



Leseprobe aus Sello, Vom Leben als Kampf, ISBN 978-3-7799-6896-2

© 2022 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel

[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/
gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6896-2](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6896-2)

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1	
Einleitung	7
Kapitel 2	
Ein Leben führen	13
2.1 Die „alltägliche Lebensführung“ in der deutschsprachigen Soziologie	17
2.2 Bedingungen der Lebensführung	27
2.3 Die existenzielle und die soziologische Dimension der Lebensführung	44
Kapitel 3	
Was tun?	47
3.1 Die Ratlosigkeit der Moderne	48
3.1.1 Das Verhältnis von Erfahrung und Erzählung	52
3.1.2 Narrative Selbstverhältnisse und die Transformation der Psyche	53
3.2 Eine kurze Geschichte der Ratgeberliteratur	56
3.3 Forschungsstand und methodische Kritik	61
3.4 Methodische Überlegungen zur Analyse von Ratgeberliteratur	69
Kapitel 4	
Der Kampf um sich selbst	75
4.1 Die Gesetze der Lebenskunst	81
4.2 Selbstbehauptung	91
4.3 Verhaltensregulation durch Härte und Kälte	99
4.4 Allein gegen die Ohnmacht	107
Kapitel 5	
Die Selbstermächtigung zur Lebensführung	112
Quellen	118
Literatur	119

Kapitel 1

Einleitung

*Aber kann man wirklich sagen,
daß die Beziehungen zwischen dem inneren Universum
und der physischen Realität zu allen Zeiten
im wesentlichen dieselben bleiben?*
Siegfried Kracauer

*Das erste wäre darum,
der Kälte zum Bewußtsein ihrer selbst zu verhelfen,
der Gründe, warum sie wurde.*
Theodor W. Adorno

Seit mittlerweile fast sechs Jahren steht der Ratgebertitel *Das Café am Rande der Welt* von John Strelecky auf der Spiegel-Bestsellerliste. Dazu kommen drei weitere Titel desselben Autors, die sich seit mehreren Jahren auf der Bestsellerliste tummeln und die allesamt vom „Zweck der Existenz“ handeln.¹ Ratschläge bedrängen uns von allen Seiten. Eine Karriereberaterin empfiehlt, Frauen müssten ihre Lust am Machtkampf entdecken und eine Psychologin bricht mit ihren Büchern über das innere Kind alle Verkaufsrekorde. Hinzukommen Zeitschriften, TV-Sendungen und Online-Angebote, die zu allen nur erdenklichen Themen ihren Rat offerieren. Wie lässt sich Attraktivität und der anhaltende Absatz dieser Schriften erklären? In diesem Spektrum nimmt die Lebensratgeberliteratur eine Sonderrolle ein. Sie zielt nicht auf einen eingegrenzten Problembereich, sondern auf die Lebensführung als Ganzes. Für diese Texte versteht sich die Gestaltung eines eigenen Lebens nicht von selbst, sondern es ist etwas, das gelingen oder misslingen kann und daher einer besonderen Anleitung bedarf.

Wie können wir das Phänomen der Ratgeberliteratur soziologisch verstehen? Seit einigen Jahrzehnten hat die soziologische Forschung die Ratgeberliteratur als Quelle für sich wiederentdeckt. Dabei wurden diese Texte überwiegend als Zeugnis einer neoliberalen Gouvernementalität und einer entsprechenden Subjektivierung gedeutet (Bröckling 2007; Duttweiler 2007; Traue 2010). Beschränkte man sich auf diese ideologiekritische Lesart, so wären kaum neue Einsichten zu erwarten. Auch wenn diese Kritik in vielen Punkten berechtigt sein mag, so

1 Spiegel-Bestsellerliste der Top 20 Titel in der Rubrik Taschenbücher 12/2021, <https://www.buchreport.de/spiegel-bestseller/taschenbuecher/> (Abruf 18.3.2021).

bekommt man allein damit nicht die darunter liegende soziologische Problematik in den Blick. Welche soziale Funktion hat die Beratung in ihrer medialen Vielfalt in der modernen Gesellschaft? Warum gibt es überhaupt eine Lebenshilfeliteratur und warum sind diese Titel so unglaublich erfolgreich? Welche Botschaften transportieren diese Texte und welche historischen Kontinuitäten und Veränderungen durchlaufen sie in Form und Inhalt? Oder, noch einmal anders gefragt: welchen Einfluss haben diese Texte für die Lebensführung?

Eine soziologische Untersuchung von Lebensratgeberliteratur sollte sich vergegenwärtigen, dass die Soziologie und die Ratgeberliteratur in einem delikaten Verhältnis zueinander stehen. Die Soziologie ist angetreten, um die soziale Welt in ihren Abläufen und Gesetzmäßigkeiten zu erkennen und zu erklären. Aber nicht nur das, sie hat auch wiederholt für sich in Anspruch genommen, die Lebenslehre der modernen Gesellschaft zu sein (Lepenies 2006, S. 380–389) und tritt bis heute mit dem Anspruch auf, die Gesellschaft zu beraten (Schützeichel 2004, S. 273 f.). Die Abwehr gegenüber der Lebensratgeberliteratur, wie sie in sozialwissenschaftlichen Betrachtungen üblich ist, könnte zum Teil auch dadurch zu erklären sein, dass hier um Geltungsansprüche und Deutungshoheit konkurriert wird.²

Lebensführung heißt seinen Alltag zu organisieren, Projekte und Pläne zu verfolgen, mit Krisensituationen umzugehen und mitunter heißt es sogar, sein Leben grundlegend neu zu entwerfen. Damit ist schon eine ganze Reihe von Vorannahmen getroffen, denn hier ist die Rede von einem bewusst reflektierten Vollzug des eigenen Lebens. Gemeint ist in diesem Fall eine *individuelle Lebensführung*. Das impliziert äußerst voraussetzungsreiche und historisch spezifische Welt- und Selbstverhältnisse, welche sich erst im Zuge von sozialer Differenzierung und Individualisierung in ihrer modernen Ausprägung herausbilden. Diese Entwicklung geht mit einer Transformation der Psyche einher. Lebensführung beinhaltet nicht zuletzt die Selbstregulation psychischer Zustände, wobei die Modi der Affektregulation einem historischen Wandel und kulturellen Einflüssen unterliegen (Elias 1976).

