

## Zwischenschritt: Der Bruch mit Bergson und die Wende durch Neulektüren

Das bisherige Spurenlesen machte deutlich: Es braucht einen recht langen chronologischen und lektüretechnischen Umweg, bevor man von den Aversionen zu den Attraktionen Bergsons für die französische soziologische Theorie schreiten kann. Die Aversionen seitens der Durkheim-Schule, mithin diejenigen der französischen Soziologie, folgten allesamt jenem Bild eines schlecht verstandenen Bergson, dem zufolge er ein Subjektphilosoph, ein Denker des inneren Lebens sei; ein Psycholog, dem der Soziologe als solcher konträr gegenüber steht. Der Umweg zu den Übernahmen Bergsons im soziologischen Denken – jenen Übernahmen, die einem anderen, adäquateren, recht verstandenen Bergson folgen – wird im Folgenden in drei Schritten vollzogen. Chronologisch zunächst erfolgte die *Verabschiedung* Bergsons in der französischen Debatte, indem sich die Generation der 1930er für die deutschen Großautoren interessierte; im zweiten Schritt räumte diese Verabschiedung, der Bruch mit Bergson erst die Chance innovativer *Neulektüren* Bergsons in der französischen Philosophie ein. Beide Schritte sind die Voraussetzung, um im dritten Umweg-Schritt endlich *Bergsons Denkprojekt selbst* erst noch einmal sichtbar zu machen; sowohl in seiner Philosophie als auch in der ihr folgenden Soziologie. Erst dann können (im dritten Kapitel) die Attraktionen Bergsons für das französische soziologische Denken ausgegraben werden.



# 1 Der schlecht verstandene Bergson: Der Anti-Bergsonismus (Paul Nizan, Julien Benda, Georges Politzer)

»Man muss dem Bergsonismus entgehen, um Bergson zu verstehen; in der Tat, die außerordentliche Berühmtheit des Philosophen, vor allem ab dem Erscheinen der *L'évolution créatrice* (1907), führte dazu, sein Denken zu vulgarisieren und es vollständig zu denaturieren. Die Intuition ist das Modell dieser schlecht verstandenen Begriffe; aber ebenso verhält es sich mit der Opposition zwischen dem Oberflächen-Ich und dem Tiefen-Ich, oder zwischen dem *élan vital* und der Inertie der Materie.«<sup>1</sup>

»Bergson wird erst noch sterben. Der Bergsonismus indes ist tatsächlich bereits tot.«<sup>2</sup>

Vergeblich suchen Jacques und Raïssa Maritain an Durkheims Sorbonne nach der Wahrheit; frustriert denken sie gar an Selbstmord. »Es war Bergson, der seinen vom Agnostizismus und Materialismus gepeinigten Zuhörern den Wert und die Würde der Metaphysik offenbarte. Er war es, der mit einem unvergesslichen Tonfall sagte: ›Im Absoluten sind wir, bewegen wir uns und leben wir.«. Allerdings fügt Jacques Maritain hinzu, Bergson habe die gesuchte Metaphysik dann nicht gegeben, und er wolle es auch gar nicht tun. Maritain, ein erst Faszinierter und dann Enttäuschter, wird fortan zum wichtigsten katholischen Gegner Bergsons.<sup>3</sup> Weitere Gegner treten auf den Plan: Bereits 1912 erscheint unter dem Titel *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* das erste anti-bergsonische Pamphlet; es stammt von Julien Benda. 1927 folgt vom selben Autor *La trahison de clercs*, 1929 Georges Politzers *La Fin d'une Parade Philosophique: le Bergsonisme*, 1932 *Les chiens de garde* von Paul Nizan. Insbesondere jetzt, um 1930, löst sich die französische Intellektuellenszene von Bergson. Es ist ein tiefer Bruch zwischen zwei Ar-

1 J.-L. Vieillard-Baron, Une œuvre mal comprise, in: Ders., *Bergson* (»Que sais-je?«), Paris, 2007, 3–6, 3.

2 Politzer, *La fin*, 188.

3 J. Maritain, *La philosophie bergsonienne. Etudes critiques*, Paris 1914: Bergsons Theorie sei eine ›Sünde‹ gegen den aristotelisch-thomistischen Unterschied von Potentialität/Aktualität. Vgl. I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928, 48off.

ten des Philosophierens, zwei Grundhaltungen, zwei Problemstellungen.<sup>4</sup> Vincent Descombes zufolge war es tatsächlich Bergson, um dessentwillen die Generation der 1930er die drei großen H (Hegel, Husserl, Heidegger) lasen – um endlich von ihm wegzukommen.<sup>5</sup> Diesem Bruch entstammt letztlich der Poststrukturalismus und genereller (und richtiger) der Strukturalismus.<sup>6</sup> Man weiß, wie sich die Autoren gegen die Einordnung als Strukturalisten wehrten. Vielleicht ließen sie sich daher anders, womöglich präziser, bezeichnen, indem man sie einmal neu gruppierte: in diejenigen, die Bergson neu lasen und aus ihm eine Philosophie und Soziologie entfaltet haben (wie Deleuze); und in die, die sich eher von Nietzsche her erklären, wohl, weil sie es nach dem Bruch der 1930er gar nicht mehr nötig finden, sich mit Bergson zu beschäftigen (wie Foucault). Und selbst Foucault hat seinen, wenn auch indirekten Bergson-Effekt, insofern er von Canguilhem beeinflusst ist und dessen – von Bergson ererbtes, von Politzer verschobenes – Problem des Lebens teilt. Zudem handelt es sich bei ihm wie auch anderen hier behandelten Autoren um Schüler von Jean Wahl, Jean Hyppolite und Maurice Merleau-Ponty, die alle drei wichtige Neulektüren des bergsonschen Werkes vorlegten.

Gegen Ende der 1920er bildet Bergson aber zunächst noch einmal den Gegner *par excellence*, gegen den Pierre Morhange, Paul Nizan, Georges Politzer, Georges Friedmann und Henri Lefebvre 1924 eigens eine Studiengruppe und Zeitschrift gründen: *Les Philosophies*. Der Bruch mit Bergson wird damit namentlich von jenen Autoren vollzogen, welche die französische marxistische Soziologie mit begründen werden, den *French Marxism*. Über deren Motive (die mit der Krise der jungen Generation nach dem Ersten Weltkrieg zusammenhängen, ihrer radikalen Losagung von der Vorkriegsgesellschaft) liest man bei Henri Lefebvre spä-

- 4 Worms, *Moments*, Paris 2009, 194ff., und A. Koyré, *Rapports sur l'état des études hégéliennes en France*, in: *Revue d'histoire de la philosophie* 5 (1931), 147. Die Einschätzung einer fehlenden Hegel-Lehre der französischen Universitäten bis 1940 wird auch von M. Dufrenne, *Actualité de Hegel*, in: *Esprit* 16 (1948) 396, geteilt (auch wenn Lucien Herr Hegel bereits vor 1914 lehrte). Lefebvre und Gutermann veröffentlichten 1939 Hegel-Texte (*Morceaux choisis de Hegel*).
- 5 V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 17. Eine Skizzen in dieser Richtung (»Poststrukturalismus: zu »Postmoderne« erweiternd): A. T. Riley, *Durkheim vs. Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and the Postmodern »Return« of the Sacred*, in: *Sociological Perspectives* 45 (2002), 3, 243–265.
- 6 Man kann Strukturalismus und »Poststrukturalismus« v.a. als neues Konzept des Subjekts verstehen: an Stelle des konstituierenden tritt das konstituierte Subjekt, so E. Balibar, *Le structuralisme, une destitution du sujet?* in: *Revue de métaphysique et de morale* 45 (2005), 1, 5–22, 15f. Vgl. aus deutscher Sicht J. Angermüller, *Nach dem Strukturalismus. »Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007.

ter: »Wenn es einen Denker gab, für den wir in dieser Zeit ohne zu zögern unsere Verachtung bekannten, war es Bergson. Dieses gebrechliche und formlose Denken, diese Pseudo-Konzepte ohne Konturen, diese Theorie der Fluidität und Kontinuität, diese Ausweitung der reinen Innerlichkeit machten uns physisch krank.«<sup>7</sup> Lefebvre ließ es sich nicht nehmen, Bergson auch persönlich zu behelligen, in dem er etwa auf dessen Tisch in der Bibliothek Victoire Cousin eine Schildkröte namens *Évolution créatrice* herumkriechen ließ.<sup>8</sup> Dabei war es noch immer Bergsons *thèse* (der *Essai sur les données immédiates de la conscience*), die den Zorn der Nachwuchphilosophen auf sich zog – da sie auf der Suche nach einer neuen Philosophie, nach einer Philosophie des ›Konkreten‹, einer Philosophie der Existenz waren. Offenbar schien diese ihnen von Bergson versprochen, aber nicht gegeben, so jedenfalls der Tenor von Georges Politzers einflussreichem Pamphlet *La fin d'une parade philosophique: Le bergsonisme*. Ihm folgte spontan die gesamte junge Generation, darunter auch Georges Canguilhem oder Louis Althusser, der in Politzer den einzigen Kandidaten einer französischen marxistischen Philosophie erblickt, während er der französischen Philosophie von Maine de Biran bis Bergson eine »nicht nur konservative, sondern reaktionäre geistige Starrsinnigkeit« attestiert.<sup>9</sup> In Politzers Pamphlet zeigt sich der ganze Hass, den Bergson auf sich zog; aber auch sein Stellenwert, sofern Politzer allein diesen Autor für würdig hielt, ihn dermaßen offensiv zu behandeln. Sein Abgesang auf Bergson erschien übrigens unter dem Pseudonym François Aouret (dem Klarnamen Voltaires). Ziel des Angriffs war dabei nicht das Werk allein, sondern auch die Person, der Intellektuelle Bergson, nicht zuletzt angesichts dessen, dass dieser sich 1915 an Durkheims Kriegsschriften beteiligt hatte – Bergson als *der* prominente Vertreter der Philosophie als einer ›staatsdienlichen Doktrin‹.

»Die Philosophie Bergsons war immer der eifrige Partner des Staates und der Klasse, deren Instrument sie ist. Bergson war offen für den Krieg, und er war tatsächlich gegen die russische Revolution. Er hat nie die kleinste Rede der Revolte unternommen: Sein ganzes Leben, wie die Indikationen, die er von seiner Moral gab, die es noch nicht gibt und

7 H. Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris 1959, 383.

8 Lefebvre, *La somme et le reste*, 41. Später wird er Bergson besser verstehen, wenn er in seiner Stadt- und Architekturkritik die »Verräumlichung« der Zeit kritisiert und den Begriff des ›gelebten Raumes‹ ins Spiel bringt (*La production de l'espace*, Paris 1974).

9 Althusser, Vorwort: Heute, in: Ders., *Für Marx* (1965), Frankfurt/M. 2011, 24f. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung des Pamphlets vgl. F. Worms, *La vie dans la philosophie du XXe siècle en France*, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 74–91.

die nie entstehen wird, erlauben zu verstehen, dass er den bürgerlichen Werten verhaftet ist.«<sup>10</sup>

Diese ideologische Funktion des Bergsonismus sieht Politzer in einem Punkt, um den er immer erneut kreist. Bergson gäbe vor, das Leben und Konkrete anzugehen; spräche aber weiterhin nur von Abstraktem, sofern es sich um Leben und Bewusstsein allgemein handele, nie um Individuelles – es gäbe also »bei ihm nur eine Parade mit dem Konkreten und dem Leben.«<sup>11</sup> So führe er nur die klassische Philosophie fort und ebenso die klassische Psychologie, aus allem eine Sache, »une chose« machend (man erinnere sich an die *Chosismus*-Vorwürfe gegen Durkheim). Diese ganze Philosophie sei »verfehlt, selbst wenn man sie als unabhängig vom Konkreten und als »kleinen« Versuch betrachtet: Sie korrumpiert alles, was sie berührt.«<sup>12</sup> Bergson sei im Gegensatz zur zeitgenössischen Glorifizierung, so lautet das Fazit, daher gar »kein großer Philosoph«, und zwar deshalb, weil er am »Fehler aller großen Philosophen« partizipiere – nämlich »zweihundert Jahre nach dem *Kapital*« das Feld der politischen Ökonomie unbesetzt zu lassen.<sup>13</sup> Da Bergson (wie »alle« Philosophen) prinzipielle mit tatsächlichen Lösungen verwechsle; da er den »einfachen menschlichen Gesichtspunkt« verfehle, wenn er die Ewigkeit des aktuellen sozialen Rahmens annähme; da er weiterhin so denke, als würde die Revolution »nie existieren«, gehört Bergson zu den Philosophen der Abstraktion, und er ist sogar deren Meister.<sup>14</sup> Der Bergsonismus ist aus dieser Perspektive heraus tot, *weil die Bourgeoisie ihn nun nicht mehr brauchen kann; sie braucht einen neuen Anti-Marx*. Noch im Moment von Bergsons Tod (in einem Nachruf) zeugt Politzer vom Hass, von den Anti-Affekten der linken Intellektuellen gegenüber Bergson.<sup>15</sup>

