunft tausender Flüchtender im Jahr 2015 schien jenen Ton zu treffen. Die ›deutsche Willkommenskultur‹ wurde international gefeiert, gelobt und gepriesen.

Vor 2015 schien es, als hätte es in Deutschland nur die »angepasste Generation Merkel oder die anderen, die zu viel Ich-Management betrieben, sich pflichtbewusst der Vergangenheit erinnerten oder sich beim gemeinsamen *Tatort* am Sonntagabend kurzzeitig ins Wir-Gefühl flüchteten« (ebd.: 2, Herv. dort), gegeben. Man war angepasst – man war mit sich und der eigenen (kleinen) Welt beschäftigt. Etwas, das 2015 nicht mehr möglich blieb: also kein Ausweichen, kein Wegschauen. Ein Schock des Erwachens riss das Land und seine Bürger aus dem »normaldeutschen Aggregatzustand der 2000er Jahre« (Pauer 2015), womit die ›Flüchtlingskrise‹ zur Zäsur wurde.

Und in ihrem Resümee, fünf Jahre später, stellt Jana Hensel fest, dass das Kartenhaus Deutschland in sich zusammengefallen ist: »Die Wahrheit ist wohl, dass Deutschland in den harten Auseinandersetzungen darüber, ob es richtig oder falsch war, die Grenzen für die Geflüchteten offen zu lassen [...] auseinanderfiel.« (Hensel 2020.: 2)

Politisch hat sich einiges getan, doch eine Sache ist nicht passiert: Unter dem Zustrom der Geflüchteten ging die deutsche Wirtschaft nicht in die Knie (vgl. ebd.: 3).

Wenn wir an die ›Flüchtlingskrise‹ von 2015 denken, sind da die Bilder von überfüllten Rettungsbooten, Menschen in orangenen Westen, die es schaffen an europäischen Küsten an Land zu gehen. Es sind die Berichte von Schiffsunglücken im Mittelmeer. Wenn Max Hoffman in seinem Interview mit der geschäftsführenden Kanzlerin im November 2021 von rund einer Million Geflüchteten spricht, die Deutschland 2015 erreicht haben, dann gehören die 800, die vor der libyschen Küste bei einem Schiffsunglück ihr Leben verloren, nicht dazu (vgl. Luft 2016: 69). Nicht nur Schlagworte und Phrasen, wie ›Wir schaffen das!‹ oder ›Willkommenskultur‹ prägten die Zeit 2015. Es war auch die Rede von ›Flüchtlingswellen‹, von der ›Festung Europa‹, die ihre Tore öffnen (oder schließen) sollte. Es war die Rede vom Mittelmeer, das den Beinamen ›Massengrab‹ erhielt. Es waren und sind noch immer die Bilder von Schiffen, auf deren Decks flüchtende Menschen eng gedrängt standen und auch noch heute stehen. Schiffe, die (teils vergeblich) auf Aufnahmen in europäischen Häfen hofften. Es sind die Berichte von toten Menschen, die in abgestellten LKWs gefunden wurden (vgl. Kasperek/Speer 2015). Es sind Aussagen von Politiker:innen², die ihre Erschütterung vor der fehlenden Hilfsbereitschaft in Gesten der Abwendung und Distanzierung deutlich machten: »das ist nicht mein Europa, mein Europa bedeutet Leben« (SPD-Politiker Lars Castellucci) (vgl. Hihat 2015). Es sind die Bilder von Grenzzäunen, die (mit einem Mal) wieder innerhalb von Europa hochgezogen wurden, Serbien von Ungarn und Mazedonien von Griechenland trennen. Es sind die Bilder von jenen Grenzzäunen, die von Flüchtenden überwunden werden, die unaufhaltsam von den Rändern in Europas Mitte drängen. Es sind die Bilder von Straßen und Autobahnen, auf denen keine Fahrzeuge fahren, dafür aber Menschenmengen zu Fuß unterwegs sind. Bilder von Gruppen, die selbst aus weitestem Objektivwinkel heraus keinen Anfang und kein Ende zu kennen scheinen; Menschen auf der Wanderung, soweit das Auge reicht, bis sich die asphaltierte Straße am Horizont verliert. Es ist der

2 In der Arbeit werden Bezeichnungen mit der Doppelpunkt-Schreibweise in den Fällen, wenn konkrete Personen(-Gruppen) gemeint sind, gendergerecht angepasst. Handelt es sich um (theoretische) Denkfiguren – also gerade eben nicht (in erster Linie) um konkrete Personen, wird auf eine Anpassung verzichtet.

#marchofhope (vgl. Kasperek/Speer 2015), der in den sozialen Medien trendet, als die ganze Welt die Ereignisse im langen Sommer der Migration von 2015 beobachtet, begleitet, darüber spricht, twittert, kommentiert, teilt und schließlich alles stehen und liegen lässt, um zur Hilfe zu eilen.

Es sind die Bilder von den Zügen, die im September 2015 im Münchner Hauptbahnhof ankommen, die tausende Flüchtende nach Deutschland bringen. Es sind die Bilder von bunten Plakaten, von vollgestopften Tüten und lachenden Gesichtern, die die Menschen in München willkommen heißen. Es sind die Bilder vom Münchner Hauptbahnhof, an dessen Rand kurzerhand eine provisorische Aufnahme für die Geflüchteten eingerichtet wird: Hunderte Helfer:innen packen tatkräftig mit an. Es wird geholfen, begrüßt, gespendet und geschenkt. Bilder, die fortan untrennbar mit der deutschen ›Willkommenskultur‹ verbunden werden.

Es ist das Bild des toten Alan Kurdi, welches diese Ereignisse in München und Deutschland begleitet und selbst der BILD Zeitung am 8. September 2015 die Bildsprache verschlägt. Grau und farblos bleibt eine der auflagenstärksten Zeitungen Deutschlands an diesem Tag: »Warum die Bild heute *keine Bilder* druckt!« (Unbekannter Verfasser 2015. Herv. dort).

55 % der Deutschen über 16 Jahre waren laut einer Studie des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend im Bereich der Hilfe für Geflüchtete 2015 in irgendeiner Form engagiert (vgl. BMFSFJ 2018). 2016 gründete sich im Zuge der Ereignisse und Erlebnisse von 2015 in München der Verein *Münchner Freiwillige – Wir helfen e. V.* (Haase/Somaskanda 2017). Im April 2017 fanden auf dem Münchner Marienplatz hunderte von Helfer:innen, Interessierte und Geflüchtete zur ersten Vollversammlung Ehrenamtlicher, organisiert vom Bündnis für Demokratie und Menschenrechte, zusammen. Es sind die Helfer:innen, die die Geflüchteten in Empfang nahmen, begleiteten, ihnen zur Seite standen: »wir waren wirklich viele, viele Menschen in Deutschland, die mit angepackt haben. Viele Bürgermeisterinnen und Bürgermeister, viele Ehrenamtliche, viele, die auch heute noch Patenschaften haben.« (Merkel bei Teilmann/Hoffman 2021). Und ohne die Hilfe derjenigen, die 2015 spontan aktiv wurden, mit anpackten, hätte die Situation 2015 nicht gemeistert werden können (vgl. Bursee/von Billerbeck 2015). 2017 aber steigt der Frust unter den Helfenden, da wird von Unzufriedenheit und unerfüllten Erwartungen berichtet, Engagement wird niedergelegt, die Helfer:innenzahlen gehen zurück und die ›Ermüdung im Ehrenamt‹ wird medial, politisch aber auch wissenschaftlich (vgl. Hamann et al. 2017: 12) thematisiert.

Im ersten Halbjahr 2017 nahm ich an einem vom bayrischen Flüchtlingsrat initiierten Workshop für Ehrenamtskoordinator:innen, Engagierte und Interessierte in Nürnberg teil (vgl. FB220517). Der Feldbesuch sollte zum Schlüsselmoment meiner unternommenen Promotionsforschung werden. Unter dem Titel *Zwischen den Stühlen* berichteten Vertreter:innen aus allen bayrischen Bezirken von ihren Erfahrungen im Bereich der Geflüchtetenhilfe, von den Herausforderungen und Rückschlägen der letzten Monate. Sie berichteten vom Rückgang der Helfer:innenzahlen, von Frustrationen, Ermüdung und vielem mehr. Der Feldbesuch stand allem Anschein nach im Gegensatz zu einer, nur einen Monat zuvor, in München stattgefundenen Vollversammlung der Helfer:innenkreise und Initiativen (vgl. FB230417). So waren im April 2017 auf dem Münchner Marienplatz Helfer:innenkreise und Initiativen zur ersten Vollversammlung der Geflüchteten-

helfer:innen, initiiert durch das Bündnis für Menschenrechte und Demokratie, zusammengekommen, um ein Statement zu setzen, politische Position zu beziehen und um (wieder) sichtbar~~er~~ zu werden:

»Die Bilder vom Münchner Hauptbahnhof gingen 2015 um die Welt und kreierten den Begriff der Willkommenskultur. Wir lassen nicht zu, dass daraus eine Abschiebekultur wird. Wir sind nicht länger still und leise. Wir zeigen, dass wir viele sind und erheben unsere Stimme!« (Vgl. FB230417.01)

Im Abstand nur weniger Wochen schienen sich auf den ersten Blick zwei konträre Bilder zu zeichnen – eine Kontroverse sichtbar~~er~~ zu werden, womit jene Momente zu Startpunkten meiner ANT-geleiteten Forschung wurden.

Einleitung: Vom Theoretisieren

Bei der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) von Bruno Latour handelt es sich nicht um eine Theorie. Die ANT ist kein System von zusammenhängenden Aussagen mithilfe derer empirische Phänomene verstanden und erklärt werden sollen. Die ANT formuliert keine Aussagen über das Wesen von Dingen oder Begebenheiten, sie erklärt keine Zusammenhänge oder weist auf vermeintliche Kausalitäten hin. Die ANT ist keine Theorie, die sich auf einen ausgewählten Gegenstand anwenden ließe. In dem Sinne ist die ANT »zunächst einmal ein negatives Argument [...]. Sie sagt nicht irgendetwas Positives über irgendeine Angelegenheit aus« (Latour 2014: 245). Sie ist »eine Theorie darüber wie Dinge zu untersuchen sind, oder vielmehr, wie sie nicht zu untersuchen sind – oder vielmehr, wie man den Akteuren ein wenig Raum läßt, um sich selbst auszudrücken« (ebd.).

Forscher:innen sind ständig damit beschäftigt das Repertoire verschiedenster (soziologischer) Theorien zu erweitern und zu überarbeiten. Sie zeigen Grenzen von Erklärungsangeboten auf, deuten auf Lücken hin, versuchen diese zu schließen, sie üben Kritik und formulieren neu. Die Zahl der Theorien, die etwas Substantielles über die Dinge aussagen möchten, wächst kontinuierlich. Die ANT aber ist keine jener Theorien, die so viel über die Dinge aussagt: vielmehr wird eine Art und Weise aufgezeigt, wie wir uns den Dingen wieder annähern können. Die ANT beschreibt einen Weg, auf dem wir zu den Dingen selbst zurückzukehren können und eine Perspektive, die unseren dabei hilft, den wissenschaftlichen Blick nicht mehr durch die Grenzen bestehender Theorien einzuengen und nicht nur aufzeigt, wo bestehende Erklärungsmodelle unsere Perspektive womöglich einengen, sondern auch eine Art und Weise aufzeigt, mithilfe derer wird diese Limitationen bearbeiten können.

Nutzen wir Durkheims Zugang zur Untersuchung sozialer Phänomene, suchten wir nach »dem Sozialen«, nach einer sozialen Kraft, nach (Formen von) Solidarität und nach soziologischen Tatbeständen und übersehen womöglich Dinge, die nicht ins Schema passen, die außerhalb liegen. Nach Weber begeben wir uns auf die Suche nach Sinn- und Bedeutungszusammenhängen, den Motiven, von denen wir annehmen müssten, dass sie dem beobachteten (sozialen) Handeln zugrunde liegen. Wir versuchten Idealtypen zu (re-)konstruieren und unsere Beobachtungen in gebildete Kategorien einzusortieren. Mit Parsons suchten wir nach Systemen und Teilsystemen, die in komplizierten Zusammenhängen zueinander in Bezug stehen sollten. Und wenn gefunden, suchten wir nach

den Entsprechungen des AGIL-Schema, um in komplizierter Weise zu erklären, was hier passierte.

Ein Vokabular für das, was schon längst versammelt wurde, stellen jene Theorien bereit, die etwas Substantielles über die Dinge sagen möchten: Sie erklären, wie bestehende Ordnung funktioniert, wie wir sie als Gesamtes erfassen können. Sie erklären welche Teile in welcher Weise mit anderen zusammenhängen und wie sie aufeinander wirken, ineinandergreifen und das ›große Ganze‹ damit (weiterhin) aufrechterhalten. Sie erklären uns, wie die Ordnung erhalten bleibt. Schwierig wird es in den Momenten, »wenn die Dinge sich rasch verändern« (ebd.): dort, wo Ordnung zerfällt und dort, wo (neu-)geordnet werden muss. Wo aus ›einer Ordnung‹ ein Organisieren wird: dort, wo Ordnung droht zu zerfallen, wo Kräfte mobilisiert werden (müssen), um die Ordnung aufrechtzu-erhalten. Wo Akteure dazu aufgefordert sind, aktiv zu werden, zu handeln und zum Handeln gebracht werden: wo die Arbeit der Akteure (wieder) sichtbar wird.

Hier setzt die ANT an. Sie ist ein Werk-Zeug, das dabei hilft, den Akteuren auf der Spur zu bleiben: die hilft, das, was sie tun, nicht zu verpassen und nicht zu übersehen. »Die ANT ist eine Methode und außerdem meistens eine negative; sie sagt nicht aus über die Gestalt dessen, was mit ihr beschrieben wird« (ebd.: 246). Und so handelt es sich bei dieser Arbeit auch nicht um die textliche Dokumentation eines Forschungsprogramms, das kleinschrittig vor-geplant und dann umgesetzt und in der Form eines abschließenden Forschungsberichts zusammengefasst wird. Dies ist nicht das finalisierte Endprodukt einer unternommenen Suche nach einer Antwort auf eine eingangs formulierte Frage. Die Dissertation von Maximiliane Brandmaier über *Angepasstes und widerständiges Handeln geflüchteter Menschen in österreichischen Sammelunterkünften* (2019) ist hierfür ein Beispiel: Die umfangreiche und aufwendige Forschung folgt einem klassischen Aufbau empirisch orientierter Forschung. Die Forschungsfrage wird ausformuliert, Theorie wird rezipiert, Begriffe geklärt und definiert und der Forschungsstand zusammengetragen. Im Anschluss werden ausgewählte Methoden und Instrumente erklärt, das Forschungsprogramm wird schrittweise dargelegt und schließlich die erhobenen Daten zusammengefasst und gemäß gegebener Regeln interpretiert. Daraufhin werden Ergebnisse abgeleitet und diskutiert und die Forschung im Abschluss (kritisch) reflektiert (vgl. Brandmaier 2019). Forschungsarbeiten dieser Art gibt es reichlich. Diese hier ist keine davon. Was nicht heißen soll, dass Forschungen, die nach Brandmaiers Beispiel durchgeführt würden, keine nutzbaren Ergebnisse und Erkenntnisse brächten: ganz im Gegenteil.

Diese Arbeit aber ist das, was mit der ANT zu Tage befördert werden kann: es ist eine Versammlung und gleichzeitig schon immer selbst Teil anderer Versammlungen. Und der Bericht, als Versammlung von Vielem, wird als wiederum in Netzwerken zu einer Entität, die durch andere wiederum neu versammelt werden kann.

»Ein guter ANT-Bericht ist eine Erzählung oder Beschreibung oder Proposition, in der alle Akteure etwas tun und nicht bloß herumsitzen« (ebd.: 223). Dies ist kein Bericht über die Dinge: der Bericht ist Teil, verschiebt und übersetzt, markiert, trennt und grenzt ab und ein und verbindet seinerseits immer schon mit. Auch wenn der Bericht endet, ist er nicht vollständig und erhebt auch nicht diesen Anspruch. Er beginnt *in media res* (vgl. ebd.: 214) und schon im Moment, in dem die Spuren der Akteure festgehalten werden, sind diese schon wieder überholt. Der Vollständigkeit liegt ein Moment der End-

lichkeit inne: etwas wird fixiert und festgehalten. Begleitet wird dies Denken von einer statischen Idee von Dauerhaftigkeit und der Annahme, dass Dinge dauerhaft gemacht werden könnten. Und vor dem Hintergrund des beständigen Wirkens und Werkens der Akteur-Netzwerke, die in ihrem Arbeiten, dem Verbinden und Trennen, dem Organisieren und Sortieren, dem Kombinieren und Assoziieren ständig und immerzu Sozialität (re-)produzieren, wäre selbst eine theoretisch erreichte Vollständigkeit im nächsten Moment schon längst überholt.

Die folgenden Ausführungen schlagen sich auf die Seite der Theorie, gleichzeitig wird keine Theorie angewendet oder erprobt und ebenso nicht gebildet. Genau genommen geht es um (soziologisches) Theoretisieren. Also um etwas, das *getan* wird. Damit stellt sich diese Arbeit einer vereinfachten Trennung von ›Theorie‹ und ›Empirie‹ entgegen. Das tut sie unter anderem vor dem Hintergrund einer Aussage, die im Grundsatzprogramm der 2017 gegründeten Akademie für Soziologie auf folgende Weise formuliert wurde:

»Theorien sind Systeme aufeinander bezogener Konstrukte, Begriffe, Annahmen und Hypothesen. Sie müssen an mindestens einer Stelle eine Aussage über einen systematisch und über den Einzelfall hinausweisenden empirisch prüfbaren Zusammenhang enthalten. Es wird angenommen, dass das sinnhafte, kulturell geprägte soziale Handeln solche Zusammenhänge aufweist. Diese Annahme gilt auch für Vorgänge der sozialen Konstruktion der gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse.« (Akademie für Soziologie 2019: 1)

Darüber hinaus möchte die analytisch-empirische Soziologie offen für andere Ansätze sein, darunter für »quantitative wie für qualitative, für handlungs- wie strukturtheoretische, für beschreibend wie theorietestend ausgerichtete Forschung« (ebd.: 2). Theorie wird zu einem Zwischenglied für empirisch orientierte, analytische Forschung, die theorietestend forscht und deren Anliegen es ist, Hypothesen, die von Theorien abgeleitet werden, zu überprüfen.

Bruno Latour unterscheidet Zwischenglieder von Mittlern. Dabei liegt es nicht in den Dingen selbst, Zwischenglieder oder Mittler zu sein. Es geht darum, *wie* die Dinge und Verbindungen betrachtet werden. Ignorierte man beispielsweise die Übersetzungstätigkeiten eines Telefonapparats während man ein Telefonat untersucht, degradierte man die beteiligten nicht-menschlichen Akteure zu reinen Zwischengliedern: als machten sie keinen Unterschied, als wären sie nur Mittel zum Zweck, wenn zwei Menschen auf größerer Distanz miteinander sprechen. Dabei tun die nicht-menschlichen Akteure in der Situation auch etwas. Sie machen einen Unterschied. Deutlich wird dies, wenn etwas schief geht: wenn das Akteur-Netzwerk des Telefonierens scheitert. Wir werden uns des Mitwirkens der nicht-menschlichen Akteure dann bewusst, wenn sie ihren Dienst versagen: wenn beispielsweise das Mikrofon in einem der Telefonapparate lockert und deswegen nicht mehr am zugewiesenen Platz in der Telefonhörerschale liegt und die Übertragung der Stimme dadurch gestört ist. Akteur-Netzwerke wirken auch nicht im abgeschlossenen Raum: sie können gestört werden, wenn beispielsweise andere Signale das Telefonsignal stören oder etwas im Weg ist, wie z.B. massive Wände und Decken. All diese Dinge tun *auch* etwas, sie übersetzen und wirken mit. Für eine Analyse sollten wir sie daher nicht nur als bloße Zwischenglieder, sondern als Mittler betrachten. Latour ver-

deutlicht diese Zusammenhänge mit der *Soziologie des Türschließens* (Johnson 2016). Und ähnlich wie Latour die nicht-menschlichen Akteure mit einbezieht, verhält es sich auch mit den Erzeugnissen unseres Denkens und der Art und Weise, wie wir denken: sie machen einen Unterschied.

Vor dem Hintergrund der ANT geht es in dieser Arbeit nicht darum, bestehende Theorien auseinanderzunehmen, sie zu sezieren, in ihre einzelnen Stücke zu zerlegen und von allen Seiten zu prüfen, überholte Momente hervorzuheben und die Nutzbarkeit des Theoriesystems entsprechend grundlegend in Frage zu stellen. Trotzdem werden in der Arbeit Theorien bearbeitet: mit ihnen wird gearbeitet. Es ist dem Sinne keine Arbeit über Theorien, sondern *mit* Theorien. Theorien werden nicht als (leblose) »Systeme aufeinander bezogener Konstrukte, Begriffe, Annahmen und Hypothesen« (Akademie für Soziologie 2019: 1) verstanden, sondern als Akteur-Netzwerke von Ideen, Gedanken, Verbindungen und Assoziationen, die beständig verschoben, übersetzt, verbunden, entfernt, dekonstruiert und rekonstruiert und (neu) formuliert werden. Ein jedes Forschungsunterfangen nimmt Teile heraus, verarbeitet und verbindet und wird in Form eines Berichts, im Regelfall einer Veröffentlichung – in Form von Monografien, Aufsätzen, Blogbeiträgen, Kommentaren und auch Vorträgen – Teil bestehender oder sich neu formender Akteur-Netzwerke, die nie statisch gedacht, sondern immer in Veränderung prozesshaft begriffen werden müssen. Theorien sind keine starren Gebäude von Aussagen auf Aussagen und Verbindungslinien, die wie Stützbalken gemeinsam, das erbaute Gebäude irgendwie zusammenhalten und sich als weitgehend schlüssige Einheit präsentieren. Die Arbeit mit Theorien bedeutet aber auch nicht, auf bereits bestehende theoretische Gebilde keine Rücksicht zu nehmen und sie gar unbeachtet nebeneinander liegen zu lassen. Es werden die theoretischen Fäden aufgenommen, bereits bestehende, von anderen vollzogene Verbindungen zurückverfolgt und nachgezeichnet und Übersetzungsschritte markiert. Bereits bestehende Theorien werden auf- und übernommen »(over-taken)« (Latour 2014: 79, Herv. dort), dabei Elemente herausgelöst, andere übernommen und mit wiederum anderen (neu-)kombiniert, »anders aufgenommen (other-taken)« (ebd., Herv. dort), übersetzt und verschoben:

»Roughly speaking, the expression ›to theorize‹ refers to what one does to produce a theory and to the thought process before one is ready to consider it final. While theorizing is primarily a process, theory is the end product. The two obviously belong together and complement each other. But to focus mainly on theory, which is what is typically done today, means that the ways in which a theory is actually produced are often neglected. This is true both for the individual researcher and for social science as a whole.« (Swedberg 2014: 1)

Zurück zum Empirismus

»Es geht darum, zum Empirismus zurückzukehren« (Latour 2014: 252): zu den Dingen zurück, zu den Versammlungen, dem Wirken und Werken der Akteur-Netzwerke, die Verbindungen aufbauen, Grenzen abstecken, Brücken schlagen, ins Netzwerk reinholen und rausschieben, verschieben, übersetzen und transformieren. Sie sind immer schon

selbst sehr beschäftigt. Dieses geschäftige Tun gilt es mithilfe der Werkzeuge der ANT zu kartografieren. Es geht also darum, den Verbindungen zu folgen, die die Akteure selbst zwischen den Dingen herstellen. Auch wenn sie »vollkommen inkommensurabel« (ebd.: 245) erschienen, gar widersprüchlich, paradox oder irgendwie quer liegen. Dabei ist es den Akteuren selbst überlassen, zu sortieren, und zu entscheiden, was wohin gehört und was nicht, und zudem: wie sie bezeichnen möchten, worüber sie sich unterhalten und austauschen. Welche Begriffe sie für die Dinge nutzen wollen, die sie bewegen: für das, was sie in Bewegung bringt. Die Akteure benennen ihre Dinge von Belang (*matters of concern*).