Individuelle Lebensführung ist außerdem an bestimmte Formen der Selbstthematisierung geknüpft, bei der die eigene Lebenslage reflektiert wird und darüber Erzählungen verfasst werden (Hahn 1982; 1988). Bei diesen Selbsterzählungen geht es darum, wie die Einzelnen sich selbst und anderen in verschiedenen sozialen Kontexten erzählen, wer sie sind, wie sie so geworden sind und wie sie warum auf eine bestimmte Weise denken, fühlen und handeln. Das erweist sich als unerlässlich dafür, um aktiv steuernd in verschiedene Lebensbereiche eingebunden zu sein, um Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu verknüpfen

2 Unbenommen davon fordert eine soziologische Analyse selbstverständlich, die Lebensratgeber mit einer kritischen Distanz zu lesen.

und dabei Kontinuitäten und Kohärenz im individuellen Lebensverlauf zu generieren. Individuelle Lebensführung ist, so die erste zentrale These, auf ein narratives Selbstverhältnis angewiesen.

Doch „wer sitzt eigentlich auf dem Kutschbock, wenn das Leben geführt wird: Ich schon selbst, vor mir mein Leben, dass ich ja führe? Oder führe ich mein Leben wie ich ein Auto fahre und sitze immer schon mitten drin?“ (Lohmann 2021, S. 183). Dieser Frage ist das zweite Kapitel gewidmet, in dem ein theoretisches Konzept der Lebensführung skizziert wird, bei dem ein besonderes Augenmerk auf die Diskussion des Führungsmoments in der ‚Lebensführung‘ gelegt wird. Zentral ist dabei die Unterscheidung einer existenziellen und einer soziologischen Dimension von Lebensführung. Bei der *existenziellen Dimension* geht es darum, wie der Mensch als Gattung in die Welt gestellt ist. Das beinhaltet grundlegende Aspekte des menschlichen Lebens wie Subjektivität, Empfindung und Erfahrung. Das Führungsmoment besteht im Beeinflussen der Umwelt (Technologie), der symbolischen und narrativen Reflexion (Kultur) und im Umgang mit Leiden (Religion, Ethik). Die *soziologische Dimension* umfasst Aspekte wie die Organisation des Alltags, die Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft und das Lösen von Sinn- und Orientierungsproblemen. Entlang dieser Dimension findet Führung im Sinne einer aktiven Aneignung und eines aktiven Vollzugs des individuellen Lebens in einem Spannungsfeld von Selbst- und Fremdführung, sozialer Struktur und kulturellen Eigenwerten statt (Keil et al. 2019, S. 8–10). Lebensführung in dem hier entwickelten Verständnis ist immer auf beide Dimensionen hin entworfen. Das aber heißt, die anthropologischen, metaphysischen und kulturellen Bedingungen von Lebensführung systematisch zu berücksichtigen. Lebensführung in diesem Sinne beinhaltet immer auch eine Auseinandersetzung mit der (individuellen) Existenz, mit den Bedingungen und dem Sinn des Daseins, mit Macht und Ohnmacht und mit den Widersprüchen und Konflikten, die dadurch aufgeworfen werden. Und dabei stellt sich immer die Frage: wer führt wen wohin? Das Subjekt der Lebensführung kann nicht einfach vorausgesetzt werden, so die zweite zentrale These, sondern die Konstituierung des Subjekts muss vielmehr als ein der Lebensführung inhärenter Vorgang immer mitgedacht werden.

Individuelle Lebensführung entfaltet sich in einem komplexen Wechselspiel von Möglichkeit und Notwendigkeit, von Selbst- und Fremdbestimmung. In einer arbeitsteiligen, differenzierten Gesellschaft werden Gestaltungsspielräume freigesetzt und gleichermaßen entwickelt sich ein unabweisbarer Entscheidungsdruck unter der Bedingung von Ungewissheit. Karrieren sollen gewählt, Freunde und Partner gefunden werden. Der Wohnort, die Wohneinrichtung, Musik- und Kleidungs geschmack und vieles andere mehr werden zum Gegenstand von Entscheidungsfragen, von denen Zugehörigkeit und Teilhabe – also letztlich die soziale Existenz – abhängen. Sogar die Übernahme von ethischen Prinzipien, Weltanschauungen oder religiöse Zugehörigkeit kann zum Gegenstand von in-

dividuellen Entscheidungsfragen werden. Immer wieder treten Situationen auf, in denen die Handlungsroutinen des Alltags, die Lebenserfahrung und der zur Verfügung stehende Wissensvorrat keine hinreichende Handlungsleitung bieten und in denen eine Neuorientierung notwendig wird. Zur Deckung dieser Lücke steht die allgegenwärtige Praxis der Beratung bereit. Das zieht sich durch sämtliche Teilbereiche der modernen Gesellschaft, welche von der Unternehmens- und Politikberatung über die Verbraucher-, Finanz- und Rechtsberatung bis hin zur Familien-, Ehe- und Lebensberatung „von einem feinmaschigen Netz von Beratungen“ durchzogen ist (Schützeichel 2004, S. 273).

Im dritten Kapitel wird es darum gehen, das Aufkommen und die Ausbreitung der Lebenshilfeliteratur nachzuzeichnen. Diese äußerst auflagestarken Publikationen reagieren auf eine spezifisch moderne Form der Ratlosigkeit, wodurch das traditionelle Topos der Beratschlagung eine gravierende Wendung erfährt. Mit der modernen Ratlosigkeit verändert sich nicht nur das Verhältnis von Erfahrung und Erzählung, sondern es kommt zu einer Transformation der Psyche, was neue narrative Formen verlangt. In vielfältigen Variationen geht es immer wieder darum, wie man sich selbst reguliert, wie man ein angemessenes Verhalten an den Tag legt, wie man Sinn in seinem Leben findet und wie man sein Handeln steuert. Ein wesentlicher Nutzen der Lebensratgeberliteratur besteht darin, so die dritte zentrale These, dass sie einen Beitrag zur Selbsterzählung leistet, indem sie narrative Bausteine für die Erzählungen von sich und der Welt bereitstellt. Ersichtlich wird das etwa daran, dass Lebensratgeber zu einem maßgeblichen Verbreitungskanal für psychologisches Wissen werden.

