

I

Bergson-Effekte 1: Disziplinbildende Aversionen

(Bergson in der *École française de Sociologie*)

Die Forschungsfragen, in welchem Maß sich die französische Soziologie und Sozialwissenschaft für Bergson interessiert hat, inwiefern er in den Texten auftaucht, wie groß die positiven Anleihen oder aber die Kritiken sind – diese Fragen führen schon mitten in einen ersten Bergson-Effekt: In den ungewollten und unfreiwilligen Beitrag Bergsons zur Bildung der *école française de sociologie* um Émile Durkheim. Diese Soziologie hat sich nämlich durchaus für Bergson interessiert, und dies stets auf abwehrende Weise. Sich dem Bergsonismus gegenüberstellen, das hieß, sich dem Mystizismus zu verweigern, der Anti-Moderne, dem Anti-Intellektualismus, dem Anti-Szientizismus und Irrationalismus. Es ging um nicht weniger als um die Frage, in welche Richtung sich die französische Kultur entwickeln würde.¹ Die Autoren, mit denen man Bergson seither in eins setzt, sind die, welche seine Philosophie in einfache Gegensatzpaare brachten und dabei stets die eine Seite bevorzugten: Intuition vs. Vernunft, Leben vs. Intellekt sind die Dualismen, die sich bei Bergson so nicht finden und für die sein Name seither steht. Dieser Bergsonismus, so stellt Merleau-Ponty 1959 (anlässlich des 100. Geburtstages von Bergson) richtig, »entstellt Bergson. Bergson beunruhigte, er aber beruhigt. ... Bergson, das bedeutete, in Berührung mit den Dingen zu stehen, während der Bergsonismus nur eine Sammlung vorgefertigter Meinungen ist«. ² Erst spät wird man aussprechen, dass dieser frühe Bergsonismus – den wir hier als ›schlecht verstandenen‹ Bergsonismus von dem uns interessierenden Bergsonismus unterscheiden, wie er sich in Bergsons Werk sowie in dessen Attraktionen offenbart – auf einem Missverständnis beruht. Erst spät wird man also aussprechen, dass die Hörer und Leser zunächst einfach das von Bergsons komplexer und durchaus ungewohn-

1 Zu dieser Konkurrenz siehe neben Lepenies v.a. F. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France*, 113ff. Zu den frühen Anhängern und Gegnern insgesamt auch I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928, F. Azouvi, *Le gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007, F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris 2009; Ders. (Hg.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve 2004.

2 M. Merleau-Ponty, Bergson im Werden (1959), in: Ders., *Zeichen*, Hamburg 2007, 265–280, 266f.

ter Philosophie vernahmen, was sie von ihm hören wollten, nämlich die ihnen geläufigen Dualismen.³ Henri Bergson hingegen hat neue Begriffe geschaffen und mit ihnen eine neue Denkweise, welche die Dualitäten des »gewöhnlichen« Denkens gerade verlässt und damit allen Dingen – auch den sozialen Dingen – eine »neue Wahrheit, eine neue Aufteilung, eine außergewöhnliche Zerlegung« verleiht. Für Gilles Deleuze, der hier spricht, handelt es sich bei diesen neuen Begriffen vor allem um Dauer (*durée*), Gedächtnis, Intuition und *élan vital*.⁴

Zu dem schlecht verstandenen Bergsonismus zählt beispielsweise Georges Sorel, den man im Inhaltsverzeichnis dieser Arbeit vielleicht schon vergeblich gesucht hat. Sein Bezug auf Bergson wurde mit dem von Marx auf Hegel verglichen. Hierzulande ist er sicher der bekannteste frühe Bergsonianer, zumal er derjenige der Sozialwissenschaften ist, während zu den Bergson-Verfechtern ansonsten eher Philosophen der Naturwissenschaften zählen (wie Édouard Le Roy, Philosoph und Mathematiker, Nachfolger Bergsons am *Collège de France*⁵), Künstler und Literaten (wie Marcel Proust und Paul Valéry), aber auch Geschichtswissenschaftler.⁶ Sorel nun will Bergson besser verstehen, als dieser sich selbst verstanden habe. Was Bergson für das Leben schlechthin entfalte, die Theorie einer ebenso unvorhersehbaren wie irreversiblen ständigen Entwicklung, sei nämlich nicht dem biologischen Leben entnommen, wie Bergson glaube, sondern vielmehr der *sozialen* Bewegung, und noch genauer, der *proletarischen* Bewegung. Im Gegensatz zu den Moralisten, die nur bereits »vollzogene Handlungen von einem sozialen Gesichtspunkt« aus betrachten, lädt Bergson uns – Sorel zufolge – ein,

»uns mit dem Innen zu befassen, mit dem, was darin während der schöpferischen Bewegung vor sich geht. ... *die Augenblicke, in denen wir uns selbst ergreifen, sind selten*: Und darum sind wir nur selten frei. ... wir werden *mehr gehandelt*, als wir uns selbst handeln machen. ... Frei handeln heißt, wieder Besitz von sich nehmen: Es heißt, sich in die reine Dauer »zurückzusetzen«. Es ist ganz offenbar, daß wir besonders dann im Genusse dieser Freiheit stehen, wenn wir uns aufraffen, um in uns einen neuen Menschen zu schaffen, und um dadurch die historischen Umrahmungen zu sprengen, die uns einzwängen.«⁷

3 H. Jourdan, Französischer Brief, in: *Reichs Philosophischer Almanach 4: Probleme der Weltanschauungslehre*, Darmstadt 1927, 473.

4 G. Deleuze, Henri Bergson 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 28–44, 28.

5 E. Le Roy, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, Paris 1912; ders., *Bergson et Bergsonisme*, Paris 1947.

6 Vgl. dazu z.B. A. E. Pilkington, *Bergson and his Influence. A Reassessment*, Cambridge 1976.

7 G. Sorel, *Über die Gewalt* (1908), Frankfurt/M. 1969, 32f.

Die mit Bergson konzeptualisierte freie Handlung *par excellence* ist für Sorel tatsächlich die proletarische Gewalt, getragen durch einen neuen Mythos. Dieser lasse sich nicht länger auf eine bloße Utopie reduzieren (wie Proudhon stets herabgewürdigt werde), sondern besitze nun, mit Bergsons Theorie der schöpferischen Evolution, eine wirkliche soziale Kraft. Sorel ist der Denker eines militanten, gewaltbereiten Syndikalismus, der Inbesitznahme der politischen und ökonomischen Macht mit den Mitteln des Streiks und der Sabotage. Diese politische Vereinnahmung, die tiefe Verfremdung seiner Theorie der biologischen Evolution hat den Philosophen Bergson (wie er in einem Brief an Sorel zugab) »wirklich erschreckt«.⁸

Gerade die neue Disziplin Soziologie war nun kaum daran interessiert, Bergson und den frühen Bergsonismus, die von Bergson selbst entfaltete Theorie und deren interessierte Inanspruchnahme durch Dritte (etwa Sorel⁹) auseinanderzuhalten: Ging es doch einerseits, seitens der Bergson-Begeisterten gegen sie selbst, installierte sich doch der frühe Bergsonismus tatsächlich gegen die Soziologie der *Nouvelle Sorbonne*, die ihm als Avatar des Rationalismus, der Moderne, des Positivismus galten; und erlaubte es doch umgekehrt die Stilisierung eines grassierenden »Neomystizismus« durch Bergson, sich als die einzig positive, nicht spekulative, rationale Wissenschaft des Geistes, der Kultur und der Gesellschaft herauszuheben. Es handelt sich hier also nicht nur um politische Kämpfe, wie sie mit dem Namen Sorels verbunden sind. Sondern es handelt sich bei der Gleichsetzung von Bergson mit dem frühen Bergsonismus auch um *disziplinbildende* Abstoßungen – so die These dieses ersten Kapitels. Durkheim und seine Mitstreiter stießen sich also nicht nur von Gabriel Tarde (der ihnen als Psychologist, aber auch als Irrationalist galt) und von René Worms (der ihnen als Biologist¹⁰ galt), sondern auch, und vielleicht nicht zuletzt von Bergson ab, da sie diesen zugleich als Irrationalist, Psychologist *und* Biologist verstanden haben, und da er von diesen dreien zeitgleich die größte Resonanz, die größte öffentliche Wirkung hatte. Kurz, wir meinen, dass die Abstoßung von Bergson in Richtung einer neuen Wissenschaft, der Soziologie anstelle der Philosophie, nicht zu unterschätzen ist, und zwar auch dann, wenn er anders als Tarde und Worms nicht selbst beanspruchte, eine Soziologie zu gründen. Bergson also diene dieser Soziologie, so steht zu vermuten, einerseits zur Abstoßung in eine bestimmte methodologische Richtung, in die einer wirklich

8 H. Bergson, Lettre à Georges Sorel (1908), in: Ders., *Correspondences*, Paris 2002, 202.

9 Vgl. C. Bouglé, Syndicalistes et bergsoniens, in: *Revue du mois* 7 (1909), 403–416.

10 Vgl. L. Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France* (1870–1914), Paris 1998.

positiven sowie nicht-psychologischen Wissenschaft. Andererseits gab er in dieser Abstoßungsbewegung auch einige inhaltliche Vektoren vor, Themen der soziologischen Forschung: Mindestens dann, wenn es um das Gedächtnis und die Zeit geht, um epistemologische Fragen oder um die Technik, behandeln die Durkheimiens bergsonsche Themen, Themen, die Bergson in der französischen intellektuellen Landschaft prominent besetzt oder auch erfunden hat. Meist waren die Durkheimianer dabei bestrebt, diese Themen in dezidiert nicht-bergsonscher, spezifisch ›soziologischer‹ Weise zu besetzen.