Der Abgesang ist ernst gemeint und resonanzfähig. Politzers Vorwurf wird 1932 von Paul Nizan (dem *alter ego* Jean-Paul Sartres) erneuert. Bergson ist für ihn neben Durkheim und Émile Boutroux *der* Philosoph des Bestehenden, er ist *der* Wachhund der Bourgeoisie. »Man kann der Meinung sein«, so schreibt Nizan, Bergsons Philosophie sei »abstoßend, ebenso wie die Philosophie von Boutroux oder die von Leibniz«, und zwar nicht wegen Philosophie-immanenter Probleme, nicht, weil sie »vorübergehende Abweichungen, zufällige Krankheiten der Ewigen Philo-

10 Politzer, *La fin*, 11 f.

11 Politzer, *La fin*, 11 f.

12 Politzer, *La fin*, 80.

13 Politzer, *La fin*, 121.

14 Politzer, *La fin*, 139.

15 G. Politzer, *Après la mort de M. Bergson*, in: *Pensée Libre* 1 (1941). Darin heißt es, Bergson sei kein französischer Philosoph, da er nicht in der Linie von Descartes stehe; er habe Sprache und Konzepte erfunden, die Faschismus und »Hitlerismus« gebrauchen konnten – ein Vorwurf, den bereits Mauss und Bouglé erhoben.

sophie« seien. Bergson gehöre vielmehr zu jener »Philosophenfamilie«, welche die »Tatsachen, gegen die die Menschen aufbegehren«, rechtfertige, indem sie vorgebe, »höhere Werte zu entdecken«. Diese Philosophie bezwecke nichts anderes, als die Wirklichkeit umzudeuten, vergessen zu machen, aus der Welt zu schaffen. Stets habe sie »etwas zu kaschieren«, immer überzeuge sie die Einzelnen, dass die »Welt keinesfalls nur das ist, was sie zu sein scheint«. Und die ganze »geheime Macht«, die sie damit ausübe, rühre vom Staat her.<sup>16</sup>

Das erste Anti-Bergson-Buch aber stammt von Julien Benda. Dessen Kritik läuft etwas anders – sie ist ein Plädoyer für den unabhängigen Intellektuellen. Seit 1910 hat Benda nie aufgehört, in Bergson die Quelle für den »Verrat der Intellektuellen« zu sehen.<sup>17</sup> Der Verrat besteht nun nicht darin, sich der Bourgeoisie anzudienen, sondern, den Intellekt, den Rationalismus, die Demokratie zu diskreditieren. Jenem Nietzsche, der den »Namen Henri Bergson trage«, wird hier nicht weniger als der Verfall des französischen Geistes angelastet.<sup>18</sup> Was wirft Benda Bergson vor? *Alles* – seinen ›femininen und pathetischen Stil,‹<sup>19</sup> seinen ›schwachen und engen Geist,‹<sup>20</sup> seine Begriffe und Konzepte; dass er Romantiker und Irrationalist sei, Feind des Intellektes und Prediger des Gefühls sowie der Beweglichkeit, Verächter des Denkens, kultischer Verehrer der Nützlichkeit, Pragmatist. Bergson habe selbst Gott mobilisiert, zu einem aktiven Prinzip gemacht. Der Verrat liegt letztlich darin, mit all dem den politischen Realismus zu unterminieren. Und es ist vor allem der öffentliche Erfolg, den Benda Bergson vorwirft, jene für einen Philosoph bisher beispiellose Popularität (die auch von Durkheim nicht erreicht wird, sondern später derjenigen Sartres gleich kommt). Dessen Erfolg wird Benda im Übrigen auch auf Bergson zurückführen.<sup>21</sup>

Seitens der ›richtigen‹ Soziologen, derjenigen, die die Soziologie in den 1950ern als Fach institutionalisieren und empirische Forschungen betreiben werden, wird Georges Friedmann (Mitglied der Gruppe um Nizan und Mentor der französischen Arbeits- und Industriesoziologie) das Bild des Anti-Rationalisten Bergson weiter verbreiten. In dessen *La Crise du Progres* erscheint Bergson 1936 noch einmal als Zerstörer des Glaubens an Wissenschaft und Fortschritt; seine Philosophie gilt noch

16 P. Nizan, *Die Wachhunde*, Leipzig 1981, 10, 57, 86.

17 J. Benda, *Verrat der Intellektuellen* (1927), Frankfurt/M. 1983.

18 B.-H. Lévy, *Sartre*, München 2002, 140f.

19 J. Benda, Une philosophie pathétique, in: *Cahiers de la Quinzaine* 2 (1913).

20 J. Benda, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris 1910, 101.

21 J. Benda, *Tradition de l'existentialisme ou Les philosophies de la vie*, Paris 1947. Vgl. P. Engel, Benda contre Bergson, in: *Critique* 732 (2005) 384–397 (nicht unparteiisch) sowie die weiteren Schriften Bendas: *Trois idoles romantiques : le dynamisme, l'existentialisme, la dialectique matérialiste*, Paris 1948, und *La crise du rationalisme*, Paris 1949.

einmal als der »typischste Ausdruck« der Vernunftskepsis, die sich auf die ganze Welt ausgebreitet habe; noch einmal gilt er (mit Politzer) als Denker der Konservation.

»Der Bergsonismus hat tatsächlich den Typ dessen gebildet, was Politzer die ›Kritik von rechts‹ nennt ... Daher darf die vorgebliche Neutralität Bergsons hinsichtlich aller Probleme, die er betrachtet, ... nicht täuschen. Gewöhnlich nuanciert, mit einem literarischen Zug, einfachen und überzeugenden Bildern, einem Stil, der scheinbar eine Gabe des Himmels ist ..., gibt der Bergsonismus vor, sich zu den jüngsten wissenschaftlichen Fortschritten zu neigen, v.a. in der Neurologie und Genetik. Aber er ist sehr wohl der Anziehungspunkt aller irrationalistischen Bewegungen in Frankreich und im Ausland. Wie man weiß, reserviert der Intuitionismus mit seiner ausdauernden Kritik der Intelligenz und der Wissenschaft die höchsten Grade des Wertmaßstabes stets den tiefen Wirklichkeiten, jenseits der herstellenden und oberflächlichen Intelligenz: dem Leben, der *durée*, dem Instinkt, ... wie man weiß, hat diese Theorie allen Gegnern der fortschrittlichen Ideale ... zugearbeitet ... Von allen Seiten bedienten sich die Kritiken des Rationalismus Bergsons oder haben ihn als Alliierten anerkannt.«<sup>22</sup>

In diese Kritik bezieht Friedmann vor allem auch *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* ein, da Bergson darin die industrielle Zivilisation kritisiert habe.<sup>23</sup>

Schließlich wird sich, in den 1950ern und 1960ern, Louis Althusser in diese Linie der marxistischen Reaktion auf Bergson einreihen, wenn in der Geschichte der französischen Philosophie eine ideologische von einer rationalistische Linie unterscheidet, diese im dialektischen Materialismus gipfeln lassen, für jene Bergson und Sartre als ihre letzten Avatare identifizierend; oder wenn er der Linie Bergsons die Linie der Philosophie der Wissenschaften gegenüberstellt, die von Comte über Bachelard und Koyré zu Canguilhem reiche.<sup>24</sup> Der Name Bergsons steht in dieser Wahrnehmung für eine »reaktionäre geistige Starrsinnigkeit« sowie für die »Verachtung für das Volk und die Geschichte.«<sup>25</sup> Jenseits solcher Polemiken ist Bergsons Werk in dieser Generation dann kaum mehr interessant. Er scheint nun erfolgreich bekämpft und verlesen.

22 G. Friedmann, *La Crise du progrès, esquisse d'histoire des idées, 1895–1935*, Paris 1936, 48f.

23 Friedmann, *La Crise du progrès*, 45–51, 134ff.

24 So G. Bianco, *Portées du nom Bergson*, 50f. Vgl. v.a. L. Althusser, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris 1962 (zuerst in einzelnen Aufsätzen in den 1950ern); ders., *Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste* (1966), in: Ders., *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris 1997, 939–415.

25 L. Althusser, Vorwort: Heute, in: Ders., *Für Marx* (1965), Frankfurt/M. 2011, 24.



## 2 Bergsonianer wider Willen (Gaston Bachelard und Jean-Paul Sartre)

Bis »1940 ist Bachelards Philosophie eine der schöpferischen Intelligenz, wie die Philosophie Bergsons eine des schöpferischen Lebens ist. Man kann sogar sagen, dass sie sich im Bezug zu Bergson bestimmt. ... Was wirft er ihm vor? Das Risiko, die Freiheit, die schöpferische und erneuernde Kraft ... des Menschen nicht ernst genug zu nehmen«.<sup>1</sup>

So erklärt uns Jean Hyppolite die Idee hinter der französischen historischen Epistemologie. Sein Schüler Georges Canguilhem sieht es ähnlich: Mit Gaston Bachelard erhalte die »*creatio continua* noch einmal nach Bergson einen neuen Sinn. Nicht nur seine Wissenschaftstheorie ist nämlich nicht-cartesianisch, sondern vor allem auch seine Ontologie«.<sup>2</sup> Und was schreibt der Autor selbst? »*Vom Bergsonismus akzeptieren wir alles, nur nicht die Kontinuität*«.<sup>3</sup> Bachelard, der Begründer dieser speziellen, in der Soziologie erfolgreichen Epistemologie, beginnt mit zwei Büchern, deren Titel bereits den tiefen Bezug zu Bergson anzeigen: *L'intuition de l'instant* (1932) und *La dialectique de la durée* (1936). Es ist ein durchgehender Bruch mit Bergson, der zugleich (ähnlich den im ersten Kapitel betrachteten Aversionen) seinen Vektor und seine Innovation aus Berg-

- 1 J. Hyppolite, *L'épistémologie de Gaston Bachelard* (1962), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968), I, Paris 1971, 661–674, 663f.
- 2 G. Canguilhem, *Sur une epistemologie concordataire* (1957), in: P. Bourdieu, *Soziologie als Beruf: wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*, Berlin 1991, 99. Zum Verhältnis Bachelard-Canguilhem – das komplexer ist als hier dargestellt – vgl. T. Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012, 117–128 (die thematische Verschiebung auf das Gebiet des Lebens, in dem das Leben Subjekt und Objekt ist; und in dem – wie in der Medizin – das Wissen zur Kunst oder Technik des Lebens wird). Zum spezifischen Projekt Bachelards ebd., 119ff., wobei Ebke als Ausgangspunkt v.a. die Kritik an Phänomenologie und Existentialismus nimmt, die Frühschriften beiseite lassend.
- 3 G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris 1936, 48f. Zu Bergson-Bachelard siehe v.a. F. Worms, *La philosophie en France au XX<sup>e</sup> siècle. Moments*, Paris 2009, Kap. 7 (La rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XX siècle en France); sowie ders./J. Wunenberger (Hg.), *Bachelard et Bergson: Continuité et discontinuité ? Une relation philosophique au cœur du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris 2008.

son bezieht: aus der, von Bachelard bestrittenen, bergsonschen These, dass der eigentliche Charakter der Zeit in einem kontinuierlichen Werden, der temporalen Bewegung, der *durée* besteht; aus der, von Bachelard bestrittenen, bergsonschen Idee, dass Negationen stets leere Begriffe sind, die insgeheim Positives voraussetzen; schließlich aus der, von Bachelard übernommenen, bergsonschen Idee, dass die Geschichte – die der Wissenschaft, des menschlichen Lebens im Besonderen und des Lebens im Allgemeinen – als unvorhersehbares *Werden* zu beschreiben ist. Die Geschichte des wissenschaftlichen Wissens ist eine unablässige Folge von Polemiken, von Problemen und deren Verabschiedung. Nie vollzieht sie sich in Affirmationen, stets in Brüchen. Das Werden des Wissens ist eine ›Geschichte des Nein‹ gegenüber vorherigen Theorien.