Wenn 2015 noch von einem deutlichen Aktionismus geprägt war, »Willkommenskultur« gelobt und Geflüchtetenhilfe allgegenwärtig schien, so scheint sich mit dem Jahr 2017 etwas verändert zu haben. Es ist einerseits von Ermüdung im Ehrenamt die Rede, Helfende, vor allem Koordinator:innen finden sich *Zwischen den Stühlen* (vgl. FB220517) wieder und auf dem Marienplatz in München versammeln sich Helfer:innenkreise und Initiativen: sie fordern Unterstützung, sie fordern Reformen und Spuren von Politisierungen lassen sich nachzeichnen. Spuren werden nachgezeichnet, Spuren werden aufgenommen, übernommen und neu verbunden: Netzwerke gehen dort an die Arbeit, wo staatliches Versagen droht. Das, was 2015 passierte hatte Auswirkungen in viele gesellschaftliche Bereiche des Lebens. Und es sind nicht nur Geflüchtete, Helfende und staatliche Akteure, die aktiv sind: auch Wissenschaftler:innen bringen sich mit ein und werden eingebunden. Forschung zum Thema FluchtMigration erlebte einen regelrechten Forschungsboom (vgl. Kleist 2019: 15): Forschung war betroffen und wirkte ihrerseits mit. Aus Perspektive der ANT gehören sie genauso dazu, wie alle anderen, die einen Unterschied machen.

Eine Arbeit, wie diese, die sich mit dem Theoretisieren befasst, betrachtet folglich auch Forschung, die zu einem bestimmten Thema unternommen wird: Welche Theorien werden in welcher Weise genutzt? Wie wird Theorie eingebunden, übersetzt und (weiter-)entwickelt? Der Annahme folgend, dass Forschung, die sich mit Themen wie Flucht, Geflüchteten und der »Flüchtlingskrise« befasste, beschäftigte sich gewiss auch mit der (soziologischen) Figur des Fremden, fand diese Forschung einen ihrer Startpunkte: beim Fremden. In Verbindung mit den Werkzeugen der ANT, begann die Forschung sich auf die Momente hin zu orientieren, wo die Arbeit der Akteur-Netzwerke besonders deutlich wird: in den Momenten des Scheiterns, wenn die Arbeit (wieder) aufgenommen werden muss und ihre Spuren besonders deutlich noch sind. Mit dem Forschungsboom stieg auch die Zahl unternommener Forschungen, mit dem Phänomen, das für einige Monate und Jahre gesellschaftsprägend werden sollte, gab es genug, was wissenschaftlich erforscht werden konnte, sollte und musste und die »Krise« drängte nach Antworten und Lösungen. Mit der Aufmerksamkeit auf das Thema und dem Zusammenkommen von immer mehr wissenschaftlichen Akteuren, die fleißig zu Arbeiten begangen, wurden ständige Theoretisierungen übernommen, wurden Ideen und Konstrukte, Konzepte und Erklärungssysteme herangezogen und getestet. Giorgio Agambens *Homo Sacer* (2002) gehört mit dazu. Die Figur des *Homo Sacer* taucht auf, vom Ausnahmezustand ist auch außerhalb wissenschaftlicher Abhandlungen die Rede, wenn beispielsweise die Septemberwochen des Jahres 2015 am Münchner Hauptbahnhof auch als Ausnahmezustand beschrieben werden, doch verschwinden die Ansätze des Philosophen bald wieder und ma-

chen im Kontext soziologischer Analysen etabliert und getesteten Theorien, wie Erving Goffmans *Totale Institution* Platz. Ausgehend von der Beobachtung, stellt sich die Frage, inwiefern durch eine intensive Theoretisierung und Bearbeitung, womöglich doch mehr Ansätze aus dem Werk des Rechtsphilosophen gewonnen werden können, als bisher angenommen. Gerade das Verwerfen der Erklärungsansätze kann aus ANT-Perspektive *auch* als ein Scheitern begriffen werden: und entsprechend dort ist anzusetzen, wenn wir uns auf die Suche von Spuren von Theoretisierungen machen.

Einzuordnen ist die vorliegende Arbeit als Beitrag zur soziologischen Theorie. Ziel ist es, eine Denkfigur von Fremdheit zu entwickeln, die als nutzbare Heuristik für soziologische Forschung über diese Promotionsarbeit hinaus Anwendung finden kann. Aus dieser leitet sich eine Denkweise ab, an die eine verstärkte Soziologisierung von Giorgio Agambens Theorie des Ausnahmezustands und Homo Sacer anschließt, wodurch der Mehrwert, den diese ursprünglich rechtsphilosophisch verortete Theorie für FluchtMigrationsforschung im Speziellen aber auch Soziologische Theorie im Allgemeinen mit sich bringt.

Grundlage für das Vorgehen bildet der Werkzeugkasten der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour und das damit zusammenhängende soziologische Verständnis ›des Sozialen‹, das nicht als gegeben angenommen, sondern performativ wiederholt erst in Verbindung von Nicht-Sozialem hergestellt wird: ›das Soziale‹ wird nicht substantiell erfasst. Das soziologische Grundverständnis, auf das diese Arbeit verweist, geht von einem prozesshaften Charakter sozialer Zusammenhänge aus, die in einem ständigen Werden und gleichzeitigen Zerfallen begriffen sind.

Ausgehend von der These, dass sich am Fremden vor allem das Eigene zeigt und damit in Konfrontation mit dem Fremden die Eigenheiten (Selbstverständlichkeiten) des Eigenen erst sichtbar werden, konzentriert sich die Promotionsforschung weniger auf eine noch bessere Erfassung des Fremden an sich, sondern darauf, welche Eigenheiten des Eigenen der Fremde zum Vorschein bringt. Im Zuge der Forschung wurden also (wissenschaftliche) Veröffentlichungen aus dem Feld der (weitgehend) deutschsprachigen FluchtMigrationsforschung nach Spuren des Fremden und Agambens Ausnahmezustand und Homo Sacer durchsucht. Die Veröffentlichungen dienen nicht nur als wissenschaftliche Referenzen und Bezugspunkte, sondern sind gleichzeitig auch Forschungsdaten, die es zu bearbeiten galt. Dabei lag der Fokus vor allem (aber nicht ausschließlich) auf Publikationen, die im Zuge der ›europäischen‹ Flüchtlingskrise ab 2015 veröffentlicht wurden. Geleitet von der ursprünglichen Irritation einer vermeintlichen *Compassion Fatigue* unter den Helfenden, lag ein besonderes Augenmerk auf den Arbeiten, die sich mit der ›Willkommenskultur‹ und dem Engagement der Helfenden befassen.

Die Akteur-Netzwerk-Theorie Latours kennt kein Konzept des Fremden. An diesem Punkt vollzieht diese Arbeit eine kritische Auseinandersetzung mit der ANT: der Fremde und Fremdheit werden in soziologischen Untersuchungen als gegebene Phänomene betrachtet und sind gleichzeitig mehr als ›nur‹ Phänomene, die es zu erforschen gäbe. Fremdheit als eine Denkfigur kann Heuristik für soziologisches Verständnis bilden und zudem Werkzeug für soziologisches Theoretisieren sein. Insofern ist Fremdheit mehr als nur ein Phänomen, das soziologisch erforscht werden kann und es ist ein Versäumen der ANT, das Potenzial des Fremden nicht auszuschöpfen. Anliegen der Arbeit ist also auch, die ANT um ein Konzept von Fremdheit zu ergänzen und beide soziologisch nutzbaren

Elemente zu verbinden. Begleitet wird diese Verbindung mit und durch die Entwicklung einer *Denkweise*, die im ersten Kapitel dieser Arbeit mithilfe von Edgar Morins Denken in Komplexität entworfen wird.

Der Werkzeugkasten der ANT wird mit Edgar Morins theoretischer Methode von Komplexität ergänzt, die grundlegend Komplexität vor Reduktion denkt und erstere der zweiten stets vorzieht. Entsprechend ergänzen sich beide theoretischen Vorgehensweisen, wenn es gerade gilt keine Komplexitätsreduktion vorzunehmen, sondern vielmehr bei den Dingen zu bleiben und »zum Empirismus zurückzukehren« (Latour 2014: 252). Was in dem Falle hieß keine standardisierten, kontrollierten Methoden zu nutzen. Womit in diesem Zuge auch eine Denkweise entwickelt wurde, die das Theoretisieren als Praxis soziologischer Forschung begreift. Auch an dieser Stelle macht sich eine Aufbereitung des Fremden unabdingbar, wenn gerade daraus eine nutzbare Heuristik abgeleitet werden kann, die die Wechselwirkungen zwischen dem Fremden und Eigenen in den Blick nimmt. Die Figur des Fremden ist für diese Vorhaben insofern also relevant, als dass in der Auseinandersetzung mit Fremdheit als Phänomen einerseits, aber auch in der Wirkungsweise der Figur des Fremden als Begleiter soziologischer Forschungen, als heuristisches Hilfsmittel genau genommen, Eigenheiten des Denkens, des Forschens, wie aber auch des konkreten Fremden/Eigenen verdeutlicht werden kann. So wird in dieser Arbeit ausgeführt, dass der Fremde und Fremdheit nicht nur Gegenstand der Untersuchung sein kann, sondern gleichfalls auch als vielseitiger Begleiter soziologischer Unternehmungen begriffen werden kann.

»Das Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes – dieses ›Uneigene‹ unseres nicht möglichen ›Eigenen‹« (Kristeva 1990: 209). Am Fremden zeigt sich das Eigene. Oder auch: in der Konfrontation mit dem Fremden, kommt das Eigene zum Vorschein. Eben diese Denkfigur wird zur grundlegenden Leitlinie der folgenden Arbeit. Denn wenn wir dem Fremden begegnen, verrät uns der Fremde nichts über sich selbst, fordert aber, allein durch seine Anwesenheit, die Konfrontation, im Angesicht, vis-à-vis, in der Begegnung des Antlitzes des Anderen (vgl. Lévinas 2017: 198f, Römpf 1989: 131) auf – uns auf. Der Moment der Begegnung, die Konfrontation, bringt, nötigt gar das Eigene dazu, sich zu zeigen, aus dem Schleier des Selbstverständlichen herauszutreten, irritieren zu lassen, zu differieren, in der Differenz, die uns durch den Anderen, vielmehr in der Fremdheit des Anderen begegnet. Dabei handelt es sich nicht um das ›Wesen‹ des Eigenen, das als eine Substanz vorhanden, grundlegend eingeschrieben gedacht werden kann. Es ist gerade eine Wendung in der die »Identität des Subjekts [...] nicht durch ein In-sich-Ruhen hervor[tritt], sondern durch eine Beunruhigung, die mach aus dem Kern meiner Substantialität verjagt« (Lévinas 2011: 312). Mithilfe einer Denkweise, die sich von einer substanziellen Fassung des Eigenen und Fremden abwendet, bleibt der Fremde, Fremdheit, das Fremde unterbestimmt, betont un-bestimmt. In der Begegnung kommt am Fremden das Eigene zum Vorschein. Womit nicht gemeint sein soll, dass Fremdheit zur Bedingung des Eigenen wird, das Eigene durch Fremdheit hervorgebracht würde. Ebenso wenig, wie davon auszugehen ist, dass das Eigene als immer schon gegeben vorhanden, da, in-sich-Ruhend in seinem Wesen schon fest, angelegt, tatsächlich in einem ontologischen Sinne ist. Im Anschluss an Edgar Morins Denken von Komplexität, einem komplexen Denken, wird

das Eigene als ständig aufgelöst, fluide, immerzu im Werden und Vergehen begriffen, also prozesshaft, erfasst.

Die Notwendigkeit eines ausführlich reflektierten soziologischen Theoretisierens wird an der Stelle im dritten, sich anschließenden Vorhaben der Forschung deutlich, wenn es um die Notwendigkeit intensiver Soziologisierung von ursprünglich nicht-soziologischer Theorien geht. Am Beispiel von Giorgio Agambens Theorie vom Ausnahmezustand und Homo Sacer wird dies besonders deutlich. Die Theorie Agambens wird vom betrachteten Forschungsfeld zwar aufgegriffen und findet als ursprünglich rechtsphilosophische Theorie Eingang in die politikwissenschaftlichen, soziologischen und fluchtmigrationsfokussierten Diskurse, wird dabei aber oftmals nur als Fußnote oder verkürzt und nicht ausreichend übersetzt, angewendet. Am Beispiel von Agambens Theorie wird nicht nur die Notwendigkeit intensiverer Soziologisierung (Übersetzung) von Theorien deutlich, sondern auch das Potential in diesem Fall spezifisch der rechtsphilosophischen Theorie, aber im Allgemeinen auch »fachfremder« Theorien für die soziologische Theorie im Speziellen deutlich.

Mit den oben skizzierten Vorhaben soll diese Theoriearbeit einen Beitrag zur soziologischen Theorie liefern. Sie (ver-)bindet dabei befruchtende Ansätze aus benachbarten Disziplinen wie u.a. Julia Kristevas Weiterführung des freudschen Unheimlichen, Jacques Lacans fragmentiertes Subjekt und Emmanuel Lévinas Alterologie als Gegenentwurf zur egologischen Perspektive – einer verstehenden Soziologie – und zeigt exemplarisch auf, wie eine Soziologisierung dieser Ansätze die soziologische Forschung bereichern kann. Soziologische Anbindung findet die Theoriearbeit v.a. durch Simmels Raumsoziologie, schließt dabei an Simmels Exkurs zum Fremden an und folgt in ihrer soziologischen Theoriebildung den Prinzipien der ANT und Soziologie der Assoziationen, sowie einer durch die Monadologie Gabriel Tardes befruchteten Denkweise.

Über das Verfassen kritischer Berichte

Im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie soll diese Arbeit nicht als vollständig abgeschlossener Forschungsbericht betrachtet werden. Sie ist vielmehr Teil von Netzwerken, die weit über diese Seiten hinaus gehen. Die vermeintlichen Schlussfolgerungen der folgenden Kapitel sind in Teilen auf eine Weise womöglich längst schon überholt, deswegen aber nicht weniger relevant und potenziell wirksam.

Hauptanliegen dieser Arbeit ist es, verschiedene theoretische Experimente festzuhalten, die vor dem Hintergrund der Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latours unternommen wurden. Obgleich eine empirische Orientierung den Ausgangspunkt des Theoretisierens bildete, handelt es sich nicht um eine empirisch-praktische soziologische Untersuchung. Unternommen wurde der Versuch *praktischen Theoretisierens*, das immer schon eingebunden und nie völlig losgelöst betrachtet werden kann. Immer schon sozial ist, weniger, weil der Mensch an sich als soziales Wesen begriffen würde, sondern vielmehr, weil Theoretisieren immer auch Verbinden heißt und das Verbinden von Elementen immer eine Bedingung von Theoretisieren ist. Theoretisieren kann eine Art und Weise des Denkens heißen, eine Praxis des Denkens oder Nach-denkens im Sinne eines (gegebenenfalls auch zeitlich) nachfolgenden Denkens, aus dem sich wiederum ein sys-

tematisches Un-Denken ergeben kann. Theoretisieren ist der Nachvollzug eigener Denkwege und der Ein- und Nachbezug anderer Denkwege.

Die einzelnen Kapitel der Arbeit sind gleichzeitig in sich inhaltlich geschlossen und können als Einzelne gelesen werden. Sie stehen dennoch in Bezug zueinander und durchdringen sich inhaltlich. Der Aufbau der Arbeit, wenn auch nacheinander gereiht, ist entsprechend nicht als ein Aufeinanderfolgen logischer Ergänzungen zu sehen. Es handelt sich um die Versammlung verschiedener Schlaglichter, die mit der Festlegung bestimmter Perspektiven und Fixpunkte Potenziale eines praktischen Theoretisierens mit der Akteur-Netzwerk-Theorie aufzeigen.

Die Arbeit beginnt mit dem Entwurf einer Denkweise komplexen Denkens und Denkens mit Komplexität. Zu diesem Zweck werden mehrere bekannte, soziologische Denkwege vorgestellt: die spezifischen Perspektiven werden nachgezeichnet und Vorannahmen, auf denen jene theoretischen Richtungen basieren, aufgezeigt und dekonstruiert. Mithilfe von Edgar Morins Komplexität, Bruno Latours Akteur-Netzwerk-Theorie und der Perspektive der Soziologie der Assoziationen wird eine Denkweise entwickelt, die soziale Komplexität nicht überwinden oder bewältigen muss, sondern als solche aufnehmen kann. Die ANT liefert mit ihrem Werkzeugkasten eine Herangehensweise, die Komplexität nicht erst reduzieren muss, die soziale Phänomene in ihrer eigenen Organisationslogik stehen lassen und aufnehmen kann und sie nicht durch einengende Theoriemodelle beschneiden und vorsortieren muss. Soziologische Anbindung findet die entwickelte Denkweise in Verbindung mit Elementen der Denkweisen von Georg Simmel, Karl Marx, Marcel Mauss und Gabriel Tarde. Durch die Beleuchtung bekannter Denkwege wird zunächst ein Prozess des Un-Denkens und in Verbindung mit bekannten soziologischen Ansätzen und nicht-soziologischen Ideen ein Um-Denken vorgenommen. Durch Übernahme, Abgrenzung und Verbindung wird innerhalb dieses Abschnittes eine Denkweise entwickelt, die für die gesamte Arbeit als Grundlage dient.

Im Anschluss an die Entwicklung dieser Denkweise, wird eine Übersetzung dieser Idee einer Art und Weise des Denkens in soziologisch nutzbare Form vorgenommen. Der Werkzeugkasten der Akteur-Netzwerk-Theorie dient hier als Anschlusspunkt. Mittels verschiedener Leitprinzipien der ANT von Bruno Latour und den Momenten der Übersetzung von Michell Callon, wird ein Fahrplan entwickelt, der den Dingen Raum gibt ihre Komplexität zu entfalten ohne, dass die soziale Komplexität durch Methode oder Instrumente von vornherein eingeeht werden muss. Der Fahrplan ist daher weniger eine vorab festgelegte Route, sondern lediglich ein Vehikel, das eine systematische Reise ermöglicht. Der zweite Teil dieses Kapitels beginnt dort, wo sich die Dinge ereignen: bei den Dingen selbst. Eine Teilnahme bei einem Workshop unter dem Titel *Zwischen den Stühlen*, der 2017 in Nürnberg stattfand, bildet den Ausgangspunkt für die Kartographie der ›Flüchtlingskrise‹ von 2015 mit besonderem Fokus auf die Gruppe der Helfenden. Im letzten Abschnitt des Kapitels wird eine weitere, zweite eher übersehene Gruppe mit in die Kartographie mit einbezogen: die Gruppe wissenschaftlicher Akteure, die im Zuge der Ereignisse nicht untätig geblieben sind und deren Spuren in einem dritten Teil ebenso versammelt und nachgezeichnet werden.

Das folgende Kapitel, wendet sich der Figur des Fremden zu und bildet neben dem ersten Kapitel, in dem die allem zugrundeliegend Denkweise entwickelt wurde, eines der Hauptkapitel der Arbeit. Die Figur des Fremden bringt eine Reihe von Besonderheiten

mit sich, die sich soziologische Forschung schon lange zunutze macht. Fremdheit kann als Phänomen, als Objekt wissenschaftlicher Untersuchungen betrachtet werden. In Verbindung mit dem, was durch gesellschaftliche Akteure als ›das Fremde‹ im Gegensatz zu dem ›Eigenen‹ identifiziert wird, lassen sich Gruppendynamiken, Grenzziehungen und das ›Wir‹ im Kontrast zu den ›Anderen‹ klarer erfassen und deskriptiv beschreiben. Womit sich an der Stelle auch eine Verschränkung von der Realfigur des Flüchtlings mit der Denkfigur des Fremden nachzeichnen lässt. Die Wirkungsweisen des Fremden werden im ersten Abschnitt mit verschiedenen Schlaglichtern beleuchtet und besprochen. Im zweiten Teil des Kapitels wird die Figur des Fremden, mit der die Soziologie schon lange arbeitet, mit drei klassischen Vertretern der Soziologie des Fremden aufgezeigt. Die unterschiedlichen Bearbeitungen des Fremden bringen uns in dem Kapitel wiederholt zur Ausgangsthese der Arbeit zurück: am Fremden zeigt sich zunächst das Eigene.

Eine kritische Reflektion des angenommenen Eigenen – eines wie auch immer getarteten in sich ruhenden Subjekts – steht im nächsten Kapitel im Fokus. Es geht um das verstehende Subjekt, von dem eine verstehende Soziologie (Max Weber, Alfred Schütz) ausgehen muss. Mittels einer Verschiebung von einer egologischen Perspektive zu einem Denken, das sich nicht am Ego festhalten muss, sondern vom Anderen (Emmanuel Lévinas) her denken kann, wird eine erste Beunruhigung des in sich ruhenden Subjekts vorgenommen. Unter dem Titel der Entrückung des Subjekts wird im zweiten Teil des Kapitels eine zweite Beunruhigung vorgenommen: in Verbindung von Jaques Lacans fragmentiertem Subjekt, Sigmund Freuds Unheimlichen und schließlich Albert Camus und Julia Kristeva, wird die Fiktion des in-sich-ruhenden Subjekts, das von sich aus selbst heraus kommt, aufgelöst. Ein Denken vom Anderen nach Emmanuel Lévinas, lässt die Perspektive vom Ego im Zentrum abrücken. Der Prozess der Subjektwerdung, den Jaques Lacan mit dem Spiegelstadium beschreibt, verdeutlicht, dass das als in-sich-ruhende Subjekt immer schon als Ergebnis und nicht als Ursprungsquelle gedacht werden kann. Und mit Albert Camus und Julia Kristeva, die Freuds Unheimliches weiter entwickelt, wird die These untermauert, dass sich am Fremden immer schon eigentlich nur das Eigene offenbart.