Dabei bleibt freilich sehr vieles implizit, was offensichtlich dem Temperament Durkheims wie auch den institutionellen Gepflogenheiten der Zeit entsprach – der klaren Konkurrenz zwischen *Collège de France* und *Sorbonne*, zwischen Philosophie und Soziologie, den *hommes des lettres* und den Positivisten der *Nouvelle Sorbonne*. Hinzu kamen die Verwicklungen beider Lager in politische Fragen. Die Dreyfus-Affäre spaltete zusätzlich unversöhnlich zwischen denen, die man den Modernen und Republikanern zuordnete, und denen, die als Konservative galten. Durkheimiens und Bergsoniens waren auch davon betroffen, mehr noch: Zwischen beiden schien sich gar die Frage des ›französischen Geistes‹ zu entscheiden, den man seitens der *Nouvelle Sorbonne* stets allein mit Descartes, mit dem Rationalismus verknüpfte. Auch der ungewöhnliche öffentliche Erfolg Bergsons (*la gloire de Bergson*¹¹), das gesellschaftliche Ereignis, zu dem man seine Vorlesungen am *Collège de France* machte, hat zu all dem beigetragen. »Kaum noch möglich, sich heute vorzustellen, wie groß zu seiner Zeit der Ruhm Bergsons war. ... Er war der erste Weltphilosoph; weder Sartre noch Foucault haben das Niveau seines Renommees erreicht.«¹²

Angesichts dieser Position Bergsons; auch angesichts dessen, dass Durkheim seinerseits nach dem Lehrstuhl am *Collège de France* verlangte, den Bergson seit 1904 inne hatte: Angesichts dessen ist das Nicht-Erscheinen des Namens ›Henri Bergson‹ in Durkheims Texten demonstrativ. Gerade diese Nichtexistenz Bergsons, das Verschweigen stärkt also die Vermutung, dass sich diese positivistische und rationalistische Soziologie auch in der Bergson-Aversion entfaltet hat. In dieser Aversion hat sie sich kristallisiert, in ihr vollzog sich das Durkheim-Werden (um mit einem bergsonschen Begriff zu operieren). Dies gilt umso mehr nach dem frühen Tod Gabriel Tardes (1904), dem Lieblingsgegner Durkheims, der nun als Abstoßungspunkt abhanden kam, und dem Bergson als des-

11 Siehe dazu v.a. F. Azouvi: *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007.

12 J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880–1980)*, Paris 2010, 164–170. Siehe zu den Reaktionen auf den Erfolg z.B. neben Grogin v.a. G. Bianco, *Portées du nom Bergson*.

sen Lehrstuhlnachfolger am *Collège de France* zwei Lobreden gewidmet hatte. Darauf wird zurückzukommen sein. Es gibt zwei Etappen dieser Abstoßung, der Auseinandersetzung Durkheims mit Bergson. Die erste, vollständig implizite Debatte lässt sich um 1895 herum anordnen, die zweite, nun auch explizite, um 1913/1914. Beide waren im Übrigen Mitschüler an der *École Normale Supérieure*, sie kannten sich also gut.¹³ Auch hat Durkheim nachweislich einige Texte von Bergson gelesen, darunter wohl auch *L'évolution créatrice*.¹⁴

13 Zur Begegnung Durkheim-Bergson vgl. H. Peyre, *Durkheim: The Man, His Time and His Intellectual Background*, Ohio 1960, 28ff.; ders., *Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background*, in: K. H. Wolff (Hg.), *Emile Durkheim: 1858–1917*, New York 1979, 3–31; sowie allgemein zu Durkheim an ENS und Sorbonne Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study* (1973), Stanford 1985, 44–65 und 363–378.

14 Das zeigt sich – wohl im Blick auf *Materie und Gedächtnis* (1896) – in Durkheims *Leçons de sociologie (1890–1900). Physique des mœurs et du droit. Cours de sociologie dispensés à Bordeaux entre 1890 et 1900*, Paris 1950, 20: Bergson präsentierte die ›reine Perzeption‹ als unerreichbare Grenze, an der sich Bewusstsein und Materialität treffen. ›J'ai demandé le Bergson‹ (*Das Lachen?*), schreibt er am 13.6.1900 an C. Bouglé (É. Durkheim, *Lettres à Célestin Bouglé*, in: *Revue française de sociologie* 17 (1976), 165–180, 174. Die Pragmatismus-Vorlesung und eine Diskussion mit Wilbois (s.u.) lassen schließlich auf die Lektüre der *Schöpferischen Evolution* schließen – wobei dies Vermutungen bleiben müssen.

1 Durkheims Verhältnis zu Bergson: ein merkwürdiges Nichtverhältnis

Bereits 1895 spielt Durkheim auf die anti-wissenschaftlichen und neomystizistischen Tendenzen der Zeit an, und es gibt einige, auch textimmanente Gründe, zu vermuten, dass hier von Beginn an Bergson gemeint ist: mit den Begriffen des Dilettantismus und Mystizismus, den beiden »Hasswörtern« Durkheims.¹⁵ Explizit verknüpft Durkheim mit diesen Etiketten – in einem Artikel über den *aktuellen Zustand der soziologischen Forschung in Frankreich* – allerdings Gabriel Tarde. Dessen Theorie sei die »Negation der Wissenschaft«, sie setze »Irrationales« an die »Basis des sozialen Lebens und daher der Wissenschaft«, indem sie nämlich jede kollektive Praxis und jede Institution auf eine verallgemeinerte Erfindung zurückführe, die sich spontan an irgendeinem Punkt der Gesellschaft ereigne. Die Gesellschaft werde so zum bloßen »Zufallsprodukt«.¹⁶ Für die Zeitgenossen indes ist deutlich, wer mit dem Vorwurf des Irrationalismus, der Nicht-Nachvollziehbarkeit vor allem getroffen werden soll, zumal sich Tarde früh auf ihn berufen hatte. 1889 erschien Bergsons erste Abhandlung zu den *unmittelbaren Tatsachen des Bewusstseins*. Sie war sofort umstritten, mit ihr avancierte Bergson instantan zum Repräsentanten der »neuen Philosophie«, und das heißt für viele eben: zum Haupt eines grassierenden Impressionismus und Mystizismus, der die klare französische Tradition bedrohe. Die bergsonsche, »neue« Philosophie stellte in den Augen der Rationalisten nichts weiter als »philosophische Spekulation« dar. Sie schaffe nichts Neues, sie »zerstöre« vielmehr. Denn sie

»schreibt unsere wissenschaftlichen Kategorien (v.a. die der Zahl) praktischen Bedürfnissen zu. ... Sie bringt nirgendwo eine neue Klarheit ein, und führt fast immer neue Obskuritäten ein. Sie hat jedoch großen Erfolg, zum Teil dank dem wunderbaren Talent ihres originellsten Interpreten, aber vor allem dank ihrer Übereinstimmung mit einigen der tiefsten Hoffnungen der aktuellen Gesellschaft. Die vorherige Generation lebte intellektuell von präzisen Ideen; die aktuelle misst den Wahrheitsgrad einer Konzeption am Grad, in dem sie sich vom szientifischen und logischen Ideal entfernt. Daher ein singulärer Mystizismus, der sich allein durch eine psychische Virtualität definiert und zurückweist, sich in einem positiven *credo* erkennbar zu machen... Bergsons Philosophie ist sehr wohl eine dieser Zeit, und man kann sie ... als metaphysischen

15 S. Lukes, *Emile Durkheim*, 75.

16 É. Durkheim, *L'état actuel des études sociologiques en France (1895)*, in: Ders., *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*, Paris 1975, 73–108, 86.

Ausdruck der beiden Hauptformen unserer Angst definieren: des Mystizismus und des Impressionismus«. ¹⁷

In einem weiteren Artikel von 1895 über den Philosophieunterricht an den Gymnasien nutzte Durkheim dieselben Begriffe – Mystizismus und Impressionismus -, mit denen hier die Dissertation Bergsons gebrandmarkt wurde; und er äußerte auch dieselbe Befürchtung, dass nämlich die mit Bergson heraufziehende dekadente, ungenaue, irrationale Philosophie ausgerechnet bei der künftigen ›Elite‹, den werdenden Gymnasialprofessoren auf Resonanz trifft. Statt einer vernünftigen Klärung der Begriffe, wie es doch die Aufgabe der Philosophie sei, sprächen die jungen Philosophen unter dem Eindruck Bergsons tatsächlich bereits eine zwar schriftstellerisch brillante Sprache, die aber gar »nichts Definiertes mehr« habe. Stattdessen seien Begriffe wie *sensation*, *perception*, *imagination* en vogue – Begriffe, die in Bergsons *Materie und Gedächtnis* kurz darauf die Hauptrolle spielen werden; Begriffe, die für Durkheim ›mystisch‹ bleiben.

»Wir könnten einige Passagen aus der Feder brillanter Kandidaten zitieren, die dazu zwingen, zu glauben, die Philosophie sei auf dem Weg, eine der Formen des Symbolismus und Impressionismus zu werden. Nicht zuletzt ist der Mystizismus auf dem Vormarsch ... In der Tat erfahren wir von vielen Seiten, dass der Neo-Mystizismus unter unseren Studierenden bereits ein nicht unbedeutendes Klientel rekrutiert... Der Mystizismus, das ist das Reich des *bon plaisir* in der mentalen Ordnung ... Die Tür ist offen für jede Art von Fantasie«. ¹⁸

Gegen diesen ›Neo-Mystizismus‹ wird sich Durkheim auch in den *Regeln der soziologischen Methode* richten, wenn er – in diesem Gründungsmanifest der Soziologie – recht unvermittelt betont, dass der Soziologe »wissenschaftlich arbeitet und kein Mystiker ist«, und sich gar »nicht kräftig genug« gegen diese »Negation aller Wissenschaft« wenden könne. ¹⁹ Vielmehr sei es das »vornehmste Ziel« der Soziologie, das »menschliche Verhalten dem wissenschaftlichen Rationalismus zu unterstellen«, denn auch im Sozialen gelten Beziehungen von Ursache und Wirkung. »Es will uns scheinen«, so fährt Durkheim fort, dass eine solch rationale Soziologie »insbesondere in dieser Zeit des wiedererwachenden Mystizismus« von all jenen »mit Sympathie aufgenommen werden könnte und sollte, welche trotz einiger Meinungsverschiedenheiten mit uns den

17 B. Jacob, La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1898, 170–201, 200f.

18 É. Durkheim, L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie (1895), in: Ders., *Textes*. 3. *Fonctions sociales et institutions*, Paris 1975, 403–434, 416.

19 É. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* (1894/95), Neuwied 1961, 218, 130.