Bachelard übernimmt in beiden Anti-Bergson-Büchern zunächst Bergsons »*hypotheses abracadabrantes*«, vor die er sodann einfach ein negatives Vorzeichen setzt, sie negiert.<sup>4</sup> Das erinnert an die Vorgehensweise Durkheims, nur, dass es jetzt explizit geschieht. In *L'intuition de l'instant* wird die These der *durée* als ›unmittelbarer Gegebenheit‹ des Bewusstseins negiert (man sieht, wo die Verzeichnung Bergsons beginnt, sofern dieser selbst nicht müde wurde, zu betonen, dass sich keineswegs nur um Bewusstseinsatsachen handle, von denen er spreche, auch wenn sie methodisch am ehesten geeignet seien, zu vermitteln, was *durée* und *temps* trennt). Bachelard also wird Bergson kategorisch widersprechen. »Die Zeit hat keine andere Realität als die des Moments«, der Moment, der Zustand besitze einen »primordialen metaphysischen Charakter«, während die *durée* nur sekundär, indirekt und vermittelt sei.<sup>5</sup> Das zweite Buch, *La dialectique de la durée*, beginnt mit einer ebenso klaren Konfrontation. Gegen die bergsonsche These der Kontinuität des Wirklichen hält es Bachelard für essentiell, die Existenz von »Lücken« in der *durée* zu zeigen, eine philosophische Alternative des »Halts und der Aktion zu formulieren«. <sup>6</sup> Bachelard schält hier zunächst den Kern von Bergsons Philosophie heraus: Keiner habe bisher die Gleichsetzung von Sein und Werden so entschieden realisiert. Auch hebt er die Kritik negativer Begriffe hervor: Die Idee des Nichts ist demnach reicher als die des Seins, denn sie erklärt sich »nur als Hinzufügung einer Funktion zu den diversen Funktionen, durch die wir das Sein beschreiben«. <sup>7</sup> Ein dritter bergsonianischer Fund sei das Konzept des *élan vital*, das die Differenzierung der Lebensformen als Pluralität der Mittel denke, um ein und dasselbe Ziel zu erreichen. <sup>8</sup> Es ist, so wird Bachelard seine Darstellung resümie-

4 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 15.

5 Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris 1932, 21.

6 Bachelard, *La dialectique de la durée*, Vorwort.

7 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 3.

8 Bachelard, *La dialectique de la durée*, 6.

ren, schließlich stets dieselbe Idee, die Bergson verfolge: dass das Sein, die Bewegung, die *durée* »keine Lücken berge«, nicht verbunden sein könne durch das »Nichts, den Halt, den Punkt, den Moment«, oder diese Negationen zumindest nur indirekt seien.<sup>9</sup> Die ständige Anstrengung Bachelards besteht nun darin, zu zeigen, dass diese Lücken *primär* sind. Daher der Ausspruch, er akzeptiere von Bergson fast alles – bis auf die Kontinuität. Diese sei ganz im Gegenteil zu dem, was Bergson denkt, als konstruiert zu verstehen, als Produkt des Wissens, als Überbrückung tatsächlich bestehender ›Lücken‹. Die Kontinuität der *durée* ist kein *donnée immédiate*, sondern das ›Problem‹. Bachelard will also, wie er selbst sagt, einen »diskontinuierlichen Bergsonismus« entfalten.<sup>10</sup> Zu diesem gehört auch die Bergson konträre These, das Denken müsse stets durch eine »Abwehr des Lebens beginnen«. Das Nichts, die Negation ist dann alles andere als eine leere Idee – sie ist die erste Form des »klaren Denkens«. Auch bestehe zwischen dem Leeren und Vollen eine »perfekte Korrelation« und gerade keine Asymmetrie, wie Bergsons Kritik negativer Begriffe behauptet. Wenn Bergson uns also stets erneut die Intuition des Leeren verwehre, sieht sich Bachelard umgekehrt ebenso im Recht, dessen Intuition des Vollen zurückzuweisen.<sup>11</sup>

Bachelard vollzieht hier nicht weniger als eine Inversion aller zentralen Denkfiguren Henri Bergsons. Zum ersten Mal, so scheint es, sind sie als solche erkannt; zum ersten Mal ist die Gelegenheit, den recht verstandenen Bergson sichtbar zu machen: die Kritik negativer Begriffe wegen der in ihnen steckenden dualistischen, statischen Ontologie; die Annahme, die kontinuierliche Veränderung (*durée*) beschreibe das Reale adäquater als diese, während die Halte, die Momente immer nur Selektionen sind, Ausschnitte, die der praktischen Funktion des Wissens entsprechen. Freilich, Bachelard bestreitet all dies zugleich, um zu seiner eigenen zentralen (wissenschaftstheoretischen) These zu kommen: Der Ertrag eines wissenschaftlichen Konzepts bestimme sich am besten, wenn man es entlang der Prozesse beschreibt, in denen es gebildet wurde; und diese Prozesse stellen »*viel eher die Geschichte unserer Abweisungen*« dar, als der Übernahmen. Ein Konzept erklärt sich aus dem, was man sich verwehrt hat, in es zu inkorporieren, an seinem Ursprung steht die Negation.<sup>12</sup> Die zentrale Idee Bachelards ist eine Anti-Bergson-Idee. Es ist der epistemologische Wert des *Falschen*; der Sprung vom *Nicht-Wissen zum Wissen*, und allgemeiner, vom Nichts zum Sein. Die Erfindung der Historischen Epistemologie vollzieht sich also in der Abwehr Bergsons, in

<sup>9</sup> Bachelard, *La dialectique de la durée*, 7.

<sup>10</sup> Bachelard, *La dialectique de la durée*, 7f. Er stützt sich dabei wesentlich auf Dupréel (s.o.).

<sup>11</sup> Bachelard, *La dialectique de la durée*, 9f.

<sup>12</sup> Bachelard, *La dialectique de la durée*, 15.

der er paradoxer Weise zugleich fortgeführt wird – wenn es nämlich einerseits (auf der Seite der Abwehr) heißt: die Kontinuität sei etwas, das konstruiert werde; sie sei das Problem; die *durée* sei zu arithmetisieren, damit sie dem (fragmentierten) Realen entspreche – und andererseits (auf der Seite der Übernahme): das Sein der Wissenschaften sei ein irreversibler, unvorhersehbarer Prozess, in dem sich die Wissenschaften organisieren, instituieren und ihre Geschichte normieren – ein ›Leben‹.<sup>13</sup> Kurz, Bachelard hat einen inkonsequenten Anti-Bergsonismus oder einen sich selbst widerstrebenden Bergsonismus. Ist die Polemik nicht in der Tat gerade deshalb so heftig, »weil sie letztlich ganz aus dem Innern des bergsonischen Denkraums heraus formuliert wird?«<sup>14</sup> Bergson und Bachelard stehen sich wie feindliche Brüder gegenüber, sie bilden ein ›konzeptuelles Paar der Kraft und des Widerstands‹.<sup>15</sup>

»Sartre, ein Bergsonianer? Die Hypothese mag seltsam anmuten. Sie steht quer zu der Tatsache, daß sowohl Sartre als auch seine Zeitgenossen im Denken Bergsons das Symbol für eine Philosophie sahen, mit der sie um jeden Preis brechen wollten. Man denke an Nizans Bezeichnung ›Wachhund‹; an die Sarkasmen des frühen Merleau-Ponty; an Georges Politzers Diktum ›philosophischer Prunk‹, [der] sogar die Behauptung aufstellte, der ›Irrationalismus‹ der Theorie des ›élan vital‹ habe ›nicht ohne tiefen Grund‹ die ›Ideologen des Nationalsozialismus‹ inspiriert..... Und dennoch glaube ich, daß man von seinem philosophischen Abenteuer nichts versteht, wenn man nicht auch bei ihm die Allgegenwärtigkeit des Bergsonischen Denkens konstatiert – wie bei Proust und Sorel, Deleuze und Merleau-Ponty.«<sup>16</sup>

Bergson ist auf eine ebenso spezielle Weise auch Jean-Paul Sartres »Ursprungsautor«, der ihn »fesselt, gefangen hält und ihn zaudern läßt, zu Sartre zu werden«. Bergson ist für Sartre jener »Autor, der zugleich Quelle und Hindernis ist, jenes intellektuelle Praktisch-Inerte, jene Materie des Denkens, von der es sich zu befreien gilt, damit der wahre Sartre Gestalt annehme, jenes philosophische Äquivalent zu dem, was Gide für das Sartresche Schriftstellerleben bedeutete, heißt Henri Bergson«.<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre liest Husserl und Heidegger, um von Bergson wegzukommen. Von Sartre und zugleich von Bergson, die sie gleichsetzen, werden sich

13 Hyppolite, *L'épistémologie de Gaston Bachelard*, 662.

14 B.-H. Lévy, *Sartre*, München 2002, 139.

15 J.-J. Wunenburger, *Force et résistance, le rythme de la vie*, in: F. Worms/Ders. (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité?* Paris 2008, 26–37, 28.

16 Lévy, *Sartre*, 141.

17 Lévy, *Sartre*, 163. Vgl. (konzentriert auf die Zeit-Theorie) F. Caeymaex. Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, in: *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2004, 410–425.

wiederum weitere Autoren abstoßen, so Bourdieu und Foucault. Dabei handelt es sich recht gesehen weniger um Bergson als um einen ›sartrierten‹ Bergson, wenn nun Bergson immer noch und erneut als der Philosoph des Subjekts gilt, den man in Sartre wiedererkennt.<sup>18</sup> In der Tat hat Sartre Bergson so gelesen. In *Das Imaginäre* verreißt er 1940 einen Bergsonismus, den er mit dem, »was er damals für das allerschlimmste hielt, in einen Topf wirft: mit dem Spiritualismus«<sup>19</sup> und dem Systemdenken.<sup>20</sup> Sartre liest Bergson als Subjektphilosophen. Vor allem dessen ›Bild-Theorie‹ der Wahrnehmung in *Materie und Gedächtnis* (die gerade keine These der Repräsentation im Subjekt ist, sondern eine der kognitiven-körperlichen, affektiven *Aktivität*, versteht Sartre so, dass »sich der ganze Komplex der Realität zunächst als ... *Bewußtsein* erweist«.<sup>21</sup> Sartre liest Bergsons ›Bewußtsein‹ weiterhin »als eine Art substantieller Form der Realität«, von der Bergson dann nicht erklären könnte, wie sie (»dieses unpersönliche und unbewußte Bewußtsein«) in das Subjekt hineinkomme: »Das ist es, was Bergson nicht erklärt. Und doch ist die ganze Theorie des Gedächtnisses auf die Existenz eines solchen Subjekts gegründet und auf seine Möglichkeit, sich bestimmte Bilder anzueignen und sie aufzubewahren«.<sup>22</sup> Kurz, er vermisst bei Bergson alles, was er selbst entfalten wird. Deshalb kann er in Bergson nur »undenkbare physiko-magische Begriffe« finden, eine »physikalisch-chemische Fiktion« und ein »Mißtrauen dem diskursiven Denken gegenüber«.<sup>23</sup> Das Fazit dieser bemerkenswerten – enigmatischen – Lektüre lautet, dass Bergson daran scheitere, dem »Problem des Bildes eine neue Lösung zu geben«, da er dieses Problem ganz klassisch gedacht habe.<sup>24</sup> Auch weiterhin findet man Anklänge an einen derart schlecht verstandenen Bergson, den die drei einflussreichen Neuleser Bergsons Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty und Jean Hyppolite dann gegen Sartre verteidigen werden.<sup>25</sup> Und auch, wenn man Sartres Heidegger-Lektüre kennt; wenn man weiß, wie lange ›Sartre brauchte, um Heideggerianer‹ zu werden – drängt sich da nicht der Eindruck auf, dass er zunächst Bergson »ausgewertet« habe, und daher all das, worin man Heidegger zu erkennen glaubt, auf diesen

18 Bourdieu/Passeron, *Soziologie*, 506.

19 Lévy, *Sartre*, 141.

20 Sartre, *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft* (1940), Reinbek 1994, 103.

21 Sartre, *L'Imagination* (1936), Paris 2010, 64.

22 Sartre, *Imagination*, 135f.

23 Sartre, *Imagination*, 151.

24 Sartre, *Imagination*, 134.

25 J. Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris 1962, 150; M. Merleau-Ponty, *Compte rendu de Jean-Paul Sartre: L'Imagination*, in: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 33 (1936), 756–761; J. Hyppolite, *Aspects divers*, 480f.