In dem anschließenden Kapitel wird der Faden Giorgio Agambens wieder aufgenommen. Zunächst wird die Art und Weise nachgezeichnet, wie theoretische Konzepte von Ausnahmezustand und Homo Sacer bereits (kritisch) bearbeitet wurden. Eine Rückkehr zu Agambens Text und spezifisch seiner Denkweisen wird im Anschluss daran vorgenommen. Es werden Denkwege nachgezeichnet und die Spuren anderer Denkweisen, die Eingang in Agambens Arbeiten fanden, aufgegriffen und am Beispiel von Carl Schmitts Spuren in Agambens Werk verdeutlicht. Agambens Ausnahmezustand und die Figur des Homo Sacer wird in dem Zuge gewissermaßen auseinandergebaut. Im zweiten Teil des Kapitels werden exemplarisch Elemente aus Agambens Ausnahmezustand und Homo Sacer in Verbindung mit dem Phänomen der Flucht zusammengeführt und Ansätze für die Nutzbarkeit von Giorgio Agambens Arbeit skizziert.

Im letzten inhaltlichen Kapitel kehren wir zur Gruppe der Helfenden zurück und binden die Arbeiten wissenschaftlicher Akteure, die sich dem Phänomen des Helfens bereits annahmen, mit ein. In diesem Kapitel kommt wieder zusammen, was in den vorausgegangenen Kapiteln nach und nach auf- und ausgebaut wurde. Den Rückgang der Helfer:innenzahlen, die im Zuge des langen Sommers der Migration 2015 rasant angestie-

gen sind, erklären sich die Akteure selbst durch Mitleidsermüden, das sowohl durch die Helfer:innen als Erklärung für den Rückgang im Engagement aufgegriffen wird, als auch von jenen aufgenommen wird, die sich mit dem Phänomen wissenschaftlich befassen. Die Rolle von Emotionen, die das helfende Tun motivieren sollen und damit zusammenhängend das emotionale Ausbrennen, das zur *Compassion Fatigue* führen soll, womit der Rückgang im Engagement plausibel erklärt werden soll. Es geht in diesem Kapitel nicht so sehr darum Mitleidsermüdung als Gegenstand selbst zu ergründen, sondern darum nachzuzeichnen, durch welche komplexe Zusammenhänge, die ›Erklärung‹ für das, was beobachtet und von den Akteuren besprochen wird, nicht etwa willkürlich ist.

1 Entwurf einer Denkweise

Die Art und Weise wie wir denken ist nicht an sich gegeben. Die Situativität und Kontextgebundenheit unseres Denkens-wie-üblich betrachtet Alfred Schütz in seinem sozialpsychologischen Versuch über den Fremden (1944). Vor diesem Hintergrund nimmt die vorliegende Arbeit zunächst das Denken selbst in den Blick. Im Folgenden wird anhand des Beispiels bekannter soziologischer Denktraditionen ein Prozess des Un-Denkens angestoßen und im Verlauf des Kapitels, durch die Einbindung verschiedener Ideen und Perspektiven eine Denkweise entwickelt, die als Grundlage für die darauffolgenden theoretischen Unternehmungen bildet. Wenn in dieser Arbeit eine Denkweise entwickelt wird, die soziologisch nutzbar sein soll – das heißt, eine Denkweise in dieser Arbeit entwickelt und umgesetzt wird, die eine theoretische Analyse mit empirischer Orientierung an einem exemplarisch gewählten Gegenstand (FluchtMigration und -forschung) ermöglicht – dann gilt es zunächst zu klären, was unter Denkweise verstanden werden soll.

1.1 Von Denkweisen

Anhand dreier Perspektiven, wird der Rahmen für eine Perspektive geweitet, aus der sich schließlich ein Un- und Um-Denken ergibt. Gabriel Tardes Verständnis vom Soziologischen zeigt uns zunächst, dass den Grundannahmen, auf die u.a. Durkheim sein soziologisches Programm aufbaute, nicht etwa unbestreitbar sind: Soziologie auch anders gedacht werden kann. Latours und Morins Arbeiten setzen eben an dieser Idee des denkbar Anderen an und ergänzen im ersten Teil dieses Kapitels somit die Perspektive. Gleichzeitig dienen die Ansätze als Beispiele für *Denkweisen*, die im darauffolgenden Abschnitt den Denkwegen gegenübergestellt werden. Tarde, Latour und Morins Art und Weise über ihre gewählten Gegenstände nachzudenken soll also nicht unbeachtet bleiben.

1.1.1 Gabriel Tarde über die geistigen Vermittlungen

In *Die sozialen Gesetze*¹ bezeichnet Gabriel Tarde die Soziologie als »angewandte Psychologie« (Tarde 2009: 14). Dabei wendet sich Tarde explizit gegen die Individualpsychologie, »welche die inneren Beziehungen der Eindrücke oder Bilder in einem und demselben Gehirn studiert« (ebd.). In Abgrenzung dazu müsse die Soziologie als eine *Inter*-Psychologie, die die Beziehung *zwischen* zumindest zwei Individuen in den Blick nimmt, verstanden werden: »Der Kontakt einer Seele mit einer anderen Seele ist tatsächlich im Leben einer jeden von ihnen ein ganz besonderes Ereignis.« (ebd.: 15) Tarde meint damit, dass es als wechselseitiger Prozess zu verstehen ist, als ein Moment der Bezugnahme und des Teilens, wenn eine Verbindung entsteht oder hergestellt wird. Er begreift dies als einen Moment, in dem etwas übertragen und übermittelt wird; wenn eine Art *geistiger Ansteckung* passiert. Weniger als die zeitliche Begrenzung des Moments betont Tarde den Ereignischarakter des Verbindens und Vermittelns, wodurch Beziehungen entstehen, so kurzweilig diese auch sein mögen: die Verbindung zweier Seelen. Es ist eben diese Verbindung, die für Tarde der eigentliche Gegenstand soziologischer Untersuchungen sein sollte. Es geht ihm dabei um die »Übermittlung von etwas Innerem, Geistigem, das von einem der beiden Subjekte zum anderen übergeht, ohne seltsamerweise irgendwie für das Erstere verloren zu gehen oder vermindert zu werden« (ebd.: 16). Bei diesen Vermittlungen kann es sich allerdings nicht um Empfindungen an sich handeln, da eben diese *an sich* nicht übertragbar sind, »ihrem Wesen nach nicht mitteilbar« (ebd.) sind.

»Alles, was zwei Menschen einander mitteilen können, mit dem Bewußtsein, es sich mitzuteilen, um sich dadurch einiger und gleicher zu fühlen, das sind ihre Begriffe, ihre Wollungen, ihre Urteile und ihre Absichten, alles Formen, die ungeachtet der Verschiedenheit ihres Inhaltes die gleichen bleiben können, alles Produkte der geistigen Verarbeitung irgendwelcher sinnlichen Wahrnehmungen.« (Ebd.)

Empfindungen an sich sind demnach nicht in dem Sinne teilbar, als dass sie nicht tatsächlich übermittelt werden können. Vermittelt werden kann nur das, was Ausdruck finden, beispielsweise in Worte gefasst und damit vermittelt werden kann. Dazwischen, in der Vermittlung, passiert etwas: Es finden Verarbeitungen statt. Etwas wird verarbeitet, wird über-setzt. Empfindungen können Ausdruck finden, Ziele, Wünsche und Absichten formuliert, Meinungen und Haltungen geäußert werden. Dabei muss sich dies nicht nur auf einer sprachlichen Ebene vollziehen, nicht nur in Begriffen und Worten Ausdruck finden, sondern kann eine Vielzahl unterschiedlicher Formen annehmen: Es kann verschiedene Wege gehen.

Das, was sich manifestiert, was vermittelt, also in einem Moment offenbart und festgehalten wurde, kann als (vorübergehendes) Ergebnis, als Produkt, im Sinne von etwas, das produziert, das hergestellt wurde, der kontinuierlich fortlaufenden und ständig wechselseitigen Bezugnahme aufeinander, als Nachahmung und Differierung voneinander sowie weiterer Verarbeitungen und Vermittlungen, als Innovation und Transformation gefasst werden. Auch wenn Tarde von einer wechselseitigen Bezugnahme von verschiedenen Geistern oder Seelen spricht, bleiben diese Entitäten in seiner

1 Französischer Originaltitel: *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie* (1898).

sich entfaltenden Soziologie vergleichsweise unterdeterminiert und unbestimmt. Das wiederum, das zwischen den Seelen vermittelt wird, wird geteilt: nicht im Sinne eines Auf-Teilens und eines Trennens, sondern eines *Mit-Teilens*. Es kommt nicht zu einer Teilung, die eine Halbierung, also Verringerung zur Folge hätte, sondern zu einer *Mehrung*, zu einer Vervielfältigung, wenn auch nicht exakten Kopie. Tarde's Denken geht nicht von einer wie auch immer gearteten Gesamtheit aus, die in einer Vollständigkeit gedacht wird. Er geht nicht von vollständigen hundert Prozent einer Sache aus, die in kleinere Stücke zerteilt und dann aufgeteilt würde. Womit von der Ganzheit je nur ein Bruchteil in den Teilstücken erhalten, aber nun kein ›Ganzes‹ mehr für irgendjemanden bliebe. Geht es um Ideen und Gedanken, so verliert ein Geist, eine Seele, wie Tarde sie nennt, doch nichts von ihrem Ursprünglichen, wenn die Ideen mit anderen geteilt werden. Es ist dieses Denken in totalen Einheiten, das von Vollständigkeitsausgangspunkten ausgeht, von dem Tarde sich distanziert. Der Gegenstand, mit dem sich die Soziologie befasste, sei also grundlegend *anders* als substantiell zu denken.

Tarde betrachtet jede Entität als Gesellschaft, welche sich aus einer Vielzahl weiterer Entitäten zusammenfinden, die wiederum eigentlich nur Gesellschaften von wiederum mehreren sind: Gesellschaft bedeutet bei Tarde so viel wie der mehr-oder-weniger Zusammenschluss verschiedener, nicht näher bestimmter Elemente, die sich auf eine wiederum eigene besondere Art in diesem Zusammenschluss, einer Gesellschaft, wiederfinden. Eben in diesen Gebilden (Gesellschaften) vollziehen sich beständig wechselseitige Prozesse des Beziehens, Verbindens und Differierens. Womit selbst eine augenscheinliche Stabilität einer gedachten Einheit immer nur *scheinbaren* Charakter besitzt, beständige Veränderung als Norm, nicht etwa Ausnahme verstanden werden muss.

So versteht Tarde beispielsweise auch das (menschliche) Gehirn als einen Zusammenschluss vieler einzelner Elemente (Zellen unterschiedlicher Typen, Nervenbahnen, Blutbahnen, Flüssigkeiten), die in einer Gesellschaft verbunden das Gehirn bilden. Dabei stellt jedes Element für sich selbst immer schon eine eigene Gesellschaft dar, eine Gesellschaft aus wiederum anderen, kleineren, unterschiedlichen Elementen.

Ausgangspunkt der Theorie, die Tarde für die Soziologie entwirft, sind die Monaden von Gottfried W. Leibniz, die »Geisteskinder« (Tarde 2015: 17) des Philosophen und Mathematikers der frühen Aufklärung. Im Anschluss an Leibniz entwickelt Tarde die Idee der Monaden weiter. Sie werden zum grundlegenden Element seiner *Monadologie und Soziologie* (2015 [1893]). Monistischen Denktraditionen folgend wendet sich Tarde gegen René Descartes Dualismus vom Körperlichen und Gedanklichen: der *res extensa* und *res cogitans*. Für Tarde sind »Materie und Geist eins [...] und nichts weiter.« (ebd.: 31)

Tarde's Denkweise folgen, heißt zu akzeptieren, »dass die ganze äußere Welt aus Seelen zusammengesetzt ist, die von meiner eigenen zwar verschieden, ihr aber doch ähnlich sind« (ebd.). Diese Seelen beziehen sich kontinuierlich auf sich und alles andere, verarbeiten Eindrücke, werden wiederum im Sinne einer wechselseitigen Bezugnahme auch selbst be-eindruckt. Bewegungen, Impulse, Neigungen gehen eben gerade nicht nur von einer einzelnen Seele aus und werden auch nicht von einer einzelnen anderen aufgenommen. Die Bewegung entsteht aus der wechselseitigen Verbindung selbst, die beidseitig Wirkung entfaltet. So müssen Eindrücke, Neigungen und Bewegungen nicht nur als das verstanden werden, was die Seele wahr- und auf-nimmt, sondern auch als das, was buchstäblich ein- und ab-drückt, was ein-wirkt, dem sie sich nicht entziehen

kann. Das bringt uns zum Kontakt der einen Seele mit einer anderen, der Inter-Psychologie Tardes, zurück und dem, was vermittelt wird, und der Frage, wie es vermittelt wird. Vermittelt werden die Begriffe, Wollungen, Urteile und Absichten, die »Produkte der geistigen Verarbeitung« (Tarde 2009: 16): Fragmente von Ideen und Gedanken – eine Mischung aus einer Vielzahl von Ein-Drücken verschiedenster Formen, menschlicher wie nicht-menschlicher gleichermaßen, eine Flut von Eindrücken unterschiedlichster Intensitäten. So formen sich im wechselseitigen Wirken, Assoziieren, Bezugnehmen, Thesen. Hypothesen beginnen sich zu bilden, die durch die ständige zirkulierende und wechselseitige Bezugnahme der vielen verbundenen Seelen zu Theorien werden.

Gerade diese Prozesse »der geistigen Verarbeitung« (ebd.) verweisen auf die Denkweisen hin verweisen, die nicht der einzelnen Seele selbst entspringen. Auch kann nicht angenommen werden, dass sie in ihr bereits vorangelegt sind. Vielmehr werden sie in ähnlicher wechselseitiger Bezugnahme zu-, mit- und untereinander in Wiederholung hervorgebracht, ständig neu- und über-dacht.

1.1.2 Bruno Latour über modernes Denken

Mit *Wir sind nie modern gewesen* (2015a) formuliert der Soziologe Bruno Latour nicht nur eine Kritik an der Moderne, sondern stellt ihre ganze Existenz grundlegend in Frage. Wenn wir von der Moderne sprechen, ist im allgemeinen Sprachgebrauch eine bestimmte Epoche der Geschichte der Menschheit gemeint. Mit der sogenannten Moderne wird eine neue Ära eingeläutet: Die Moderne wird als Kontrastfolie zur alten Welt, der vormodernen Welt entworfen.

So mag Latours Behauptung, es haben nie eine »moderne« Welt gegeben, eine fundamental erschütternde Wirkung entfalten. Die Moderne habe, so Latour, nie begonnen; entsprechend könne sie auch nicht überwunden werden. Wir sind tatsächlich nie modern gewesen. Und wer nicht von einer Moderne sprechen kann – oder möchte –, der kann folglich auch kaum von einer Postmoderne, einer Ära nach der nie stattgefundenen Moderne sprechen; auch eine Unterscheidung in Früh- oder Spätmoderne (vgl. Reckwitz/Rosa 2021) erscheint aus dieser Perspektive obsolet.

»[Es hat] nie eine moderne Welt gegeben« (Latour 2015a: 65). Die Moderne ist nichts mehr als eine »(sozial-)wissenschaftliche Fiktion [und] ein Selbstbetrug« (Wieser 2012: 164). Wenn Latour von der Moderne spricht, meint er dabei eben gerade nicht, wie im alltäglichen Verständnis oft angenommen, eine spezielle Epoche. Die Zeit, die wir als »Moderne« bezeichnen, ist nicht wie andere Epochen durch besondere Merkmale gekennzeichnet. Laut Latour ist »die Moderne« weniger eine Epoche, sondern vielmehr eine spezielle Denkweise, die sich durch eine »große Trennung« (Latour 2015a) auszeichnet. Mit der großen Trennung meint Latour die Trennung von der nicht-menschlichen Natur und menschlicher Kultur. Es ist diese *Verfassung* der Moderne, die vom Aufstieg des Humanismus begleitet wird, die die »Geburt des ›Menschen‹ [begrüßt und] sei es, um seinen Tod anzukündigen« (ebd.: 22). Und im Schatten der Geburt des Menschen wird die »gleichzeitige Geburt der ›nicht-Menschheit‹: die der Dinge oder Objekte oder Tiere« (ebd.) übersehen. Die Trennung von Natur und Kultur bleibt dabei nicht die einzige. Es folgt eine zweite Trennung »zwischen dem, was sich ›oben‹, und dem, was sich unter der Oberfläche abspielt« (ebd.). Das was sich ›oben‹ abspielt, wird von einer bestimm-

tem Praktik charakterisiert: Die Praktik der Säuberung, des Ordners, des Sortierens und der Zuordnung. Alles, was erscheint muss entweder der Sphäre der Natur oder der Kultur zugeteilt werden (können). Dabei wird übersehen, was »unter der Oberfläche« (ebd.) passiert: Eben dort vermehren sich und wirken die Hybriden. Gemeint sind damit Entitäten, die sich weder der Natur noch der Kultur zuordnen lassen, die verbindend tätig sind, die ver-mitteln, übersetzen und assoziieren. Während an der Oberfläche die ›Arbeit der Säuberung‹ (*purification*) verrichtet wird, erfolgt unterhalb die ›Arbeit der Vermittlung‹ (*translation*). Durch letztere werden neue Hybride gebildet, »mixtures between entirely new types of beings, hybrids of nature and culture« (Czarniawska 2014: 89), und durch die Säuberung »distinct ontological zones« (ebd.) abgesteckt: »that of human beings on the one hand; that of non-humans on the other« (ebd.).

Mit ›Moderne‹ meint Latour also keine Epoche oder bestimmte Zeitspanne, sondern eine *Denkweise*, die von dieser *doppelten Trennung* als etwas ausgeht, das als quasi-natürlich angenommen und nicht hinterfragt wird. Dabei scheinen die Akteure einer regelrechten Schizophrenie anheim zu fallen, da gar nicht erst davon ausgegangen werden kann, dass die einen zur einen, die anderen zur anderen Gruppe gehören. So kann gar nicht davon ausgegangen werden, dass sich die eine Akteursgruppe nur mit der Säuberung befasst, während die andere als Hybride beständig dabei sind zu verbinden und zu vermitteln. Die Denkweise der großen Trennung möchte suggerieren, dass die beteiligten Akteursgruppen sich eindeutig den jeweiligen Praktiken zuordnen ließen. Tatsächlich aber sind ein und dieselben beständig mit beiden Praktiken gleichzeitig beschäftigt: sie säubern, während sie verbinden, sie ordnen, während sie vermitteln. Sie sind immer schon die Hybride, die verbinden, vermitteln, assoziieren und versammeln, die Bezüge herstellen und gleichzeitig mit Trennen, Zuordnen, Einordnen beschäftigt sind. So erkennt Latour bereits zum Anfang seines Versuchs des Entwurfs einer symmetrischen Anthropologie, dass sie selbst, die Wissenschaftler:innen, die sich unter dem Namen der *Science and Technology Studies* (STS) zusammengefunden haben, Hybride sind:

»Seit ungefähr 20 Jahren untersuchen meine Freunde und ich diese seltsamen Situationen, die von der intellektuellen Kultur, in der wir leben, nicht eingeordnet werden können. In Ermangelung eines Besseren nennen wir uns Soziologen, Historiker, Ökonomen, Politologen, Philosophen, Anthropologen. Aber die ehrwürdigen Disziplinen ergänzen wir jedesmal um den Genitiv: der Wissenschaften und Techniken. [...] Wie das Etikett auch lauten mag, immer geht es darum, den gordischen Knoten neu zu knüpfen, indem man so oft wie nötig die Grenze überschreitet, welche die exakten Wissenschaften von der Ausübung der Macht trennt, oder sagen wir: die Natur von der Kultur. Wir sind selbst Hybriden, denn wir liegen quer zu den wissenschaftlichen Institutionen, in denen wir arbeiten.« (Latour 2015a: 9)

Wir, die Akteure, die Hybriden, sind also ständig mit Verbinden, Kombinieren, Assoziieren und Übersetzen beschäftigt, ebenso wie wir kontinuierlich wiederholend eine Säuberung, Sortierung und Organisation eben unser selbst und aller anderen vornehmen, ebenso wie eine Zuordnung zu Natur oder Kultur stattfindet.

In und durch die ständige Wiederholung (Nachahmung) der vermittelnden und säubernden Arbeiten begann sich die Verfassung der ›Moderne‹ zu festigen. Sie wird durch Wiederholung stabilisiert, bis zu dem Punkt, an dem sie als gegeben, uns fast schon na-

türlich, scheinbar offensichtlich, selbstständig, ja fakt-isch als ›immer schon da gewesen‹ erscheint. Auch wenn es auf den ersten Blick anders wirkt, so besitzt Latours *Wir sind nie modern gewesen* (2015a) kein aufklärerisches Moment. Latour fordert nicht, dass diese doppelte Trennung und die Denkweise der Moderne überwunden werden muss: Denn wenn auch augenscheinlich gegenläufig, bedingen beide Praktiken (die Arbeit der Vermittlung und die der Säuberung) einander, denn »without the first set, the practices of purification would be fruitless and pointless. Without the second, the work of translation would be slowed down, limited, or even ruled out« (Czarniawska 2014: 89).

Und doch mündet eben jene Denkweise der Moderne/moderne Denkweise in eine Überzeugung von einer Natürlichkeit, einer Quasi-Gegebenheit der vermeintlich logischen Trennung von Natur und Kultur, Objekt und Subjekt, mikro und makro, Körper und Geist. Es ist eine Trennung, die unhinterfragt übernommen wird und wiederum selbst Wirkung entfaltet: in Wissenschaft und Forschung, bis zur Formulierung umfassender Theorien. Und gerade hier erkennt der Philosoph (und Soziologe und Anthropologe) Edgar Morin die Notwendigkeit einer (dringenden) Wende.