Glauben an die Zukunft der Vernunft teilen«. ²⁰ Jean-Michel Berthelot hat die hier auch vorgenommene Opposition von Gefühl versus Wissenschaft (Durkheim zufolge ist das Gefühl allenfalls Objekt der Wissenschaft, gegenüber der zeitgenössischen ›Ideologie‹) als eine frühe Abwehr des Erfolges Bergsons verstanden: In dieser Abwehr habe sich die »*Ankunft der wissenschaftlichen Soziologie*« ereignet. ²¹

Die durkheimsche Wissenssoziologie: Bergson-Kritiken
(Die elementaren Formen des religiösen Lebens 1)

Wir machen einen Zeitsprung, den *Selbstmord* (1897) beiseite lassend, in dem sich Durkheim mit der Hilfe des fleißigen Marcel Mauss ganz dem positiven Aufweis einer rationalen, nach Zahl und Maß verfahrenen Soziologie widmet. Die zweite Etappe einer datierbaren Kritik Durkheims an Bergson spielt erst im Spätwerk, in der Religions- und Wissenssoziologie, in der Durkheim zu seiner Theorie der affektiven, symbolischen und imaginären (religiös idealisierten) Konstitution von Gesellschaft kommt. Es geht um das fulminante Werk von 1912: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Durkheim erwähnt Bergson hier freilich ebenso wenig wie in seinen anderen Schriften. Erneut kommt er nur indirekt vor, namentlich in einer Fußnote, in der Durkheim auf eine Arbeit Henri Huberts verweist, die wiederum dezidiert der Auseinandersetzung mit Bergson dient. Hubert ging es in diesem Text, auf den wir zurückkommen werden, nicht nur um die Soziologisierung, sondern auch insgesamt um die Negierung der bergsonschen Theorie der Zeit. Neben dem Werk von Maurice Halbwachs ist dies der direkteste Beweis der Bergson-Abstoßung der Durkheimschule. Inwiefern also bezieht sich Durkheim auf Bergson, wenn auch indirekt und vermittelt über Hubert? In der Einleitung, eben an der Stelle, an der er sich auf Hubert beruft, wirft er der bergsonschen Zeit-Theorie nicht nur einen unplausiblen Individualismus, sondern auch Unverständlichkeit, nämlich Irrationalität vor: »Man stelle sich zum Beispiel vor, was der Begriff der Zeit wäre, wenn wir das abziehen, womit wir sie einteilen, messen und mit Hilfe von objektiven Zeichen ausdrücken, eine Zeit, die keine Folge von Jahren, Monaten, Wochen, Tagen, Stunden wäre!« Diese Zeit, wie sie Bergsons Begriff der *durée* formuliert (eine kontinuierliche, nicht eingeteilte Vielfalt des Nacheinanders) »wäre etwas fast Unvorstellbares«.

»Wir können die Zeit nur begreifen, wenn wir in ihr verschiedene Augenblicke unterscheiden ... eine Art unbegrenzten Bildes, auf dem die

²⁰ Durkheim, *Regeln*, 87f. (Vorwort zur ersten Auflage).

²¹ J.-M. Berthelot, 1895: *Durkheim: L'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse 1995, 31.

ganze Dauer unter den Augen des Geistes ausgebreitet ist und auf dem alle nur möglichen Ereignisse in bezug auf Fixpunkte aufgetragen werden können. Es ist nicht *meine* Zeit, die auf diese Weise organisiert ist; es ist die Zeit, wie sie von allen Menschen einer und derselben Zivilisation gedacht wird«. ²²

Für Durkheim, der an dieser Stelle auf Hubert verweist, ist eindeutig, dass es der »Rhythmus des sozialen Lebens« ist, der jedem Denken der Zeit, der »Kategorie« der Zeit zugrunde liegt. ²³ Mit dieser Betonung der sozialen statt individuellen Genese der Zeit begibt sich Durkheim natürlich in Opposition zu Kant; aber ebenso offenkundig ebenso (wie auch Ulrich Raulff nicht entgangen ist) in Opposition zu Bergson. Denn auch die Tatsache, daß Durkheim die so verstandene soziale Existenz der Zeit in einen kausalen Zusammenhang mit den gesellschaftlich je verschiedenen »Praktiken des Messens« bringt, zeige die absolute »Distanz« zu Bergson, die Distanzierung vom »Philosophen der reinen, ungemessenen Dauer«. ²⁴ Diese Distanzierung, diese Spannung zieht sich unterschwellig durch das ganze Buch, insofern Durkheim am Ende die Zeit-Frage erneut aufgreift und zugleich die eng mit Bergsons Zeit-Denken verknüpfte methodische Grundidee zurückweist. Es sei, so erklärt Durkheim, gar nicht anders möglich, als »*sub specie aeternitatis*« zu denken. ²⁵ Denken vollziehe sich *per definitionem* unter dem Blick der Ewigkeit, des Seins – nicht des Werdens, der Veränderung. Man sei geradezu gezwungen, so Durkheim weiter, das *Sein über das Werden* und das *Soziale über das Individuelle* zu stellen. Begrifflich denken impliziere nämlich stets, das »Veränderliche dem Beständigen unterzuordnen«, und das »Individuelle dem Sozialen«. ²⁶

Bergsons These, der zufolge das ständige Werden in allen ontologischen Bereichen (auch dem Sozialen) primär ist, während alles Statische eine sekundäre, praktisch notwendige Fixierung darstellt, wird hier kategorisch oder axiomatisch umgedreht – ohne ihn zu nennen. Zugleich wird das Statische, sich Bewahrende mit dem Sozialen gleichgesetzt. Bergsons Philosophie besteht essentiell (wie Kapitel II ausführlich zeigen wird) in einem Denken *sub specie durationis*, einem Konzept, das

22 É. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt/M. 1994, 29. Diese Einleitung ist bereits 1909 erschienen, mit einem nicht mehr abgedruckten Schlusskapitel, in dem Durkheim (in der wichtigsten Philosophiezeitschrift) weitreichende Ansprüche der Soziologie gegenüber der Philosophie anmeldet (s.u.): *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, in: *Revue de Métaphysique* 17 (1909), 733–758.

23 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 588.

24 U. Raulff, *Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte*, Göttingen 1999, 28.

25 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 583.

26 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 587.

die Veränderung privilegiert, statt das Sein. Es ist ein Denken, das sich der faktischen Veränderung des Wirklichen anzuschmiegen sucht. Im Primat des Werdens und der entsprechenden Kritik der Tradition; in dieser Philosophie der Differentiation und ihrer Kritik der Identitätslogik liegt die bergsonsche Leitidee – und insofern hat Durkheim hier nicht irgendeine Auseinandersetzung mit Bergson gesucht. Vielmehr geht es um die Negierung von dessen gesamter Philosophie. Aus dieser Zurückweisung folgt nun umgekehrt nicht weniger als die Kernidee des Durkheimismus: die These nämlich, dass es in allem die Gesellschaft sei, die zuerst komme, der Soziozentrismus, den auch und vor allem die durkheimsche Wissenssoziologie auszeichnet. Die soziozentrische These vom *sozialen* Ursprung aller kognitiver Operationen und Begriffe ist die wichtigste, »letzte Frage« der Wissenssoziologie. Sie sei, so vermerkt Durkheim, »im ganzen Werk offengeblieben«, und müsse nun geklärt werden, nachdem das Buch bislang die Religion soziologisch erklärt habe. Wenn das Wissen, wenn die Denkweisen und Kategorien ihrerseits »soziale Dinge« sind, so muss also nun endlich geklärt werden, »woher sie dieses Merkmal haben«. ²⁷

»Jetzt können wir ersehen, welchen Anteil die Gesellschaft an der Genese des logischen Denkens hat. Es ist erst in dem Augenblick möglich, in dem der Mensch, jenseits der flüchtigen Vorstellungen, die er der sinnhaften Erfahrung verdankt, dahin gelangt, eine ganze Welt von beständigen Idealen begrifflich zu fassen, die somit zum gemeinsamen Bezugspunkt der Intelligenzen werden. Logisch zu denken heißt ... auf unpersönliche Weise denken; es heißt auch *sub specie aeternitatis* denken. Unpersönlichkeit, Beständigkeit, das sind die beiden Hauptzüge der Wahrheiten ... Allein dadurch, daß die Gesellschaft existiert, existiert auch außerhalb der individuellen Empfindungen und Bilder ein ganzes System von Vorstellungen ... Sie besitzen eine Art Kraft und eine moralische Gewalt, mit deren Hilfe sie sich dem Denken jedes Einzelnen aufzwingen«. ²⁸

In dieser bereits zitierten Passage findet Durkheim also in der doppelten Abwehr Bergsons die endgültige Formulierung des Durkheim-Paradigmas, des Soziozentrismus. Doppelte Abstoßung: im Beharren auf dem Statischen und der Korrektur des bergsonschen ›Subjektivismus‹. Der soziozentrische (sozialkonstruktivistische) Ansatz tauchte im Übrigen erstmals und unter diesem Begriff im gemeinsam mit Marcel Mauss 1903 verfassten Aufsatz *Über einige primitive Formen von Klassifikation* auf. Die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* sind in allem, was die Wissenssoziologie betrifft, dessen direkte Fortführung. Dort hieß es, die anthropozentrische These verabschiedend, dass die Weltbilder, die kos-

²⁷ Durkheim, *Die elementaren Formen*, 588.

²⁸ Durkheim, *Die elementaren Formen*, 583f.

mologischen Vorstellung sich »ursprünglich am eigenen Vorbild« des menschlichen Körpers haben: »Nach dem Vorstehenden können wir nun präzisieren, worin dieser Anthropozentrismus besteht, den man besser als *Soziozentrismus* bezeichnen würde. Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen.«²⁹ Alles Wissen inklusive der ihm zugrunde liegenden Kategorien ist von »der Gesellschaft« vorgegeben, hängt von der Gestalt des sozialen Körpers ab. Die Gesellschaft hat also nicht nur die kosmologischen Vorstellungen »eingesetzt«, diese entsprechen und bezeichnen auch stets »Aspekte des Sozialen«. Die Kategorie der *Gattung* etwa entstammt der menschlichen Gruppe; die *Raum*-Kategorie erklärt sich aus der Projektion des Raumes, den die Gesellschaft einnimmt; die »kollektive Kraft wurde der Prototyp des Begriffs der *Wirksamkeit*« und damit der Kategorie der *Kausalität*. Und es kann gar nicht anders sein. Die Kategorien, die man sich als allgemeine Bilder vorstellen müsse, die im individuellen »Bewußtsein durch die Verschmelzung ähnlicher Bilder entstehen«, repräsentieren ja nur die Dinge, die man direkt wahrgenommen hat. Keine Wahrnehmung aber kann dem Individuum den Begriff der *Klasse* liefern, oder den der *Totalität*: Und zwar, weil diese beiden Begriffe das individuelle Bewusstsein »unendlich übersteigen«. Ähnlich verhält es sich mit der Kategorie des *Raumes*, den der Einzelne stets zentriert erlebt, während die Kategorie aber einen »Gesamtraum« meint, der alle »Einzelräume umfaßt«.³⁰

Dasselbe gilt nun auch für die *Zeit*: Es gibt eine allgemeine Zeit (die stets eingeteilt und nie »meine Zeit« sei, wie es in der Einleitung hieß). Als Kategorie erklärt auch sie sich allein aus der Gesellschaft, dem »Rhythmus des sozialen Lebens«, während das, was das Individuum wahrnimmt, stets nur die »konkrete Dauer« sei, die »ich in mir und mit mir verrinnen fühle«. Es ist ganz offensichtlich, dass Durkheim hier Bergsons Konzept der *durée* vor Augen hat, dessen *Zeit und Freiheit* von damals bis heute exakt so gelesen wurde – als spräche Bergson von der inneren »Dauer«, dem Bewusstseinsstrom. Weil diese Zeit »innen« ist, kann sie mir (so Durkheim weiter) gar nicht die Idee der »Gesamtdauer« geben, die aber ihre Voraussetzung sei und von der Bergson letztlich handle. Diese

29 É. Durkheim/M. Mauss, Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen (1903), in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1993, 171–256, 254f.