Franzosen zurückgehe? Bergson wäre gewissermaßen der Igel, der dem Hasen Sartre stets erneut zuruft: ›...bin schon da...‹ – wenn Sartres Werk eine ständige Anstrengung war, sich von Bergson loszureißen. Bernhard-Henry Lévy verweist hier auf die Begriffe der Authentizität und Unaufrichtigkeit, die Sartre mit dem schlecht verstandenen Gegensatz von ›Zeit‹ (verräumlicht, vergesellschaftet, unauthentisch) und ›Dauer‹ (frei, schöpferisch, wahr) gleichsetze; auf die »Umkehrung, die Sartre in unserer Wahrnehmung von der Idee des Nichts herbeiführen möchte«; auf dessen Beschreibung der Natur, als »plump, breiig und klebrig«, worin Lévy Bergsons Sicht auf die träge, anorganische Materie erkennt; und er verweist auf Sartres Freude am Unvorhersehbaren.<sup>26</sup>

Wäre diese Arbeit eine zu den Bergson-Effekten in der Philosophie, so hätte man dies weiter zu vertiefen; auch müsste man umgekehrt die Sartre-Effekte besprechen, die Aversionen gegen ihn (die sich mit den Anti-Bergson-Affekten verbinden) und die Übernahmen, die nun wiederum auch in der Soziologie stattfinden. Wenn etwa Alain Touraine sich aus Sartre erklärt,<sup>27</sup> dann scheint ihn – bei aller Gemeinsamkeit im Bemühen, die Entstehung des Neuen, die Kreativität im Sozialen zu berücksichtigen – genau dies vom Bergsonismus zu entfernen: die anthropistische Theoriebildung, in der die *socii* allein Menschen sind,<sup>28</sup> in der Fokussierung auf die Aktivität der Arbeit; und die Erklärung neuer Werte oder Kollektive aus rein negativen Bewegungen, aus Oppositionen. Subjektwerdung vollzieht sich hier wie bei Sartre und Hegel im Kampf. Bourdieu und Passeron hindert dies nicht, Touraine ebenfalls in die Linie Bergsons zu stellen, indem sie diesen als Subjektphilosoph verstehen, so, wie bei Touraine alles darauf hinweise, dass diese Soziologie nichts anderes als eine Philosophie des Subjekts sei. Im Übrigen wiederholen sie in ihrer Kritik an Touraine und Bergson die Worte von Marcel Mauss von 1933:

»Genau wie Bergson den Soziologen das überließ, was ›geschlossen‹ und erstarrt war, gesteht Touraine dem Strukturalismus und Funktionalismus die Untersuchung sozialer und symbolischer Systeme zu, während er dem ›actionalisme‹ vorbehält, was er ›die Totalität der Kräfte und Formen, die das Spiel zu durchbrechen imstande sind‹ nennt, oder, um es in den Worten Bergsons zu sagen, das, was offen, lebendig, psychisch und kreativ ist. Und es sind Bergsons Ansatz und sogar seine Sprache, die sich Touraine borgt, wenn er jenen Momenten den Vorrang einräumt, in denen ›der Glaube des Gläubigen das Leben der Kirche‹ überflutet, der Glaube des Militanten die politische Strategie über den Haufen wirft,

26 Lévy, *Sartre*, 142ff.

27 W. Knöbl, Social Theory from a Sartrean Point of View. Alain Touraine's Theory of Modernity, in: *European Journal of Social Theory* 2 (1999), 4, 403–427.

28 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 180.

die Überzeugung des Lehrers über die pädagogische Kommunikation hinausgeht«. <sup>29</sup>

Mit dem Bergsonismus verbindet Touraine eine Perspektive, die den gesellschaftlichen Wandel – ihre »schöpferische Bewegung« <sup>30</sup> – nicht als marginal versteht, als Abweichung von der Ordnung. Aber es ist keine vitalistische oder lebenssoziologische Theorie, die das permanente und unvorhersehbare *Werden* zum Ausgangspunkt machte. Tourains aktionalistische Soziologie bedürfte an dieser Stelle einer eingehenderen Betrachtung. Wir beschränken uns indes auf diese Behauptung einer Gemeinsamkeit und Differenz zum bergsonschen Ansatz; hauptsächlich wollten wir an dieser Stelle zeigen, inwiefern sich die vorurteilsbeladene Haltung gegenüber Bergson seitens der ›richtigen‹ Soziologie durch das Jahrhundert zieht, bis zu Bourdieu und Passeron, diesen für das Selbstverständnis des Faches so zentralen Autoren. Die im dritten Kapitel versammelten bergsonianischen soziologischen Theorien befinden sich demgegenüber eher am Disziplinrand, oder vielmehr, sie liegen quer zu den Disziplinengrenzen, zumal mit ihrem Interesse für philosophische Problemlösungen. Aus Sicht Bourdieus sind es allenfalls Wissenschaftstheoretiker, die der Soziologie »theoretische Unterstützung« gewähren dürfen. Warum nicht die Philosophie? Weil die Soziologie ›als solche‹ im Gegensatz zur Philosophie ›als solcher‹ eine »*Philosophie ohne Subjekt*« voraussetze. <sup>31</sup> Dabei haben gerade Bourdieus Referenzautoren Canguilhem und Bachelard ihren eigenen Bergson-Bezug, und nie haben sie diesen als Subjektphilosoph verstanden. Auf die Zurechnung verschiedener Traditionslinien, die stets von Bergson ausgehen und je nach Lesart bis zu Sartre, Merleau-Ponty oder Canguilhem reichen, sind wir bereits zu sprechen gekommen. Sie folgen strategischen Zwecken, und immer ist die Bergson-Linie diejenige, der man sich selbst oder denjenigen, den man hervorheben will, gerade entgegengesetzt.

29 Bourdieu/Passeron, *Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945*, 512.

30 A. Touraine, *Soziologie als Handlungswissenschaft* (1965), München 1974, 86.

31 Bourdieu/Passeron, *Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945*, 542f.

### 3 Erste Bergsonianer (Maurice Hauriou und Eugène Dupréel)

Zunächst werden aus Sicht der Soziologie eher marginale, zum Teil vergessene Autoren das Projekt einer Korrektur oder Ergänzung Durkheims durch Bergson verfolgen, wie Maurice Hauriou und Eugène Dupréel in einer Verbindung von Soziologie und Rechtstheorie, respektive Philosophie und Soziologie. Dabei kommt insbesondere Maurice Hauriou tief in die Kernfragen des Faches hinein, er entfaltet eine veritable soziologische Theorie, die sich um den Begriff der *Institution* zentriert. Maurice Hauriou ist ein wirklicher, erster ›Bergsonianer‹ des soziologischen Denkens, nämlich bereits Mitte der 1920er.

#### *Eine vitalistische Theorie der Institutionen (Maurice Hauriou)*

Hauriou (1856–1929), 1883–1926 Professor an der *Faculté de droit* in Toulouse, gilt neben Léon Duguit als *der* Klassiker der französischen Rechtswissenschaft, insbesondere des Verfassungs- und Verwaltungsrechts, dessen Gründer er war.<sup>1</sup> Sein Ziel ist – gegen Ende des 19. Jahrhunderts (als Durkheim seine neue Wissenschaft und darin das Konzept der ›Anomie‹ entwickelte) –, das gesellschaftliche Bedürfnis nach sozialer Ordnung als objektive Begründung des Rechts mit dem Schutz individueller Rechte als dessen subjektive Begründung zu vereinbaren. Dazu legt er eine Neukonzeption der parlamentarischen Repräsentation vor, die sich der Notwendigkeit der Übereinstimmung der Repräsentierten (der Notwendigkeit von Legitimität) bewusst ist; sowie eine Theorie der staatlichen Souveränität. Auch in der deutschen Rezeption ist Hauriou bekannt: Carl Schmitt hat an ihn angeknüpft, an eine »ganz vom Ordnungsgedanken getragene Theorie der Institutionen«;<sup>2</sup> ihm folgend, hat auch Arnold Gehlen seine Institutionentheorie mit Hauriou entfaltet, den Begriff der *idée directrice* als Schlüsselbegriff nutzend.<sup>3</sup> In der Tat hatte Hauriou einmal formuliert, es sei die soziale Ordnung, die uns von

1 Zum Einfluss Haurious auf die französische Theorie des Rechts: Collectif, *La pensée du doyen Maurice Hauriou et son influence. Journées Hauriou*, Paris 1968.

2 C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934, 21.

3 Vgl. v.a. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940/1950), Frankfurt/M. 2003, 453f.



der »Katastrophe« trenne.<sup>4</sup> Neuere Institutionentheorien drehen sich um die symbolische Repräsentation der Institution, wobei sie an die *idée directrice* und deren notwendiger Verkörperung anschließen.<sup>5</sup>

Hauriou hat sich stets selbst als Soziologe verstanden, und setzte sich dazu früh mit Durkheim, Tarde und Worms auseinander.<sup>6</sup> Ab 1894 gab er selbst Kurse in den *sciences sociales*.<sup>7</sup> Bei den daraus folgenden Texten, die 2008 als *Écrits sociologiques* erschienen sind, handelt sich insbesondere um *La science sociale traditionnelle* (1896) und *Leçons sur le mouvement social* (1899); zudem um drei Aufsätze: *La conversion du mouvement social en énergie représentative et inversement*; *La solidarité organique et la solidarité représentative* sowie *La solidarité de la conduite*. Es sind wissenschaftshistorische und ideengeschichtliche Studien. Gleichwohl sind sie für die bergsonsche Institutionentheorie von Hauriou wichtig, genauer, für dessen Verwaltungs- und Staatstheorie als Theorie der *Konstitution* von Gesellschaft. Von Beginn an ist diese genuin soziologische Fragestellung für ihn eine »essentielle Dimension«, Hauriou versteht die Antwort auf die Frage, was Institutionen sind und wie sie entstehen, als Voraussetzung einer »Wissenschaft der sozialen und politischen Organisation«, die das Kollektiv mit dem Individuum »versöhnt«.<sup>8</sup> Er sucht dabei zunächst die Nähe zu Le Play, dann zu Tarde, dem Durkheim-Antipoden, der als Theoretiker des Subjektiven, Individuellen und (Inter-)Psychischen gilt, als derjenige Soziologe, der

4 M. Hauriou, *L'ordre social, la justice et le droit* (1927) in: Ders., *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté, Cahiers de la Nouvelle Journée* 23 (1933), 43–71, 49.

5 Vgl. K.-S. Rehberg, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: G. Göhler (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, 47–84 sowie die Arbeiten der Dresdner Sonderforschungsbereiche 537 (*Institutionalität und Geschichtlichkeit*) und 804 (*Transzendenz und Gemeinsam*); sowie, im Hinblick auf eine soziologische Institutionentheorie mit Bergson und Hauriou, Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 22.

6 Hauriou kritisiert Tarde und Durkheim für die methodische Annäherung an die Naturwissenschaft: *La crise de la science sociale*, in: *Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger* 1894, 294–321 (zudem seien die »Schlüsse, zu denen [Durkheim] in der Skizze seiner Moral führt, durch ihre sozialistischen Tendenzen beunruhigend« (319). Vgl. bereits ders., *Les facultés de droit et la sociologie*, in: *Revue générale du droit, de la législation et de la jurisprudence* 1893, 77–88; F. Audren/M. Milet, Préface: Maurice Hauriou sociologue. Entre sociologie catholique et physique sociale, in: M. Hauriou, *Écrits sociologiques*, Paris 2008, V-LVIII, XXff.

7 M. Hauriou, *Écrits sociologiques*, Paris 2008.

8 Audren/Milet, Préface: Maurice Hauriou sociologue, VIII.

nicht von der Exteriorität der Institutionen gegenüber den Individuen ausgeht. Beide will er vor allem gegen Durkheims Einfluss auf die moderne Staats- und Rechtstheorie einsetzen. Dabei wird er Tarde zunehmend durch Bergson ersetzen, vor allem nach Lektüre der *L'évolution créatrice*.<sup>9</sup> Insbesondere der kleine Text *Die Theorie der Institution und der Gründung. Essai über den sozialen Vitalismus* von 1925 ist das soziologische Theorieereignis Hauriou: eine Institutionentheorie, die sich deutlich als dritte Alternative gegenüber den bislang verfügbaren Positionen des Subjektivismus wie des Objektivismus der Institution darstellt, die diesen zentralen soziologischen Begriff klar ins Zentrum der Überlegungen rückt, und die diesen Begriff – durchaus entgegen dem ersten Augenschein – überaus modern fasst, nämlich affektivitätstheoretisch. Mit Bergson koinzidiert diese soziologische Theorie mehrfach: in der Betonung der *Unvorhersehbarkeit* der gesellschaftlichen Entwicklung; in derjenigen der Kollektiv-stiftenden Kraft der *Fabulation*; im Ausgang vom ständigen, liminalen *Anders-Werden* als Grundlage, von der und gegen welche die Institutionen zu verstehen sind; in der Betonung der gesellschaftsverändernden Kraft *Einzelner*, sofern sie auf Resonanz treffen, ihre soziale Erfindung andere affiziert.