Davon ausgehend wird am Ende des dritten Kapitels diskutiert, inwiefern sich das Konzept der Lebensführung für eine Analyse von Ratgeberliteratur in Anschlag bringen lässt. Ratgeberliteratur erweist sich deshalb als ein geeigneter Untersuchungsgegenstand, weil darin kulturelle Wissensbestände und soziale Normen explizit gemacht werden. Eine Analyse von Ratgeberliteratur mag im Sinne einer Geschichte der Gegenwart zu einem Verständnis beitragen und in seiner Kontingenz aufzeigen, was die Subjekte zu dem gemacht hat, was sie wurden, was sie veranlasste, sich selbst zu erkennen und so zu handeln und zu denken, wie sie es taten (vgl. Foucault 2005b, S. 702). Dabei ist allerdings zwingend zwischen Diskurs und sozialer Praxis zu unterscheiden. Es ist zum Beispiel nicht ungewöhnlich, dass in Ratgebern eine Mach- und Verfügbarkeit unterstellt wird, die sich in den Lebensumständen und Alltagspraktiken der Rezipienten nicht widerspiegelt. Das schließt jedoch nicht aus, dass überzogene Machbarkeitsvorstellungen trotzdem eine praktische Funktion für die Lebensführung haben. Eine Analyse dieser Texte erlaubt zwar keine unmittelbaren Rückschlüsse auf die tatsächlichen Praktiken des Alltags, liefert aber doch Anhaltspunkte dafür, welche Entscheidungsfragen sich aus der Perspektive der Subjekte stellen und welche nicht, welche Brüche und Krisen wahrgenommen werden, vor welchem Deutungshorizont sich diese vollziehen und welche Lösungen dafür an-

geboten werden. Außerdem wird ersichtlich, welche Art der Verhaltensregulation durch Lebensratgeber nahelegt wird, denn das jeweils angemessene Verhalten in verschiedenen sozialen Kontexten und das entsprechende Selbstverhältnis ist die primäre Domäne dieser Texte.

Um das Konzept der Lebensführung für eine empirische Untersuchung von Ratgeberliteratur anschlussfähig zu machen, gilt es den Fokus der empirischen Lebensführungsforschung (Voß 1991; Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ 1995; Jurczyk/Voß/Wehrich 2016), der bislang überwiegend auf den alltagsorganisierenden Praktiken lag, auszuweiten, und die narrativen, sinn-konstituierenden Dimensionen der Lebensführung stärker zu berücksichtigen. Individuelle Lebensführung im hier zu entwickelnden Sinn setzt eine Person voraus, die in der Lage ist, sich relativ autonom innerhalb von symbolischen Ordnungen zu bewegen. Das erfordert ein bestimmtes narratives Selbstverhältnis, bei dem man in der Lage ist, sein eigenes Erleben für sich selbst biographisch einzuordnen oder in Gesprächssituationen biographische Zusammenhänge herstellen zu können.

Empirischer Gegenstand meiner im vierten Kapitel durchgeführten hermeneutischen Inhaltsanalyse ist das 1916 erstmalig erschienene Buch *Gesetze der Lebenskunst* (GL) von Friedrich Albert Brecht (1864–1952). F. A. Brecht gründete 1900 eine Redner-Akademie in Berlin und 1918 die „Hochschule für Lebenskunst“. Er entfaltete eine rege Publikationstätigkeit und verfasste über 20 Ratbertitel zu Themen wie Rhetorik, logischem Denken, Wiedergeburt und Lebenskunst. Für eine genauere Analyse der *GL* sprechen mehrere Gründe. Zunächst fallen die Erstveröffentlichung von 1916 sowie die Neuauflagen von 1920 bis 1948 in eine Phase, in der sich das Ratgebergenre in seiner modernen Form in Europa und Nordamerika zu etablieren beginnt. In dieser Zeit entstanden Klassiker der Lebensratgeber, die zum Teil bis heute neu aufgelegt werden und es wurden normative Ideale wie Leistung und Erfolg und bestimmte Psychotechniken wie die Autosuggestion geprägt, die bis heute in diesem Genre präsent sind. Die Konjunktur dieser Publikationen fällt in eine Zeit zunehmender soziokultureller Ausdifferenzierung der Gesellschaft und bedient einen gestiegenen Orientierungsbedarf. Zudem trug die Krisenerfahrung der Nachkriegsjahre zum enormen publizistischen Erfolg der Glücksanleitungen bei (Kleiner/Suter 2014b, S. 10–12). Die *GL* sind Zeugnis einer Anleitung zur Lebensbewältigung vor dem Hintergrund des Ersten Weltkriegs, dessen Ausbruch von weiten Teilen der Bevölkerung und nicht zuletzt von nahezu der gesamten akademischen Elite geradezu euphorisch begrüßt wurde, der jedoch ungeahnte Ausmaße von Vernichtung und Zerstörung annahm. Vor diesem historischen Hintergrund, der in den *GL* jedoch nur einmal kurz angedeutet wird, entwirft F. A. Brecht eine Vorstellung vom Leben als permanenten Kampf, welches sich am Modell der Kriegsführung zu orientieren habe. Aus dem Text spricht das angestrenzte und angespannte Bemühen, einen Umgang mit den

modernen Lebensumständen zu finden. Die *GL* lassen sich nicht zuletzt als eine Problematisierung des großstädtischen Lebens lesen. F. A. Brecht adressiert ein Subjekt, das im Übergang zwischen der Orientierung an traditionellen Werten und Verhaltensprogrammen und einer eher außengeleiteten Verhaltenssteuerung steht. Dadurch wird nachvollziehbar, in welche normative und psychoregulative Krise das Subjekt des auslaufenden langen 19. Jahrhunderts gerät. Bei der Lektüre der *GL* wird sich zeigen, dass es kaum um praktische Ratschläge für eine ‚alltägliche Lebensführung‘ geht, sondern in erster Linie um Selbstbehauptung und Selbstermächtigung. Mit der Aufforderung, sich selbst zu regieren, verbindet sich das Emanzipationsversprechen im „Kampf ums Dasein“ den sozialen Verhältnissen nicht mehr derartig ausgeliefert zu sein. Dafür wird der explizit männliche Leser auf eine bestimmte Haltung gegenüber der Welt und dem Leben eingeschworen. In einer Zeit, als sich die Formel vom „Kampf ums Dasein“ mit einer Euphorie über die rationale Naturbeherrschung vermischte, lieferten die *GL* eine Anleitung zur Herausbildung einer Disposition psychosozialer Kälte. Das lässt sich zum einen als eine lebenspraktische Ausformulierung dessen deuten, was Helmut Lethen (1994) mit Blick auf die neusachliche Literatur der Zwischenkriegsjahre die *Verhaltenslehre der Kälte* nannte, verweist aber zum anderen auf einen deutlich weitreichenderen sozialhistorischen Prozess, der als Versachlichung bezeichnet wurde (Weber 1922/1980, S. 575; Simmel 1900/1989, S. 603 f.). Es geht hier nicht zuletzt um die Frage, warum so vielen die Panzerung des Ichs, die Ausbildung von Härte und Kälte als so dringend geboten erschien.