1.1.3 Edgar Morin über die Barbarei der Wissenschaft

In seinem Magnum Opus *Die Methode, die Natur der Natur* (2010 [1977]) richtet sich der französische Philosoph Edgar Morin gegen vereinfachendes Denken und wissenschaftlichen Reduktionismus: »Das Denken, welches vereinfacht, ist zur Barbarei der Wissenschaft geworden. Dies ist die spezifische Barbarei unserer Zivilisation.« (Morin 2010: 448)

Morin kritisiert insbesondere erklärende Paradigma der Naturwissenschaften. Was insofern an dieser Stelle relevant ist, da gerade Émile Durkheim, der als einer der Gründerväter der Soziologie gilt, sich gerade an den Methoden und Denkweisen der Naturwissenschaften seinerzeit orientierte, als er die Soziologie als eigenständige Wissenschaft versuchte zu etablieren. Durkheim konzipierte seine soziologische Methode am Vorbild der Vorgehensweisen der Naturwissenschaften (vgl. Durkheim 1976). Womit Durkheim Ansätze vereinfachenden Denkens und wissenschaftlichen Reduktionismus in die (frühe) Soziologie importierte. Morin kritisiert, dass eben diese (modernen) Entwicklungen im Geiste der (modernen) Wissenschaften dazu führte, dass ein technisch-wissenschaftliches Denken Vorrang erhielt, welches zur Spezialisierung und regelrechten Hyperspezialisierung tendierte und lineare Kausalitäten (zur Erklärung komplexer Phänomene) präferierte und damit zur Folge hatte, dass mit dem Trend zu stetig steigender Abstraktion, sich wissenschaftliche Unternehmungen gleichzeitig immer weiter von den eigentlichen Dingen (*what matters*) entfernten.² Aus dieser Art und Weise des Denkens ergibt sich die Formulierung abstrakter und gleichzeitig reduktionistischer

2 Talcott Parsons Systemtheorie, insbesondere das in seinem späteren Werk entstandene AGIL-Schema und seine Anwendungsmöglichkeiten sowie die Skalierbarkeit des Handlungssystems vom individuellen Handeln zu gesamten Gesellschaftssystemen bilden ein Beispiel für eine in ihrer Abstraktion weit vom Gegenstand entfernte Theorie, die sich in ihrer Abstraktion wiederum regelrecht in der eigenen Überkomplexität verirrt (vgl. Parsons 2005 [1951]).

Theorien, die eine zusätzliche ›Verstümmelung‹ durch dominierende Paradigmen erfährt, welche das Denken ein-engen, ein-hegen und disziplinieren (vgl. Hawkins 1997: 358 und Morin 1991). In seiner Kritik des reduktionistischen und simplifizierenden Denkens setzt sich Morin, der sich als Wissenschaftler selbst einer disziplinären Zuordnung entzieht, für ein Denken über das Denken ein, ein Denken in und mit Komplexität, Multidimensionalität und Multidisziplinarität (vgl. Altwegg/Schmidt 1987: 151f).

Denkweisen beeinflussen die Art und Weise, wie über die Dinge nach-gedacht wird im Sinne eines Nachdenkens als ein (menschliches) Tun: ein Austausch über und mit anderen Seelen und Geistern sowie nicht-menschlichen Akteuren, mit Entitäten im allgemeinen, im weitesten Verständnis (vgl. Tarde 2009, 2015). Die Art und Weise, wie wir über die Dinge denken, die wir wissenschaftliche untersuchen, beeinflusst unser Theoretisieren mit und über diese, es beeinflusst unseren Zugang, unsere Vorannahmen, die wir implizit treffen, selbst wenn wir versuchen Vorannahmen zu vermeiden, und unser Vorgehen methodische und methodologischen Kontrollen unterwerfen.

1.2 Zu Denkwegen

Der Begriff *Denkweise* wird im Englischen als *way of thinking* oder *mode of thinking* übersetzt. Womit in der Übersetzung schon ein wesentlicher Unterschied deutlich wird. Wenn wir von Denkweisen sprechen, können wir einerseits Wege des Denkens beschreiben: einen Weg, der vorgegeben, abgesteckt, abgesichert, ausgeschildert und vom Start zum Ziel führt. Ein Weg, den das Denken beschreitet, der klaren Regeln folgt, selbst wenn nicht jeder folgende Schritt bereits bestimmt, der Vorgang, um zum nächsten Schritt zu kommen, ebenso klaren Logiken unterliegt und uns schließlich zu demnach auch entsprechend allen Regeln der Logik nach haltbaren Schlussfolgerungen führt.

Wenn wir uns nun im Folgenden davon abwenden wollen, gilt es in einem ersten Schritt weniger zu bestimmen, wohin es gehen soll, als zunächst darzulegen, wovon wir uns abwenden. Um über die Einzäunungen hinweg zu blicken, muss eben jene Umzäunung zunächst einmal sichtbar gemacht und damit erkennbar werden. Es werden im Folgenden also zwei in soziologischen Untersuchungen prominente methodologische Programme skizziert. Besonderer Fokus liegt dabei auf ihren implizit angenommenen Vorannahmen, die unweigerlich als akzeptierte Selbstverständlichkeiten Eingang in die Heran- und Vorgehensweisen gefunden haben, die also immer (unsichtbar) mitwirken, unreflektiert (wiederum von weiteren Forschenden) übernommen wurden und sich als gegebene Selbstverständlichkeiten (*matters of fact*) stabilisieren – auch im Denken über die Dinge an sich und ihre Erscheinung – und gewissermaßen sogar verselbstständigt haben und als vorab gegebene Bestandteile, Elemente oder Eigenschaften der Dinge betrachtet werden, die nicht weiter hinterfragt werden müssen. Als Ausgangspunkt für die Entwicklung einer anderen Denkweise, ist nicht nur eine Auseinandersetzung mit gegebenen, gewohnten, gelernten Denkweisen notwendig, sondern bis zu einem gewissen Grad auch ein *unthinking* (vgl. Cudworth/Hobden 2012, Guanaratne 2003) eben jener *Denkgewohnheiten*, des *thinking-as-usual* (vgl. Schütz 2022 [1944]), ein *Umdenken* im Denken also.

1.2.1 Methodologie

Bestimmte Denkweisen und -wege werden auch Methodologien genannt. Etymologisch leitet sich der Begriff vom griechischen *méthodos* ab, was so viel wie Weg (zu etwas hin) oder Gang einer Untersuchung bedeutet. Methodo-logie (gr. *lógos*) bezeichnet die Lehre von den Methoden (vgl. Beer 2008: 2) bzw. die Lehre von den allgemeinen Regeln wissenschaftlichen Forschens (vgl. Lankenau 1992). Und hier speziell die Lehre soziologischer Methoden.

Soziologische Methodologien beschreiben Anleitungen zum ›korrekten‹ wissenschaftlichen Forschen. Sie geben eine Herangehensweise vor, legen bestimmte Axiome fest, geben an, wie und aus welcher Perspektive ein gewählter Gegenstand betrachtet werden soll, formulieren vor, wie der Gegenstand zu verstehen sei. Vom Entwurf eines Forschungsprogramms, über die der Frage und des Gegenstandes angemessenen Vorgehensweisen, zum vorgeschlagenen (idealen) Plan, über die Erhebung, Auf- und Bearbeitung der Daten bis zu einer Anleitung zur möglichst ›korrekten‹ Interpretation eben jener Daten. Formuliert werden dabei Prinzipien, denen ebenso wie den verfassten Regeln Folge zu leisten ist, welche wiederum oft auf ausgewählten Prämissen begründet werden. Eine wie auch immer bestimmte, aber immer bestimmte Herangehensweise wird im Rahmen einer Methodologie also schon vorgezeichnet. Sie, die Methodologie, empfiehlt passende Methoden und Instrumente, gibt methodologische Regeln und Rahmungen vor, mit deren Hilfe Fragestellung gefunden werden sollen, mit deren Handreichung die Formulierung von Thesen und Hypothesen nach Merkmalen der Überprüfbarkeit angeleitet werden. Dazu gehört auch eine normative Komponente: Methodologische Programme geben nicht nur an, wie eine wissenschaftliche Forschung konzipiert und durchgeführt werden kann – sondern auch wie sie idealerweise, durchgeführt werden *sollte* (vgl. Marguin/Knoblauch 2021: 448f).

Diese Programme basieren auf bestimmten Grundannahmen und theoretischen Vorannahmen, die sich mit dem Gegenstand im Allgemeinen oder Speziellen befassen und wiederum konkrete Fragestellungen im Weiteren theoretischen und thematischen Kontext einbinden. Darin eingebettet werden unter anderem bestimmte Verständnisse von beispielsweise speziellen Gesellschaftsbegriffen. Was genau soll gemeint sein, wenn in der Forschung von ›Gesellschaft‹ gesprochen wird und was ist nicht gemeint? Wie verhält es sich mit ›sozialem Handeln‹ und in welchem Bezug steht ›soziales Handeln‹ zum gewählten Gesellschaftsbegriff? Definitionen werden vorgenommen (ausgewählt) und Abgrenzungen von anderen gezogen. Zusammenhänge werden aus Theorien importiert und unhinterfragt angenommen und weiterverwendet.

Methodologie umfasst weiterhin aber auch eine wissenschaftliche (kritische) Reflexion über die Methoden und Programme selbst. So wird das forschende Tun, geleitet durch bestimmte methodologische Traditionen, selbst wiederum zum Gegenstand der Betrachtung. Eine methodologische Reflexion ist nicht unbedingt in erster Linie eine (rein) methodische Reflexion, sondern kann durchaus mehr umfassen. Methodische und methodologische Reflexionen sind immer ineinander verwoben und können nicht gänzlich getrennt voneinander betrachtet werden. Es geht also nicht nur darum den methodischen Werkzeugkasten zu sortieren, auszusortieren und mit weiterentwickelten, neueren Methoden zu ergänzen. Eine methodologische Reflexion setzt noch einen Schritt zu-

vor, schon beim *Nachdenken über* das an, was untersucht werden soll: nämlich bei der Vielzahl bestimmter, teils unbewusster, unreflektierter oder implizit mitgedachter, unkritisch angenommener und nicht weiter hinterfragter, akzeptierter Vorannahmen. Wenn auch nicht explizit besprochen, so befolgen doch alle »implizit bestimmte methodologische Regeln« (Opp 2014: 21). Dies fängt schon bei sehr grundlegenden Vorannahmen an, wie beispielsweise der Annahme, dass eine sozialwissenschaftliche Theorie als schlussendlich »wahr« verifiziert werden könnte bis hin dazu, dass Beobachtungen, die gemacht wurden, nicht falsch sein können: das Beobachtete wurde schließlich beobachtet und dokumentiert, es kann also nicht »nicht passiert« sein, es muss folglich wahr sein (vgl. ebd.).

Methodologische Reflexionen und Diskussionen bringen unter anderem bereits bestimmte Verzerrungen zum Vorschein, denen wiederum mit der Entwicklung neuer Methoden und Instrumente begegnet werden kann. Die Verzerrungseffekte durch soziale Erwünschtheit oder statistische Verzerrungseffekte, wie Scheinkorrelationen, sollen an dieser Stelle nur beispielhaft genannt sein. Weitere Verzerrungen, wie die Tendenz das als eher »wahr« und mehr überzeugend anzunehmen, was auch den eigenen Glaubenssätzen und Überzeugungen entspricht, während Argumenten tendenziell kritischer begegnet wird, deren Inhalte den eigenen Überzeugungen fundamental und grundlegend widersprechen. Ein Beispiel dafür ist der sogenannte Kruger-Dunning-Effekt. Kruger und Dunning folgend besteht eine negative Korrelation zwischen den eigenen Kompetenzen und der Einschätzung der Kompetenzen anderer; sprich die Neigung zu einer unbegründeten Selbstüberschätzung und gleichsam unbegründeten Unterschätzung wiederum Anderer (vgl. Kruger/Dunning 1999).

Zwar schlagen sich nicht alle der genannten Beispiele messbar und untersuchbar in wissenschaftlicher Forschung nieder und kognitive Verzerrungen sind gewiss nicht die einzigen Faktoren, die wissenschaftliche Forschung untermenschlich beeinflussen können, nicht-bemerkte Effekte entfalten und damit Konsequenzen für die weiteren Forschungsschritte haben könnten, doch wird schon an der angerissenen Oberfläche der Problematik deutlich, dass eine methodologische Reflexion unabdingbar ist, um eben jene Fallstricke kognitiver Verzerrungen, sozialer Erwünschtheitseffekte und logischer Fehlschlüsse in wissenschaftlicher Forschung aufzudecken und eine kritische Reflexion darüber möglich zu machen.

1.2.2 Methodologischer Individualismus und Holismus

Die Komplexität des Gegenstandes der Soziologie wird zur Bedingung für ihre multiparadigmatische Aufstellung (vgl. Burzan 2018). Über hundertfünfzig Jahre nach ihrer Begründung als eigenständige Disziplin lässt sich rückblickend feststellen, dass jeder Versuch, eine *Grand Theory* zu formulieren, bisher fehlgeschlagen ist (vgl. Kneer/Schroer 2009). Dagegen entstand eine bunte Vielfalt theoretischer und methodologischer Ansätze, inklusive eines reichhaltigen Repertoires an Vorgehensweisen und Instrumenten. Die unterschiedlichen Ansätze reichen vom erklärenden über das verstehende bis zum interpretativen Paradigma (vgl. Keller 2012). Perspektiven, die sich zwischen einem positivistischen und konstruktivistischen Standpunkt mal mehr, mal weniger einordnen lassen.

Die methodologischen Programme, deren Wurzeln sich bis zu den Gründervätern der Soziologie zurückverfolgen lassen, wurden über die Jahrzehnte hinweg beständig einer kritischen Reflexion unterzogen und weiterentwickelt. Der *methodologische Individualismus*, der auf Webers Konzeption einer *verstehenden Soziologie* zurückgeht, und der *methodologische Kollektivismus*, den man bis zu Durkheims Arbeiten zurückführen kann, gehören einerseits zu den prominenteren methodologischen Ansätzen und stehen andererseits in ihren Grundverständnissen in starkem Kontrast zueinander.

In *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1922) und dem Aufsatz *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (Weber 1913) legt Weber sein Programm soziologischer Forschungen dar:

»§ 1. Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. ›Handeln‹ soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. ›Soziales‹ Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.« (Weber 1922: 15)

Gegenstand soziologischer Untersuchungen sei das ›soziale Handeln‹, welches die kleinste Einheit soziologischer Gebilde darstellen sollte. Das ›soziale Handeln‹ bildet bei Weber das Kernelement gesellschaftlicher Zusammenschlüsse. Aus der Vielzahl ›sozialer Handlungen‹ ließen sich dann, Webers methodologischem Programm folgend, die größeren gesellschaftlichen Ordnungen und Zusammenhänge ableiten: Dem sogenannten *methodologischen Individualismus* »zufolge sind Sätze über gesellschaftliche Gruppen und Sachverhalte vollständig auf Sätze über Individuen reduzierbar« (Rönsch 2020: 334). Es wird also die Annahme fixiert, dass aus der Vielzahl sozialer Handlungen größere soziale Komplexe wie soziale Beziehungen (mit unterschiedlichsten Ausformungen) entstehen, aus denen sich wiederum größere soziale Gebilde entwickelten und sich diese Kette fortsetzen ließe, bis die größtdenkbarsten und gesamtgesellschaftlichen Gebilde entstünden: Institutionen, Strukturen und gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge. Womit sich im Umkehrschluss diese größten gesamtgesellschaftlichen Gebilde, die sich aus den kleinsten Einheiten bildeten, wiederum auf jene reduzieren ließen (vgl. ebd.). Dabei ist das ›soziale Handeln‹ bei Weber nicht wahl- oder orientierungslos. ›Soziales Handeln‹ ist immer an einem subjektiven Sinn orientiert. Es ist zielorientiert, erfüllt einen bestimmten Zweck, ist motiviert. ›Soziales Handeln‹ ist zudem von anderen Formen des Handelns oder Verhaltens zu unterscheiden, da soziales Handeln immer am Handeln anderer orientiert ist. Handlungen an sich sind lediglich zielorientiert, müssen aber nicht am Handeln anderer orientiert sein. Verhalten wiederum ist weder an anderen orientiert, noch muss es mit einem bewussten Sinn, mit einem Zweck oder Ziel verbunden sein. Dabei umfasst das ›soziale Handeln‹ nicht nur äußere, sichtbare Handlungen, sondern auch ein inneres Tun, wie zum Beispiel (Nach-)Denken.

Handelnde orientieren sich also in ihrer gegenseitigen Bezugnahme aufeinander an etwas, das Weber ›Sinn‹ nennt. Dabei handelt es sich nicht um einen ›wahren‹ oder ob-

ektiv ›richtigen‹ Sinn (vgl. Weber 1922). Sinn umschließt eine Vielzahl eingeübter, übernommener, anerzogener »kultureller Weltdeutungen« (Rosa et al. 2013: 56), die wiederum aufgenommen, verstanden, interpretiert und weiter-verarbeitet werden können. Es ist Aufgabe der Soziologie, dieses »soziale Handeln« Einzelner im Ablauf und in der Motivation und Zielorientierung zu *verstehen*, wofür der ›Sinn‹ zur unabdingbaren Bedingung wird. Weber gilt demnach als Begründer der *verstehenden Soziologie* (vgl. Kaesler 2006: 191). Aufgabe der verstehenden Soziologie soll es sein, diese dem Handeln zugrundeliegenden Sinnstrukturen, -zusammenhänge, -gebilde herauszufiltern, zu analysieren, zu erklären und zu verstehen.

Émile Durkheim dagegen verfolgte einen gänzlich anderen Ansatz soziologischer Untersuchungen. Durkheim vertrat ein positivistisches Verständnis der Soziologie als Wissenschaft, ging also davon aus, dass soziologische Tatsachen existieren, dass »das Soziale« als eine gegebene Kraft immer schon auf Menschen einwirkt. Aufgabe der Soziologie müsse es für Durkheim folglich sein, die Wirkungsweisen und -mechanismen dieser Kraft zu erforschen, Regel- und Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten und Zusammenhänge zu erklären. Er gilt als Vertreter des *methodologischen Kollektivismus*. Dieser *holistischen* Denktradition liegt die Annahme zugrunde, dass zunächst von einem großen Ganzen ausgegangen werden muss. Gesellschaften müssten also immer in ihrer Gesamtheit, ihrer Ganzheit als Gesellschaften betrachtet werden. Nur aus dieser gesamtheitlichen Perspektive heraus ließen sich die Effekte und Wirkungen auf das Handeln Einzelner ableiten.

Geleitet von der Idee, dass das Ganze mehr als die Summe seiner Teile ist, geht Durkheim also davon aus, dass mehr zur Gesellschaft gehören muss, als nur die offensichtlich sichtbaren Elemente; mehr als nur Individuen, Gruppen und Institutionen. In seinem Werk *Die Regeln der soziologischen Methode* (1894) erläutert Durkheim, wie soziologische Forschung ablaufen soll, Angefangen von der Notwendigkeit, vorab den Gegenstand der Untersuchung zu definieren (vgl. Durkheim 1976), bis über die allgemeine Bestimmung des eigenen Gegenstandes der Soziologie, den sozialen Tatsachen, die es soziologisch zu untersuchen gelte. Dabei definiert Durkheim soziologische Tatbestände als

»jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben; oder auch, die im Bereich einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt.« (Durkheim 1976: 114)

Anders ausgedrückt weisen soziale Tatbestände also bestimmte Merkmale auf, die sie wiederum als soziale Phänomene von anderen Erscheinungen, die nicht sozial sind, unterscheiden:

»Soziale Tatbestände sind *äußerlich*, da sie dem Menschen nicht angeboren sind, sondern anerzogen werden müssen; sie sind *zwanghaft*, weil sie auf den Willen jeden Individuums einen moralischen Druck ausüben; sie sind *allgemein* und nicht *universal*, weil sie weder der Natur der Menschheit noch der Natur des Menschen innewohnen; sie sind *unabhängig*, da sie weder im Verhalten von einzelnen Individuen aufgehen noch sich in ihrer und durch ihre Praxis erschöpfen.« (Müller 2006: 155, Herv. dort)

Weiterhin seien die soziologischen Tatbestände als Dinge und *wie* Dinge zu behandeln. Dabei orientiert sich Durkheim an den Methoden der seinerzeit etablierteren (Natur-)Wissenschaften. Eingebunden in die ›moderne Denkweise‹ der großen Trennung (vgl. Latour 2015a), die Natur und Kultur als strikt voneinander getrennte Sphären betrachtet, formuliert Durkheim darüber hinaus die Regel, dass Soziales nur durch Soziales erklärt werden kann. Nur soziale Erklärungen können auch soziale Tatsachen erklären. Alles (natürliche, technische, nicht-menschliche) Nicht-Soziale fällt nicht in den Gegenstandsbereich der Soziologie, die bei Durkheim streng als Wissenschaft des Sozialen, Wissenschaft der Gesellschaft verstanden werden soll. Durch diese Einschränkung lässt Durkheim auch keinen Raum für philosophische oder psychologische Erklärungen zur wissenschaftlichen Untersuchung sozialer Phänomene. Durkheims Programm und seine Vehemenz in der Abgrenzung der Soziologie als eigener Wissenschaft gegenüber angrenzenden Wissenschaften wie Philosophie, Psychologie, Erziehungswissenschaften, Wirtschafts- und Staatswissenschaften ermöglichte es, auch über die Bestimmung des *eigenen* Gegenstandes die Soziologie als eigenständige Disziplin zu begründen und folglich auch zu etablieren. Diese Arbeit leistete Durkheim insbesondere in Frankreich und im französischsprachigen Raum. Wohingegen soziologische Forschung im deutschsprachigen Raum zunächst von Karl Marx und später dann Ferdinand Tönnies, Max Weber und Georg Simmel begründet und in ihren Anfängen geprägt wurde.