Geklärt wird hier noch einmal neu, aus welchen *socii* das Soziale besteht (welche Rolle die Artefakte und die verschiedenen Körper haben), was sein Existenzmodus ist, wie Institutionen und Individuen zueinander stehen. Zugleich stellt Hauriou viel ausdrücklicher als Durkheim die Frage der *Emergenz*: Wie entsteht eine Institution, das Soziale? Hatte Durkheim diese Frage eher beiläufig gestreift, hatte er nur implizit und jedenfalls spät das Konzept der Emergenz von Kollektiven in affektiven Praxen entwickelt, so zentriert sich Hauriou ganz auf diese Frage: ›Wo‹ im Gesellschaftlichen die »schöpferische Macht« liegt.<sup>10</sup> Dabei weist er insbesondere Durkheims Begriff des Kollektivbewusstseins zurück. Die unvorhersehbaren »Bewegungen aus Gemeinsamkeit«, in denen eine Institution entsteht, die plötzlichen Strukturierungen des Sozialen lassen sich nicht als

»Äußerungen eines Kollektivbewusstseins erklären; es sind vielmehr gerade die *Einzelnen*, die aus dem Bewusstsein von einer gemeinsamen Idee zu Aufrührern werden und bei denen das Gefühl kollektiver Erregung sich fortpflanzt. Mittelpunkt dieser Bewegung ist die Idee, die sich in gleichen Vorstellungen im Bewusstsein von Tausenden

9 Vgl. G. Gurvitch, Les idées-maîtresses de Maurice Hauriou, in: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique* 1–2 (1931), 155–194.

10 M. Hauriou, Die Theorie der Institution und der Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus (1925), in: R. Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt 1965, 27–66, 31f.

widerspiegelt und dort Bereitschaft zur Aktion auslöst. ... Dieses Phänomen als Erscheinung eines Kollektivbewußtseins deuten zu wollen, wie es die Durkheim-Schule tut, hieße die Wirklichkeit entstellen, denn die Entstehung von Kollektivbewußtsein würde auf der Ausbildung einer Durchschnittsmeinung im sozialen Milieu, d.h. in der Masse der Anschauungen, beruhen.«<sup>11</sup>

Will man dem Individuellen im Sozialen seinen Platz geben, muss man ein Element integrieren, das bei Durkheim fehlt, nämlich die Idee der ›Kraft‹ oder der *Affektivität* der Institutionen. Die Frage stellt sich noch einmal neu, was es eigentlich ist, was sich da als ›Soziales‹ durch die Einzelnen hindurch zieht, diese übergreift. Hauriou spricht sich hier zugleich aber auch gegen jeden individualistischen Ansatz aus, für den alles im Subjektiven liegt. Wie lässt sich die Affektivität der Institution, wie lässt sich das fassen, was deren Existenzweise ausmacht – und zwar jenseits der Einzelnen? Hauriou schlägt hier das Konzept der *idée directrice* vor. In der Leitidee einer Institution liege die ›schöpferische Macht‹, die Institutionen schafft. Der Begriff ist von Claude Bernard übernommen, bei dem die *idée directrice* die Idee eines zu realisierenden organischen Körpers war (wir würden heute sagen: die genetische Information).

»Wenn ein Huhn sich aus einem Ei entfaltet, so ist es nicht die Bildung des tierischen Körpers als Gruppierung chemischer Elemente, die essentiell die vitale Kraft auszeichnet. ... [W]as essentiell dem Bereich des Lebens zugehört, und weder der Chemie noch der Physik noch irgendetwas anderem, ist die *idée directrice* dieser vitalen Evolution. In jedem lebendigen Keim gibt es eine schöpferische Idee, die sich durch die Organisation entfaltet und manifestiert. Sein ganzes Leben hindurch bleibt das Lebewesen unter dem Einfluss dieser selben vitalen, schöpferischen Kraft, und der Tod tritt ein, wenn sie sich nicht mehr realisieren kann.«<sup>12</sup>

Dieser Definition des Lebens als informierende, schöpferische Idee, die nur Bestand hat, indem sie sich aktualisiert, haben sowohl Bergson als auch Canguilhem Kommentare gewidmet, in denen deutlich wird, dass Bernard einen *neuen* Vitalismus gründet, jenen bergsonschen Neovitalismus an der Basis des hier behandelten Paradigmas. Für Bergson war folgendes wichtig: Allen *alten* (›oberflächlichen‹) *Vitalisten* sage Bernard, dass die Physiologie eines Lebewesens einem »unbeugsamen Determinismus« unterworfen ist, welcher »ebenso rigoros ist wie bei den phy-

11 Hauriou, *Die Theorie der Institution*, 44, Hervorh. von mir. Vgl. zur Zentralität dieser anti-durkheimschen These E. Millard, Hauriou et la théorie de l'institution, in: *Droit et société* 30/31 (1995), 381–412, 388.

12 C. Bernard, *L'introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 1865, 162. Bernard spricht auch von einer ›impulsion primitive‹ oder einer ›action primitive‹.

sikalischen und chemischen Tatsachen«. Und allen Mechanisten setzt er die »organisierende und schöpferische Idee« entgegen, ohne die die Individualität des Lebens unverstündlich bleibt.<sup>13</sup> Auch Canguilhem hat in Bernard eine neovitalistische Alternative zu Vitalismus und Mechanismus gesehen, in der das Leben eine »Kreation« ist, d.h. »weder vitales Prinzip« noch bloß Ergebnis einer »physisch-chemischen Komposition«. Bernard sei »besessen von der Idee, dass das organisierte Lebewesen die temporäre, aufrechterhaltene Manifestation einer *idée directrice* seiner Ausfaltung ist«.<sup>14</sup>

Hauriou nun liest Bernard mit Bergson. Er verstehe die *idée directrice* in »vitalistischem Sinne«.<sup>15</sup> Sogar im Untertitel des Aufsatzes über die Institution taucht ja der Begriff »sozialer Vitalismus« auf; und den Zeitgenossen ist klar, wer darunter zu verstehen ist: *Bergson statt Durkheim im Zentrum der soziologischen Theorie!* Die seither berühmte Definition Haurious lautet, eine Institution bestehe vor allem aus der *Idee* eines »zu realisierenden Unternehmens«, aus dessen *idée directrice*. Dabei sind diese Ideen nichts subjektives; sie haben eine »erstaunliche Objektivität«, insofern sie »vermöge der von ihnen ausgehenden Anziehungskraft von einem Kopf zum anderen überspringen, ohne dabei ihre Identität zu verlieren«. Diese Ideen sind das *Vitalprinzip* jeder Institution, ihre indeterminierte, erfinderische, weder von »fixen« menschlichen Bedürfnissen noch sozialen Funktionen bestimmte Lebensgrundlage.<sup>16</sup> Eine Institution besteht also nur, insofern sie eine Ansteckungskraft oder Affektivität schafft, und es ist *die Idee*, die sich ihre Anhänger »schafft«, nicht umgekehrt.<sup>17</sup> Die Institutionen-schaffende Idee ist insofern asubjektiv, »unabhängig von der Vorstellung Einzelner« zu verstehen, denn diese werden von jener vielmehr »angelockt (affiziert!)«. <sup>18</sup> Die derart objektiv existierende Idee ist die Existenzweise des Sozialen. Hauriou beruft sich beispielsweise auf jene Ideen oder soziale Erfindungen, die ganze »Volksbewegungen« schufen, und damit neue politische oder soziale Institutionen gründeten (»Einigkeit, Recht und Freiheit«)<sup>19</sup> – solchen also, die zur Entstehung der *Nationalstaaten* führten. Dazu bedurfte es vor allem einer »Staatsgesinnung«.<sup>20</sup> Deleuze hat sich in einer ganz ähnlichen These auf Bergsons Fabulierfunktion bezogen: Die »Leute beim Legen-

13 H. Bergson, Die Philosophie von Claude Bernard (1913), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, 226–233, 230.

14 G. Canguilhem, Le concept et la vie (1966), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 335–364, 356.

15 Hauriou, Die Theorie der Institution, 47.

16 Hauriou, Die Theorie der Institution, 66.

17 Hauriou, Die Theorie der Institution, 39.

18 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 21f.

19 Hauriou, Die Theorie der Institution, 43.

20 Hauriou, Die Theorie der Institution, 42.

denbilden erwischen heißt die Bewegung der Konstitution eines Volks erfassen. Die Völker sind nicht vorher da.«<sup>21</sup> Eine Institutionen-schaffende Dynamik hat eine Leitidee in jedem Fall nur, sofern sie eine intensive Affektivität aufweist, die Einzelnen zu affizieren vermag, zu einem Anders-Werden führt. Auf die affektive, erfinderische, positive, Institutionen-schaffende Leitidee hat es in der Tat auch Bergson abgesehen, wenn er in *Die beiden Quellen* von der ›fabulatorischen Funktion‹ spricht. Eine neue Leitidee bringt eine Gesellschaft dazu, um eine andere Sonne zu kreisen, sich zu öffnen, sie stellt – nun mit Castoriadis gesprochen – ein neues gesellschaftliches Imaginäres dar (wobei dieses dann sofort dazu dient, die Gesellschaft erneut zu schließen, das Kollektiv mit einer Identität auszustatten, einer Idee, die alle teilen müssen, wollen sie dazugehören). Eine Theorie der Institutionen muss, wie Robert Seyfert im Anschluss an all diese Autoren betont, also deren eigene, immanente Affektivität berücksichtigen, den erfinderischen, einrichtenden oder »dädalischen Charakter« der Leitidee. Für eine solche Institutionentheorie sind Institutionen dann weniger Lösungen bestehender, als *Erfindungen* sozialer Probleme.<sup>22</sup>

Ogleich Hauriou also mit der Idee dem Moment des *Individuellen* gerecht werden will, will er Institutionen nicht-individualistisch erklären; daher die Betonung der Affektivität als *relationaler* (›objektiver‹, nicht subjektiver) Existenzweise der institutionellen Idee. Das Denken von Relationen (Affektionen) ist ein wesentlicher Kern der Bergson'schen Philosophie, nämlich seiner Immanenzontologie in *Materie und Gedächtnis* (wir kommen gleich darauf zu sprechen). Um derart weder kollektivistisch noch individualistisch zu denken, heißt es bei Hauriou dann auch, dass die Idee nicht wirklich erfunden, sondern eher *gefunden* werde, da sie *zwischen* den Subjekten existiert.

»Trotz der subjektiven Auslegung, die sich aus der Entwicklung eigener Vorstellungen bei jedem ihrer Anhänger ergeben muß, besitzt eine Idee vom Werk, die sich im sozialen Milieu ausbreitet, doch objektive Existenz. Gerade deren Vorhandensein übrigens erlaubt es ihr, von dem einen Kopf zum anderen überzuspringen und sich in jedem anders darzustellen, ohne sich indessen aufzulösen oder zu verflüchtigen. Man muß sich allerdings fragen, welchen Quellen diese Objektivität der Idee ursprünglich entsprungen ist. Wäre die Idee die geistige Schöpfung einer einzigen Person, so wäre es kaum verständlich, weshalb sie so objektiven Charakter gewinnen und sich einem anderen Geist mitteilen können

21 G. Deleuze, Die Fürsprecher, in: Ders., *Unterhandlungen. 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 175–196, 182. Vgl. zu dieser zentralen Idee des bergson'schen soziologischen Denkens Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 55–66. Deleuze hat Hauriou nicht zitiert, ihn aber in seine Anthologie *Instincts & institutions* (Paris 1955) aufgenommen.

22 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 21f.

sollte. Von dem Augenblick an, da die Ideen von dem einen zum anderen überspringen, müssen sie von Anfang an objektive Natur gehabt haben. In Wirklichkeit kann man Ideen gar nicht erschaffen, man kann nur auf sie stoßen«. <sup>23</sup>

Soziale Prozesse wie das Werden eines Volkes sind nicht auf Subjekte reduzierbar, und daher nur im Nachhinein rationalisierbar und instrumentalisierbar. Die Ideen und Institutionen sind nicht vorherbestimmt. Damit kommt ein weiteres zentrales bergsonsches Moment ins Spiel, der Gesichtspunkt des *Neuen*, der Unvorhersehbarkeit, genauer: die Existenzweise der Institutionen-schaffenden Idee als *Virtuelles, das nur besteht, indem es sich aktualisiert*. Auch wenn Hauriou davon spricht, dass die Idee bereits existiert, ist er kein Platonist, zumal die Institution nicht nur eine Idee braucht, sondern auch ein Organ der ›Macht‹ sowie Symbolisches, eine sicht- und/oder hörbare *Gemeinsamkeitsbekundung*. Zwar beruht der Existenzmodus der Institution vor allem auf der Kontinuation der Idee, aber da diese nur besteht, insofern sie sich aktualisiert, bedarf es einer *manifestation de communion* (sporadische Kundmachungen, Wahlgänge, Beschlüsse parlamentarischer Organe, Versammlungen). <sup>24</sup> Kurz, die Institution besteht nur, indem die Leitidee sichtbar durch das ›soziale Milieu‹ getragen wird, wobei aber dieses allein nichts erklärt. Es habe »nur ein Trägheitsmoment«, könne die Idee verstärken oder behindern, habe aber weder eine »Initiative« noch »irgendeine schöpferische Macht«. <sup>25</sup> Es sind mithin drei Elemente, die eine erfolgreiche Institutionalisierung ausmachen. Eine Institution ist

»eine Idee vom Werk oder vom Unternehmen, die in einem sozialen Milieu Verwirklichung und Rechtsbestand findet. Damit diese Idee in die konkrete Tatsachenwelt umgesetzt wird, bildet sich eine Macht aus, von der sie mit Organen ausgestattet wird. Zwischen den Mitgliedern der an der Durchsetzung der Idee beteiligten sozialen Gruppe ergeben sich unter der Oberleitung der Organe Gemeinsamkeitsbekundungen, die bestimmten Regeln folgen.« <sup>26</sup>

Neben dieser Definition der Existenzweise der Institution (des Sozialen) konzipiert Hauriou auch eine Entwicklungsdynamik der Institutionen, als Bewegung von der *Interiorisierung* über die *Inkorporation* zur *Per-*

23 Hauriou, Die Theorie der Institution, 39. »Ein Minnesänger, ein Dichter in seiner Begeisterung trifft auf eine Idee ebenso wie ein Bergmann auf einen Edelstein trifft; die objektiven Ideen sind also bereits in der weiten Welt vorhanden, mitten zwischen den Dingen, die uns hier umgeben. In den Augenblicken der Eingebung entdecken wir sie und bringen sie aus dem Berg von Ballast ans Tageslicht«.