Die weitere historische Entwicklung der harten Kälte als psychosoziales Dispositiv ist nicht mehr Gegenstand dieser Arbeit und kann im 5. Kapitel in Form eines Ausblicks nur angedeutet werden. Auch wenn sich deutliche historische Verschiebungen der Selbst- und Weltverhältnisse abzeichnen, die grundlegende Thematik der Lebensführung und das damit verbundene Problem der Selbstbehauptung beschäftigen uns heute nach wie vor.

Mein besonderer Dank³ gilt Dieter Steiner, dem Urenkel von F. A. Brecht, der mich mit einigen teils unveröffentlichten Schriften aus dem Nachlass versorgte und mir für zahlreiche Fragen zur Verfügung stand.

3 Dank gebührt zudem Hans-Peter Müller und Anja Röcke für die vielen wertvollen Hinweise und Anmerkungen. Außerdem danke ich Jakob Schultz, Natalie Reckert und Daniela Teodorescu für ihre hilfreichen Anmerkungen und Korrekturen.

Kapitel 2

Ein Leben führen

*Ich wollte ja nichts als das zu leben versuchen,
was von selber aus mir heraus wollte.
Warum war das so sehr schwer?*
Hermann Hesse

*What distinguishes the action of men from animals
may best be expressed in the word ‚conduct‘.*
Robert E. Park, Ernest W. Burgess

Menschen beziehen sich reflexiv, verstehend und wertend auf ihr Leben – sie *führen* ein Leben; „ich muss mein Leben führen, es (selbst) vollziehen“, schreibt Rahel Jaeggi (2016, S. 42). Doch wie ist dieses „Müssen“ zu verstehen? Handelt es sich um eine normative Forderung, um eine sozial- und kulturhistorisch zu spezifizierende Bedingung oder um einen anthropologischen Grundtatbestand? Und woher kommt dieses „Ich“, das sein Leben führt? Hans-Peter Müller stellt mit Verweis auf Plessners „exzentrische Positionalität“ die anthropologische „Nullhypothese“ auf, wonach „Menschsein gleich Lebensführung“ bedeutet und es „die menschliche Existenzweise zwingend erforderlich macht, sein Leben zu führen“ (2016, S. 29 f.). Nach dieser Auffassung fallen Menschsein und Lebensführung unauflöslich zusammen. Doch was meint das genau und kann man wirklich sagen, dass der Mensch als solcher immer schon ein Leben führt? Welches Verständnis von ‚Leben‘ und von ‚Führung‘ liegt dem zu Grunde?

Die verschiedenen Disziplinen⁴ und Strömungen haben den Begriff der Lebensführung auf so verschiedene Weise verwendet, dass es scheint, als würden damit grundverschiedene Sachverhalte beschrieben: hier die anthropologische Bestimmung der Gattung Mensch und da die sozialen Umgangsformen moderner Individuen und deren Organisation des Alltags. Zum Umgang mit diesem begrifflichen Problem wird am Ende des zweiten Kapitels der Vorschlag gemacht, eine existenzielle und eine soziologische Dimensionen der Lebensführung zu unterscheiden. Dem ist eine begriffsgeschichtliche Betrachtung vorgeschaltet, bei der sich zeigen wird, dass die beiden Dimensionen bei Max Weber noch

4 Vgl. für einen Dialog zwischen Philosophie, Psychologie und Soziologie über zentrale Lebenskomposita den Band *Lebensführung, Lebenskunst, Lebensführung. Im Spannungsfeld von Autonomie und Heteronomie* dokumentiert (Röcke/Sello 2021).

miteinander verschränkt auftraten und die Soziologie erst später mit einem eher eindimensionalen Begriff der Lebensführung operierte. Außerdem wird hier ein theoretisches Konzept individueller Lebensführung umrissen, das auf beide Dimensionen hin angelegt ist und das zudem geeignet ist, an das Phänomen der Lebensratgeberliteratur herangeführt zu werden, indem narrative Selbstverhältnisse als ein Kernbestandteil individueller Lebensführung ausgewiesen werden.

Leben lässt sich allgemein als selbstorganisierende Erzeugung und Erhaltung begreifen. Es zeichnet sich durch Reproduktion, evolutionären Wandel sowie durch Steuerungs- und Rückkopplungsprozesse aus, die dazu beitragen, dass das Leben verschiedene Formen beziehungsweise Gestalten annimmt (Cramer 1997, S. 46–51). Die jeweiligen Formen des Lebens werden durch eine permanente Zufuhr von Energie aufrechterhalten. Sie sind mit anderen Lebensformen verbunden und sie haben einen Anfang und ein Ende, wobei das Lebensende einzelner Gattungsexemplare „häufig sogar notwendig ist, damit der Lebensprozess als Ganzes weitergehen kann“ (Cramer 1997, S. 51–53). Das menschliche Leben, um das es mir hier geht, zeichnet sich darüber hinaus durch etwas aus, was gemeinhin ‚Bewusstsein‘ genannt wird.⁵ In einem rudimentären Sinne bedeutet ‚bewusstes Leben‘, unterschiedliche Zustände zu registrieren und bei diesen Unterschieden *etwas zu empfinden*. Menschen registrieren nicht nur Eindrücke wie kalt oder heiß, sondern sie empfinden sie zugleich als angenehm oder schmerzhaft, befriedigend oder schädlich. Die unterschiedlichen Empfindungsqualitäten mögen zunächst als reine Widerfahrnisse auf den Menschen einprasseln. Widerfahrnisse werden zur Erfahrung, wenn eine Regulierung und Deutung von sinnlicher Wahrnehmung und leiblicher Regung stattfindet, wenn also Zustände der leiblichen Ergriffenheit etwa als ein Gefühl der Angst oder als Attacke eines Dämons gedeutet und mit anderen Phänomenen in Bezug gesetzt werden. Erfahrung ist nach diesem Verständnis eine Kulturleistung.