30 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 59of.

entspreche vielmehr dem kollektiven »Lebensrhythmus«, an dem »alle teilhaben«. Der Rhythmus des kollektiven Lebens

»beherrscht und umschließt ... die verschiedenen Rhythmen aller Elementarleben, aus dem er sich zusammensetzt. Folglich beherrscht und umschließt die Zeit, die er ausdrückt, jede partikuläre Dauer. Dies ist die Totalzeit. Die Geschichte der Welt war lange nur ein Aspekt der Geschichte der Gesellschaft. Die eine beginnt mit der anderen; die Perioden der ersten sind durch die Perioden der zweiten bestimmt. Wonach sich diese unpersönliche und globale Dauer bemißt, was diese Beziehungspunkte fixiert, in bezug auf die sie eingeteilt und organisiert ist, das sind die Konzentrations- oder die Dispersionsbewegungen der Gesellschaft. Oder allgemeiner gesagt: die periodische Notwendigkeit der kollektiven Erneuerung.«³¹

In einer Fußnote wird Durkheim noch hinzufügen, »man« spreche oft von Raum und Zeit, als ob diese »nur die konkrete Ausdehnung und die konkrete Dauer wären, so wie sie das individuelle Bewußtsein fühlt«. »In Wirklichkeit« aber handele es sich bei Zeit und Raum um »Vorstellungen einer ganz anderen Gattung, die mit anderen Elementen konstruiert sind, nach einem anderen Plan und im Hinblick auf völlig andere Ziele.«³² Kennt man die Zentralität des Themas der Zeit sowie die Zentralität der Differenz der Begriffe Zeit (*temps*) und »Dauer« (*durée*) bei Bergson, kennt man die Veranschaulichung der letzteren anhand des individuellen Erlebens einer Melodie, so kommt man nicht umhin, hier eine direkte Abstoßung von Bergson zu sehen – eine Richtungsentscheidung dieser französischen Soziologie. Wir kommen noch ausführlich darauf zurück: Bergson unterscheidet die Zeit (*temps*), die man sich als Abfolge von Sekunden, von Abschnitten vorstellt, also analog zum Raum denkt (als homogenes, teilbares Medium), von der wirklichen Zeitqualität der *durée*, dem kontinuierlichen Nacheinander. Die erste Zeit ist, wie Bergson sagt, gar keine wirkliche Zeit, kein Nacheinander – sie ist ein »Bastardbegriff«, eine verräumlichte Zeit, da man sich hier die temporale Dimension uneingestanden in spatialen Bildern, nämlich in Abschnitten vorstellt.

»Wenn wir von der Zeit sprechen, [denken wir] meistens an ein homogenes Medium ..., worin unsre Bewußtseinsvorgänge sich aufreihen, sich nebeneinander ordnen wie im Raume und schließlich dahin gelangen, eine wohlunterschiedene Mannigfaltigkeit zu bilden! Sollte nicht die Zeit ... ein bloßes Zeichen, ... für sie sein, das von der wahren Dauer völlig verschieden ist? [Und] hat die wahre Dauer die mindeste Beziehung zum Raume? ... Wenn die Zeit, wie sie vom reflektierten Bewußtsein vorgestellt wird, ein Medium ist, worin unsre Bewußtseins-

31 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 591.

32 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 590, Fn.

zustände so wohlunterschieden aufeinanderfolgen, daß man sie zählen kann, und wenn ... unsre Auffassung von der Zahl darauf hinausläuft, daß alles, was man zählt, im Raume ausgestreut wird, so ist zu vermuten, daß die Zeit, ..., in dem man unterscheidet und zählt, nichts anderes ist als Raum ... Die reine Dauer muß also wohl etwas anderes sein.³³

Die reine Sukzession, die konkrete ›Dauer‹ lässt sich am Bild der sich durchdringenden, kontinuierlich ineinander fließenden Töne einer Melodie vorstellen. Auf die Töne muss man warten, statt dass man sie alle auf einmal hätte. Die Melodie bietet uns das Bild einer »ununterschiedene[n] oder qualitative[n] Mannigfaltigkeit«. ³⁴ Während Durkheim also die ›reine Dauer‹ psychologistisch versteht und aus der kollektiven Strukturierung der Zeit, dem Symbolischen ableitet, wird Bergson dieses Symbolische gerade als einen Begriff verstehen, der nicht geeignet ist, diese spezifische Art der Mannigfaltigkeit vorzustellen. Sicher, die Stoßrichtung der Durkheimschen Wissenssoziologie zielt nicht allein auf Bergson; sie zielt auf die Philosophie insgesamt, namentlich auf den Kantianismus. Es ist eine soziologische Provokation an die Epistemologie *tel quel*, in dem kühnen Schluss gipfelnd, dass die »Welt, die das Gesamtbegriffssystem ausdrückt, die Welt ist, die sich die Gesellschaft vorstellt«, weshalb nur die Gesellschaft die »allgemeinsten Begriffe« bieten kann, nach denen die »Welt vorgestellt werden muß«. ³⁵ Die Soziologie ist die rechtmäßige Erbin der Philosophie. Aber die Diskussion des Zeitbegriffes fällt in dieser Verabschiedung der Philosophie insgesamt doch auffällig intensiv auf, und es sind die Bergsonschen, nicht die Kantianischen Begriffe, die hier negiert werden.

Und ist es schließlich, ganz am Ende des Buches, nicht erneut eine Debatte vor allem mit der Philosophie Bergsons (nun als Autor der ›schöpferischen Evolution‹), wenn Durkheim über die Erfindungskraft der Einzelnen ausdrücklich die Gesellschaft mit ihrer Schöpfungskraft (*puissance créatrice*) stellt? Durkheim ist es hier wichtig, dass die sozientrische These, die Gesellschaft habe eine »überragende Rolle bei der Genese unserer Natur« kein Determinismus bedeutet, der nichts Neues kennt. Im Gegenteil, die Gesellschaft habe eine über alle individuellen erfinderischen Kräfte hinausreichende »Schöpfungskraft«, sofern sie die Einzelbewusstseine zusammenfasst. Zunächst wird noch einmal geklärt, dass sich die Soziologie jedes Mystizismus enthält: Jede »Schöpfung, wenn es sich nicht um ein mystisches Werk handelt«, muss als »Produkt einer Synthese« verstanden werden – nie ist etwas ganz neu. So dann wird als eigentliche erfinderische Kraft die Gesellschaft verstanden,

33 H. Bergson, *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen* (1889), Hamburg 1994, 70f.

34 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 80f.

35 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 590f.

über das individuelle Leben hinaus. »Eine Gesellschaft ist das mächtigste Bündel aus physischen und moralischen Kräften, das uns die Natur bieten kann.«³⁶ Somit fühlt sich der Soziologe Durkheim »berufen«, einen

»neuen Weg für die Wissenschaft des Menschen zu eröffnen. Bisher stand man vor der Alternative: entweder, die höheren und spezifischen Fähigkeiten des Menschen auf die niedrigen Formen des Seins zurückzuführen, die Vernunft auf die Sinne, den Geist auf die Materie, was darauf hinauslief, ihre Besonderheit zu verneinen; oder auf irgendeine äußererfahrungsmäßige Wirklichkeit, die man postuliert ... Aber von dem Augenblick an, als man erkannt hatte, daß über dem Individuum die Gesellschaft steht und daß sie ... ein System von handelnden Kräften [ist], wurde eine neue Art möglich, den Menschen zu erklären. Um ihm seine wesentlichen Attribute zu erhalten braucht man ihn jetzt, nicht mehr außerhalb der Erfahrung anzusiedeln ... Das haben wir hier versucht.«³⁷

Wegen des Primats des Sozialen und dessen Überlegenheit könne allein die Soziologie den ›Menschen erklären‹ – weder Psychologie noch Philosophie, da diese stets vom Subjekt ausgingen. *Den Menschen erklären*, und zwar hinsichtlich seiner *Kreativität*, gerade im Sozialen: Das ist nun letztlich in der Tat das Ziel der Philosophie Bergsons, wie wir sehen werden. Sein gesamtes Denken kreist – mit der zentralen These der unvorhersehbaren Qualität der Zeit – um genau dieses Thema: um die *menschliche Freiheit*. Jedes seiner Bücher hatte Bergson bisher mit der Bekräftigung der Freiheit geschlossen, auch den *Essai sur les données immédiates de la conscience* (dessen deutsche Übersetzung eben *Zeit und Freiheit* heißt). Um es kurz vorwegzunehmen: Das philosophische Problem der Freiheit und damit das entscheidende Thema im philosophischen Denken über den Menschen entspringt einem zunächst unscheinbaren theoretischen Missverständnis, nämlich der Verwechslung von Zeit und Raum. Der falschen »Vermengung von Sukzession und Simultaneität, Dauer und Ausdehnung, Qualität und Quantität«³⁸ gilt eben Bergsons zentraler Begriff der *durée* als Gegenbegriff zum gewohnten Zeit-Begriff (*temps*), mit dem man dann eben auch Überschaubares und Determiniertes mit dem Unvorhersehbaren, also der Freiheit vermengt:

»An Stelle einer heterogenen Dauer, deren Momente sich durchdringen, haben wir dann eine homogene Zeit, deren Momente sich im Raum aufreihen. An Stelle eines inneren Lebens, dessen sukzessive Phasen jede einzig in ihrer Art und mit der Sprache inkommensurabel sind, erhalten wir ein künstliches, der Rekonstruktion zugängliches Ich und einfache psychische Zustände, die zusammentreten und auseinandergehen wie die Buchstaben des Alphabets bei der Bildung von Worten. Und es wird

³⁶ Durkheim, *Die elementaren Formen*, 597.

³⁷ Durkheim, *Die elementaren Formen*, 597.