24 Hauriou, Die Theorie der Institution, 53.

25 Hauriou, Die Theorie der Institution, 32.

26 Hauriou, Die Theorie der Institution, 34.

sonifizierung.<sup>27</sup> Klingt dies nach einer recht evolutionistischen, einlinigen Vorstellung, so wird er sich 1928 explizit auf Bergson berufen, um das Soziale, die Institutionen exakt so denken, wie Bergson den *élan vital* konzipiert habe: als »fortwährende Schöpfung von Neuem«, wobei diese ständige erfinderische, positive Bewegung zugleich »nicht aufhebbare Dauer« hervorbringt. Und nur deshalb könne das Neue zur Entstehung von Dauer führen (zum Bestand der Institutionen über die Zeit hinweg), weil sowohl im Leben wie im Sozialen Rhythmen »von Verlangsamung« dazwischengeschaltet sind: Individuen im Bereich des organischen Lebens, und Institutionen im Bereich des sozialen Lebens. Die »Entwicklung der Lebewesen vollzieht sich stufenweise über die Arten und die Entwicklung der Gesellschaft stufenweise über die Institutionen.«<sup>28</sup> Seine Theorie der Institution sei daher nur ein »kleiner Zusatz zu Bergsons Philosophie«, denn »wieviel schwieriger« war es doch, die Idee der Schöpfung von Neuem zu finden, als die der Institutionen!<sup>29</sup>

Mit Bergson wird das Soziale damit jenseits der Substanzontologie konzipierbar, d.h. jenseits der Annahme von blockartigen Realitäten (Gesellschaft vs. Individuum) und Zuständen – und der Angst der soziologischen Theorie vor sozialer Unordnung als Gegenzustand zur Ordnung. Kräfte der Bewegung sind, so betont Hauriou, nicht notwendig »Kräfte der Unordnung«, sie führen zur Emergenz neuer Ordnungen. Und umgekehrt sind die »Kräfte der Verfestigung nicht immer besonders geeignet, die beste Ordnung zu gewährleisten.«<sup>30</sup> Und es wurde ebenfalls bereits angedeutet: mit dem Konzept der affektiven ›Leitidee‹ lässt sich diese Institutionentheorie, die Institutionalisierungs- oder Strukturierungsprozesse im Sozialen beschreibt, als besonderer Fall von Bergsons genealogischem Konzept der Aktualisierung eines Virtuellen verstehen (auf das wir immer erneut stoßen werden). Es handelt sich hier erneut nicht um eine platonische Vorstellung, nach der die *idée directrice* als Mögliches irgendwo existierte und sich nur noch verwirklichen müsste; es handelt sich vielmehr um eine Realität, die *nur* in ihrer jeweiligen Aktualisierung wirklich ist. Und man weiß nie vorher, zu welchen Aktualisierungen es kommen wird, zu welchen Institutionen, zu welchen Prozessen des Volkwerdens, welche Ideen Resonanz machen. Das Virtuelle wäre dann die Gesamtheit der Institutionen, die Gesamtheit des sozialen Lebens, das als solches nie gegeben ist, weil es sich fortwährend verändert, neu individualisiert, temporal existiert. Konkrete Institutionen wä-

27 Hauriou, Die Theorie der Institution, 45f.

28 M. Hauriou, Macht, Ordnung, Freiheit und die Verirrungen der objektivistischen Systeme (1928), in: R. Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt 1965, 96–110, 102.

29 Hauriou, Macht, Ordnung, Freiheit, 102.

30 Hauriou, Macht, Ordnung, Freiheit, 103.



ren dann stets in ihrer Relation zu anderen konkreten Institutionen zu analysieren, auch und gerade im Konflikt ihrer Leitideen.

*Eine vitalistische Theorie der Konventionen (Éugène Dupréel)*

»Eine Philosophie der Einrichtung von Intervallen ...: das ist der grundlegende Vorschlag, zu dem uns die soziologische Methode in ihrer Anwendung auf die allgemeinste Aktivität des Lebens geführt hat.«<sup>31</sup>

Gaston Bachelard hat wesentlich an Éugène Dupréels *Theorie der Konsolidation* angeknüpft. Diese biete ein »gutes Beispiel der aktiven Konstitution einer *durée*« und zeige, dass man es bei dem kontinuierlichen Werden nie mit einem Gegebenen zu tun habe, sondern stets mit einem zu konstruierenden »Werk«. <sup>32</sup> Auch Deleuze hat sich für Dupréels Modell der soziologischen und biologischen Formbildung als Konsolidierungen interessiert. Dupréel zeige, dass sich das Leben »nicht von einem Zentrum zur Außenwelt bewegt«, sondern eher von einer »unscharfen oder diskreten Menge zur ihrer Konsolidierung«. Dann gibt es erstens »keinen Anfang«, aus dem sich eine lineare Folge entwickelt., vielmehr wären »Verdichtungen, Intensivierungen, Verstärkungen, Injektionen, Aufpfropfungen« im Sozialen zu denken. Zweitens wären »Anordnungen von Intervallen« zu untersuchen und drittens »Überlagerungen disparater Rhythmen«. <sup>33</sup>

Éugène Dupréel (1879–1967) ist von 1906 bis 1949 Professor für Soziologie in Brüssel und Ehrendoktor der Sorbonne. Er ist zunächst Historiker, wird aber unter dem Einfluss des Anti-Bergsonianers René Berthelot Philosoph, und wendet sich zugleich der neuen Soziologie zu (*Le rapport social: essai sur l'objet et la méthode de la sociologie*, 1912). Dupréel hat viele Generationen belgischer Soziologen geprägt, bevor er seit 1960 in Vergessenheit geriet – wohl weil er keiner Schule zuorden-

31 É. Dupréel, *Théorie de la consolidation. Esquisse d'une théorie de la vie d'inspiration sociologique* (1928), in: Ders., *Essais Pluralistes. Mélanges offerts à M. Eugène Dupréel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*. Paris 1949, 150–195.

32 Bachelard, *La dialectique de la durée* (1936), 77. Anschließend ist der Theorie Dupréels ein ganzes Kapitel gewidmet, Kap. V: *La consolidation temporelle*, 78–89.

33 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 448f.; vgl. dies., *Was ist Philosophie*, 249.



bar war.<sup>34</sup> Er entfaltet seine Soziologie als Zwischenposition zwischen dem durkheimischen Holismus (dem er einen Ontologismus vorwirft) und dem Individualismus von Tarde, sowie als Position jenseits des klassischen Rationalismus. Diese soziologische Theorie wird von einer speziellen philosophischen These aus entfaltet, einer probalistischen Theorie der Lücken der Kausalität, der Unvorhersehbarkeit, sowie einer Theorie gegenläufiger Konsolidationen, deren soziale Form die *Konvention* ist. Dupréel nennt seine Position daher konventionalistisch oder auch pragmatologisch.

In vielem erinnert die Theorie an bergsonsche Argumentationen. Sein Bezug auf diesen allerdings ist ambivalent: zunächst wird er sich von ihm abgrenzen, dann wird er Bergson als wichtigen Sozialtheoretiker des Lachens,<sup>35</sup> und schließlich auch als Gesellschaftstheoretiker würdigen.<sup>36</sup> In der eigenen Theorie wird Bergson indes nicht erwähnt, obgleich sie (insbesondere die Berücksichtigung der temporalen Dimension des Sozialen) unweigerlich an ihn denken lässt. Es war Bachelard, der die Verbindung zu Bergson herstellte: »Die rekurrente Anpassung, die tiefe Basis der bergsonschen Theorie der Evolution, kennzeichnet Dupréel sehr glücklich als *Konsolidation*«. <sup>37</sup> Die *Theorie der Konsolidation* ist ein formales Modell, in dem Leben *und* Soziales als verschiedene Aspekte eines generellen Mechanismus formuliert werden. Dupréel sucht eine Alternative zum Soziologismus wie auch zum Organizismus, in dem entweder dem Organischen im Menschen zu wenig oder zu viel angelastet wird. Es handele sich dabei unbedingt um eine soziologische Betrachtung, auch wenn sie vom Leben spreche. Statt das Soziale nämlich nach dem Muster des Lebens zu betrachten, springt der methodische Blick hier hin und her: Einmal wird das Soziale als Fall des Lebens, ein anderes Mal das Leben nach dem Modell des Sozialen verstanden. Damit gelangt Dupréel zu einer allgemeinen *Theorie des Intervalls*<sup>38</sup> und der Konsolidationen, die sich aus einer kritischen Analyse des Begriffs der Kausalität speist und letztlich in eine Theorie des Sozialen, namentlich der Institutionen (Konventionen), mündet.

34 J. Coenen-Huther, Eugène Dupréel, philosophe, sociologue et moraliste, in: *Revue européenne des sciences sociales* XLIV–134: Quel(s) défi(s) pour les sciences sociales à l'heure de la mondialisation ? (2006), 97–118.

35 É. Dupréel, Le problème sociologique du rire, in: *Revue philosophique* 53 (1928), 213–260.

36 É. Dupréel, *Sociologie générale*, Paris 1948, 33f.; vgl. ders., Variété des groupes sociaux, in: *Cahiers internationaux* II (1947), 32–56.

37 Bachelard, *La dialectique de la durée* (1936), Paris 1963, 77f.

38 E. Dupréel, La cause et l'intervalle ou ordre et probabilité (1933), in: Ders., *Essais Pluralistes*, Paris 1949, 196–235.

*Kausalität* ist, so lautet das Ausgangsargument, logisch nicht ohne Unterscheidung zwischen mindestens zwei Ereignissen denkbar; sie impliziert stets eine Zeitspanne, die beide trennt. Stets gibt es ein Intervall zwischen Ursache und Wirkung, diese berührt jene nie unmittelbar, sie »grenzt nur an diese intermediäre und zusammengewürfelte Realität an, in der das, was von der Ursache weiter andauert, mit der Realität der eingefügten Tatsachen verbunden ist«. <sup>39</sup> Kurz: Ursachen determinieren nicht die Folgen, sie machen sie nur wahrscheinlich. Dupréel kritisiert also zunächst die gewöhnliche Idee der Kausalität, um zwischen Ursache und Effekt eine Differenz einzuführen. Auch im Fall strenger Kausalität besteht zumindest eine logische Distanz. Dieser Distanz nun korrespondiert (so Dupréel) genauso logisch stets ein Zeitintervall. Und da im Begriff des Zeitintervalls liege, dass Hindernisse und Ablenkungen in die Kette der Ereignisse eingreifen können, sei es notwendig, Kausalität im Allgemeinen und im Sozialen neu zu definieren. Die Möglichkeit der Intervention *muss* berücksichtigt werden, nicht aus methodologischen Gründen (weil wir nie genau wissen, was interveniert, sofern wir nie alle Variablen kontrollieren können), sondern weil es zwischen causa und Effekt konstitutiv eine Intervention von Ereignissen gibt. Das *Zufällige* ist die »Textur« der Wirklichkeit. <sup>40</sup> Jede Konzeption des Realen muss also einen Unbestimmtheitsfaktor beinhalten. Es ist das Ereignis, die Differenz, die Dupréel in allen ontologischen Bereichen denkt. Selbst im Anorganischen gibt es eine Eigendynamik, selbst hier ist Unvorhersehbares einzuräumen. Auch Dupréel formuliert (auch) so gesehen für den Objektbereich der Sozialwissenschaften, was Bergson als »kontinuierliche Schöpfung unvorhersehbarer Neuheit« bezeichnet; und wie dieser, so beginnt Dupréel mit einer *allgemeinen Ontologie*. Er kommt vom Anorganischen über das Leben zum Sozialen.