Eine Form der Überführung von Widerfahrnissen in Erfahrungen ist der Mythos. Folgt man den Überlegungen Hans Blumenbergs, so löst der Mythos den Menschen aus dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ heraus, womit jener vorgeschichtliche Ausgangszustand⁶ bezeichnet ist, in dem „der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte“ (Blumenberg 1979, S. 9). Mit dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ ist ein Zustand bezeichnet, in dem das

5 Damit ist keineswegs gesagt, dass ausschließlich die menschliche Lebensform mit einem Bewusstsein ausgestattet ist. Die knifflige Frage, wie das zu bestimmen ist und wo da die Grenze zu ziehen wäre, klammere ich hier aus.

6 Mit dieser Setzung eines Anfangs ist kein historischer Zeitpunkt, sondern eine analytische Kontrastfolie gemeint.

Lebewesen den Widerfahrnissen völlig ausgeliefert ist. Auch wenn man die Analogie nicht überreizen sollte, lässt sich durch die Beobachtung von Babys zumindest eine annähernde Vorstellung davon gewinnen. In diesem Zustand gibt es keine klare Trennung zwischen einem selbst und der Umgebung. Dieses Wesen ist von seinen Empfindungen gänzlich ergriffen – seien es Einflüsse von außen oder Regungen des eigenen Leibes wie zum Beispiel Hunger.

Was mit dem Mythos „geschaffen“ wird, lässt sich ‚Appellationsfähigkeit‘ nennen. Sie bahnt die Wege zur magischen, rituellen oder kultischen Beeinflussung“ (Blumenberg 1979, S. 22). Eine „der Funktionen des Mythos“ ist es, „die numinose Unbestimmtheit in die nominale Bestimmtheit zu überführen und das Unheimliche vertraut und ansprechbar zu machen“ (ebd., S. 32). Der Name und die Appellation von Erscheinungen ermöglicht „Handlungs- und Bewirkbarkeitsuggestionen“ (ebd., S. 18 f.) und zwar einigermaßen unabhängig davon, ob sich diese mit einer objektiven Wirklichkeit in Deckung bringen lassen. In gewissem Sinne werden dadurch Wirklichkeiten überhaupt erst hervorgebracht. „Der Akt des ‚Benennens‘ fügt nicht bloß einfach ein konventionelles Zeichen zu einem zurechtgemachten Ding hinzu – zu einem Gegenstand, der vorher bekannt war. Er ist eher eine Voraussetzung der Erkenntnis der Gegenstände, der Idee einer objektiven empirischen Realität“ (Cassirer 1946/2002, S. 62 f.).

Der Mythos lässt sich als eine Variante des Gebrauchs von Symbolen verstehen oder als eine „symbolische Form“ neben anderen, wie es Ernst Cassirer ausdrückt (vgl. Mähl 2012). Symbol im weitesten Sinne – das können neben Lautäußerungen auch bildliche Darstellungen oder Gesten sein, letztlich alles, was mit einer Bedeutung versehen ist. Man versuche, ein Gemälde zu betrachten, ohne nach seinem Sinn zu forschen; einen Text oder ein Verkehrsschild anzuschauen, ohne Zeichen und Bedeutungen zu sehen; oder eine ausgestreckte Hand zu erblicken, ohne sich unmittelbar zum Begrüßungsritual aufgefordert zu fühlen. Der Mensch lebt „in einem symbolischen Universum. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Universums. Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist“ (Cassirer 1946/1996, S. 50). In Anlehnung an Cassirer lässt sich der Mythos als „eine Form der Organisation von Erfahrung“ verstehen, wobei der Mythos „in der Modalität der Indifferenz“ operiert: „Die Unterscheidung von Schein und Wahrheit, Ich und Welt, Gruppe und Ich, Leben und Tod sind dem mythischen Denken noch fremd.“ Das mythische Denken „schlägt sich nieder in Ritus und Kultus, wodurch das Leben eine Form erhält“ (Paetzold 1995, S. 60 f.).

Inwiefern und ab welchem Punkt bei einem vorwiegend mythischen Weltverhältnis sinnvollerweise von „Führung“ die Rede sein kann, ist indes fraglich. Wer führt in diesem Fall wen? Der Terminus „Führung“ umspannt ein weites semantisches Feld, wobei jedoch sämtliche Bedeutungsvarianten die zweistellige Relation ‚führen‘ und ‚geführt-werden‘ beinhalten. Die Variation reicht von

‚befehlen-gehorschen‘ über ‚vorangehen-folgen‘ bis hin zu ‚anweisen-befolgen‘. ‚Führen‘ kann aber auch bedeuten, etwas zu lenken oder zu steuern, etwa ein Fahrzeug oder eine Organisation. Das impliziert die Vorstellung einer prinzipiellen Mach- und Verfügbarkeit, was wiederum ein entsprechendes Wissen erfordert. Entlang der verschiedenen semantischen Gehalte des Ausdrucks „Führung“ lassen sich verschiedene Modi der Lebensführung unterscheiden, etwa eine Lebensführung, die sich am militärischen Modell von Befehl und Gehorsam orientiert, oder eine, die eher an der rationalen Betriebsführung angelehnt ist.