³⁸ Bergson, *Zeit und Freiheit*, 177.

dies nicht bloß eine symbolische Vorstellungsweise bleiben; ... derselbe Mechanismus, durch den wir uns anfangs unser Verhalten erklärten, wird es schließlich beherrschen. ... [A]llmählich wird, indem unser Bewußtsein den Prozeß nachahmt, durch den die Nervensubstanz Reflexhandlungen hervorbringt, der Automatismus die Freiheit überdecken«. ³⁹

Wir kommen auf die *Elementaren Formen des religiösen Lebens* noch einmal zurück, diesmal eine Bergson-Affinität thematisierend, die das Buch womöglich auch enthält. Die Bergson-Abstoßung (die Wahrnehmung des bergsonschen Denkens als Gegenteil dessen, was rational verständlich, richtig und wahr ist) wird Durkheim aber weiter beschäftigen, auch in Fortführung der wissenssoziologischen Thematik – in der gegenwärtig neu diskutierten Pragmatismus-Vorlesung. ⁴⁰

›Vis-a-vis Bergson‹: Die Pragmatismus-Vorlesung (1913–1914)

In der Vorlesung *Pragmatismus und Soziologie* führt Durkheim also die These, dass die Kategorien des Denkens einen sozialen Ursprung haben und daher allein die Soziologie rechtmäßig und fruchtbar Erkenntnistheorie betreiben könne, unmittelbar fort. Hier bezweifelt Durkheim erneut zentrale Argumente Bergsons. Erstmals fällt nun auch Bergsons Name – allerdings ist dies nur posthum schwarz auf weiß lesbar, da Durkheim seine Vorlesungen nicht veröffentlicht hat. Die Vorlesung ist zudem schlecht überliefert: Unsere Kenntnis davon beruht auf zwei Mitschriften, die Armand Cuvillier 1955 zu einem durchlaufenden Text machte

39 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 175 – in der anschließenden Fußnote wendet sich Bergson gegen Charles Renouvier, Kantianer und Lehrer Durkheims – wie insgesamt diese Analyse ein Anti-Kantianismus ist. Auch in *Materie und Gedächtnis* (1896) ist Bergson der ›Anti-Kant‹; auch hier wird er darauf drängen, dass wir die Freiheit theoretisch und damit auch praktisch nur erlangen, wenn wir uns eine adäquate Vorstellung von der *durée* machen, der Unvorhersehbarkeit, also Freiheit der Handlung. Der Schlusssatz lautet: »So scheint die Freiheit ... ihre Wurzeln tief in die Notwendigkeit zu versenken und sich mit ihr aufs innigste zu verbinden. Der Geist entnimmt der Materie die Wahrnehmungen, aus denen er seine Nahrung zieht, und gibt sie ihr als Bewegung zurück, der er den Stempel seiner Freiheit aufgedrückt hat«. H. Bergson, *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg 1991, 250.

40 Vgl. zur Debatte Durkheims mit dem Pragmatismus die entsprechenden Beiträge in T. Bogusz/H. Delitz (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt/M., New York 2013 sowie R. Pudal, *Enjeux et usages du pragmatisme en France (1880–1920). Approche sociologique et historique d'une acculturation philosophique*, in: *Revue française de sociologie* 524 (2011), 747–775.

und die seither verschollen sind. Marcel Mauss berichtet, sie seien nicht sehr umfangreich gewesen.⁴¹ Insofern wird ein Großteil des Textes auf Cuvilliers Konto gehen, eines Durkheimianers, der zugleich Marxist war. Die beiden letzten Sitzungen gelten in dieser Fassung der Kritik Bergsons. Sie hat Cuvillier so betitelt: *Sind Denken und Wirklichkeit heterogen? Und: Das unterscheidende Denken und der élan vital*. Die Pragmatismus-Vorlesung läuft also auf Bergson zu, und zwar auf dessen Grundidee sowie auf das zweite Hauptwerk von 1907, in dem der Begriff *élan vital* erstmals fällt. Zunächst allerdings werden die Pragmatisten dargestellt und kritisiert, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass sie viel von Bergson übernommen haben. Dabei weiß Durkheim, dass die bergsonsche Philosophie mit dem Pragmatismus nicht identisch ist. So findet er es »bemerkenswert, dass die Pragmatisten sich zu schnell an Denker anlehnen, die weit von einer Übereinstimmung mit allen ihren Thesen sind. So schmeichelt sich James an ... Bergson an, nur weil Bergson ihm ein Vorwort gewidmet hat«. Aber auch wenn die »Schlüsse nicht identisch sind«, so ist es doch die »Haltung zum klassischen Rationalismus«. Pragmatismus und Bergsonismus werden als das Gegenteil der Soziologie dargestellt, weil sie irrationalistisch seien und weil beide die »Beweglichkeit« überschätzen, weil beide »das Wirkliche unter seinem zurückweichenden und obskuren Aspekt« präsentieren und die Vorliebe teilen, »das klare und distinkte Denken dem trüben Aspekt der Dinge unterzuordnen«.⁴²

41 M. Mauss, In memoriam. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, in: *L'Année sociologique*, NS 1 (1923/24), 7–29, 11. Vgl. zur Textgeschichte A. Cuvillier, Préface, in: É. Durkheim, *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913–1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris 1955, 7–26; ders., Les leçons de sociologie d'É. Durkheim, in: *Les Études philosophiques* 9 (1954), 174–186. S. Baciocchi und J.-L. Fabiani haben zudem eine bis dato unveröffentlichte Vorlesungsmitschrift der Eröffnungssitzung editiert: Das verlorene Argument in Durkheims Pragmatismus-Vorlesung (1895–1955): Kritisches zu *Methode und Wahrheit*, in: T. Bogusz/H. Delitz (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt/M., New York 2013, 433–472.

42 É. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, Paris 1955, 80f. Vgl. die deutsche Übersetzung: Ders., *Pragmatismus und Soziologie* (1914), in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1993, 11–168, 60 («Bei beiden findet sich dieselbe überzogene Aufmerksamkeit für alles Wandelbare in den Dingen, dieselbe Neigung, die Realität in ihren flüchtigen und dunklen Aspekten wahrzunehmen, derselbe Hang, das klare, auf Unterscheidung bedachte Denken gegenüber jenen Aspekten in den Dingen herabzusetzen, die sich keiner Ordnung fügen. In erster Linie hat James bei Bergson jedoch die Form der Argumentation entlehnt, die das begriffliche Denken auf die Anklagebank setzt.»)

In den Sitzungen, die allein Bergson gewidmet sind, weist Durkheim zunächst die These zurück, nach der die Realität anders als das begriffliche Denken *kontinuierlich* sei, primär in permanenter Veränderung bestehe, und es das Symbolische, das Denken sei, welches sekundär Differenzen, Unterschiede, Zustände einführe. Was Bergson ›uns‹ hier als die eigentliche Form der Realität darstelle (kontinuierliche Veränderung) sei deren »rudimentärste Form«, so erklärt Durkheim erneut kategorisch und ohne weitere Argumentation.⁴³ Zweitens kritisiert er den »unannehmbaren« Dualismus von Materie und Leben,⁴⁴ einen Dualismus, den Bergson selbst durchaus subtil denkt und der viel eher den frühen Bergsonismus trifft. Drittens schließlich wehrt Durkheim erneut das Prozess-Denken ab, den Blick *sub specie durationis*. So definiere sich gerade das Leben im Gegensatz zu Bergsons These ganz und gar *nicht* durch die Veränderung, sondern durch Formen oder »Ergebnisse«.⁴⁵ Marcel Mauss hat diese Vorlesung rückblickend als »Krönung« von Durkheims philosophischem Werk dargestellt: Die Krönung bestehe darin, dass Durkheim sich hier »vis-a-vis der Philosophie, vis-à-vis Bergson« stelle.⁴⁶

1914: ›*Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: le progrès moral et la dynamique sociale*‹

Es gibt noch eine zweite explizite Auseinandersetzung Durkheims mit Bergson. Ebenfalls 1914 lässt sich Durkheim in einer Sitzung der *Société française de philosophie* – offenbar dem einzigen Forum, in dem dies möglich war – auf ein Streitgespräch mit dem Bergsonianer Joseph Wilbois ein. Unter dem Titel *Eine Konfrontation zwischen Bergsonismus und Soziologismus: der moralische Fortschritt und die soziale Dynamik* ist die Diskussion veröffentlicht worden. Die Sitzung selbst war einer ›neuen Position des moralischen Problems‹ gewidmet (*Une nouvelle position du problème moral*). Joseph Wilbois, Autor von *Devoir et Durée. Essai de morale sociale* (1912) bezweifelt die Fähigkeit der Durkheim-Soziologie, eine unvorhersehbare, der sozialen Realität entsprechende Dynamik zu denken, wobei er Durkheim implizit auf seinen von Comte und Spencer übernommenen Evolutionismus anspricht. Für Spencers Evolutionstheorie hatte Bergson 1907 gezeigt, dass die Zeit in dieser Theorie der Evolution ›überflüssig‹ ist, sofern sie das kontinuierliche Werden des Lebens – Evolution – als Reihe kleiner, sukzessiver Sprünge konzipiert, als Reihe von *Zuständen*. Evolution als fortschrei-

43 E. Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, 153.

44 Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, 156f.

45 Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, 159f.

46 Mauss, In memoriam, 10.

tende Differenzierung vom ›Homogenen zum Heterogenen‹ lässt keinen Raum für die Zeit im *temporalen*, recht verstandenen Sinn. In diesem ›falschen‹ evolutionistischen Denken gibt es gar keine Evolution, es ist bereits von vornherein ›alles gegeben‹, ebenso wie in allen finalistischen Theorien. Auf diese Kritik am Evolutionismus wird im II. Kapitel zurückzukommen sein.