Die Unmenge materieller, anorganischer Dinge (Artefakte) sei genau genommen eine Sammlung koexistierender und räumlich wie zeitlich *konsolidierter* Dinge: Sie haben je eine eigene Geschichte. <sup>41</sup> Lebendige Dinge wachsen durch *intercalation*, Einschubung oder Einlagerung. Gegenüber dem alten Vitalismus und dem Mechanismus ist eine individuelle Lebensform zwar eine »Wirkung« (wie die Mechanisten annehmen); aber stets ergibt sich anderes als das, was unmittelbar aus der Ursache zu folgen scheint. Leben bedeutet *Einschiebung*, Gestaltung von Intervallen, Etablierung einer Ordnung *in* einer Ordnung. Was wächst, wird

39 Dupréel, *La cause et l'intervalle*, 201.

40 Dupréel, *La cause et l'intervalle*, 211.

41 D. Debaise, *Eine Philosophie der Zwischenräume*. Whitehead und die Frage nach dem Leben, in: B. Dotzler/H. Schmidgen (Hg.), *Parasiten und Sirenen. Materielle Kulturen der Produktion von Wissen*, Bielefeld 2008, 125–141, 128f., Fn. 8.

*in sich durch sich selbst* angereichert. Dupréel spricht hier auch von graduellen Ausstopfungen, in denen sich die Intervalle vervielfältigen, oder von verschiedenen Rhythmen des Lebens. Die Lebensformen differieren dann in der Intensität der inneren Ordnungen, und damit ihrer zunehmenden Unbestimmtheit von außen. Wie Bachelard verdeutlicht: Leben ist »Wachstum, *aber als Extension* geschieht dies nur in Sonderfällen«, sondern Wachstum heißt »Verdichtung«, »intensiver Fortschritt«. <sup>42</sup> Es kommt hier darauf an, die Lücken oder Intervalle nicht als leer zu verstehen, nicht als rein negative Konzepte. Sie haben je eine eigene Positivität, eine »Originalität« – lebendige Dinge bestimmen sich selbst, sie werden nicht bestimmt. <sup>43</sup>

Noch wichtiger ist es dem Autor, die probalistische Theorie für das *Soziale* zu entfalten. Hier steckt die Unbestimmtheit oder Freiheit im Element der »Entscheidung«. Dupréel ist Soziologe. Was zunächst als Wahrscheinlichkeitstheorie oder Betrachtung über die Kausalität daherkommt, führt tatsächlich in eine soziologische Theorie, eine Theorie der *Institutionen* und *Konventionen*. Beide sind spezielle Fälle spatialer wie temporaler Konsolidierungen, welche die sozialen ›Dinge‹ sind. Soziale Zugehörigkeiten erzeugen ihre eigenen Pfadabhängigkeiten, jede Vergangenheit schafft bestimmte Möglichkeiten, die den Einzelnen einen je spezifischen Vektor geben. Es gibt einen je konkreten gesellschaftlichen und institutionellen Tropismus (wie es unterschiedliche Tropismen der soziologischen Theorie gibt, etwa der deutschen und französischen: je nachdem, ob ›die‹ Revolution schon vorbei ist oder noch aussteht<sup>44</sup>). Im selben Sinne einer Tendenz, einer Richtung, in der stets Unbestimmtheit bestehen bleibt, würde man auch in Bezug auf das Subjekt, auf dessen ›Identität‹ sprechen: Es ist eher eine *Kanalisation des Werdens* durch intensives Verdichten als Aufzwingen einer fixen Subjektform durch ein Kollektiv. Worin unterscheiden sich, wie lassen sich Gesellschaften dann typisieren? In ihrem jeweiligen Bemühen, Konsolidierungen zu institutionalisieren, und zwar nur graduell. Gesellschaften oder Kollektive sind als solche Fixierungen, Konsolidationen, Mechanismen des Wahrscheinlich-Machens. Und selbst wenn gewisse – moderne oder ›heiße‹ – Gesellschaften ständig Neues erfinden, so dient dieses ihnen doch letztlich

42 Bachelard, *La dialectique*, 95f. Vgl. z.B. Dupréel, *Théorie de la consolidation*, 175.

43 Debaise, *Eine Philosophie der Zwischenräume*, 128f.

44 D. Trom, *Zwei Tropismen. Die Krise der Gesellschaftskritik aus Pariser und Frankfurter Sicht* (2008), in: *Mittelweg* 36 (2010). Der Begriff *Tropismus* stammt von dem Biologen Jacques Loeb (1909); Dupréel gebraucht ihn nicht selbst. Der Begriff hat den Vorteil einer nicht-teleologischen Annahme, zudem bezeichnet er a-subjektive Anziehungskräfte.

nur dazu, die »Ordnung aufrechtzuerhalten, aus der sie hervorgegangen sind, eine Tradition fortbestehen zu lassen, die sie bestimmt.«<sup>45</sup>

Dupréel geht es auch darum, die Vorurteile gegenüber vitalistischen Erklärungen aufzuheben. Die These der Konsolidierung als zentralem Mechanismus jeder Gesellschaft ist eine »absolut rationale Erklärung des spezifischen Charakters der vitalen Aktivität«. Diese zeichnet sich auch im Bereich menschlicher Phänomene (des sozialen Vitalen) dadurch aus, dass die Gegenwart »durch die Zukunft«<sup>46</sup> bestimmt ist, nicht durch die Vergangenheit. Selbst wenn Gesellschaften stets dazu neigen, sich in der Tradition zu integrieren, so doch immer mit dem Gesicht nach vorn. Der Ausfaltung dieser spezifischen temporalen Struktur, die der eines Lebewesens in der Aufmerksamkeit auf das Leben entspricht, diente Bergsons *Materie und Gedächtnis* zu wesentlichen Teilen. In Gesellschaften haben die Institutionen diese Funktion, die man dem Instinkt im animalischen Leben zuspricht. Ständig entstehen »Lücken« in der sozialen Kontinuität: Das ist das Problem, auf das die Institutionen, vor allem die Konventionen, antworten. Zugleich sind diese Lücken der Punkt, an dem Neues entsteht, denn eine konventionell gestützte Handlung ist nie die bloße Wiederholung oder Verlängerung eines vorherigen Aktes. Stets geht mit ihr eine Unvorhersehbarkeit einher. Die in sich differentielle, Neues enthaltende *Konvention* erklärt Dupréel daher zum Zentrum der soziologischen Theorie: Die Konvention erlaubt nämlich sowohl die Entstehung oder Emergenz von Institutionen und Gesellschaften (handlungstheoretisch) zu modellieren, als auch, deren Stabilität und deren Wandel zu erfassen.

»Die Neuheit, die durch die konventionelle Operation eingeführt wird, ist sozialer Natur. Wenn der neue Zustand einer Sache sich nicht auf einen individuellen Anstoß reduziert, dann deswegen, weil er sich aus der Beziehung einer *Vielfalt* von Individuen erklärt. Die Operation der Konvention ... liegt im Zentrum der Probleme der Entstehung der Werte oder der Emergenz des Sozialen.«<sup>47</sup>

Wie erwähnt, will diese soziologische Theorie auch Assoziationen nicht-menschlicher Entitäten beobachten, sie richtet ihren Blick nicht nur vom Leben auf das Soziale, sondern auch umgekehrt vom Sozialen auf das Leben.<sup>48</sup> Es gibt formelle oder logische Gesetze, die jedes soziale Leben (und sei es das der Termiten) beschreiben. So muss es stets ein Minimum an Konzessionen, an Regeln der Kompatibilität geben. Auch muss es zwischen zwei Gruppen stets ein Minimum an Antagonismen geben, sonst

45 D. Debaise, *Philosophie der Zwischenräume*, 127, Fn. 5.

46 Dupréel, *Théorie de la consolidation*, 173.

47 É. Dupréel, *Nature psychologique et convention* (1934), in: *Essais Pluralistes*, 250–270, 253f.

48 Dupréel, *Théorie de la consolidation*, 154f.

wäre es *eine* Gruppe – nicht zwei.<sup>49</sup> Ebenso muss es stets Techniken geben, die die Unvorhersehbarkeit eingrenzen: artefaktische und soziale Techniken einerseits, sowie »interkalare«, also magische oder religiöse Techniken andererseits. Die erste Form der Techniken beinhaltet einen konkreten »Prozess, der den Erfolg mehr oder weniger *wahrscheinlich* macht, da ein Teil der Faktoren, die zur Realisierung des Ziel beitragen, den Kräften des Agenten äußerlich sind«. Hier springt die magische oder religiöse Technik ein, in der Funktion, die »Lücken der Technik im strengen Sinn zu stopfen«.<sup>50</sup>

Was Dupréel mit Bergson verbindet, ist die Annahme einer primären Unvorhersehbarkeit in allen ontologischen Bereichen, ständigen Anders-Werdens. Er kommt dabei zu einer ganz eigenen Terminologie, einem statistisch-mathematischen Vokabular; auch räumt er den stabilisierenden Momenten (Konventionen, Tropismen, Konsolidierungen) einen größeren Stellenwert ein. Deleuze und Guattari haben in ihm eine strenge Alternative zum durkheimischen Modell gesehen, wenn dieses das Kollektiv als Formung passiver, formloser Individuen konzipiert. Dupréel denke ein immer »reichhaltigeres und konsistenteres Material«, das »immer intensivere Kräfte einfangen kann«, weil es Heterogenes zusammenhält, ohne die Heterogenität aufzulösen.<sup>51</sup>

49 Dupréel, *Théorie de la consolidation*, 155.

50 Dupréel, *Sociologie générale*, 209.

51 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 448f.; vgl. dies., *Was ist Philosophie*, 249.

## 4 Der recht verstandene Bergson: Neulektüren

(Jean Wahl, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty)

»Man hat die Originalität und Kraft seines Denkens wirklich verkannt.«<sup>1</sup>

»Vielleicht wäre es an der Zeit, bei Bergson etwas anderes zu suchen als die einfachen Antithesen der Thesen seiner Widersacher.«<sup>2</sup>

Hauriou und Dupréel sind dem bergsonschen Denken schon recht nah. Aber beide bleiben unterkomplex, gemessen an dessen Werk und den noch zu besprechenden Autoren. Die Hinwendung der französischen Denker zu ›den Deutschen‹; der Bruch mit Bergson hat erst ab den 1940ern reichhaltige und tiefgreifende Relektüren ermöglicht. Zunächst spielen sie sich in der Philosophie ab. Jean Wahl, Jean Hyppolite und Maurice Merleau-Ponty, Autoren, die eine ganze Generation geprägt haben, werden nun Bergson von den Vorurteilen und Fehlverständnissen befreien, die sein Werk von Beginn begleitet haben.

Es ist zunächst Jean Wahl, der in seiner Suche nach dem ›Konkreten‹ auf Bergson stößt. Er hatte noch selbst bei Bergson studiert. Später wird er sich erinnern, in einer Art produktiven Schweigens das ›Gesicht Bergsons aus der Vergangenheit emporsteigen‹ zu sehen: Eine ›Zone des Schweigens umgab ihn, egal, ob man ihn besuchte oder zum *Collège de France* ging, um ihn über Spencer, Berkeley, Plotinus, oder Spinoza reden zu hören‹. Wahl berichtet einerseits vom Privileg des Kontakts mit dem großen Philosophen. Andererseits habe er selbst zu den vielen gehört, die man als Bergson-Feinde bezeichnen müsste – weil es sich an der *École Normale Supérieure* nicht ziemte, in den Jahren ›1907 oder 1908 einen Artikel für Bergson zu schreiben‹.<sup>3</sup> In *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*. William James, Whitehead, Gabriel Marcel wird er 1932 Bergson also rehabilitieren, als einen derjenigen, die gegen den ›abstrakten‹ Rationalismus den Weg zum ›Kon-

- 1 J. Hyppolite, Vie et existence d'après Bergson (1950), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite (1931–1968) I*, Paris 1971, 489–498, 490. Vgl. ders., Résumé du Cours ›Histoire de la pensée philosophique‹ de l'année scolaire 1965/66 au Collège de France, in: G. Bianco (Hg.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris 2013, 235–243, 235.
- 2 Merleau-Ponty, Lob der Philosophie (1953), in: Ders., *Vorlesungen* 1, 20.
- 3 J. Wahl, o.T. [Tribute to Bergson], in: Th. Hanna (Hg.), *The Bergsonian Heritage*, New York 1962, 150–154, 150. Wahl hielt 1969 Kurse zu Bergson an der Sorbonne.

kreten einschlugen und damit die Philosophie der Gegenwart vorbereitet haben. Und sein *Tableau der französischen Philosophie* lässt diese vom 18. Jahrhundert an in Bergson münden, es macht die besondere französische Tradition sichtbar, deren Krönung Bergson darstelle. Dabei lässt es sich Jean Wahl nicht nehmen, Bergson in die Nähe von Descartes zu rücken – eine Nähe, die jeder Positivist vehement bestritten hätte.