Beide vorgestellten methodologischen Denkweisen sind problematisch, da sie (im Vergleich zu anderen) besonders voraussetzungsvoll sind. Um als Denkweisen zu funktionieren, ist für beide Denkweisen notwendig, dass wir annehmen, dass es Gesellschaften oder zumindest gesellschaftsähnliche soziale Gebilde gibt. Sie werden als Existenzen *sui generis* als immer schon vorhanden angenommen. Ebenso ist unhinterfragt zu übernehmen, dass es einzelne Bestandteile dieser sozialen Gebilde gibt: Individuen. Zudem muss akzeptiert werden, dass mehrere Individuen nicht automatisch eine Gesellschaft ergeben, eine Gesellschaft, vor allem aus Durkheims Perspektive, ist *mehr* als nur die Summe ihrer Teile. Dieses Etwas-mehr ist bei Durkheim das ›Soziale‹, die unsichtbare Kraft, die außerhalb des Einzelnen wirkt und die wiederum einen Zwang auf das Handeln Einzelner ausübt. Auch bei Weber gibt es dieses Etwas-mehr. Bei Weber sind es die Sinnzusammenhänge oder der ›Sinn‹, der ebenso wenig fassbar und an sich unsichtbar ist, aber *verstanden* werden kann. Auf die Fragen also, wie Gesellschaft möglich ist, wie Gesellschaften entstanden sind, was sie zusammenhält, was Menschen überhaupt dazu bringt in weitgehend kooperativen Zusammenschlüssen zu leben, bieten Weber eine Antwort, die auf eine anthropologische Erklärung verweist und damit für Durkheim für eine soziologische Erklärung nicht gültig sein kann, da sich die Soziologie nach Durkheim schließlich keiner Erklärungen anderer Disziplinen bedienen darf. ›Weil es in der Natur des Menschen liegt‹, ist weder für Durkheim noch für Weber eine gültige soziologische Erklärung für gesellschaftliches Zusammenleben. Vor allem keine Antwort auf die Fragen, warum einander unbekannte Menschen sich in ähnlicher Weise verhalten, warum unterschiedliche Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten und an verschiedenen Orten ähnliche Strukturen aufzuweisen scheinen. Durch solche Beobachtungen gelangten Weber, Durkheim und andere frühe Soziologen zu der Annahme, dass da mehr sein muss, *etwas* zusätzliches, das Gesellschaften innewohnt. Durkheim nennt es das ›Sozia-

le«, das sich in sozialen Tatbeständen untersuchen ließe. Weber dagegen setzt an die Stelle den »subjektiv gemeinten Sinn«, der allem »sozialen Handeln« zugrunde liege.

Der Ansatz des methodologischen Holismus führte Durkheim zu Untersuchungen von Solidarität, von Kollektivbewusstsein, von Werte- und Normensystemen. Er begreift Gesellschaften als moralische Gebilde. Im Gegensatz dazu ließ der methodologische Individualismus Weber nach Motivationen und nachvollziehbaren Sinnzusammenhängen suchen. Während sich Durkheim in *Über die soziale Arbeitsteilung* (1893) aus einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive heraus mit der Differenzierung von Gesellschaften und in dem Zusammenhang verschiedenen Solidaritätsformen (mechanischer und organischer Solidarität) beschäftigte, entwarf Max Weber in *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) vier Idealtypen sozialen Handelns: zweckrationales, wertrationales, traditionales und affektuelles Handeln.

Durkheims strukturorientierte Perspektive beeinflusste unter anderem den Strukturfunktionalismus von Talcott Parsons. Parsons' umfangreiches Werk gilt als eine der einflussreichsten soziologischen Strömungen der Nachkriegszeit im 20. Jahrhundert. Namenhafte Soziologen wie Robert K. Merton und Niklas Luhmann werden zu seinen Schülern gezählt. Luhmann entwickelte an Parsons anschließend eine Systemtheorie, die speziell im deutschsprachigen Raum Ende des 20. Jahrhunderts zu den einflussreicheren Theorieschulen gehörte. Der Einfluss Durkheims zeigt sich in Parsons' Strukturfunktionalismus verstärkt in der Fragestellung des Forschers selbst, wenn Parsons insbesondere an der Frage interessiert ist, wie soziale Ordnungen aufgebaut werden, wie sie dauerhaft und stabil werden und wie sie erhalten bleiben, sich gleichzeitig aber auch »geordnet« weiterentwickeln können. Parsons war davon überzeugt, dass soziale Gebilde wie Gesellschaften eine »natürliche« Tendenz zur Ordnung, zur Stabilität und zur Dauerhaftigkeit haben. Indem er die Arbeiten von Weber und Durkheim versuchte zusammen zu bringen, verfolgte Parsons das Ziel eine *Grand Theory* für die Soziologie zu formulieren. Weder mit dem Vorhaben der Entwicklung einer *Grand Theory* für die Soziologie war Parsons allein noch mit der Vorgehensweise sich dabei auf zwei der einflussreicheren Gründerväter zurück zu beziehen.

Webers Werk entfaltete über strukturfunktionalistische und handlungstheoretische Ansätze hinaus Wirkung. So befasste sich mitunter der Begründer der phänomenologischen Strömung soziologischer Untersuchungen Alfred Schütz intensiv mit Webers Werk und schloss an Webers grundlegender Definition der Soziologie als Wissenschaft des sozialen Handelns an. Ebenso wie Weber verfolgte auch Schütz eine *verstehende* Soziologie. Er ergänzte allerdings Webers Konzeption des »Sinns« mit philosophischen Anlehnungen aus Edmund Husserls Phänomenologie (vgl. Endreß 2006: 341f). Zu Schütz' Schülern gehören die Soziologen Peter Berger und Thomas Luckmann, die mit *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (2003) ein Grundlagenwerk der (deutschsprachigen) Wissenssoziologie formulierten.

Die beiden hier skizzierten methodologischen Programme stehen exemplarisch für eine Vielzahl unterschiedlicher, teils verwandter und kompatibler, teils höchst divergierender Programme, die sich in ihren grundlegenden Konzeptionen vom Gegenstande ihrer Untersuchungen unterscheiden und auch bei den innerhalb der Programme logisch anzuwendenden Methoden der Datenerhebung und -auswertung auseinandergehen. Dabei folgen sie vergleichsweise engen Rahmungen, strikten Prinzipien und klar

definierten Herangehensweisen, was genau wie zu erforschen sei. Ein bestimmtes methodologisches Programm auszuwählen, bedeutet auch, einen Plan für das weitere Vorgehen festzulegen. Das schlägt sich nicht nur in der Auswahl von Methoden und Instrumenten nieder, sondern hat auch fundamentale Auswirkung darauf, was überhaupt als relevanter Gegenstand, als sinnvolle Fragestellung erachtet wird: Was erforscht wird – und was gehört nicht zum Gegenstand.

1.2.3 Historischer Materialismus

Der von Karl Marx begründete *historische Materialismus* und Untersuchungen, die sich an den Grundsätzen der Akteur-Netzwerk-Theorie orientieren, unterscheiden sich eben gerade in diesem Punkt von den obigen vorgestellten Beispielen. Beide zeichnen sich weniger durch ein klares Set an Methoden, Regeln und Herangehensweisen aus, sind vielmehr über eine methodische Unterbestimmung gekennzeichnet (vgl. van Loon 2019: 60). Für beide gilt, dass die Fragestellung nicht an den methodischen Möglichkeiten entlang orientiert entwickelt wird. Die Fragestellung soll nicht durch die Möglichkeiten der Methoden eingeschränkt und determiniert werden. Wenn eine Methode der Datenerhebung nur bestimmte Informationen erfassen kann, dann sollte nicht etwa die Fragestellung daraufhin angepasst werden. Forschungsprogramme sollten nicht entlang der vorhandenen Möglichkeiten konzipiert werden. Nicht die Methode sollte das Forschungsprogramm bestimmen. Dem Gegenstand der Forschung soll stets der Vorrang gewährt werden. Womit die Fragestellung die Vorgehensweise bestimmt und nicht umgekehrt, die Vorgehensweise bereits die möglichen Fragestellungen vorbestimmt (vgl. ebd.).

Marx entwickelt seine Vorgehensweise vor dem Hintergrund einer kritischen Auseinandersetzung des Idealismus und dialektischen Denkens Hegels. Marx betrachtet Gesellschaften als geworden und ständig weiterhin im Werden begriffen. Gesellschaften seien als gewachsene soziale Gebilde zu verstehen. Als solche sind sie geprägt von einer ständigen Auseinandersetzung und Bearbeitung ihrer umgebenden Natur. Gesellschaft gestaltet sich selbst durch ihre Auseinandersetzung mit der Natur, die sie umformt, verändert und die sie beständig zu beherrschen versucht. Die Art und Weise wie Gesellschaften in Beziehung zur Natur stehen, wird unter der Idee von Kultur subsummiert. Marx überwindet die dualistische Trennung von Natur und Kultur also nicht. Beides sind gleichfalls keine Existenzen, die separat und unabhängig voneinander existierten. Marx betrachtet vor allem die wechselseitige Bezugnahme beider aufeinander, die aus seiner Perspektive asymmetrisch erfasst werden muss und von einer starken ausbeuterischen Dynamik geprägt wird.

Von einfachen Werkzeugen bis zu technologisch fortschrittlichen Methoden: die Bearbeitung, Unterwerfung, Erforschung und damit auch Kontrolle der natürlichen Umwelt prägt und beeinflusst soziale Formationen. Darüber hinaus ist es nicht nur die Natur, die im Produktionsprozess bearbeitet und eingehegt wird: der Mensch wendet diese Praktiken der Manipulation auch auf seine eigenen sozialen Produkte – die Gesellschaft – an. Diese ständigen, nicht aufhörenden Auseinandersetzungen, Bearbeitungen und Produktionen hinterlassen Spuren: die Erzeugnisse und Produkte werden greifbar und materiell, müssen immer als historisch geworden betrachtet werden und befinden sich beständig weiter in einem kontinuierlichen Prozess weiterer Ver- und Bearbeitung. So

werden im Sinne des *historischen Materialismus* auch soziale Praktiken, Wertvorstellungen und Institutionen als Erzeugnisse sozialer Produktionen betrachtet. Dabei geht es weniger um die abstrakte Idee der Dinge als um ihre materielle Ausformung (in dem Moment, der betrachtet werden soll), also wie sie sich jetzt gerade manifestieren und zeigen. Die Realisierung einer Idee hinterlässt materielle Spuren. Sie werden konkret und können folglich nicht auf der abstrakten Ebene reiner Ideen und ihrer eigentlichen Bedeutung umgeformt werden, da sie eben in ihrer Materialität widerständig werden: »Objects resist because of their materiality, institutions regulate because of their materiality, situations become real in their consequences only if defining them as real is a material practice« (ebd.: 56).

Wie eingangs aufgezeigt kann eine Denkweise ein Weg, aber auch ein Modus des Denkens sein. Während wir bei Weber und Durkheim Wege gesehen haben, ergibt sich mit Marx' historischem Materialismus bereits ein Umdenken der Art und Weise des Denkens. Denkweisen sollen im Folgenden Arten und Weisens des Denkens, des Theoretisierens sein. Sie bieten grundlegende Orientierungen, orientieren sich an richtungsweisenden Prinzipien, leiten dabei aber die Untersuchungen nicht vom möglichen Ergebnis her ab, sondern bleiben möglichst unbestimmt und damit ergebnisoffen. Eine Denkweise soll also entworfen werden, mit deren Hilfe ein Forschungsfeld explorativ beschritten werden kann, ein Phänomen in der Weise, in der es sich manifestiert, wie es erscheint, erfasst werden kann, ohne dabei (vorab) Einschränkungen durch methodologische, methodische oder gar theoretische Programme in Kauf nehmen zu müssen.

1.2.4 Marcel Mauss und das Gabe-Theorem

Ende der 1980er entwickelte sich innerhalb der französischsprachigen Geistes- und Sozialwissenschaft eine neue Strömung. Unter Einbezug poststrukturalistischer Ansätze und im Rückgriff auf Marcel Mauss formulierten französische Soziolog:innen einen neuen Ansatz soziologischer Theorienbildung. Dieser zeichnete sich einerseits durch eine Abkehr von den bis dato prägenden methodologischen Ansätzen (methodologischem Individualismus und Holismus) aus und andererseits durch ein grundlegend anderes Verständnis des Grundbegriffes soziologischer Forschung: der Gesellschaft. Gesellschaft sollte nicht mehr als ein »strukturiertes System [...], dessen Elemente in einer relativ stabilen Weise aufeinander bezogen sind« (Moebius 2006: 357) verstanden werden. Man wendete sich von jenen Definitionen ab, die Gesellschaften als etwas Ganzes, als etwas Vollständiges erfassten und Gesellschaften als tendenziell stabil und wenig veränderlich betrachteten. Gerade im Hinblick auf empirische Untersuchungen, die sich mit intensivierenden Individualisierungsprozessen, fortlaufender Ausdifferenzierung und zunehmender Pluralisierung befassten, erschien ein solches Verständnis von Gesellschaft überholt. Es fand eine Abkehr von holistischen Ansätzen und Perspektiven statt; so wurden beispielsweise Gesellschaftskonzeptionen von Durkheim und Parsons verworfen. Vor dem Hintergrund der poststrukturalistischen Wende wurden Arbeiten von beispielsweise Georg Simmel und Erving Goffman neu interpretiert, ergänzt und weiterentwickelt (vgl. ebd.: 357). Der Aufsatz über die Gabe, der von Durkheims Nefen Marcel Mauss verfasst wurde, erfuhr ebenso besondere Aufmerksamkeit und vom sogenannten Gabe-Theorem wurden neue methodologische Ansätze abgeleitet.

Mauss untersucht in seinem *Essay über die Gabe* (1990 [1923]) den Gabentausch als totales soziales Phänomen. Als solches durchsetzt und betrifft es alle Bereiche menschlichen, gesellschaftlichen Zusammenlebens und kann in unterschiedlichen Formationen beobachtet werden: es gibt keinen Bereich menschlichen Zusammenlebens, in dem keine Form des Gabentausches beobachtbar wäre. Die Geste der Gabe, also der wechselseitige Prozess des Gaben-Tauschens ist bei Mauss ein – der – Grundbaustein des Sozialen. In einer vergleichenden Studie betrachtet Marcel Mauss das Phänomen der ›Gabe‹ in unterschiedlichen archaischen Gesellschaften. Detailliert analysiert er die Tradition des Potlatsch und verweist ergänzend auf weitere indigene Kulturen in Nordwestamerika, Afrika, Polynesien und Malaysien, die in ähnlicher Weise ritualisierten Gabentausch praktizierten (Mauss 1990: 24f). Mauss betont in seinen Analysen, dass eine grundlegende Form des Gabentauschs in all seinen Studien auftaucht. Die Art und Weise aber, wie der Gabentausch gestaltet, durchgeführt oder eingeordnet und kontextualisiert wird, könne sich teilweise erheblich von anderen Formen des Gabentauschs unterscheiden. Neben den gegenständlichen Sachen, beinhaltet der Tauschprozess auch geistige Sachen, die zusätzlich zu den gegenständlichen Geschenken übermittelt werden. Aus diesem ›Geist des Geschenks‹ entsteht der Zwang die Gabe zu erwidern, etwas also zurückzuschenken, womit der wechselseitige, sich über längere Zeit hinweg erstreckende Prozess aufrecht erhalten bleibt. Es ist ein ständiges wechselseitiges und zirkulierendes Schenken und Zurückschenken. Dabei ist die Rückgabe nicht gezwungenermaßen an die gleiche Sache gebunden, kann also auch andere Tauschvorgänge und Personen mit einbeziehen. Der ›Geist des Geschenks‹, nicht der Gegenstand selbst, erzeugt den reziproken Zwang der Rück-Gabe (vgl. ebd.: 33).

»Das, was in dem empfangenen oder ausgetauschten Geschenk verpflichtet, kommt daher, daß die empfangene Sache nicht leblos ist. Selbst wenn der Geber sie abgetreten hat, ist sie noch ein Stück von ihm. Durch sie hat er Macht über den Empfänger [...] und das *hau* verfolgt jeden, der es innehat. Es verfolgt nicht nur den ersten Empfänger, eventuell sogar eine dritte Person, sondern jedes Individuum, dem das [Geschenk] einfach überlassen wurde. Im Grunde ist es das *hau*, das zu dem Ort seines Ursprungs, zur geheiligten Stätte des Waldes und des Clans und zum Eigentümer zurückkehren möchte. [...] Es ist vollkommen logisch, daß man in einem solchen Ideensystem dem anderen zurückgeben muß, was in Wirklichkeit ein Teil seiner Natur und Substanz ist; denn etwas von jemand annehmen heißt, etwas von seinem geistigen Wesen annehmen, von seiner Seele; es aufzubewahren wäre gefährlich und tödlich, und zwar nicht allein deshalb, weil es unerlaubt ist, sondern weil diese Sache – die nicht nur moralisch, sondern auch physisch und geistig von der anderen Person kommt –, weil dieses Wesen, diese Nahrung, diese beweglichen oder unbeweglichen Güter, diese Riten oder Kommunionen magische und religiöse Macht über den Empfänger haben.« (Ebd.: 33f)

Das Phänomen des Gabentausches muss immer zirkulierend gedacht werden. Es darf nicht eindimensional linear nur in eine Richtung wirkend betrachtet werden, vielmehr besteht eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher, teils divergierender Prozesse und Bezugnahmen. Was scheinbar freiwillig und selbstlos gegeben wird – betrachtet man nur den einen Moment der einzelnen Gabe – entfaltet – bei längerer Betrachtung des wechselseitigen Gebens – einen Zwangscharakter, in dem sich ganz eigennützige

Momente erkennen lassen. Mauss verweist in dem Zuge auf die soziale Fiktion des Geschenks. Wird eine Gabe als Geschenk gerahmt, muss das Gaben-Geben zelebriert werden. Die Übergabe wird von eingeübten Gesten und Floskeln begleitet. Betrachtet man das Phänomen des Geschenks aber vor dem Hintergrund der Gabe, die immer mit einem Zwangsmoment der Rück-Gabe einher geht, so offenbart sich das ›Geschenk‹ als ›soziale Lüge‹. Die Idee eines Geschenks wird als soziale Fiktion dekonstruiert (ebd.: 18).

Dabei sind die Pflichten des Gebens und Zurückgebens nur ein Teil des totalen Phänomens der Gabe. Ebenso wichtig ist die Pflicht des Annehmens (vgl. ebd.: 36). Sowohl das Geben als auch Nehmen sind moralisch verpflichtend: Wird die Gabe abgewiesen, also die Pflicht ein- oder gar beidseitig nicht erfüllt, kommt es zum Konflikt: »Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft verweigern« (ebd.: 37).

Das System der Gabe verbindet, es etabliert und stabilisiert Beziehungen. Ebenso werden Veränderungen in den Beziehungen durch die Gaben kenntlich gemacht. Beziehungen werden durch die Gaben aktualisiert. Dies gilt nicht nur für die materiellen Teile, sondern gerade auch für die immateriellen: für die Pflichten, die auferlegt werden, für die Erwartungen, die aufgebaut werden. Für Mauss ist vor allem das zirkulierende Moment des Gabentauschs wichtig: »Alles kommt und geht, als gäbe es einen immerwährenden Austausch einer Sache und Menschen umfassend geistigen Materie zwischen den Clans und den Individuen, den Rängen, Geschlechtern und Generationen« (ebd.: 39).

So kann soziales Handeln auf Basis dieses Ansatzes nicht mehr nur entweder zweckrational oder traditional, affektiv oder wertrational gedacht werden,

»vielmehr oszilliere Handeln zwischen [den] vier Polen [...] der Verpflichtung, dem Interesse, der Freiwilligkeit und der Uneigennützigkeit. [...] Die Überwindung des methodologischen Individualismus und Kollektivismus vollzieht sich also in der anthropologischen Annahme einer phänomenalen Vielfalt des Handelns, einer Gleichzeitigkeit von individueller Freiheit und kollektivem Zwang.« (Moebius 2006: 364)

Zwei wesentliche Unterschiede ergeben sich aus dem Vergleich der eingangs vorgestellten Ansätze von Durkheim und Weber mit dem von Mauss. Erstens wird das ›Soziale‹ nicht vorausgesetzt: Mauss' Ansatz benötigt keine ›soziale Kraft‹, die das Handeln anstößt. Die soziologische Analyse muss weder vom sozialen Handeln aus (methodologischer Individualismus) noch von der gesellschaftlichen Struktur aus (methodologischer Holismus) gedacht werden. Von der ›Gabe‹ aus zu denken, ermöglicht es Sozialität zu erfassen, ohne dass dabei eine schon bestehende Beziehung von Gesellschaft und Individuum angenommen werden muss. Entsprechend stellt sich nicht unmittelbar die Frage, welche Komponente in der Betrachtung bedeutsamer sein sollte: gesellschaftliche Struktur oder soziale Handlung. Der zweite wesentliche Unterschied ergibt sich daraus, dass Mauss' Ansatz es zulässt, multiple Prozesse gemeinsam und gleichzeitig zu denken. Selbst dann, wenn die einzelnen Elemente womöglich entgegengesetzt erscheinen und ihre Gegensätzlichkeit den Anschein erweckt, sie müssten einander aufheben, ermöglicht dieser Ansatz, die Komplexität sozialer Prozesse insbesondere in ihren Widersprüchlichkeiten und ihrer Vielschichtigkeit aufzugreifen.

1.2.5 Über die Komplexität des ›Sozialen‹

Noch – oder gerade als – die Soziologie in ihren Kinderschuhen steckte und es galt, ihren Gegenstand zu definieren, führten Émile Durkheim und Gabriel Tarde eben zu dieser Frage eine Debatte, die grundlegende Weichen für die sich bildende neue Disziplin stellen sollte. Tarde unterlag Durkheim im Zuge dieses Streits um den ›eentlichen‹ Gegenstand der Soziologie. Damit sollte Durkheims Entwurf einer Soziologie prägend für soziologische Forschungen werden und Tardes Ideen gerieten lange Zeit regelrecht in Vergessenheit.

»Es handelte sich um den Kampf der endlich etablierten Wissenschaft des Sozialen gegen die Prosa. Des zwanzigsten Jahrhunderts gegen das neunzehnte. Durkheim hatte gewonnen. Tarde lag k.o. am Boden. [...] In der Soziologie erinnerte man sich an sein Werk nur als den missglückten Versuch, der Individualpsychologie einen Platz zu geben, der rechtmäßig ›der Erklärung durch das Soziale‹ zukam.« (Latour 2015b: 8).

Bei Tardes Entwurf einer soziologischen Denkweise handelte es sich allerdings nicht – wie der Vorwurf lautete – um das Einfallen der psychologischen Erklärung in den Bereich der Soziologie, das einer Übernahme durch die Individualpsychologie womöglich Tür und Tor geöffnet hätte. Tarde schlug vielmehr eine monadische Denkweise vor, die eben ohne den gesetzten Gegensatz von Gesellschaft einerseits und Individuum andererseits auskommen sollte (vgl. Latour 2015b: 8f).

Es ist der dualistische Gegensatz von Individuum und Gesellschaft, der maßgeblich für das soziologische Verständnis von Durkheim, Weber und Parsons ist. Während Durkheim von der bereits vorhandenen Kraft des ›Sozialen‹ ausgeht, die gerade in gesamtgesellschaftlichen Strukturen – der ›Gesellschaft‹ – eingeschrieben ist und determinierend auf die Handlungen Einzelner wirkt, geht Weber von einer Vielzahl vieler, ständiger Einzelhandlungen aus, die sich auf einen mehr oder weniger gegebenen (erlernten) Sinn(-zusammenhang) beziehen, die sich verstetigen und aus denen heraus sich größere, weitreichende soziale Strukturen (z.B. Herrschaftssysteme) ergeben. Obgleich Durkheim und Weber unterschiedliche Herangehensweisen nutzen, betrachteten sie doch denselben Gegenstand: Gesellschaften. Etwas, das Parsons vermeintlich erkannte und nachfolgend den Versuch unternahm die unterschiedlichen Perspektiven zu einer *Grand Theory* des ›Sozialen‹ zusammenzuführen. Dabei stand für Parsons vor allem die Frage im Fokus, wie gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten wird. Alle drei Vertreter soziologischer Forschung beschäftigten sich mit Phänomenen der ›Modernisierung‹, also gesellschaftlicher (Weiter-)Entwicklung, die gerade die früheren Vertreter der Soziologie intensiv untersuchten.