Durkheim und Wilbois attestieren sich nun zunächst gegenseitig Unverständlichkeit. Wilbois geht es um eine Soziologie der Institutionen, insbesondere der moralischen; er besteht dabei auf einer historischen Erklärung, die sich kausaler Annahmen enthält. Keine soziale Tatsache könne durch eine Soziologie ›erklärt‹ werden, welche der »Zeit die Charaktere des Raumes zuschreibt«. ⁴⁷ Überhaupt sei zweifelhaft, welchen Sinn eine Soziologie hat, die die Gesellschaft als Ding betrachtet und im Begriff des Kollektivbewusstseins nur eine metaphysische Entität (Gott) durch eine andere ersetze (die Gesellschaft). Durkheim geht auf diese Kritiken nicht weiter ein; statt dessen wird er Wert darauf legen, dass man sich das Werden der Moral-Institutionen (den »moralischen Fortschritt«) nicht wie Wilbois vorstellen dürfe, als gäbe es einen *élan*, der die Moral in *eine vorbestimmte* Richtung drückt (dies ist freilich das Gegenteil von dem, was Bergson im Begriff *élan* vorschlägt: Indeterminiertheit). Vielmehr müsse man annehmen, dass es viele Moralen gebe, von denen jede mit der anderen unvergleichlich sei. Das klingt ungewohnt vor dem Hintergrund der *Elementaren Formen*, wo Durkheim auf die »einfachsten« Formen des religiösen Lebens zurückging, um die universellen Züge des Sozialen zu entdecken. Interessant ist auch, dass Durkheim sich gegen den Eindruck verwahren muss, er habe eine statische Sicht der sozialen Dinge, lege zu viel Wert auf ›Ordnung‹. Er weist dies mit »einem lebhaften Gefühl der Überraschung« zurück. Stets habe er das historische Werden gedacht, und jeder wisse, dass er von Comte komme, für den die »Soziologie essentiell dynamisch« sei. Durkheim fragt sich an dieser Stelle, ob diese Interpretation seines Denkens

»nicht aus den Prinzipien [des wilboisschen] Systems stammt. Er setzt mit der Schule, der er angehört, als evident, dass das Werden dem wissenschaftlichen Denken entgeht, d.h. dem unterscheidenden Denken. Daher schließt er, dass die Soziologie, sofern sie eine Wissenschaft ist oder sein will, den dynamischen Gesichtspunkt notwendig leugnen müsse. Die Wahrheit ist, dass die Soziologen sich außerordentlich für das historische Werden interessieren; nur glauben sie nicht, dass das Mittel,

47 É. Durkheim, Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: le progrès moral et la dynamique sociale, in: *Bulletin de la Société française de philosophie* 14 (1914); zitiert nach dem Auszug in: Ders., *Textes I*, Paris 1975, 64–70, 66.

es zu fassen, dieser interne Drang wäre, von dem man rein scholastisch spricht, und der ... in Wahrheit nichts erklärt«.48

Bemerkenswert ist nicht zuletzt – unsere Vermutung einer insgeheimen Bergson-Aversion bestätigend –, dass Durkheim hier von ›zwei Schulen‹ als gegensätzlichen, schon begrifflich inkompatiblen Systemen spricht, die Wilbois naïv vereinen wolle: Durkheimismus und Bergsonismus. Durkheim schlägt dies aus. Mit ›metaphysischen Betrachtungen‹ habe er nichts zu tun.⁴⁹

Institutionelle Konflikte: ›Affären‹ zwischen Bergson und Durkheim

Neben diesen impliziten und expliziten theoretischen Auseinandersetzungen, die langsam ein Bild der Stellung Durkheims zu Bergson ergeben, gibt es auch einige *institutionelle* Konflikte und Kontakte. Bergson erhält 1904 Tardes Sozialphilosophie-Professur am *Collège de France*, für die sich auch Durkheim beworben hatte. Bereits 1900 hatte Bergson seinen ersten Lehrstuhl am *Collège* erhalten, nach zwei vergeblichen Bewerbungen auf eine Sorbonne-Professur (1894, 1898), die möglicherweise an Interventionen Durkheims scheiterten.⁵⁰ Bergson unterstützt dann aber 1905 Durkheims Kandidatur für seine nun frei werdende *Collège*-Professur. Das lässt sich für die Soziologie-Geschichtsschreibung nur dadurch erklären, dass es um institutionelle Fragen ging, um die Balance zwischen den Fächern Philosophie und Geschichte, die eine Soziologie-professur aufrechterhalten hätte. Tatsächlich können sich aber die Historiker gegen die Philosophen durchsetzen; der Lehrstuhl wird in einen Lehrstuhl für die Geschichte nationaler Antiken umgewidmet.⁵¹ 1912 setzt Bergson sich dann für einen wirtschaftssoziologischen Lehrstuhl für seinen ehemaligen Schüler und Durkheimianer François Simiand ein.⁵² (Dabei ist nicht zu vergessen, dass Bergson keine Schüler im eigentlichen

48 Durkheim, *Une confrontation*, 67f.

49 Durkheim, *Une confrontation*, 70.

50 So vermutet M. Weinmann, Einführung, in: G. Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989, 7–21, 11. Näheres in Soulez, *Bergson: Biographie*, 80f. (der aber Durkheim nicht erwähnt; Durkheim wurde im Übrigen erst 1902 an die Sorbonne berufen). In den Briefen an Mauss wird 1898 die Kandidatur ebenfalls nur erwähnt (E. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, Paris 1998, 114).

51 G. Weisz, *The republican ideology and the social sciences: the Durkheimians and the history of social economy at the Sorbonne*, in: Ph. Besnard (Hg.), *The sociological domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge 1983, 90–119, 108. Vgl. R. Mossé-Bastide, *Bergson, éducateur*, Paris 1955, 67f.

52 Mossé-Bastide, *Bergson, éducateur*, 68.

Sinn hatte, da er seit seinen gescheiterten Kandidaturen an der Sorbonne und seit *Materie und Gedächtnis* für die universitäre Lehre ›verbrannt‹ war.⁵³) Bereits 1909 ist er – nun wiederum gegen die Durkheimiens – in die ›Affäre Loisy‹ verwickelt. Dabei ging es um die Besetzung des Lehrstuhls für Religionsgeschichte am *Collège*, die zugunsten des von Bergson unterstützten Abbé Alfred Loisy gegen Marcel Mauss ausging.⁵⁴ Schließlich schaltet sich Bergson ab 1924 in die von 1920 bis 1930 dauernde ›Affäre Lapie‹ ein, mit der Autorität des Philosophen vom *Collège* und nun auch als Mitglied der *Académie Française*. Vordergründig ging es dabei um die von dem Durkheim-nahen Hochschulpolitiker Paul Lapie vorgeschlagene Einrichtung eines Soziologiekurses an den zweihundert *Écoles Normales Primaires* in Frankreich. Die Debatte entwickelte sich indes zu einer Entscheidung über die Soziologie insgesamt, weil Lapie die Religionssoziologie *allein* aus durkheimischer Perspektive lehren lassen wollte. Bergson sah sich genötigt, sich gegen dieses Monopol gerade in der Religions- und Moraltheorie zu wenden: »Egal wie präzise die Forschungen eines Durkheim« sein mögen, gehöre die Lehre der Beziehungen von Religion-Gesellschaft und Moralität-Gesellschaft in mehrere Hände. Zwar sei es »völlig natürlich«, wenn man Durkheim lehrete; allerdings nur bei fortgeschrittenen Studenten, andernfalls entstünde eine zu »partikuläre Konzeption der sozialen Realität«. ⁵⁵ Die Affäre war kompliziert, ging mit politischen Kämpfen einher und berief sich auch auf den noch unreifen Status der Soziologie. Letztlich konnten sich die Durkheimiens durchsetzen, allerdings erst 1931 – als Durkheim bereits »aus der Mode war«. ⁵⁶

53 Soulez, *Bergson: Biographie*, 80f.

54 Die Besetzung ging – wie alle diese Dinge – mit politischen Verwicklungen einher; stets ging es um mehr als um Wissenschaft, um Kämpfe zwischen Modernen, Antimodernen, Katholiken, Laizisten. Für Paul Fauconnet war Abbé Loisys Ernennung, wenig überraschend, ein Fehler: nur Mauss ›wäre der Mann für den Lehrstuhl gewesen‹; das *Collège* verstehe nicht einmal, was Religionsgeschichte eigentlich sei. M. Fournier, *Marcel Mauss*, London 2006, 149ff., 254f.

55 H. Bergson, Letter to Bouglé (1924), in: Ph. Besnard (Hg.), *The sociological domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge 1983, 133 (zuerst in: *Revue française de sociologie* 20 (1979), 268f.). Bouglé gilt als ›Bulldogge der Durkheimianer‹: R. Geiger, Durkheimian sociology under attack: the controversy over sociology in the *Ecoles Normales Primaires*, ebd., 120–131, 126. Vgl. Mossé-Bastide, *Bergson, éducateur*, 267.

56 R. Geiger, Durkheimian sociology under attack, 130.

*Trotz allem: Ein durkheimischer Vitalismus?
(Die elementaren Formen des religiösen Lebens 2)*

Wir haben bisher Abstoßungen Durkheims von Bergson und nun auch umgedreht Reaktionen Bergsons auf Durkheim beobachtet. Auf diese werden wir zurückkommen, wenn es um sein Buch von 1932 (*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*) geht. Punktuell gibt es nun durchaus auch Berührungen von Durkheim mit Bergson. Namentlich das durkheimsche Konzept der Emergenz des Sozialen in der *kollektiven Effervescenz* hat eine nicht zu verkennende vitalistische Tonlage, die von Bergson nicht unbeeindruckt sein mag, und auch konzeptionell sind sich Durkheim und der recht verstandene Bergsonismus der soziologischen Theorie nahe. Die durkheimsche Religionssoziologie weist also nun (anders als die Wissenssoziologie) eine *Bergson-Affinität* auf. Die schöpferische, den Institutionen zugrunde liegende Erregung, die im gemeinsamen Tanz entsteht; der kreative Schwung, der die Einzelnen über sich hinaus reißt – dies klingt in der Tat ungewohnt für die Durkheim-Leser; ebenso, wenn Durkheim die Hoffnung auf neue »Stunden schöpferischer Erregungen« (*heures d'effervescence créatrice*) äußert, in denen sich die französische Gegenwartsgesellschaft erneuern wird: »Ein Tag wird kommen, an dem unsere Gesellschaften aufs neue Stunden der schöpferischen Erregung kennen werden, in deren Verlauf neue Ideen auftauchen und neue Formen erscheinen werden, die eine Zeitlang als Führer der Menschheit dienen werden.«⁵⁷ Ungewohnt klingt auch, dass Durkheim von einem ständigen »Antrieb zur Tat« (*élan à agir*) spricht, sowie davon, dass *das Leben* »nicht warten« könne: Keine wissenschaftliche Idee des sozialen Lebens könne, so Durkheim, die Religion ersetzen, da der Glaube »vor allem ein Antrieb zur Tat« sei, während die Wissenschaft nur langsam voranschreite und nie fertig sei. Das Leben aber »kann nicht warten«.⁵⁸ Leben, *élan*, Handlung: Es sind Konzepte, die im zeitgenössischen Kontext in Frankreich Bergson prominent besetzt hat. Die zentrale religionssoziologische Passage, nämlich die Herleitung der instituierten Gesellschaft aus Situationen rituell herbeigeführter kollektiver Erregung (*effervescence collectif*), ist in unmittelbarem Bezug zu diesen Begriffen und dieser Idee neuer schöpferischer Erregungen zu lesen – auch wenn statt *élan* nun die Metapher der Elektrizität auftaucht.

»Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich ... eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewußtsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet

57 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 572.

58 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 576.

ist. ... [D]a diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken... Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein ... Da sich aber zur gleichen Zeit auch seine Genossen auf die gleiche Weise verwandelt fühlen und ihr Gefühl durch ihr: Schreie, ihre Gesten und ihre Haltung ausdrücken, so geschieht es, daß er sich wirklich in eine fremde, völlig andere Welt versetzt glaubt als die Welt, in der er gewöhnlich lebt, in eine Umwelt voller intensiver Kräfte, die ihn überfluten und verwandeln.«⁵⁹

Erinnern wir kurz an die berühmte, fulminante Schlussfolgerung Durkheims: In der rituell herbeigeführten Situation allgemeinen Überchwangs entstehen die religiösen Vorstellungen als Idealisierungen und Transformationen der kollektiven Kraft, die jeder Einzelne fühlt, des Kollektivs. Hier vollzieht sich die imaginäre Institution der Gesellschaft (so wird Castoriadis sagen), wobei sich diese die konkrete, situative Entstehung zugleich verleugnet, indem sie sich Götter schafft: Die Gesellschaft idealisiert sich, sie gibt sich einen außergesellschaftlichen Ursprung und Seinsgarant (das Totemprinzip oder Gott). Jede Religion ist, so lautet das berühmte Ergebnis Durkheims, die Selbstaffirmation der Gesellschaft, deren Autodivination. »Gott ist nur der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft!«⁶⁰

»Damit die Gesellschaft sich ihrer bewußt werden kann und dem Gefühl, das sie von sich hat, den nötigen Intensitätsgrad vermitteln kann, muß sie versammelt und konzentriert sein. Dann bewirkt diese Konzentration eine Überschwänglichkeit des moralischen Lebens, die sich in einer Summe von idealen Vorstellungen äußert, in denen sich das neue Leben abzeichnet, das damit erwacht ist. ... Eine Gesellschaft kann nicht entstehen, noch sich erneuern, ohne gleichzeitig Ideale zu erzeugen. Diese Schöpfung ist ... nicht irgendeine Ersatzhandlung, mit der sie sich ergänzt, wenn sie einmal gebildet ist, es ist der Akt, mit dem sie sich bildet und periodisch erneuert... Die ideale Gesellschaft steht nicht außerhalb der wirklichen Gesellschaft; sie ist ein Teil von ihr.«⁶¹

Durkheim entdeckt hier den tiefen Zusammenhang von religiöser Fabulation (so Bergson), der Schöpfung religiöser Vorstellungen oder kollektiver Repräsentationen und dem Bestehen der Gesellschaft. Dies wird

59 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 297f.

60 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 309.

61 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 565f.

ein zentrales Thema der neueren französischen Gesellschaftstheorie werden. Cornelius Castoriadis, Marcel Gauchet, Claude Lefort haben daran anschließend Theorien der Konstitution der Gesellschaft entfaltet: als Selbstschöpfung, die *notwendig* religiös oder quasi-religiös gedeutet wird, mit bestimmten Vorstellungen oder Fabulationen den kontingenten Ursprung, das eigene Anderswerden, die instituierende in der instituierten Gesellschaft verdeckend. Wir kommen ausführlich darauf zurück, denn es sind dies tatsächlich zentrale sozialtheoretische Konzepte des Bergsonismus: die Verschränkung von gesellschaftlichem (sozialem) Sein und sozialem Werden, die Bergson im Begriffspaar *natura naturata* und *natura naturans* respektive geschlossene und offene Gesellschaft formuliert hat; und der Begriff der Fabulation oder der imaginären Institution eines kollektiven Zustands oder einer kollektiven Identität. In beiden Konzepten liegt die Differenz zum Durkheim-Paradigma, welche Durkheim selbst hier vielleicht durchbrach: dass nämlich das Soziale, die Gesellschaft immer schon vorauszusetzen sei.

Henri Desroche hat beide Religionssoziologien entsprechend als sich ergänzende, komplementäre Seiten einer Medaille erkannt. Durkheims Blick auf die Gesellschafts-konstituierende Funktion der Religion (*fonction d'auto-attestation*, »*religio societatis vinculum*«⁶²) werde von Bergsons Blick auf die Gesellschafts-verändernde, kreative Kraft der Religion (*fonction de contestation*) komplettiert. Ebenso wie sich eine Gesellschaft religiös konstituiert und stabilisiert, führen neue religiöse Ideen auch zu deren Veränderung.⁶³ Oder anders formuliert: Während Durkheim die Gesellschaft *in statu nascendi* zu betrachten erlaube, erlaube Bergson, sie *in statu mutandi* zu sehen.⁶⁴ Und weiter: Indem Durkheim in der Effervescenz-These eine soziale Energie annehme, die affektiv und damit letztlich biologisch oder vital begründet sei, habe er selbst die mögliche Synthese mit dem Denken von Bergson vorgeahnt. Dabei habe es Durkheim aber versäumt, die tragenden Kräfte, die instituierende Gesellschaft (*sur-société effervescente*) auch explizit und systematisch mitzudenken.⁶⁵ Auf den Begriff der tragenden Kraft der Gesellschaft (*sur-société*) kommt Desroche bei der Lektüre eines Interviews von Durkheim zu den *Elementaren Formen*, das 1914 als *Le sentiment religieux à l'heure actuelle* publiziert wurde: Durkheim spricht hier vom *dynamogenischen* Einfluss sowie von einer einzigen Quelle der Religion. Unter allen Dogmen und Konfessionen gäbe es eine Quelle des religiö-

62 H. Desroche, *Sociologies religieuses*, Paris 1968, 60.

63 Desroche, *Sociologies religieuses*, 106f.

64 Desroche, *Sociologies religieuses*, 64.

65 Desroche, *Sociologies religieuses*, 106. Vgl. zum Begriff *sur-société* ders., Retour à Durkheim? D'un texte peu connu à quelques thèses méconnues, in: *Archives des sciences sociales des religions* 27 (1969), 79–88, 82, Fn.

sen Lebens, die so alt sei wie die Menschheit selbst: die Fusion der Bewusstseine, ihre Kommunikation im *selben* Denken und deren Kooperation im *selben* Werk.⁶⁶ Desroche denkt also beide Religionssoziologien (die funktionale durkheimische und die genetische bergsonsche) zusammen, in Analogie zu Bergsons ›zwei‹ Quellen der Religion will er *zwei* Funktionen des Religiösen analysieren, die der Konstitution und Stabilisierung einerseits, und die der Transformation von Gesellschaft andererseits.⁶⁷ Damit hat er ein zentrales Konzept der bergsonschen soziologischen Theorie – nämlich ihre Konzeption der Gesellschaft – retroaktiv auf Durkheim übertragen.

Desroche behauptet nun Affinitäten, nicht Ergebnisse der Rezeption Bergsons durch Durkheim. Und obgleich Bergsons Soziologie erst zwanzig Jahre später erscheinen wird, obgleich es keinerlei Hinweise auf die Textgeschichte gibt und eine kritische Edition nach wie vor fehlt, führen einige Durkheim-Forscher die zentrale Passage der *Elementaren Formen* – nämlich die Einführung des Konzeptes der Konstitution von Kollektivs und Religion in der kollektiven Erregung – nun tatsächlich auf Bergson zurück.⁶⁸ Besonders weit geht hier Dominique La Capra, der in Durkheims fulminantem Spätwerk »evidente« Spuren der *Schöpferischen Evolution* entdeckt. Dieses durkheimische Buch enthülle »oft den Einfluss von Bergsons Ideen der schöpferischen Evolution und des *élan vital*. Mit diesen Konzepten konnte [Durkheim] den Prometheismus Saint-Simons in sein System integrieren«, also anerkennen, dass auch der demokratische Rationalismus spontaner kollektiver Begeisterung bedürfe, um

66 Durkheim, *Le sentiment religieux à l'heure actuelle* (1914), in: *Archives des sciences sociales des religions* 27 (1969), 73–78, 74, 75.

67 Desroche, *Sociologies religieuses*, 5.

68 Diese Vermutung (mit La Capra) auch bei W. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London 1984, 404f. (der darauf hinweist, dass Durkheim einmal den Begriff des *élan collectif* benutzt: Bergsons *élan vital* sei ein stärkerer Kandidat als Wundt, um die Idee der kollektiven Effervescenz zu erklären. Er kennt allerdings Bergson offenbar nur durch die Brille Durkheims und der Vormeinungen – der *élan vital* erscheint hier einmal mehr als »metaphysische Lebenskraft«. S. Lukes, *Emile Durkheim*, erwähnt eher die zeitgenössische Massenpsychologie, will sich aber nicht auf einen speziellen Einfluss festlegen. In jüngerer Zeit spricht G. Namer vom Bergson-Einfluss auf das Konzept der kollektiven Effervescenz (Postface, in: M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire. Ed. critique*, Paris 1994, 297–367, 305). S. Stedman-Jones (*Durkheim reconsidered*, Cambridge 2001, 213f., 80f.) nimmt eher Ch. Renouvier als Quelle des Konzeptes an, jenen Lehrer Durkheims, Neukantianer und Affekttheoretiker mit einer Theorie der ›sich entwickelnden Leidenschaften‹ (Ch. Renouvier, *Science de la morale*, Paris 1869, T. 1, Teil 3, Kap. LXI).

sich zu stiften und auf Dauer zu stellen. Für La Capra stellt sich das Verhältnis von Durkheim zu Bergson insgesamt so dar:

»Früh in seinem Leben war Durkheim in die Rolle des Erzfeindes nicht nur von Tarde, sondern auch Bergsons gerutscht. Sein Beharren auf formalen Strukturen der Verpflichtung und sein cartesianischer, neokantischer Rationalismus sind in impliziter Referenz auf Bergson als dem modernen Exemplar des Mystizismus und antirationalen Intuitionismus entfaltet. In seinem späteren Denken war Durkheim jedoch zum Teil beeinflusst durch Bergson, in zwei begrenzten, aber wichtigen Aspekten. 1) Durkheim erkannte die Rolle der ›kollektiven Efferveszenz‹ als eines ambivalenten *élan vital*, der im Übergang vom Pathologischen zur Normalität notwendig ist. 2) Er sah, dass ... die kollektive Spontaneität mit der Verpflichtung zu versöhnen war, so wie die ›kollektive Efferveszenz‹ ihre Relevanz als spirituelles Milieu für einen ... expansiven Rationalismus behielt. Aber Durkheim wies stets die ideologische Glorifikation des Wandels, der Mobilität, der empirischen Fluidität, individuelle Transzendenz ... und ›Konfusion‹ zurück – kurz, die Symptome der Anomie – als mystisch in sich selbst.«⁶⁹