Jedenfalls beginnt mit dem Mythos – und den damit eng verbundenen rituellen Praktiken – die beeinflussende Benennung und Appellation der Wirklichkeit und das Erzählen von Geschichten, womit Erfahrungen zugleich erzeugt und verarbeitet werden. Damit wäre der Mythos die Voraussetzung für eine „methodische Lebensführung“, deren Keim „aus magischen Voraussetzungen“ erwuchs⁷, so zumindest Max Weber, der das an der Askese verdeutlicht: In der „Weltabwendung“ und in den „dadurch erlangten magischen Kräften“ sind die Anfänge einer „rationale[n] Systematisierung der Lebensführung“ zu sehen. Das gelte insbesondere für die „Erlösungs“-Religionen [...], welche ihren Anhängern die Befreiung vom *Leiden* in Aussicht stellten“ (Weber 1920/1988, S. 540). Das Argument in Webers Religionssoziologie verläuft also vom Grundgedanken her ähnlich wie bei Blumenberg. Durch die Religion emanzipiert sich der Mensch vom „Naturzustand“. Die christliche Askese

„war zu einer systematisch durchgebildeten Methode rationaler Lebensführung geworden, mit dem Ziel, den status naturae zu überwinden, den Menschen der Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der *Erwägung* ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen und so den Mönch – objektiv – zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen, und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern“ (ebd., S. 116).

Damit ist bereits eine ganze Reihe von Bedingungen für eine Lebensführung benannt: die Distanzierung von der Umwelt, die Ausbildung einer Affektregulation und eines Willens, die Fähigkeit zu (ethischer) Reflexion und die *Überwindung von* oder doch zumindest der *Umgang mit* Leiden als motivierender Faktor. Man kann in diesem Zusammenhang auch von der Ausbildung von Handlungsfähigkeit sprechen. All diese Aspekte werden noch ausführlicher zur

7 Mythos und Magie lassen sich hier insofern unterscheiden, dass die Magie eher auf einzelne Praktiken – die magische Spruchformel oder Geste, den Gebrauch eines bestimmten Artefakts – rekurriert, während der Mythos die kosmologische Erzählung bezeichnet, innerhalb derer der magische Akt zu einer sinnvollen und wirksamen Handlung wird.

Sprache kommen. Deren Berücksichtigung führt zu einem äußerst voraussetzungsreichen und vielschichtigen Konzept der Lebensführung. Dessen Voraussetzungen gilt es im Folgenden zu reflektieren und theoretisch zu ordnen.

Was bislang thematisiert wurde, waren vornehmlich die kultur- und sozialphilosophischen sowie die anthropologischen Aspekte der Lebensführung. In welcher Hinsicht lassen sich Menschsein und Lebensführung zusammenziehen? Die semantische Betrachtung der Wortbestandteile lassen „Leben“ und „Führung“ eher als ein disparates Pärchen erscheinen. Es wäre jedenfalls zu fragen, wer wen führt und was die kulturellen Voraussetzungen dafür sind. Doch selbst, wenn man einem menscheitsgeschichtlich frühen Verständnis von Lebensführung zugestände, dass es Götter oder andere äußerliche Mächte sind, welche die Gesicke der Menschen lenken, wäre die Einsicht gewonnen, dass der Terminus „Lebensführung“ mit einem historischen und sozio-kulturellen Index zu versehen ist.

Schaut man sich hingegen die soziologische Forschung zur „alltäglichen Lebensführung“ an, welche im folgenden Kapitel diskutiert wird, bleiben die anthropologischen Annahmen und die historischen Implikationen von wenigen Ausnahmen abgesehen weitestgehend unreflektiert.

2.1 Die „alltägliche Lebensführung“ in der deutschsprachigen Soziologie

In die Soziologie wurde der Begriff „Lebensführung“ vor allem durch Max Weber eingeführt, bei dem er einen zentralen Stellenwert hat. Hartmann Tyrell hat sich jüngst ausführlich der Begriffsverwendung bei Weber gewidmet. Von den sieben „Merk- und Denkwürdigkeiten“ des Weber’schen Lebensführungsbegriffs, die Tyrell hervorhebt, sind für meine Überlegungen drei besonders relevant. Er weist *erstens* darauf hin, dass der Begriff von Weber „weder terminologisch eingeführt noch definiert worden“ ist. Aufgrund des auffallend häufigen Auftretens an zentralen Stellen kann man wohl von einem Leitbegriff, aber schwerlich im Weber’schen Sinne von einem soziologischen Grundbegriff sprechen (Tyrell 2019, S. 168).⁸ *Zweitens* impliziert „Lebensführung“ [...] eine gewisse innere Stabilität, sie will etwa eine kontinuierlich asketische sein; sie fällt also nicht intermittierend oder als Gelegenheitshandeln an.“ Der Terminus „Lebensführung“ betont im Gegensatz zum ebenfalls häufig gebrauchten Begriff des Alltags das aktive Subjekt als Träger; „die asketische Lebensführung ver-

8 Ähnlich äußert sich Hans-Peter Müller (2016, S. 28): „Obgleich weder Grundbegriff noch abschließend definiert, bezeichnet ‚Lebensführung‘ den analytischen und normativen Fluchtpunkt der Soziologie Max Webers.“

drängt die ‚unbedachte‘ Alltäglichkeit am Alltagsleben und bringt dieses immer weiter unter die wache Regie des Bewusstseins“ (ebd., S. 169 f.). Die Funktion der Lebensführung liegt *drittens* in der „religiös-ethisch herzustellende[n] Einheit“, was keineswegs „nur auf die religiösen Virtuosen und Asketen der Vormoderne“ zutrifft, sondern gerade für den Menschen der Moderne ist die Herstellung von Einheit und Ganzheit zur Aufgabe geworden (ebd., S. 172 f.).

Um letzteren Punkt zu verdeutlichen, sei darauf hingewiesen, dass Lebensführung bei Weber in einem Zusammenhang mit der Überwindung von Leiden oder der Gewinnung des Seelenheils steht. Für ihn ist diese „Erlösungssehnsucht, wie immer sie geartet sei“ vor allem von Interesse, „sofern sie für das praktische Verhalten im Leben Konsequenzen hat“ (Weber 1922/1980, S. 319 f.).

„Eine solche positive und diesseitige Wendung gewinnt sie am stärksten durch Schaffung einer, durch einen zentralen Sinn oder ein positives Ziel zusammengehaltenen, spezifisch religiös determinierten ‚Lebensführung‘, dadurch also, daß, aus religiösen Motiven, eine Systematisierung des praktischen Handelns in Gestalt seiner Orientierung an einheitlichen Werten entsteht“ (ebd.).