Durkheim betrachtet in seinem Werk *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) den Übergang von segmentär differenzierten Gemeinschaften zu funktional differenzierten Gesellschaften. Während in segmentär differenzierten Gesellschaften Solidarität vor allem über Ähnlichkeit, persönliche und familiäre Kontakte geschöpft wurde (mechanische Solidarität), werde in funktional differenzierten Gesellschaften Zusammengehörigkeit über Abhängigkeit hergestellt (organische Solidarität). Bei Weber steht hingegen der Modernisierungsprozess unter dem Vorzeichen zunehmender Rationalisierung. Wäh-

rend in gemeinschaftlichen Zusammenschlüssen affektuelle und traditionale Elemente dominierten, vollziehe sich im Zuge von Modernisierungs- und Rationalisierungsprozessen auch eine Verschiebung hin zu mehr zweck- und wertrationalen Elementen (vgl. Weber 1922: 40). Vergemeinschaftung »soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns [...] auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht« (ebd.), demgegenüber erklärt Weber, dass Vergesellschaftung »eine Beziehung heißen [soll], wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interessensausgleich oder auf ebenso motivierter Interessensverbindung beruht« (ebd.). Deutlich wird diese Trennung von gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Merkmalen auch in Webers Herrschaftstypen. Die Idealtypen von traditionaler und charismatischer Herrschaft sind stärker durch affektuelle und traditionale Merkmale geprägt. Im Kontrast dazu steht der Idealtypus der rational-legalen Herrschaft (vgl. ebd.: 165f).

Parsons (später auch Luhmann) beschreibt diesen Prozess der Modernisierung als beständig fortlaufende Ausdifferenzierung. Parsons versteht Modernisierung als systemisch ablaufenden Prozess, der evolutionär zu einer höheren Funktionalität aller Teilbereiche des Gesamtsystems führt. Konflikte sind das Produkt von dysfunktional arbeitenden Teilsystemen, die die fortschreitende Entwicklung des Gesamtsystems verhindern. Die Anpassung des Systems an seine Umwelt scheitert also. Dies kann beispielsweise dann passieren, wenn sich einzelne Teilsysteme schneller ausdifferenzieren als andere und ein Ungleichgewicht zwischen den Systemen entsteht (vgl. Parsons 1942). Ausdifferenzierung ist auch immer gleichzeitig Innovation und damit evolutionärer Fortschritt (vgl. Parsons 1964). Gemäß dem Prinzip ständiger Ausdifferenzierung werden folglich auch »moderne« Gesellschaften als komplexer im Vergleich zu früheren Gesellschaftsformen angesehen. Der fortlaufende Modernisierungs- und Ausdifferenzierungsprozess bringt also immer eine ständige Steigerung an Komplexität mit sich, die innerhalb von Gesellschaften bewältigt werden muss. Die Strategie der Systeme zur Bewältigung von Komplexität ist weitere Ausdifferenzierung, was wiederum eine Steigerung der inneren Komplexität des Gesamtsystems zur Folge hat. Systeme differenzieren sich also ständig in Richtung steigender Komplexität mit dem Ziel entstandene Komplexität zu »reduzieren« (vgl. Luhmann 1997, 2009). Weber, Durkheim, Parsons und Luhmann eint die Überzeugung, dass wir es bei Modernisierung mit einem Entwicklungsprozess zu tun haben, der nur eine Richtung kennt: Fortschritt. Vorindustrialisierte Formen von Gesellschaften (Gemeinschaften) sind einfacher, weniger komplex, uniformer und »primitiver« aus der Perspektive der vorgestellten Soziologen. Durch Modernisierungsprozesse, durch Ausdifferenzierung, Spezialisierung und Rationalisierung, entwickeln sich Gesellschaften »weiter« und werden komplexer.

Tarde hingegen sieht in diesen Prozessen von Modernisierung eher eine Uniformierung, Vereinfachung und Gleichmachung. Womit sich auch hier eine Kehrtwende in der Perspektive zwischen den »Klassikern« und Tardes Ansatz ergibt. Im Hinblick auf die bekannte soziale Welt betrachtet Tarde die Vielheit und Individualität der Menschen (Akteure), die »viel reicher an beständiger Veränderung sind« (Tarde 2015: 68) als die Regierungsapparate, Glaubens- und Rechtssysteme, Sprachsysteme und Verwaltungsstrukturen. Vereinfachung und Gleichmachung lassen sich in allen Bereichen menschlichen

Handelns erkennen. Beispielsweise auch in architektonischen Gebilden: »Die Bahnhöfe für unsere Eisenbahnen sind in einem *einfacheren* und *gleichförmigeren* Stil erbaut als mittelalterliche Burgen« (ebd., Herv. dort). Ähnlich verhält es sich mit der Entstehung (moderner) Nationen, die aus einer Vielzahl bunter regionaler und lokaler Traditionen und Bräuche eine (imaginierte) Einheit werden lässt, die auf Sprache, Verwaltung, Regierung, Territorium und homogen gedachte Kultureinheit reduziert (vgl. Tarde 2015: 75f und Anderson 2005). Diese »kulturelle Einheit« der Nation, die mit »Gesellschaft« gleichgesetzt werden könnte und damit zum Gegenstand soziologischer Forschungen wurde, war bis zur Kritik des *methodologischen Nationalismus* (vgl. Beck/Grande 2010) Ende des 20. Jahrhunderts kaum hinterfragt worden. »Gesellschaft« mit Nation gleichgesetzt zu denken, verengte den Blick soziologischer Unternehmungen.

Während die frühen Soziologen sich also mit Nationalstaaten befassten und dem Irrtum erlagen Nationalstaaten mit Gesellschaften gleichzusetzen, ermöglicht Tardes Ansatz eine andere Perspektive, da er den Gegenstand der Soziologie grundlegend anders begreift. Wie bereits eingangs dargelegt ist für Tarde »*jedes Ding eine Gesellschaft*« (Tarde 2015: 51, Herv. dort). Hinzu kommt Morins Annahme, dass zunächst jedes System als komplex betrachtet und angenommen werden muss (vgl. Morin 2008: 7). Ein System bei Morin ist »a relation between parts that can be very different from one another and that constitute a whole at the same time organized, organizing und organizer« (ebd.: 7).

Betrachten wir nun das Kleinere (Tarde) oder das Ganze (Durkheim) als mehr oder weniger komplex als das andere, lässt sich damit über Komplexität noch nicht viel aussagen, lediglich ihr Verhältnis mit ihrer eigenen Reduktion feststellen. Was uns den Ausgangspunkt für den »einfachsten« Ansatz einer Definition von Komplexität gibt: »complexity is what is not simple« (Morin 1974: 555).

1.3 Über Komplexität

Die Welt, sowohl unsere Lebens- als auch unsere Umwelt, wird immer komplexer. Komplexitätssteigerung wiederum gilt als charakteristisches Merkmal fortschreitender Modernisierung. Alle Bereiche des (individuellen) Lebens und der Gesellschaft erfahren eine Steigerung von Komplexität. Komplexität und die ständige Steigerung jener wird insbesondere als Merkmal »moderner« Gesellschaften aufgeführt, wenn »moderne« Gesellschaften von vor-industrialisierten Gesellschaften differenziert werden sollen. Als deskriptive Beschreibung avanciert der Begriff Komplexität nicht nur zum Modebegriff, sondern zum Schlüsselbegriff der »Moderne« (vgl. Gloy 2014).

Die Welt heute ist eine (augenscheinlich) komplexe(re) geworden. Und die Philosophin Karen Gloy führt dies in ihrem Werk *Komplexität. Schlüsselbegriff der Moderne* (2014) auf eine Reihe von Prozessen zurück, die sich im Zuge des 20. Jahrhunderts intensiviert haben und regelrecht überschlagen haben: allen voran verschiedene Globalisierungsprozesse. Die Vernetzung weltweit wird dichter, schneller, intensiver: die Welt ist zu einem globalen Dorf zusammengeschrumpft und damit regelrecht zu »Einem« verwachsen (vgl. ebd.: 11). Dazu gehören eine Reihe von technologischen und technischen Entwicklungen im Bereich wirtschaftlicher Infrastruktur: Informationstechnologien erneuern sich in einem bislang neuen Tempo. Transportwege, Logistikstrategien sind verstärkt Opti-

mierungszielen unterworfen: alles muss produktiver und effizienter ablaufen. Rationalisierung erscheint nach wie vor die ultimative Zauberformel zur Lösung von Problemen und bleibt das angestrebte Ziel. Von der Erfindung, über seine Entwicklung, bis hin zur weltweiten Verbreitung markiert das Internet einen Meilenstein und wird zu einem Katalysator der Beschleunigung und Vernetzung.

Seit Ende des 20. Jahrhunderts erfahren eine Reihe von Prozessen dadurch einen regelrechten Schub: alles muss schneller, flexibler und zugänglicher werden. Schnellere Produktion und Re-Produktion von Gütern, ständiger Austausch von materiellen und immateriellen Sachen, Zugang zu Informationen immer und überall soll gewährleistet werden (wird erwartet), von jedem Ort, zu jeder Zeit. Und diese Entwicklungen beeinflussen alle Bereiche menschlichen Lebens, insbesondere in der westlichen Welt, in einer Weise, wie sie zuvor zumindest noch nicht dokumentiert worden wäre. Zur Vernetzung, Verdichtung und Beschleunigung kommt hinzu eine gesteigerte Aufmerksamkeit und Beobachtung eben jener Prozesse. Sie werden dokumentiert, überprüft und kontrolliert. Und nicht nur dies ist neu. Auch werden wiederum die Bewältigungsstrategien, mit denen die Herausforderungen der ›Moderne‹ gemeistert werden sollen, in ähnlicher Weise akribisch durchleuchtet, analysiert und bewertet. Es ist die Intensität dieser Prozesse, die auf vielen Ebenen beständig ablaufen, die die ›Moderne‹ von dem ›Früher‹ unterscheidet. Die »globale mediale und physische Vernetzung hat Auswirkungen nicht nur auf die Arbeits- und Berufswelt, auf Wissenschaft und Finanzen, sondern auch auf Kultur und Wissenschaften« (ebd.: 12).

Gelebt werden Ideen von Multi-, Inter- und Transkulturalität, ebenso wie diese wiederum wissenschaftlich untersucht, reflektiert und kritisiert werden. Die Globale Vernetzung und das Zugänglichmachen von Informationen, Kommunikationstechnologien, die einen intensiveren Austausch über räumliche und zeitliche Grenzen hinweg ermöglichen, lassen die individuelle Lebenswelt gleichzeitig klein *und* riesengroß erscheinen: das, was einst das Fremde sonst-wo irgendwo war hält buchstäblich Einzug ins heimische Wohnzimmer. Es ist nur ein *Klick* entfernt. Das Angebot ist selten niedrigschwellig, die Masse schier überwältigend.

Auch Karen Gloy geht vom Dualismus von Gesellschaft und Individuum aus. Sie betrachtet einerseits gesamtgesellschaftliche Prozesse, die sich global vollziehen und unabhängig vom individuellen Einzelnen stattfinden, die Einzelnen allerdings wiederum betreffen und keine Möglichkeit zum Ausweichen geben. Den Einzelnen bleibt also wiederum nur Strategien zur Bewältigung dieser Herausforderungen zu finden, die von ›außen‹ auf sie einwirken, denen sie nicht ausweichen können. So versuchen sie beständig die Komplexität der modernen Welt beherrschbar zu machen, kontrollierbar zu machen, sie überhaupt erfassbar zu machen; sie zu be-wältigen und genau genommen zu über-wältigen.

So diagnostiziert Gloy ein ›überfordertes Individuum‹, das vom Produktivitätsdruck der Leistungsgesellschaft regelrecht in den Burn-out³ getrieben wird (vgl. u.a. Graefe

3 Gemeint ist damit an dieser Stelle nicht die psychologisch-klinische Diagnose einer Erschöpfungsdepression. Fuchs, Iwer und Micali folgend wird im Ansatz einer Phänomenologie der Überforderung zwischen einer präklinischen Situation der Überforderung und dem Moment einer manifesten Erklärung im klinisch-psychologischen Sinn differenziert, wobei die Betrachtung sich auch in

2019, Fuchs et al. 2018, Siegrist 2018, King et al. 2018), das neue Formen des Umgangs mit den veränderten Lebens-, Alltags- und Arbeitsbedingungen entwickeln muss, das »angesichts der immer komplexer und unüberschaubarer werdenden Welt [...] Strategien zur Komplexitätsbewältigung« (Gloy 2014: 17) benötigt.

In Gloy's Ausführungen erscheint einmal mehr die Erzählung einer sich rasant verändernden Welt in der und an die sich Gesellschaften anpassen müssen. Und dies (neuerdings) in einem Tempo, welches auf individueller Ebene nicht mithaltbar ist. So sind die Individuen einmal mehr (hilflos) dem Takt gesellschaftlichen Wandels ausgesetzt und bleiben allein mit der Notwendigkeit konfrontiert individuelle Umgangsformen zu finden. Bei Gloy ist eben dies der Moment, wenn Komplexität zu etwas Bedrohlichem, etwas Gefährdendem wird. Komplexität wird zu einem Vorboden und Begleiter von Krisen: »Im alltäglichen Umgang nennen wir komplex etwas, das ungeheuer reichhaltig, kompliziert, verworren, vielzählig und vielgestaltig in Elementen und Beziehungen ist« (Gloy 2014: 17). Einer Herausforderung, die bewältigt werden muss.

Kom-plex meint dabei das »mit« (lat. *com* beziehungsweise *cum*) und »Verknüpfte« (lat. *plexio*). Gemeint ist damit das »Zusammengeflochtene, Verbundene, Ineinandergreifende« (ebd.). Das Komplexes zeichnet sich nicht nur über eine Vielzahl von Verbindungen, Wechselwirkungen, Interdependenzen, Beziehungen und Elemente aus, sondern auch darüber, dass es »nicht oder nur schwer durchschaubar, unerklärlich und unverständlich« (ebd.) erscheint. Es ist nicht nur die quantitative Menge an Daten, Information, Verbindungen und Entitäten, sondern auch die qualitative »Vielgestaltigkeit und Heterogenität der Beziehungen« (ebd.), was in der »Vielzahl und Vielfalt [...] ihrer Dichte und Interdependenz *intransparent*, *unfassbar* und *unverständlich* bleibt« (ebd.: 18, Herv. dort). Komplexität zeichnet sich also nicht nur in seiner Gestalt an sich aus, in der sich Komplexität als solche entfaltet, sondern auch dadurch, dass sie sich zumindest einem subjektiven Empfinden nach, als etwas »Unüberschaubares, Nicht-Kommunizierbares, [und] Nicht-Entscheidbares« (ebd.) einer kognitiven Erfassung entzieht. So wird Komplexität auf eine Weise zur Bedingung wissenschaftlicher Obsession: wenn Komplexität das ist, was noch nicht erfasst werden konnte, was noch nicht untersucht, noch nicht verstanden werden konnte, wird das Komplexes gleichzeitig zum Antrieb wissenschaftlicher Unternehmung.

1.3.1 Edgar Morin über komplexes Denken/Denken mit Komplexität

Edgar Morin richtet sich in seiner Vorgehensweise, seiner spezifischen Denkweise, gegen das Paradigma der Vereinfachung, Komplexitätsreduktion und einem Denken in linearer Kausalität (siehe Kapitel 1.1.3). Obgleich selbst Philosoph und Soziologe, fordert er in seinem Arbeiten die disziplinäre Abgrenzung, eine Einhegung und Sortierung der Wissenschaften ständig heraus und breitet seine Arbeiten konsequent in andere nicht

dieser Abhandlung auf den präklinischen Moment konzentriert (vgl. Fuchs et al. 2021: 14f): »Sie mag nämlich die Mechanismen erhellen, in denen gesellschaftliche Veränderungsprozesse mit ihren wechselnden oder zunehmenden Anforderungen einerseits und individuellen Internalisierungen, Anpassungen, Bewältigungsversuche oder Überlastungen andererseits ineinandergreifen« (ebd.: 14f).

genuin soziologische Themenfelder aus. Und obgleich er sich von den etablierten, gefestigten Denkweisen abwendet, keinem methodologischen Paradigma folgen möchte, ist sein Vorgehen weder unsystematisch noch willkürlich. In seiner Forschung beginnt Morin nicht mit der einen bestimmten Methode, sondern einer Denkweise »in vollem Bewußtsein mit der Verweigerung der Vereinfachung« (Morin 2010: 34).

Komplexes Denken heißt bei Morin auch sich vom Denken in linearer Kausalität abzuwenden und den Versuchungen des vereinfachenden Denkens nicht nachzugeben. Eben die Fallstricke, die sich dem Denkenden auf diesem Wege, gerade durch die gelernten Gewohnheiten eines reduktionistisch orientierten Denkens, ergeben, gilt es zu vermeiden.

Zu eben jenen Modi des vereinfachenden Denkens gehören das Idealisieren, das Rationalisieren und das Normalisieren (vgl. ebd.). Unter Idealisieren versteht Morin das Denken, »daß die Realität in der Idee aufgehen könnte, die allein das intelligible Reale sei« (ebd.). Rationalisierend ist jede Art des Denkens, die »die Realität in eine Ordnung und die Kohärenz eines Systems einschließen« (ebd.) wollte. Dazu gehört auch, dass das rationalisierende Denken eben gerade nur innerhalb der Ordnungen und Systeme orientiert bleibt, womit ein »Ausgreifen auf [etwas] jenseits des Systems« (ebd.) geradezu verboten wird. Worin sich wiederum eine Art Disziplinierung des Denkens erkennen lässt. Im normalisierenden Denken begründet sich der dritte Fallstrick: ein Modus der Vereinfachung, in der Weise, dass im normalisierenden Denken das Fremde eliminiert wird und Geheimnisse gelüftet und entschlüsselt werden sollen. Damit Fremdes ebenso wie Geheimes bekannt wird (damit seine qualifizierenden Merkmale als »Geheimes« und »Fremdes« verliert) und eingehegt (eingeordnet und diszipliniert) wird (vgl. ebd.). Morin formuliert eine Wendung gegen ein positivistisches Denken, gegen das Selbstverständnis der Forschenden und ihrem Tun, welches als Entdeckung begriffen wird: die Entdeckung von Etwas, das ohnehin da ist und schon existiert, das nur gefunden, erkannt und in seinem Sein – seiner Substanz – entschlüsselt werden müsste. Er richtet sich gegen ein Denken gemäß der »großen Trennung(en)« (Latour 2015a): gegen den aufgespannten Dualismus von Natur und Kultur. Nicht eine simplifiziert gedachte Unterwerfung und Beherrschung des Gegenstandes ist das Ziel, sondern die Erfassung der Hybride, der Misch-entitäten, der Akteur-Netzwerke sollte stattdessen im Fokus stehen.

Spricht Morin von einer »Methode«, meint er damit gerade nicht Methoden, wie sie aus der empirischen Sozialforschung bekannt sind. Bei Morin heißt Methode zunächst ein »Dahinwandern« (Morin 2010: 34). In seinem methodischen Programm

»kommt es darauf an, das Wandern ohne Weg zu akzeptieren, den Weg beim Wandern zu machen. [...] Die Methode kann sich nur im Zuge der Forschung herausbilden; sie kann sich nur später abzeichnen und formulieren, in dem Augenblick zu welchem der Ausdruck wieder zu einem neuen Standpunkt wird, dieses Mal mit einer Methode ausgestattet.« (Ebd.)

Es geht Morin also um die Re-Innovation der wissenschaftlichen Method(en), die Komplexität nicht (zwanghaft) versuchen zu reduzieren, nicht nur wahrnehmen (feststellen), sondern buchstäblich aufnehmen (aufheben), aufgreifen und Raum (physischgedanklichzeitlich) zur Entfaltung ermöglichen können (vgl. Hawkins 1997: 359). Es geht bei Morins Ansatz also eben gerade nicht darum Komplexität zu bändigen oder zu be-

wältigen, komplexe Phänomene einzuhegen, Ordnungen zu finden, Gesetzmäßigkeiten nachzuzeichnen, Kategorien abzustecken oder die Dinge zu sortieren. Seine Kritik richtete sich gegen die Denkweisen, die im augenscheinlichen Chaos von Komplexität Ordnungen finden möchten, Ordnungen schaffen, (wieder-)herstellen möchten.

Ordnung wird gemeinhin verstanden als ein mehr oder weniger stabiles System, welches von gewisser Dauerhaftigkeit und damit auch Verlässlichkeit und Berechenbarkeit geprägt ist, messbar ist und sichtbar gemacht werden kann. So ist auch die Wissenschaft an sich stets darum bemüht ihr System des Wissens zu stabilisieren, Information festzuhalten und zu dokumentieren, Muster und Regelmäßigkeiten zu finden, Gesetzmäßigkeiten zu entschlüsseln und Komplexität zu entwirren. Ausgehend von dieser Beobachtung, des wissenschaftlichen Tuns Anderer, wendet sich Morin eben davon, der Ordnung-schaffenden Arbeit, ab und nimmt das die Tätigkeit des Organisierens selbst in den Blick.