»Vom ›Ich denke, also bin ich‹ Descartes' bis zum ›Ich dauere, also bin ich‹ Bergsons, von der fortgesetzten Schöpfung bis zur schöpferischen Entwicklung sind wir der großen Straße der französischen Philosophie gefolgt. Von den beiden cartesischen Substanzen, der Ausdehnung und dem Denken, bleibt nur das Denken bestehen; es fällt nun mit dem Leben und der Bewegung zusammen. Die repräsentativen Empfindungen werden gelegnet, ebenso der reine Mechanismus und der reine Intellektualismus. Dennoch bleibt Bergson durch die Klarheit seines Stils und durch die Eindringlichkeit seiner Analysen dem cartesischen Geiste treu ... Die Philosophie Descartes' war ein kühnes Unterfangen, jedes Ding erkennen zu wollen. Das gilt auch für die Philosophie Bergsons.«<sup>4</sup>

Auch Jean Hyppolite, Lehrer von Deleuze und Foucault, geht es darum, Bergson dem ›Stand der Verfluchung‹ zu entreißen. Zunächst weist er die gängigen Missverständnisse zurück: Bergson ist weder Irrationalist (»Nichts ist luzider als eine Untersuchung Bergsons«) noch Anti-Intellektualist (sicher, die »Kritik der Intelligenz befindet sich im Zentrum des Bergsonismus, aber nicht als negative Kritik, die diese durch etwas anderes ersetzen will, sondern als Anstrengung, damit die Intelligenz *sich selbst übersteigt*«<sup>5</sup>). Auch ist er kein ›Intuitionist‹ im Sinne eines Denkers des inneren Lebens. Insbesondere diese Lesart wird von Hyppolite verabschiedet, nach der sich das Konzept der *durée* allein auf die innere Erfahrung beziehe – ein Verständnis, das Bergson, wie wir gesehen haben, zum Vorläufer von Phänomenologie und Existentialismus macht. Gerade der Existentialismus, der sich als besonders »unnachichtig gegenüber Bergson« erwiesen hat, verdankt ihm zwar viel – Hyppolite glaubt, dass der französische Existentialismus nicht ohne Bergson »möglich gewesen wäre«. ›Wir‹, die Existentialisten und alle anderen französischen Philosophen der Gegenwart, sind »von ihm geprägt – zweifellos, um ihn zu verwerfen, aber wir sind von ihm geprägt«.<sup>6</sup> Gerade die Prägung des Existentialismus durch Bergson beruht nun aber wiederum auf Missverständnissen, wie Hyppolite zeigt. Im Gegensatz zum Existentialismus ist die bergsonsche Philosophie weder zuerst, noch nur eine des Menschen.

4 Wahl, *Französische Philosophie*, 164.

5 J. Hyppolite, *Vie et existence d'après Bergson*, 491.

6 J. Hyppolite, Diskussionsbeitrag, in: *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Paris, 17.–19.5.1959)*. Vol. *Discussions*, Paris 1960, 160.

Hier stehe Bergson viel eher Spinoza nahe. Er überschreite die *condition humaine*, in welcher der Existentialist befangen bleibt,<sup>7</sup> und es sei allenfalls das Thema der Freiheit, bei dem sich dieser zu Recht auf Bergson berufen könne.<sup>8</sup> Ebenso wenig wie Bergson ein Denker (allein) des menschlichen Lebens sei, ebenso wenig biete er eine Geschichtstheorie. ›Wir‹ (die Generation der 1930er), waren, so sagt Hyppolite, gerade an dieser Stelle ungerecht gegenüber Bergson, dessen Einfluss auf ›uns‹ doch »so tief war« – vielleicht, weil dessen Philosophie »zu kontemplativ« schien, »um auf die Erfordernisse unserer historischen Existenz zu antworten«. Bergson bietet eben eher eine »Philosophie des Lebens als der Geschichte«. <sup>9</sup> Mehrfach ist Hyppolite auf der Suche nach seiner Geschichtstheorie gleichwohl auf diesen zurückgekommen, auf die Analyse des Gedächtnisses in *Materie und Gedächtnis*. In ihr sah Hyppolite (so Foucault) tatsächlich ein Modell für die Geschichte des Denkens: Die Gegenwart des historischen Denkens lässt sich ebenso wenig von der vom Historiker untersuchten Vergangenheit trennen, wie es Bergson für das Denken allgemein darstellt. Erinnerung und aktuelle Handlung, Vergangenheit und Gegenwart bilden ein Kontinuum, und die Gegenwart ist darin die »aktuelle, freie Spitze einer Vergangenheit«, die »nichts von ihrem Sein verloren hat«. <sup>10</sup> Noch etwas macht Hyppolite in Bergson sichtbar – die Theorie des Lebens als eine, die zugleich eine des Wissens des Lebens von sich ist. Es geht hier um das Problem des ›Bewusstseins‹, das Bergson allen Formen des Lebens zuspricht, um seine a-subjektive, nicht-anthropozentrische Umformulierung des Problems des Geistes in *L'évolution créatrice*. Die umgekehrte Anerkennung dessen, dass auch der Mensch Subjekt und Objekt seines Wissens ist, die Identität der Genese von Leben und Denken ist bereits für Hyppolite eine der tiefsten bergsonschen Ideen,<sup>11</sup> bevor Canguilhem sie zum Ausgangspunkt seines Projektes macht. Schließlich hebt Hyppolite die Unterscheidung von Raum und Zeit als Unterscheidung zweier wesensdifferenter Vielfalten hervor, inklusive der These, die temporale Dimension vollziehe sich in

7 J. Hyppolite, *Vie et existence d'après Bergson*, 490.

8 J. Hyppolite, *Vie et existence d'après Bergson*, 489. Vgl. ders., *Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson*, in: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Vol. 2, Mendoza 1949, 915–921; ders., *Henri Bergson et l'existentialisme*, in: *Etudes bergsoniennes* 2, Paris 1949, 208–215; und ders., *Néant et Existentialisme*, in: *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* 2, Paris 1960, 142–164.

9 J. Hyppolite, *Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty* (1963), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique* II, Paris 1971, 731–758, 732. Vgl. auch ders., *Henri Bergson et l'existentialisme*.

10 M. Foucault, *Jean Hyppolite, 1907–1968* (1969), in: Ders., *Schriften I*, 991–998, 994.

11 J. Hyppolite, *Vie et existence d'après Bergson*, 495.



Form einer ›Aktualisierung des Virtuellen‹. Dies wird Deleuze zur Kernidee Bergsons machen, die Philosophie der Differenz als Philosophie ständiger Differentiation.<sup>12</sup> Kurz: Hyppolite hat seinen illustren Schülern Bergson neu aufgeschlossen. Seine Vorlesungen am *Collège de France* Mitte der 1960er Jahre und seine Vorträge und Texte seit den späten 1940ern sind die Basis jeder aktuellen Bergson-Lektüre in Frankreich.

Auch Maurice Merleau-Ponty hebt den erheblichen Unterschied zwischen dem ›recht‹ und ›schlecht‹ verstandenen Bergson hervor. Seine Antrittsvorlesung am *Collège de France* ist 1953 über weite Strecken ein »Lob« der Philosophie Bergsons. Insgesamt hat Merleau-Ponty seit seinem Eintritt in die *École Normale Supérieure* 1924 einen tiefen Bezug zu diesem Autor.<sup>13</sup> Die bei Bergson kritisierten Dualismen seien, so stellt er seither klar, nur ein Aspekt des Werkes, und nur der »einfachste. Es ist jedenfalls weder der einzige noch der gültigste«. Oder wenn man Bergson vorwirft, er habe die Intuition gegen den Verstand »ausgespielt und den Geist gegenüber der Materie, das Leben gegenüber dem bloßen Mechanismus«, so entstelle auch dies das bergsonsche Denken. Man treffe damit den frühen Bergsonismus, nicht Bergson selbst.<sup>14</sup> 1959, zum Abschluss der ersten Bergson-Tagung *Bergson et nous* (anlässlich des 100. Geburtstages von Bergson, während man den von Durkheim fast vergaß, wie Lévi-Strauss berichtet<sup>15</sup>) führt Merleau-Ponty zudem vor, wie man Bergson jetzt neu lesen kann – jetzt, da seine Gegner nicht mehr viel vermögen. 1889, als Bergsons Dissertation erschien, habe man ihn noch gar nicht verstehen können. Die bergsonsche Revolution, nicht mehr das

12 J. Hyppolite, *Aspects divers de la mémoire chez Bergson* (1949), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique* 1, Paris 1971, 468–488.

13 Da es sich dabei v.a. um eine philosophische Debatte handelt und die Gesellschaftstheorie für Merleau-Ponty ein Randthema bleibt, kann dies hier (ebenso wenig wie die Philosophie von Hyppolite oder Wahl) nicht vertieft werden. Bergson-Kapitel finden sich in allen Werken und Vorlesungen (z.B. Über den Naturbegriff 1956/57, in: Ders., *Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000: »Bergsons Ideen«, 81–107). Dabei ist auch Merleau-Ponty zunächst skeptisch gegenüber dem Dualismus von *Materie* und *Gedächtnis* (ders., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947/48), Paris 1978, 79–114). Vgl. dazu S. Costantino, *L'intuition comme lecture: Merleau-Ponty interprète de Bergson*, in: C. Stangati (Hg.), *Henri Bergson: esprit et langage*, Sprimont 2001, 227–240. Gilbert Simondon wird die skizzenhaften Andeutungen seines Lehrers Merleau-Ponty zur Gesellschaftstheorie ausfalten, und zwar in tief bergsonischem Sinne; insofern widmen wir uns unten ihm, nicht Merleau-Ponty selbst.

14 M. Merleau-Ponty, *Lob der Philosophie* (1953), in: Ders., *Vorlesungen* 1, Berlin 1973, 15–50, hier 18–31.

15 Cl. Lévi-Strauss, Was die Ethnologie Durkheim verdankt (1960), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 57–62, 57.

›Ich denke‹ zum Ausgang zu nehmen, sondern ein »Selbst-sein, dessen Zusammenhalt auch eine Trennung ist«, war den Zeitgenossen unverständlich; ebenso wie die bergsonsche »›Reduktion«, die alle Dinge *sub specie durationis* erneut betrachtet – auch das, was man Subjekt und Objekt nennt, sogar das, was als Raum bezeichnet wird«. Und ebenso wenig denkbar war den Zeitgenossen die *durée*, das Werden – die »Seinsformen oder Strukturen wie die Melodie (Bergson sagt: Organisationen), die nichts als eine bestimmte Art des Dauerns sind«, wobei diese ›Dauer‹ nun nicht nur Veränderung, Werden, oder Bewegung ist, sondern auch das Sein selbst. *Materie und Gedächtnis* schließlich erschien den Zeitgenossen »obskur«, da es aus der ›Dauer‹ das gemeinsame Milieu machte, in dem Geist und Körper ihre »Artikulation finden, weil die Gegenwart und der Körper, die Vergangenheit und der Geist ... ineinander übergehen«. Noch nie hatte man so das »rohe Sein der wahrgenommenen Welt beschrieben«!<sup>16</sup> Seit *Évolution créatrice* wird das Leben von Bergson – so stellt Merleau-Ponty weiter klar – als eines verstanden, das auf einer »Ebene unter uns die Probleme stets anders löst, als wir es getan hätten«. Das Sein gleicht hier wenig dem menschlichen Geist; es ist ein spontanes Sein, dasjenige, das die »Cartesianer nicht gesehen haben, weil sie das Sein auf dem Grund des Nichts suchten und weil sie, wie Bergson sagt, des Notwendigen bedurften, um ›das Nichtvorhandensein zu besiegen‹«. <sup>17</sup> In den *Deux Sources* schließlich erkennt Merleau-Ponty, warum Bergson sich für das Leben und nicht die Geschichte interessierte: Weil es für ihn keinen Sinn der Geschichte gibt, kein »einmaliges Gefüge, in dem gut und schlecht zusammenhalten«, vielmehr nur faktische Gesellschaften, die allenfalls von den »Einbrüchen der Mystik durchlöchert« sind. Bergson bleibt, so fasst Merleau-Ponty dessen Soziologie zusammen, hinsichtlich des Individuums »zu optimistisch«, hinsichtlich des Kollektivs »zu pessimistisch«, als dass er ein Geschichtsphilosoph wäre. Die Geschichte hat hier »keine eigene Substanz«, sie ist »eher eine im Sande verlaufene Anstrengung«, ein »Notbehelf«. Im Übrigen sei die Idee des *Ganzen* für Bergson genauso leer wie die des *Nichts*: Auch daher also könne die Geschichte keinen Sinn haben, da Bergson der Denker der »radikalen Kontingenz« sei.<sup>18</sup>

16 M. Merleau-Ponty, *Bergson im Werden*, 268f.

17 M. Merleau-Ponty, *Bergson im Werden*, 272f.

18 M. Merleau-Ponty, *Bergson im Werden*, 276f.