Lebensführung in diesem ethisch anspruchsvollen Sinne erfordert eine Persönlichkeit, die von innen heraus eine Einheit herstellt. Weber zufolge hat diese spezifische praktisch-rationale Lebensführung den abendländischen Rationalisierungsprozess entschieden begünstigt und die bürgerliche Vorstellung der Persönlichkeit geprägt, die uns heute noch geläufig ist. Daraus leitet sich schließlich die ethische Maxime für den modernen säkularen Menschen ab, die darin besteht, sich als stabile Persönlichkeit den „Forderungen des Tages“ zu stellen (Weber 1919/1994b, S. 23) und auf die Fragen „Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?“ eine individuelle Antwort zu finden (ebd., S. 13).

In der deutschsprachigen Soziologie kam es ab den 1980er Jahren zu einer Hinwendung zum Konzept der Lebensführung. Die Münchener Projektgruppe um Günter Voß, Karin Jurczyk und Werner Kudara prägten die soziologische Lebensführungsforschung mit dem Projekttitel „Alltägliche Lebensführung“ (1995) für die nächsten Jahrzehnte. Die Hinwendung zum Begriff der Lebensführung reagierte auf drei Umstände in der damaligen soziologischen Debatte. *Erstens* wurde die Ausdifferenzierung in Bindestrich-Soziologien bemängelt, innerhalb derer zwar die Ausarbeitung der jeweiligen Themenfelder vorangetrieben wurde, wodurch jedoch der Blick „auf das Ganze“ verloren ginge. *Zweitens* wurde kritisiert, „daß die konkrete praktische Gestaltung des Alltags ein nur unzureichend konzeptualisierter Bereich in der Soziologie ist“ (Voß 1991, S. 4). Und *drittens* stellte sich unter dem Eindruck einer zunehmenden Individualisierung sowie des Wertewandels, der Pluralisierung und Deregulierung (Kudara 1995, S. 7) die Frage nach der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft mit neuer Dringlichkeit.

Die Verschiebung des Erkenntnisinteresses lässt sich anhand der kommentierten Bibliographie von Hans-Peter Müller und Margit Wehrich nachvollziehen. Deren Fokus richtet sich zwar primär auf die Lebensstilforschung, diese soll aber von einer bloßen Analyse gesellschaftlicher Muster abgelöst werden, indem „Lebensstile als Muster von Lebensführung“ gefasst werden. Unter moderner Lebensführung verstehen sie die „individuelle Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Angeboten und Zwängen“ im Zuge eines „konfliktreichen Prozeß, in dem strukturelle Bedingungen mit persönlichen Ideen und Werthaltungen aufeinander abgestimmt und in die Formen einer mehr oder weniger gelungenen Lebensform gegossen werden müssen“, was impliziert, dass die tatsächliche Verwirklichung von Lebenschancen von der sozialen Lage und den jeweiligen Ressourcen abhängig ist (Müller/Wehrich 1991, S. 46–48).

Obwohl es einige Anläufe zur Ausarbeitung einer systematischen Theorie gegeben hat, ist die Lebensführungsforschung bis heute überwiegend empirisch ausgerichtet, wobei der Begriff der „alltäglichen Lebensführung“ in heuristischer Absicht verwendet wird. Als genuin theoretisch angelegte konzeptionelle Ausarbeitung ist *Lebensführung als Arbeit* von Günter Voß (1991) hervorzuheben, aus der sich einige Einsichten für meine weiteren Überlegungen entnehmen lassen. Voß verfolgt erklärtermaßen den Ansatz, das „ganze Leben‘ umfassend zu thematisieren“. Gemeint ist jedoch nicht eine bloße Aufsummierung von einzelnen Verrichtungen, Zeitbudgets, biographischen Ereignissen oder sonstigen Lebensinhalten, sondern das Interesse gilt dem Konstrukt, was diese einzelnen Facetten zu einem zusammenhängenden Ganzen verknüpft. Dieses Ganze wird „als faktisches Resultat der komplexen Alltagshandlungen“ hervorgebracht. Man schafft „ein relativ stabiles ‚Arrangement‘ der Lebensführung insgesamt“ (Voß 1991, S. 130). Lebensführung ist im Verständnis von Voß „eine vitale Konstruktion, d. h. eine produktive Leistung der Person“ und kein mechanischer Vollzug von Strukturen. Es handelt sich um „eine aktive Verarbeitung der Lebensbedingungen“, was ein permanentes Strukturieren beinhaltet (ebd., S. 75). Voß konzeptualisiert Lebensführung als Arbeit von Personen, wofür er einen weitgefassten Arbeitsbegriff einführt, mit dem eine bestimmte Art von Tätigkeiten bezeichnet wird. „Als ‚Tätigkeiten‘ sollen hier allgemein Aktivitäten von Menschen bezeichnet werden, die in ihrer ‚Welt‘ [...] Wirkungen hinterlassen und dadurch [...] Freiheitsgrade gegenüber den Bedingungen der für sie relevanten ‚Welt‘ erzeugen“ (ebd., S. 213). Tätigkeiten in diesem Sinne zielen auf ein „Zurückdrängen der Weltabhängigkeit“ (ebd., S. 227). Arbeit besteht nun darin, Tätigkeiten auf eine spezifische Weise zu regulieren. Es handelt sich um „eine Art und Weise, Tätigkeiten zu betrachten, zu regulieren und schließlich zu rationalisieren“ (ebd., S. 235).

„Arbeit‘ soll eine Tätigkeit dann heißen, wenn sie von einem sich selbst eigenlogisch produzierenden System (a) mit dem Ziel der funktionalen Erhaltung oder Effektivie-

rung seiner ‚Selbstproduktion‘ erbracht wird, (b) eine [...] Welt modifizierende zweckgerichtete ‚Aktion‘ darstellt und dabei (c) [...] ein ‚Produkt‘ entsteht [...]“ (ebd., S. 239).