Dabei gilt es eben gerade nicht Chaos und Komplexität zu bewältigen. Wissenschaften sind insofern nicht die Helfenden, die Verbündeten, die Kategorien, Definitionen, Ordnungen, Rahmungen feststellen, festlegen und vorgeben, die dabei helfen das Chaos der Welt beherrschbarer zu machen. Morin sieht in der »Komplexität der kosmischen Desintegration, die Komplexität der Idee des Chaos, die Komplexität der Beziehung [die] Quelle der Organisation« (Morin 2010: 64). Er illustriert sein Argument mit dem Beispiel der Formveränderung von Eiskwürfeln und der Ver- und unmögliche Entmischung von Eiern:

»Während es zureichen ist, die Temperatur einer Umgebung zu erhöhen, um einen Eiskwürfel zu schmelzen oder Eier zu zerschlagen, um sie zu verrühren, ist es nicht zureichend, die Umgebung wieder abzukühlen, damit der Eiskwürfel wieder seine Form annehme, in umgekehrter Richtung zu schlagen, um die Eier zu entrühren; Organisation ist nicht umgekehrte Desorganisation.« (Ebd.: 120)

So unterdrückt die Wissenschaft der Ordnung das Problem der Organisation, und eine Wissenschaft der Unordnung verstärkt im Grunde nur den Weg, den die Wissenschaft der Ordnung bereits vorgezeichnet hat, indem eben gerade Unordnung, Desorganisation, Desintegration immer noch als Gegenentwurf zur Annahme einer eigentlich bestehenden Ordnung betrachtet wird. Oder dem Ideal einer ordentlichen Grundform, einer vollständig möglichen Integration, einer Form der Organisation im Kontrast entgegengehalten wird. Die Problematisierung von Unordnung, Desintegration und Desorganisation, beruht auf der vorgefassten Annahme einer (existierender oder zumindest herstellbaren) Ordnung. Der Problematisierung von Desintegration geht eine Idee von Integration voraus. Des-Organisation beinhaltet immer schon Organisation. So kann auch die negative Wendung keine Neuerung bringen, sondern bestätigt nur von der »anderen Seite her betrachtet«.

An einem ähnlichen Punkt setzt auch Latours Kommentar zu Gabriel Tardes *Monadologie und Soziologie* an, wenn der den *Common Sense* der Sozialwissenschaften problematisiert: ein *Common Sense*, der vom Beständigen ausgeht um Veränderung zu verstehen, der die »Gleichheit für die Regeln und den Unterschied für die Ausnahme« (vgl. Latour 2015b: 12) hält. Wohingegen aus Tardes (und Latours) Perspektive im Beständigen »nur die partielle und vorläufige Konsolidierung der Veränderung« (ebd.) gesehen werden kann und

eher davon auszugehen wäre, dass der Unterschied die Regel ist (vgl. ebd.).⁴ Ein Beispiel dafür ist die Soziologie Talcott Parsons und seine Annahme, dass die (sozialen) Systeme tendenziell immer nach Stabilität⁵ und Ordnung streben (vgl. Parsons 2005 [1951]). Tun sie dies nicht, liegt Anomie (bei Durkheim), also Abweichung oder Dysfunktionalität (Parsons und weitere systemtheoretische Ansätze) vor. Es ist eben diese Hyper-Fixierung auf eine Idee von ›Ordnung‹ in der Morin die Krücke moderner Sozialwissenschaften sieht. In dieser Fixierung droht sie wesentliche Aspekte zu übersehen. Indem das Abweichende von der Idee der Ordnung als das Pathologische und Unerwünschte ausgeklammert wird. Dabei übersieht eine solche Denkweise, die in der ›Ordnung‹ die Norm sehen möchte, dass das *Andere* (was in diesem Fall Chaos wäre) als eine *Bedingung* für diese Ordnung nicht ausgeklammert werden kann.

Die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit von Ordnung und damit die Widersprüchlichkeit in der wissenschaftlichen Fixierung auf diese verdeutlicht Morin anhand seiner Ausführungen zur Gleichzeitigkeit *werdender* (generierender, hervorbringender) und *vergehender* Prozesse. Lebende Organismen, wie die Zelle, sind beständig in Prozessen des Vergehens und der Regeneration begriffen: »The crux of biological complexity is the indissoluble bond between continuous decay and auto-poiesis, between life and mortality« (Morin 1974: 563). In dem Moment reichen sich Morin und Latour die Hand, wenn auch Morin biologisch-physische Prozesse einerseits und soziale andererseits nicht als getrennt voneinander, sondern hybridisch ineinander verflochten und zusammenwirkend betrachtet:

»A society is in a permanent state of self-production through the death of its individual members [...]. It continually reorganizes itself through disorders, antagonisms and conflicts, which undermine its existence and at the same time maintain its vitality.« (Ebd.)

Morin wendet sich seinerseits nicht nur gegen eine holistisch orientierte Erklärung, sondern ebenso gegen den Gegenentwurf einer individualistischen Erklärung, die von den kleinsten Teilen, Elementen, eines betrachteten Gebildes ausgeht:

»In opposition to reduction, complexity requires that one tries to comprehend the relations between the whole and the parts. The knowledge of the parts is not enough, the knowledge of the whole as a whole is not enough, if one ignores the parts; one is

4 Weiterhin fasst Latour in seinem Vorwort zu Tardes Monadologie und Soziologie zusammen, dass auch die Identität »nur eine partielle und vorläufige Ausnahme« (Latour 2015: 12) ist. Eben an dieser Stelle ergibt sich ein Ansatz für Lacans fragmentiertes Subjekt, eine Denkweise, die eben gerade nicht von dem in sich ruhenden Subjekt, einem Ego, das in Einheit und Vollständigkeit gedacht wird, von vornherein angenommen wird, ausgeht, sondern grundlegend Subjekt, Ego, Ich und in Verbindung zu Tarde auch damit zusammenhängend Identität, als etwas fragmentiertes, fragiles, instabiles, ständig im Prozess des Werdens eben gerade prozesshaft, in konstanter Veränderung, Transformation betrachtet.

5 Parsons spricht hier auch von einem Zustand der Homöostase, wenn Umwelt und System den höchsten Grad beidseitiger Stabilität und Balance, Ausgeglichenheit erreicht haben. Systeme tendieren, bei Parsons, grundlegend in Richtung eines Äquilibriums, vollständige Ausgeglichenheit (vgl. Parsons 2005 (1951)).

thus brought to make a come and go in loop to gather the knowledge of the whole and its parts.« (Morin 2008: 6)

Übertragen auf die soziologischen Klassiker und ihre methodologischen Herangehensweisen, mithilfe derer soziale Gebilde untersucht, erforscht, aber eben auch erklärt und verstanden werden sollten, lässt sich Morins Argument, sowohl gegen Durkheims *methodologischen Holismus* als auch Webers *methodologischen Individualismus* richten, denn:

»The whole is more and less than the sum of the parts: this pseudarithmetical formula suggest that the whole produces qualities unknown to the isolated parts, namely emergences, and at the same time establishes constraints that suffocate qualities and render virtual certain possibilities of the party. Hence the whole is not necessarily superior to its parts, if, for example, like a totalitarian empire and the nations it dominates, it inhibits the qualities of the parts that were richer than those of the whole, or if the richer emergences belonged to the parts, as for example awareness, which emerges in individuals but not in society.« (Morin 1999: 120)

Problematisch wird dabei insbesondere das Denken in Einheiten. Sowohl im Größeren als auch im Kleineren. Und eben an dieser Stelle eröffnet Gabriel Tarde *Monade*, eine auf *differierendem* basierende Denkfigur eine Auflösung einerseits und eine Öffnung im Denken andererseits. Tarde konzipiert die Monade nicht als kleinstes Element. Sie ist keine Einheit an und in sich. Sie ist nicht etwas, das *ist*. Die Monade bezeichnet die kleinste, vorstellbarste Differenz. Tarde geht also nicht von *einer* Einheit oder einer (materiellen oder immateriellen) Entität an und für sich aus. Und mit Differenz ist auch nicht ein feststellbarer Zustand der Verschiedenheit gemeint, sondern vielmehr das Differieren selbst; also ein Prozess, ein ständiges Tun: »existieren heißt differieren« (Tarde 2015: 71).

»Die Differenz ist in gewissem Sinn das Wesen der Dinge« (ebd.). Was so viel bedeuten soll wie, dass erst in dem Unterschied, der sich zwischen dem Einen und dem Anderen feststellen ließe, eine Unterscheidung also eine Trennung des Einen vom Anderen vorgenommen werden kann. Nur durch das Differieren voneinander wird diese Trennung möglich. Und durch diese wird das Eine als das ›Eine‹ erkennbar, welches sich vom Anderen unterscheidet und damit zu ›Etwas‹ (konkretem) wird.

Was einerseits die Frage anschließt, was es denn ist, wodurch die Trennung überhaupt möglich wird, also eine Frage hinsichtlich bestimmter Eigenschaften oder Merkmale, die das eine im Gegensatz zum anderen besitzt oder eben nicht besitzt, mehr besitzt oder weniger besitzt. Eröffnet aber auch den Raum die Frage zu stellen, *wie* unterschieden wird, nicht nur also woran der Unterschied gemessen wird. An der Stelle vollzieht Tarde eine weitere Wendung, von einer Ontologie des Seins zu einer Philosophie des Habens (vgl. ebd.: 88).

In einer Seins-Ontologie wird von einer grundlegenden Eigenschaft, Eigenheit, von einer Seinheit der Sachen ausgegangen. Vor allem aber wird dieses Sein im Kern als *unteilbar* betrachtet, als eine Art Einheit, Totalität, die wiederum in Vollständigkeit gedacht wird. Es wird als eine in sich ruhenden Kraft wahrgenommen, als gegebenen Eigenschaft, als Substanz, aus der im Kern, sich das Sein heraus realisiert. Mit der Philosophie des Habens wendet sich Tarde von dem Bild der imaginierten vollständigen, totalen Einheit ab. Er nimmt eine Verschiebung vom Sein zum Haben vor. Woraus sich un-

mittelbar eine Teilbarkeit, aber auch Unterscheidbarkeit eröffnet, die auf keine Essenz zurückgeführt werden muss. Während das eine Sein vom anderen Sein nur aufgrund differierender *Seinheiten* unterschieden werden kann, also aus dem unterschiedlichen Sein heraus, davon ausgegangen werden muss, dass in dem Sein – dem Wesen des Seins – selbst der Unterschied begründet liegt, sich daraus heraus entfaltet und manifestiert in unterschiedlichen Formen, die das Sein dann wiederum annimmt, in denen es sich der Welt zeigt, ergibt sich in der Logik einer Philosophie des Habens keine grundlegende Unterschiedlichkeit, sondern ein mehr-oder-weniger auf Basis eines Habens, also Besitz von Eigen-schaften beispielsweise. Damit entzieht diese Denkweise einer auf Identität fixierten Denkweise die Grundlage. Aus dem ›Ich bin...‹ wird ein ›Ich habe...‹ – welches wiederum änderbar, veränderlich und teilbar ist. Wohingegen das ›Ich bin...‹ in seiner Wesenhaftigkeit, aus sich heraus, unveränderlich, immerzu ist.

Aus seiner Philosophie des Habens leitet Tarde den Gedanken der Quantifizierung (vgl. Tarde 2009: 2f und Tarde 2015: 88) ableiten. Wenn es weniger um die Frage des gegebenen Seins geht, sondern um das *Mehr-oder-Weniger* eines *Habens*, also Besitzens. Verdeutlicht werden kann dies anhand des Beispiels eines medizinischen Tests. So geben beispielsweise Corona-Tests nicht an, inwiefern eine Person infiziert ist oder nicht, sondern messen genau genommen nur die Virus-Last: also wie viele Viren in welcher Konzentration gemessen werden können. Ebenso wie Schwangerschaftstests nicht etwa das Vorhandensein eines Embryos angeben, sondern Hormonkonzentrationen im Urin messen. Ein Umstand, der insbesondere während der Coronazeit 2020/2021 in Zusammenhang mit Schnell- und Selbsttest ausgiebig diskutiert wurde und Bewusstsein im Alltag erfahren hat: dass erst eine gewisse Viruslast Tests positiv anzeigen lässt. Was nicht mit einem Zustand des tatsächlichen Krankseins einhergehen muss. Während eine Orientierung auf einen Seins-Zustand also nur unpräzise Aussagen ermöglicht, ermöglicht eine Verschiebung hin zum Haben eine differenzierte Beschreibung und Feststellung und daraus folgend spezifischere und genauere Folgerungen.

Eben aus der Idee der Monade und dem daraus abgeleiteten Differenzdenken begründet sich bei Tarde auch das sogenannte Wesen der Monaden, das Begehren und Überzeugen (vgl. Tarde 2015: 67f). Zwei Modi des Bezug-Nehmens auf Andere(s), Differierende(s), das Haben der Anderen, der Differierenden. Ähnlich wie warmes und kaltes Wasser Temperatur teilen und ausgleichen, eben weil ein Unterschied besteht und damit Bewegung entsteht, bis die Unterschiede wieder ausgeglichen, das Wasser lauwarm geworden ist.

Wenn Edgar Morin also sowohl die Auflösung der Teile im Ganzen, als auch die Auflösung des Ganzen in seinen Teilen problematisiert, bildet Tardes monadologischer Ansatz, einer Denkweise im Differierenden, statt in gesetzten Einheiten, eine Alternative für das Problem des Reduktionismus (auf ein Wesen der Dinge) einerseits und Holismus andererseits. Wie auch der Unterscheidung in menschliche und nicht-menschliche Entitäten das Argument der Naturgegebenheit ihres Wesens an sich entzogen, ihre Trennung damit schwebend unwirksam erachtet werden kann. Eben auch weil im monadologischen Ansatz Tardes eben gerade nicht von der Einheit der Ordnung oder Ordnung der Einheiten ausgegangen wird, sondern Differieren zum grundlegenden Ausgangspunkt des Denkens wird. Ein Ansatz, der wiederum in Latours Soziologie der Assoziationen soziologisch ausgeformt wurde (vgl. Latour 2014).

Neben Morins Kritik an den modernen Methoden der (harten) Wissenschaften und ihren mit Ordnungen in unterschiedlichsten Formen regelrecht besessenen, beherrschenden Paradigmen, die Komplexität eher suchen zu bewältigen, zu reduzieren und zu vereinfachen, steht Morin auch der zunehmenden Disziplinierung und Spezialisierung, bis hin zur Hyperspezialisierung der Wissenschaften kritisch gegenüber. Er selbst, als eigentlicher Philosoph, entzieht sich dabei ständig disziplinärer Zuordnung. Zwar den Sozialwissenschaften – irgendwie – zugeordnet, schreibt Morin in seinen Werken über die ›harten‹ Naturwissenschaften und gilt als Denker der Systemtheorien.⁶ Er beschäftigt sich außerdem mit Kybernetik, Thermodynamik und Informationstheorien (vgl. Hawkins 1997: 258f, Eckardt 2009: 130). So heißt es bei Peter Hawkins, der über *The Method and Madness of Edgar Morin* schreibt: »this kind of territorial chauvinism in areas of knowledge is one of the things attacked by Morin« (Hakwins 1997: 259).

»Observations of the material world of physics cannot be isolated from the eco-systems of biology – the process of observation is part of the latter – and neither can be disentangled from the anthro-po-social dimension which is necessary context for the production of scientific knowledge itself.« (Ebd.: 359)

Und es ist eben gerade die Letztere, die Gewinnung des (wissenschaftlichen) Wissens, welcher Morin mit gesonderter Besorgnis begegnet, insofern, dass jede Form der Wissensgewinnung ein vereinfachender Prozess ist, eben weil damit immer bis zu einem gewissen Grad eine Abstraktion einhergeht, also eine Entfernung vom Konkreten, vom Eigentlichen, den Dingen selbst (*what matters*). In jenem Schritt von der Betrachtung, Dokumentation, Beschreibung, Überlegung und im Nachdenken über die Dinge, sowie im Formulieren der Überlegungen (das in-Form-bringen) fallen Dinge unbewusst weg und gehen verloren, während andere als »non-significant, irrelevant, contingent« (Morin 1974: 556) aktiv eliminiert werden.

Es ist die Trennung wissenschaftlicher Disziplinen, in denen Morin ein Produkt des reduktionistischen Denkens erkennt. Eben dies bespricht Morin in einem Aufsatz unter dem Titel *Restricted Complexity, General Complexity*. Darin beschreibt er die drei Prinzipien, nach denen »classical science« (Morin 2008: 1) Komplexität ablehnt – mit anderen Worten einhegt, bewältigt und zu beherrschen versucht. Dabei handelte es sich um die Prinzipien von »universal determinism [,] reduction [and] disjunction« (ebd.: 1).

Es ist gerade das Prinzip der *Disjunction*, also Trennung, welches mitunter zur Ausdifferenzierung und Disziplinierung der Wissenschaften führte: »the principle of disjunction [...] consists in isolating and separating cognitive difficulties from one another, leading to the separation between disciplines, which have become hermetic from each other« (ebd.). In Form der drei Prinzipien begegneten die klassischen Wissenschaften komplexen Phänomene. Und mithilfe dieser versuchten sie Komplexität an sich zu überwinden, zu bewältigen und einzugehen, bis zu dem Punkt, an dem die Beschreibung komplexer Gegenstände lediglich noch markiert, dass bestimmte Herausforderungen und Schwierigkeiten bestehen passende Definitionen zu finden (vgl. ebd.: 1f).

6 Wobei Morin Systeme als offen und miteinander interagierend betrachtet; eben gerade nicht autopoetisch geschlossen, einander »nur« beobachtend.

»On the other hand, since the truth criterion of classical science is expressed by simple laws and concepts, complexity relates only to appearances that are superficial or illusionary. Apparently, phenomena arise in a confuse and dubious manner, but the mission of science is to search, behind those appearances, the hidden order that is the authentic reality of the universe. [...] In classical science, behind appearances, there is the impeccable and implacable order of nature.« (Ebd.: 2)

Komplexität verschwindet so hinter der disziplinären Trennung der modernen Wissenschaften, wurde bewältigt oder wie Latour sagen würde: zum Schweigen gebracht. Sie wird unsichtbar. Und gerade dies ist aus dem Kern von Komplexität heraus problematisch insofern, als dass Komplexität eben gerade das Miteinander-Verbundene bedeutet: »what is woven together« (ebd.). Und in ihrer zunehmenden hermetischen Abgrenzung zueinander haben die modernen, hoch spezialisierten Wissenschaften geradezu verlernt miteinander zu kommunizieren: »the particularity, not of the discipline in itself, but of the discipline as it is conceived, non-communicating with the other disciplines, closed to itself, naturally disintegrates complexity« (ebd.: 2).⁷ Ein Umstand, den auch Bruno Latour in *Science in Action* (1987) problematisiert und als »Babel der Disziplinen« (Latour 1987: 16) bezeichnet. Womit er mit dieser Metapher Morins Bedenken im Hinblick auf die fortlaufende Spezialisierung und Ausdifferenzierung der Disziplinen in immer weitere Spezialfelder hinein auf den Punkt bringt, wenn auch Morin zu dem Schluss kommt, dass bei aller Bereicherung, die die Spezialisierung und Disziplinierung der Wissenschaften für die allgemeine Gewinnung von Erkenntnissen und das Schöpfen von Wissen mit sich gebracht hat, Bedenken an dem Punkt entstehen, wenn ihr eigens gesetzten (disziplinären) Grenzen wichtiger wurden, als ihr Bemühen um Aufklärung (vgl. Morin 2007: 1).

Dabei geht es Morin nicht etwa darum komplexe Systeme oder Organisationen zu analysieren, sondern Komplexität in Bezug zu einer Praxis des Organisierens zu betrachten (vgl. Morin 1999: 120).

»[...] only things that are organized can be known as beings, and the idea of organization is therefore of ontological importance. The organized being, and especially the self-organizer, is a ›dasein‹, ›to be there‹, *hic et nunc*, depending on an aleatory environment and subject to time the transformer; thus we come to the idea of existence, which is the condition of living beings in a universe where there is risk, danger, and probability. Hence the organization is rooted in physis (the physical world), but at the same time it draws from the observer-inventor who isolates it relatively in a tangle of organizing-disorganizing feedback mechanisms and a web of systems one within the other. The idea of organization, like that of system is physical for the feet and mental for the head.« (Ebd.: 120)

Die Bedeutung des Organisierens als wichtiges Element seiner Denkweise führt Morin unter anderem in seinem Aufsatz *Organization and Complexity* (1999) aus. Organisation bei

7 Und real-empirisch beobachtbar nicht unbedingt nur innerhalb abgesteckter Disziplinen, sondern gar innerhalb eigentlich verfasster Disziplinen, wie am Beispiel der Gründung (und Abspaltung) der Akademie der Soziologie 2018 von der Deutschen Gesellschaft der Soziologie nachgezeichnet werden kann.

Morin bezieht sich weniger auf eine Ordnung oder Ordnung-Schaffendes in erster Linie. Es geht ihm um das Verhältnis der einzelnen Elemente, die in Verbindungen miteinander ein größeres Ganzes bilden, wobei sich weder das größere Ganze auf seine einzelnen Teile, noch umgekehrt die einzelnen Teile im Großen Ganzen reduzieren lassen:

»Organization binds elements (particles, atoms, molecules, cells, individuals etc.) in relationships that thus become components of a whole. In the first definition, organization is a structure of relations between components to produce a whole with qualities unknown to these components outside the structure. Hence, organization connects parts to each other and parts to the whole. This gives rise to the complex character of the relation between the parts and the whole. [...] Organization binds, forms, transforms, produces, maintains, orders and renders autonomous. It cannot be reduced to structure. Structure only means rules of invariance and transformation in a system. Organization means structure, relation to wholeness, specific characters, relations between the whole and the party, unity-multiplicity, and emergences. The idea of structure mutilates the idea of organization, strips the idea of system, enucleates the idea of complexity. The more the organization is complicated, the more the idea of structure becomes inadequate.« (Morin 1999: 115f).

Diese wiederum relative autonome und relativ stabile Entität einer Organisation bezeichnet er als »unitas multiplex« (ebd.: 116). Eine komplexe Entität, die sowohl eine (Einheit, Entität), als auch viele (multiple) *gleichzeitig* ist (vgl. Morin 1999: 116). Einmal mehr deutlich wird in Morins Denken hier eine Gleichzeitigkeit auf den ersten Blick widersprüchlicher beziehungsweise normalerweise entgegengesetzt erscheinender Elemente. So wie er verfallende und generierende Prozesse als ständig gleichzeitig ablaufen betrachtet, wird auch hier, die Gleichzeitigkeit einer aus vielen Teilen gebildeten Einheit, als Einheit – *the whole* – begriffen. Sowohl das gebildete Ganze besteht, ebenso wie die einzelnen Teile als Einzelteile ihr ›Dasein‹ nicht verlieren, nur weil sie Teil des Ganzen geworden sind. Sie bestehen sowohl als auch (vgl. ebd.: 115f). Deutlicher wird es noch, wenn Morin diese Organisationen als gleichzeitig abhängig und unabhängig von ihren Bestandteilen begreift: »Organization is a notion that is dependent and at the same time independent of its constituents« (ebd.: 116). Oder im Hinblick auf die erschienene Homogenität der Einheit und gleichzeitigen Heterogenität ihrer Bestandteile, die sich je nach Blickwinkel und Perspektive der Betrachtung erkennen lässt:

»the concept of unit renders homogeneous and breaks up multiplicity: the concept of multiplicity divides unity into compartments and breaks it up. Hence the organized entity is one and homogeneous from the point of view of the whole, and different and heterogeneous from the point of view of the constituents« (ebd.: 116f).