Arbeit im Sinne einer „Regulierung von Tätigkeiten“ (ebd.) besteht nicht zuletzt in der Ausbildung von Routinen, welche Voß in sechs Strukturdimensionen einordnet. Arbeit findet demnach immer dann statt, wenn Personen (1) alltägliche Verrichtungen wie zum Beispiel Körperhygiene habitualisieren, (2) ihre Aktivitäten zeitlich strukturieren, (3) Routinen in Bezug auf ihre Bewegung im Raum ausbilden, wenn sie (4) ihre sozialen Interaktionen regulieren und soziale Routinen entwickeln, und wenn sie (5) Sinnstrukturen, also „stabile Wertungen für Tätigkeiten“ ausbilden. Und schließlich besteht Arbeit (6) darin, dass Personen ihre Lebensführung medial arrangieren, das heißt, dass sie geeignete Hilfsmittel und Apparaturen nutzen und das dafür notwendige Wissen und die erforderlichen Fähigkeiten erwerben (ebd., S. 266 f.). Lebensführung ist in diesem Verständnis die „aktive systemische“ Konstruktionsleistung von Personen (ebd., S. 257), deren zentrale soziologische Funktion in der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft zu sehen ist. „Die alltägliche Lebenspraxis stellt eine Instanz dar, mit der auf der einen Seite die Person ihr Handeln strukturiert und sich so auf Gesellschaft bezieht, durch die auf der anderen Seite sich die Gesellschaft zur Person hin vermittelt und ihr Handeln und Denken beeinflusst“ (Voß 1991, S. 7 f.).

Damit verleiht Voß dem Konzept „Lebensführung“ im Gegensatz zu Weber allerdings *von vornherein* eine aktivistische Färbung. Diese Lebensführung beinhaltet die Maxime, sich als autonome Person aktiv, methodisch und reflexiv den Forderungen des Tages zu stellen. Vorausgesetzt wird ein Individuum, das diese Leistung zu erbringen vermag. In historischer Perspektive ist dies alles andere als selbstverständlich. Das lässt sich nicht zuletzt daran abzulesen, dass die frühen Lebensratgeber gerade diese Form von Individualität als etwas thematisieren, was es anzustreben und zu erlernen gilt. Bemerkenswert ist darüber hinaus eine weitere Parallele: Analog zum Mythos, der den Menschen aus dem „Absolutismus der Wirklichkeit“ herausführt (Blumenberg), und den Erlösungsreligionen, die mittels Askese den Naturzustand überwinden (Weber), beinhaltet „Lebensführung“ – nunmehr unter säkularen Vorzeichen – ein „Zurückdrängen der Weltabhängigkeit“ (Voß 1991, S. 227). Damit verleiht Voß der „Lebensführung“ einen Impetus der Selbstermächtigung. Genau in diesem Punkt deckt sich das Konzept mit der frühen Lebensratgeberliteratur, die mit Vehemenz einfordert, sich der Abhängigkeit der Lebensumstände zu entziehen, indem man sich selbst regiere. Meine Untersuchung hat sich daher der Frage zu stellen, welcher systematischer Zusammenhang zwischen Mythos, religiöser Askese und Lebensführung besteht, dass ihnen das Zurückdrängen des schlechthin Ausgeliefertseins, des Naturzustands beziehungsweise der Weltabhängigkeit zu-

getraut wird (allerdings ohne den Anspruch zu erheben, diese Frage hier auch nur annähernd erschöpfend beantworten zu können).

Bemerkenswert ist darüber hinaus die semantische Auffälligkeit, dass bei den verschiedenen Ausformulierungen eines soziologischen Konzepts der „Lebensführung“, wiederholt die „Gestalt“ als ein prominentes Motiv ins Spiel gebracht wird, wobei hier vor allem auf kulturell gewonnene Freiheitsspielräume rekurriert wird (vgl. etwa Müller 2016). Schon Max Weber ging es in seinen Studien zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ darum, „die *Gestaltungsprinzipien der Lebensführung* [...] schlechthin zu erfassen“ (Müller 2016, S. 33). Bei Wehrich und Müller (1991, S. 47) ist die Rede davon, das Leben in eine Form zu gießen. Und auch bei Voß zieht sich die Gestalt- und Formsemantik durch das gesamte Buch. Es geht beim Konzept der Lebensführung nicht um eine „bloße (synchrone) Summe oder (diachrone) Folge von Handlungen oder Ereignissen“, sondern um „die innere Form oder auch die funktionale Gestalt“ (Voß 1991, S. 110 f.). „Lebensführung ist weder rein subjektiv noch rein gesellschaftlich. Sie ist ein sich permanent entwickelndes ‚eigenes‘ Gebilde, daß dadurch entsteht, daß eine Person ihr Leben lebt“ (ebd., S. 132). Diese Gestalt lässt sich nicht nur erfassen, sondern nach ästhetischen Kriterien bewerten.

„Das Arrangement der alltäglichen Handlungen muß zu einer ‚Gestalt‘ werden, denn je stimmiger, eleganter, klarer die Form ist, desto besser auch die Formerfüllung. [...] Man kann sich hier an den Leitsatz einer funktionalen Ästhetik ‚form follows function‘ erinnern fühlen und fragen, ob nicht auch bei der Lebensführung stimmige Funktionalität mit stimmiger Form einhergeht“ (ebd., S. 166).

Durch die ästhetisch-funktionale Beurteilung bringt Voß neben den bereits genannten Aspekten der Selbstermächtigung und der aktivistischen Färbung ein weiteres normatives Moment ins Spiel, denn mit dem angeführten ästhetischen Ideal wird die funktionale Anpassung und Vermittlungsleistung bevorzugt.⁹ Ein vergleichbares ästhetisches Ideal formulierte F. A. Brecht 1920 in den *Gesetzen der Lebenskunst*: „*Ein Menschenleben soll sein wie ein Gemälde, welches keinen überflüssigen Strich aufweisen darf [...] daß die Harmonie des ganzen Kunstwerks deutlich erkenntlich ist*“ (GL, S. 111 f.).

Mit dem Voß'schen ästhetisch-funktionalen Ideal ist zwar nicht von vornherein ein verbindliches und einheitliches Heilsziel gesetzt, aber „ein ethisch unmethodisches Nacheinander einzelner Handlungen“, wie es Weber bei Hand-

9 Eine vertiefende Betrachtung müsste genauer zwischen Metaphysik und Normativität unterscheiden, denn das eine sind soziologische Konzepte, die eine bestimmte Lebensführung prämiieren, und das andere ist eine grundlegende aktivistische Färbung der Soziologischen Theorie insgesamt (vgl. Sello/Röcke 2020, S. 9 f.).