Eben deswegen enthält jede Organisation auch immer schon Elemente ihrer eigenen Des-Organisation. Einmal mehr also betont Morin damit die Gleichzeitigkeit einander im ersten Moment gegenläufiger, widersprüchlicher Prozesse, die nichtsdestotrotz nicht in einer aufhebenden Form einander subtrahierend, annullierend angenommen werden: wenn die Verbindungen zwischen den Bestandteilen gleichzeitig auch eine divergierende Tendenz beinhalten und ständige Konsolidierungsarbeit geleistet werden muss um das Ganze zu stabilisieren; während das Ganze aber beständig sich als eben Ganzes von

anderen Organisationen abgrenzt. Was wiederum bedeutet, dass sowohl Prozesse des Verbindens und der Assoziation als auch der Trennung und der Dissoziation ablaufen (vgl. ebd.: 117). Entsprechend Organisation nicht im Stillstand gedacht werden kann, sondern beständig in der eignen Re-Organisation als solcher – oder in anderer Form – begriffen ist. Sich Organisation(en) also in einem ständigen Werden (*becoming*) befinden: »All this leads us towards dialogic, a principle of knowledge that conceives the complementarity of antagonisms, such as in the relation organization-disorganization« (ebd.: 121).

1.3.2 Morin Soziologisieren mit Georg Simmel

Schon Georg Simmel – Zeitgenosse Max Webers – versuchte eine substanzielle Fassung des ›Sozialen‹ zu umgehen, indem er weder das Individuum oder individuelles (soziales) Handeln, noch gesellschaftliche Strukturen oder die ›Gesellschaft‹ zu zentralen Elementen seines Entwurfs soziologischer Forschungen. Simmel entwarf eine Theorie der Wechselwirkung⁸ als frühen Ansatz eines prozesshaften Soziologisierens, mithilfe derer vor allem die Verbindungslinien und Bezugnahmen, das *Dazwischen* in den Blick genommen werden sollte.

Simmel stellte im Laufe seiner Schaffenszeit eine Vielzahl von Studien zu unterschiedlichsten Themen und Bereichen an, die ausgiebige Aufmerksamkeit im soziologischen Feld erhalten.⁹ Im Vergleich weniger Beachtung dagegen erhält sein 1909 Feuilleton-Beitrag *Brücke und Tür*. Wobei eben in letzterem der besondere Stil Simmels, dem oftmals von Kollegen eine zu starke Nähe zur Philosophie und Psychologie vorgeworfen wurde, besonders deutlich wird. Simmels Stil ist im starken Kontrast zu Webers juristisch-orientierten Sprachstil (siehe u.a. bei Weber 1922) prosaisch-essayistisch. Was nicht der einzige Punkt ist, in dem Simmels Arbeiten sich von denen Durkheims und Webers unterscheiden, denn im Gegensatz zu Durkheim, der mit den soziologischen Tatbeständen einen genuin eigenen Gegenstand für die Soziologie definiert, zeichnet sich die Soziologie für Simmel weniger durch ihren ganz eigenen Gegenstand, sondern ihre besondere Perspektive auf bestimmte Gegenstände und Phänomene aus (vgl. Simmel 1908: 22f).

Wie auch seine Zeitgenossen untersuchte er Modernisierungsprozesse mit ihren Konsequenzen und Effekten für gesellschaftliche Zusammenhänge und soziale Phänomene. Dabei steht seine Konzeption der Wechselwirkungen und die Betonung der Vergesellschaftung im Gegensatz zum Gesellschafts-Fokus exemplarisch für die besonders prozesshaften Elemente der simmel'schen Soziologie. Gesellschaft existiert für Simmel eben dort, »wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten« (ebd.: 17).

8 Nicht Interaktion.

9 Zu seinem bedeutendsten Werken zählen unter anderem die *Philosophie des Geldes* (1900), die große *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908) und die Aufsatzsammlung über die *Philosophische Kultur* (1911), sowie die Essays über die *Philosophie der Mode* (1905) oder *Die Großstädte und das Geistesleben* (1903). Darüber hinaus verfasste er Arbeiten zur *Psychologie des Scham* (1901), über *Die Religion* (1906) und formulierte die *Grundfragen der Soziologie* (1917).

»Diese Wechselwirkungen entstehen immer aus bestimmten Trieben heraus oder um bestimmter Zwecke Willen. Erotische, religiöse oder bloß gesellige Triebe, Zwecke der Verteidigung wie des Angriffs, des Spieles wie des Erwerbes, der Hilfeleistung wie der Belehrung und unzählige andere bewirken es, daß der Mensch in ein Zusammensein, ein Füreinander-, Miteinander-, Gegeneinander-Handeln, in Korrelation der Zustände mit anderen tritt, d.h. Wirkungen auf sie ausübt und Wirkungen von ihnen empfängt. Diese Wechselwirkungen bedeuten, daß aus den individuellen Trägern jener veranlassenden Triebe und Zwecke eine Einheit, eben eine ›Gesellschaft‹ wird.« (Ebd.)

Mit Vergesellschaftung sei wiederum das gemeint, was eben in diesen Wechselwirkungen realisiert wird: wenn aus einem isolierten Nebeneinander ein Miteinander und Füreinander durch die wechselseitige Bezugnahme aufeinander und wiederum auf Dritte wird. Diese Bezugnahme kann dabei verschiedene Formen annehmen und auf unterschiedlichste Weisen erfolgen. Sie kann sinnlicher oder idealer Natur sein, von momentaner oder dauerhafter Gestalt, bewusst oder unterbewusst erfolgen, kausal treibend oder teleologisch ziehend erfolgen (vgl. ebd.: 19). In der Folge also kommen Interessen zusammen, wachsen zusammen, entsteht eine Einheit, die die Soziologie ›Gesellschaft‹ nennt, in der wiederum die versammelten und verbundenen Interessen realisiert und verwirklicht werden (können) (vgl. ebd.).

Dabei bezieht Simmel explizit auch die räumlichen Formationen, die physische Räumlichkeit der ›Umwelt‹ mit ein und diskutiert räumliche Nähe und Distanz in Bezug zu Wechselwirkungen, zu sozialen Beziehungen und Abgrenzungen, Begrenzungen, Ausgrenzungen von und durch Gruppen (vgl. ebd.: 687ff). Es ist eben dies Kapitel über den *Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft* in dem Simmel den *Exkurs über den Fremden* verortet, der heute zu den Klassikern soziologischer Fremdentexte zählt.

Auch wenn Simmel in seiner Konzeption der Wechselwirkungen und mit dem Blick auf Vergesellschaftungsprozesse im Gegensatz zu einem statischen Begriff von Gesellschaft die Prozesshaftigkeit sozialer Dynamiken hervorhebt und sich sowohl von den gedachten Einheiten des Individuums als auch der Gesellschaft abwendet, also auf das konzentriert, was dazwischen passiert, gelingt es Simmel nicht ganz den Dualismus von Gesellschaft und Individuum zu überwinden.

Eine Interpretation von Simmels Aufsatz *Brücke und Tür* ermöglicht an der Stelle Anschlüsse an Morins Forderung eines Komplexen Denkens/Denkens über und mit Komplexität, welches insbesondere erfordert die Gleichzeitigkeit divergierend erscheinender Prozesse *mit-zu-denken*. In dem Aufsatz geht es um die Gleichzeitigkeit des Verbindens und Trennens, als ständiges Tun von Menschen, welches gleichzeitig Effekt und Bedingung füreinander darstellt:

»Nur dem Menschen ist es, der Natur gegenüber, gegeben, zu binden und zu lösen, und zwar in der eigentümlichen Weise, daß eines immer die Voraussetzung des anderen ist. Indem wir aus der ungestörten Lagerung der natürlichen Dinge zwei herausgreifen, um sie als »getrennt« zu bezeichnen, haben wir sie schon in unserem Bewußtsein aufeinander bezogen, haben diese beiden gemeinsam gegen das Dazwischenliegende abgehoben.« (Ebd.: 1)

Unabhängig davon, was tatsächlich nun gegeben sei: das Getrennte, welches verbunden werden muss – oder das Verbundene, welches getrennt werden muss – das Tun der Menschen ließe sich demnach in zwei Modi unterscheiden: von was ausgegangen werde, was als vorhanden gelte. Da beides immerzu gleichzeitig erfolgt, das Trennen und das Verbinden, könnte also nur darin Unterscheidungen gemacht werden, von was wir annahmen, dass es natürlich gegeben sei, worauf wir also unsererseits den Blick lenkten, unserer Konzentration, Aufmerksamkeit richteten: auf das Verbinden oder das Trennen als aktives Tun, im Gegensatz zu dem Zustand, der uns als gegeben erscheint, allerdings lediglich ob unserer Entscheidung diese Zuschreibung des Gegebenen erhält, nicht weil es natürlich gegeben wäre (vgl. ebd.: 1f).

Und in Simmels sinnbildlicher Beschreibung des Brückenbaus und Türeinsetzens – ihres Schließens und Öffnens – in Wände kommt einmal mehr auch zum Tragen, dass sich die sozialen Verhältnisse, das soziale Miteinander und Füreinander immer *auch* räumlich realisiert, Spuren – Abdrücke und Eindrücke – hinterlässt (vgl. Simmel 1909: 2f). Und darüber hinaus ist es einmal mehr die Auseinandersetzung mit dem angenommenen Gegenstück, der Natur, wenn es gilt Brücken über Flüsse zu bauen, sich über die natürliche Trennung der Ufer durch Flüsse hinwegzusetzen, Natur zu bearbeiten, zu manipulieren und zu kontrollieren: wobei dies in dem Sinne weniger in unbedingtem Dualismus Kultur/Natur sondern vielmehr als Technik – im Sinne einer Bezugnahme, einer Assoziation mit – in einem Anschluss an Latour gedacht werden kann.

Mit der Brücke und der Tür werden im übertragenen Sinne zwei Modi menschlicher Bezug/Nicht-Bezugnahme verdeutlicht. Dabei werden beide nicht als einander gegensätzlich begriffen. Die Brücke steht für die Verbindung, für eine Assoziation. Sie ist wechselseitig in beide Richtungen geöffnet und verbindet Orte, die eigentlich getrennt waren, miteinander. Es macht für die Brücke selbst keinen Unterschied von welcher Seite man die Brücke betritt und die natürliche Hürde überwindet. Sie ist in der Weise symmetrisch, gleichseitig und wechselseitig. Die Tür hingegen unterscheidet sich von der Brücke. Die Tür befindet sich in einer (nicht natürlichen, sondern menschlich gemachten) Wand. Erst durch die Tür ist die Wand überwindbar, genau genommen durchquerbar. Verlässt oder betritt man einen Raum, wechselt man von einem ›Innen‹ zu einem ›Außen‹. Solange die Tür geöffnet ist und passierbar bleibt, kann man hin und her wechseln. Wird die Tür aber verschlossen, wird das im ›Inneren‹ nun eingesperrt, das, was sich außerhalb befindet, ausgesperrt. Die Tür ermöglicht einen räumlichen Wechsel. Das Fenster im Gegensatz ermöglicht keine räumliche Re-Lokalisation, doch aber ein Hineinsehen oder Hinausblicken (vgl. Simmel 1909: 5 und Tester 2001: 128f). Brücke, Tür und Fenster stehen bei Simmel stellvertretend für unterschiedliche Modi der Bezugnahme, die im übertragenen Sinne im sozialen Miteinander beständig und kontinuierlich beobachtet werden und mittels derer soziales Miteinander gestaltet wird. Dabei sind Brücke und Tür nicht nur symbolisch zu verstehen. Sie beinhalten ein wichtiges Element: ihre Dinglichkeit, ihre Materialität. Die unterschiedlichen Modi also, die das Leben bestimmen, finden festen Ausdruck, räumliche Realisierung, stabilisieren sich, hinterlassen Spuren in ihrer, dieser materialisierten, stofflichen Form, als Brücke, als Tür (vgl. Simmel 1909: 6).

1.3.3 Entwurf einer Denkweise zur theoretischen Erfassung komplexer Phänomene

Komplexes Denken/Denken mit und in Komplexität heißt (*ergebnis-*)*offen* Denken. Mit Morin Denken heißt einerseits die performative Schließung erkennen, die sich über Jahrzehnte hinweg mit zunehmender Disziplinarisierung, Spezialisierung, Trennung im (wissenschaftlichen) Denken vollzogen hat. Mit Morin zu denken, eröffnet andererseits aber auch eine Grundlage. Morin gibt einen Anhaltspunkt von wo aus ein *Un-Denken* und *Um-Denken* möglich werden kann.

Ein komplexes Denken/Denken in und mit Komplexität beutet auch das Denken selbst als fortlaufenden, zirkulierenden, wechselseitigen Prozess zu begreifen; ein gleichzeitiges wiederholtes Abwenden und Hinwenden: den Schließungstendenzen der eigenen Denkweisen zu begegnen, ihnen zu entgehen – wiederholt entlang der Grenzen, scheinbaren Limitationen, am Rande von Komplexität, mit Komplexität, unter Einbezug von Komplexität zu denken.

Mit Morins Hilfe, der ein kritisches Licht auf simplifizierende Denkmomente, reduktionistische Tendenzen, das Trennend-Teilende lenkte, wird die Praxis der Komplexitäts-Bewältigung als eine Strategie des Ausweichens entlarvt. Die Ordnung, die Trennung, die Disziplinierung und Differenzierung und verselbstständigende Spezialisierung versprechen eine Mehr an Wissen und an Erkenntnis und haben doch nur eine Zerstückelung, Vereinzelung und Fragmentierung des Eigentlichen zur Folge: es nur ein spezieller Teil betrachtet, nur eine Perspektive einbezogen. Stößt eine wissenschaftliche Praxis an die Grenzen ihrer Disziplin, wird die Arbeit an die Nächsten abgegeben und weiter delegiert und somit das Eigentliche, die Phänomene, in dutzende Stück zerlegt.

Wenn das moderne Denken/Denken der Moderne, wie es durch Latour ans Licht gezerrt wurde, teilt, dann trennt es, verrichten alle beteiligten Entitäten, Akteur-Netzwerke, die kleineren wie die größeren, augenscheinlich die Arbeit der Säuberung: sortieren, ordnen und entscheiden was wohin gehören soll. Zumindest ist es das, was sie behaupten, das sie tun. Komplexität reduzieren und Komplexität bewältigen. Sie fragen, wie Ordnungen erhalten werden und wie sie stabilisiert werden. Da geht es um gesellschaftliche Ordnungen, Ordnungen des Sozialen und Wissensordnungen. Ein ordentliches wissenschaftliches Denken folgt den Vorgaben bekannter Methodologien: die eine ist für die einen Fragestellungen zu präferieren, die andere für die anderen besser geeignet. Hat man oft so getan, oft umgesetzt, häufig wiederholt, konnte bestätigt werden: da gibt es Benutzerhandbücher, die gradlinig vorgeben, worauf zu achten, welche Fallstricke zu vermeiden, welche Instrumente wie anzuwenden, welche Daten wie aufzubereiten, welche Interpretationsschemen auszuwählen sind. Nicht den Spuren der Akteure selbst folgen, nicht das Phänomen an sich aufnehmen, sich davon etwa leiten lassen: einfach nur dem Handbuch folgend, Schritt für Schritt, *nachahmen*, die Wege nachgehen, die andere schon beschritten haben.

Wenn wir die Dinge in ihrer Ganzheit, ihrer Vollständigkeit, ihrer Gesamtheit und Totalität erfassen wollten, so liegt das Problem schon in der Annahme, dass sich die Dinge eben so denken ließen, erfassbar wäre: in ihrer Gesamtheit und ihrer Vollständigkeit. Dass die Dinge so sind. Sie können betrachtet werden als stabile Systeme oder bestehende Ordnungen. Die ›Moderne‹ gibt es nicht laut Latour, es gibt aber eine bestimm-

te Denkweise, die die ›moderne Denkweise‹ genannt werden kann. Und Komplexität ist nicht etwa etwas, durch das diese Zeit geprägt wäre, nicht etwas, das mit der modernen Denkweise erkannt und bewältigbar worden wäre. Komplexität ist ebenso wenig etwas, das durch die ›Moderne‹ hervorgebracht worden wäre, noch weniger eignet sich Komplexität als Unterscheidungskriterium zwischen der ›vor-modernen‹ und der ›modernen‹ Welt, der vorindustrialisierten Gesellschaft (Gemeinschaft) und der industrialisierten, technisierten und digitalen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Komplexität ist nicht etwas, das als Ist-Zustand ergreifbar oder messbar wäre. Komplexität meint etwas, meint Teile, die sich (noch) entziehen, die (noch) wirr, ungebändigt, »ungeheuer reichhaltig, kompliziert, verworren, vielzählig und vielgestaltig« (Gloy 2014: 17) erscheinen. Komplexität ist etwas »Unüberschaubares, Nicht-Kommunizierbares, Nicht-Entscheidbares« (ebd.: 18), etwas, das sich einer kognitiven Erfassung (noch) entzieht. Es ist das Unbestimmte. Es ist das *geistige Fremde*, das da (nah) und gleichzeitig fern (unbekannt, noch nicht erfasst, noch unbestimmt) ist. Komplexität an sich ist kein Problem, keine Bedrohung an und für sich. Lediglich für das denkende, das um Verstehen bemühte, wissenschaftliche Selbst problematisch, das von der »Barbarei der modernen Wissenschaft« und ihren Prinzipien (vgl. Morin 2008) in der Gewohnheit gefangen nicht anders kann, als zu erfassen, zu begreifen, zu verstehen, zu erklären, zu disziplinieren, zu entwirren und zu ordnen.

Mit Morin denken heißt ein Denken von, in und mit Komplexität. Komplexität bedeutet schließlich auch das Verbundene, die Vielheit der Verbindungen, die qualitative, wie quantitative Variation aller verbundenen Elemente, wie auch ihrer vielgestaltlichen Verbindungen und (wechselseitigen) Beziehungen. Morins Denken heißt auch, sich von den reduktionistischen Tendenzen abzuwenden, lineare Kausalität nicht zu akzeptieren, sich wissenschaftlicher Disziplinierung – Einengung – nicht zu unterwerfen. Es bedeutet auch im Denken verbindend vorzugehen: in *Wechselseitigkeit* und *Gleichzeitigkeit* zu denken, heißt scheinbar einander aufhebenden Prozesse eben nicht fortstreichen oder wegsabstrahieren; Trennungen nicht nur zu erkennen, sondern aufzuheben, zu überwinden, wieder und neu zu verbinden; Türen öffnen, Brücken bauen (vgl. Simmel 1908). Es bedeutet auch die Prozesshaftigkeit der Dinge anzunehmen und von substanziellen Setzungen Abstand zu nehmen: von der Veränderung als der Normalität auszugehen, Stabilität und Ordnung als Ausnahmen zu betrachten (vgl. Latour 2015b).

Ausgehend von Tardes Monade, deren einziges, ganzes Wesen Überzeugen und Begehren ist (vgl. Tarde 2015: 67) und einer Philosophie des Habens¹⁰ (vgl. ebd.: 88) wird Besitz, das Haben, das Besitz-Ergreifen, zur treibenden Bewegung, eines fortlaufenden Prozesses. Tarde (ebenso wie Latour, Callon und van Loon) verstehen *Socio-Logie* als eine Wissenschaft der Verknüpfung, des Verbindens, der Assoziation und der Übersetzung. Und es sind eben jene kleinsten Verbindungen und Assoziationen, aus denen bereits Gesellschaften entstehen, aus denen das ›Soziale‹ entsteht. Insofern wird bei Tarde alles zur Gesellschaft, nicht zuletzt auch, weil er sich der (modernen) Trennung von Natur und dem ›Sozialen‹, also Gesellschaft, oder Kultur widersetzt. Eine Gesellschaft ist immer schon die Vielzahl von Verbindungen, Differenzen, Entitäten, gleich jeder Qualität oder

10 Als Gegenentwurf einer Seins-orientierten Ontologie, die sich dem »Wesen der Dinge« zuwendet, eine »inneren Substanz« des Seins ergründet.

Quantität: so spricht Tarde von der Gesellschaft der Tiere, der Gestirne, der Wissenschaften, der Systeme, der Organe, der Zellen, der Moleküle, der Atome usw. (vgl. ebd.: 51).

Komplexität ist nicht nur die quantitative Vielzahl der Elemente und ihrer Verbindungen und ist mehr als nur die qualitative Vielheit. Komplexität beinhaltet auch immer, dass das, was es zu betrachten gilt, sich der kognitiven Erfassung entzieht. Komplexität kann in dem Sinn nicht erfasst werden, weil Komplexität jenes Charakteristikum verliert, in dem Moment, da sie begriffen wurde. So bezeichnet Komplexität das, was noch-nicht-begriffen-wurde, etwas, das tendenziell mit den gegebenen Instrumenten und Methoden der Untersuchung *noch-nicht-erfasst-werden-kann*. Etwas, das mittels der bereits formulierten Theorien *noch-nicht* oder *nicht-mehr* erklärt werden kann, *noch-nicht* oder *nicht-mehr* verstanden werden kann.

Womit sich zwar auch die Notwendigkeit ergibt Methoden und Instrumente weiterzuentwickeln und ganz neue Verfahren zu konzipieren, aber auch die fortlaufende Notwendigkeit der Theorienbildung nicht übersehen werden darf. Zunächst aber besteht vor allem die Notwendigkeit Denkweisen zu entwickeln, die zumindest eine Annäherung an die Erfassung komplexer Phänomene möglich machen.

Ein Denken mit Morin findet Verbündete bei Gabriel Tarde, Georg Simmel und Marcel Mauss Gabe-Theorem, aus welchem wiederum Sozialität als zirkulierend gedacht werden, das Soziale ›flach‹ gehalten werden kann. Um ein solches Denken soziologisch fruchtbar zu machen, die Idee, das Denken in eine theoretische Analyse zu übersetzen, finden sich weitere Verbündete bei Bruno Latour und den Vertreter:innen der Akteur-Netzwerk-Theorie. Die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), welche eben gerade letzteres, eine Theorie, nicht ist. Die Akteur-Netzwerk-Theorie ist vielmehr ein *tool*, ein Werkzeug oder eine Technik. Sie gibt eine Reihe von Orientierungspunkten und grundlegende Prinzipien, die den Weg nicht vorgeben, das Ziel nicht geradewegs ansteuern, sondern ermöglichen das aufzudecken, was sich unter der Arbeit der Säuberung, des Sortierens, des Ordnung-Schaffens, versteckt ereignet, was neben der ›Trennung der Moderne‹ gemacht wird. In den Verbindungen, den Assoziationen, den Wechselwirkungen, der Bezugnahme, des Einbeziehens, der *Arbeit der Akteure*, wird das hervorgebracht, was wiederum als das ›Soziale‹ Gegenstand der Soziologie sein sollte.