Das bringt alles, was wir hier in Bezug auf Durkheim sagen und zeigen wollten, sehr gut auf den Punkt. Indes, die Assoziation geraden dabei doch etwas durcheinander, denn von Anomie ist doch in den *Elementaren Formen* nicht die Rede? In der Vorlesung von 1908–1909 über *Die Moral* hat Durkheim das religionssoziologische Thema vorbereitet (während er 1909 auch das andere, wissenssoziologische Thema des Buches, ankündigt⁷⁰). Es ist im Grunde eine Vorlesung über die gesellschaftliche Moral, und sie nimmt viele Themen Bergsons vorweg. Durkheim geht hier (wie später im Religions-Buch) vom Mangel neuer moralischer Ideen in der französischen zeitgenössischen Gesellschaft aus. Gegenüber dem, was die Dreyfus-Affäre offenbare, nämlich lähmende Spaltungen der Gesellschaft, zeigen die Versammlungen der französischen Revolution noch den kollektiven Schwung (*élan collectif*), der allein zu neuen moralischen Gefühlen führe. Dass es nun diese Feste nicht mehr gäbe, dies sei das deutlichste Zeichen einer bedrohlichen Krise. In raschen Schritten entfaltet Durkheim von hier aus sowohl bereits seine Theorie des Totemismus, als auch die Theorie der symbolischen Konstitution des *conscience collectif*, der Selbstvergottung jeder Gesellschaft in den sakralen Ideen.⁷¹ Und 1911, im Vortrag *Werturteile und Wirklichkeits-*

69 D. La Capra, *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher* (1972), Aurora 2001, 254f.

70 Durkheim, *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*.

71 Durkheim, *Idéal moral, conscience collective et forces religieuses* (1909), in: Ders., *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris 1975, 12–22, 14, 20ff. (Notes prises par G. Davy à un cours professé vraisemblablement dans l'année sco-

urteile beim Philosophiekongress in Bologna, spricht Durkheim die affektive und imaginäre Basis des Kollektivs erneut an. Gegen die bloße Strukturbeschreibung von Gesellschaften betont er hier, die Gesellschaft sei vor allem der »Herd einer inneren Sittlichkeit«. ⁷² La Capra entdeckt hier erneut Bergson, wie auch immer dort, wo Durkheim vom *intensiveren* kollektiven Leben oder vom *Leben* schlechthin spricht. Jenseits einer Entscheidung darüber, wie belastbar diese Vermutung ist, kann man zumindest festhalten, dass Bergson *der* französische Lebensdenker seiner Zeit war, in sehr anderer Weise als Durkheims Lehrer Émile Boutroux oder auch als Claude Bernard, die beide Wissenstheoretiker des Lebens bleiben. La Capra erinnert in dieser Hinsicht auch an das Fragment gebliebene Werk zur *Moral*, Durkheims ungeschriebenes *Opus Magnum*. ⁷³ In ihm heißt es in der Tat dicht entlang Bergsons formuliert:

»Das Leben, jedes Leben besitzt einen unendlichen Reichtum an Keimen jeglicher Art, von denen einige zur Zeit aktualisiert sind, die in besonderem Maße den gegenwärtigen Notwendigkeiten und Ansprüchen des Milieus entgegenkommen, aber von denen viele schlummern ..., latent bleiben. ... Alles Leben ist Wandel und widerstrebt statischen Zuständen. Ein lebendes Wesen ist nicht nur für ein einziges Ziel geschaffen; es kann sich für sehr verschiedene Ziele einsetzen und sich mannigfachen Situationen anpassen. Es ist immer verfrüht, von ihm zu sagen, es sei für eine einzige Existenzform gemacht. ...

Diese Fixierung ist die Negation des Lebens. Man könnte nie ein für allemal von ihm sagen: das hier, das ist es und kann nicht anders werden. Aus naheliegender Grund gilt gleiches für die menschliche Natur: die Geschichte ist nicht nur der natürliche Rahmen des menschlichen Lebens, der Mensch ist ein Produkt der Geschichte. Wenn man ihn aus der Geschichte herauslöst, wenn man versucht, ihn außerhalb der Zeit zu erfassen, fixiert und unbeweglich, denaturiert man ihn«. ⁷⁴

Im Grunde ist das eine kurze Zusammenfassung des bergsonschen Buches von 1907, und zwar bis in die Wortwahl hinein (aktualisiert,

laire 1908–1909 à la Sorbonne sur ›La morale‹). In vorherigen Artikeln (*La Prohibition de l'inceste et ses origines* (1897), in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 37–101; Sur le totémisme (1900/1901), ebd., 315–352) taucht die Idee der Efferveszenz nicht auf; hier geht es zunächst um die Verbote und die klassifizierende Funktion des Totemismus.

⁷² E. Durkheim, Werturteile und Wirklichkeitsurteile (1911), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, 137–157, 148f.

⁷³ La Capra, *Emile Durkheim*, 194ff. Vgl. zum letzten Vorhaben Durkheims M. Mauss, Editorische Anmerkungen, in: H. Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M. 1986, 50.

⁷⁴ E. Durkheim, Einführung in die *Moral* (1917, posthum bearbeitet von Mauss 1920), in: H. Bertram (Hg.), *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt/M. 1986, 33–52, 41.

schlummern, Wandel), ebenso wie in der zentralen Idee der Unvorhersehbarkeit der Zeit. Es gibt noch weitere Stellen, die Bergson-Affinitäten bei Durkheim vermuten lassen, wenn auch nicht in dieser Präzision. Bereits 1900 sprach Durkheim in zumindest bis dato untypischem Ton vom Werden der sozialen Strukturen und dem Potential des Individuums, dazu beizutragen – in seiner Simmel-Kritik, also jenem Text, der erneut der Klarstellung dessen gilt, was die Soziologie »eigentlich« ist und was alles nicht zu ihr zählen darf. In jedem Fall gehe es, so Durkheim hier gegen Simmel, der Soziologie nicht darum, die Gesellschaft als »erstarrtes Gebilde zu betrachten«. Vielmehr sei zentral, deren Entstehung zu analysieren. Sicher, die »strukturellen« sozialen Phänomene (Institutionen) haben *per definitionem* ein stabiles Moment. Zugleich bestehen zwischen ihnen und den »funktionellen« Phänomenen aber nur Gradunterschiede. Mehr noch, die Struktur selbst sei ein »Werden«, sie entstehe im »unentwegten Prozess von Strukturbildung und Dekomposition, *sie selbst ist das Leben*, das einen gewissen Konsolidierungsgrad erlangt hat«. ⁷⁵ Die Differenzierung von Wesens- und Gradunterschieden ist, wie wir sehen werden, ein Schritt der spezifisch bergsonschen Methode. Die bisherige Darstellung (die Soziologie Frankreichs habe sich auch in Abgrenzung von Bergson vollzogen, in einer Bergson-Aversion) muss nach all dem offenbar ergänzt werden: Durkheim hat sich den philosophischen Erfindungen Bergsons vielleicht nicht ganz entziehen können, diese Philosophie womöglich implizit in seine Theorie der Konstitution des Sozialen übertragen. All dies bleibt nur zu vermuten, jedenfalls, solange eine kritische Durkheim-Edition aussteht. Durkheim hat sich hier nicht offenbaren wollen.

Für einen Moment indes gibt es eine beweisbare Kooperation: Zu Beginn des Ersten Weltkrieges, als Durkheim seine Kriegsschriften verfasst, lädt er Bergson ein, dazu beizutragen. Hier treffen sich die beiden, und zwar (so Frédéric Worms) auf »doppelt unerwartete« Weise: Beide sprechen von kollektiven Mentalitäten, den entgegengesetzten der Franzosen und der Deutschen; und überraschend ist, dass Bergson von einer *kollektiven* (statt individuellen) Mentalität spricht, während Durkheim umgekehrt von einer kollektiven *Mentalität* (statt Kollektivbewusstsein) spricht. ⁷⁶ In *L'Allemagne au-dessus de tout* formuliert Durkheim zudem die Differenz der beiden geistigen Kulturen in zeitlichen Begriffen,

75 E. Durkheim, Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich (1900), in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 164–180, 170f. »Untypisch«, so lautet das Urteil zu dieser Passage bei M. Fournier, *Émile Durkheim (1856–1917)*, Paris 2007, 467ff.

76 F. Worms, *Moments*, 185. É. Durkheim/E. Denis, *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques* und H. Bergson, *La Signification de la Guerre*, beide erschienen bei Armand Colin als *Études et documents sur la guerre*, Paris 1915. Vgl. É. Durkheim, Deutschland über

im Gegensatz zwischen Dauer (im herkömmlichen Sinn des Dauerhaften) und Ereignis:

»Statt uns von dem ... Schauspiel der militärischen *Ereignisse* hypnotisieren zu lassen, müssen wir uns bemühen, die tiefen, *dauerhaften*, beständigen Ursachen zu erkennen, die von vornherein über den Ausgang entscheiden. Da der Krieg, den wir führen, *ein Krieg der Dauer* ist, da der Sieg dem zufallen wird, der am längsten auszuhalten vermag, dreht sich alles darum, welche der beiden kriegführenden Gruppen fähiger ist, ausdauernden Widerstand zu leisten, welche am wenigsten bedroht ist von der *Abnutzung durch die Zeit* ... halten wir aus, und wir werden siegen.«⁷⁷

In dieser Sorge vor der ›Abnutzung durch die Zeit‹ trifft sich Durkheim vielleicht ein letztes Mal mit Bergson, der seinerseits die kulturelle Differenz zwischen den Deutschen und Franzosen als Denken des Mechanischen und Toten gegenüber dem des Lebens und der schöpferischen Kraft betont.⁷⁸ Zeitgleich erscheint eine nicht unwichtige Publikation, in der beide auftauchen: Bergson schreibt über die französische *Philosophie*, Durkheim über die *Soziologie* in der Darstellung Frankreichs zur Weltausstellung 1915. Bergson versteht die Soziologie hier nicht als Philosophie, ungeachtet ihrer philosophischen Ambitionen bei Durkheim, ungeachtet der 1909 von ihm geäußerten Ambition, die Soziologie an Stelle der Philosophie zur Königswissenschaft zu machen,⁷⁹ sowie der bereits 1894 (in den *Regeln der soziologischen Methode*) deutlich gewordenen Art, wie dies gegenüber allen bisherigen (philosophischen) Traditionen zu verstehen ist. Bergson also erwähnt diese neue *Philosophie ohne Subjekt*, die sich aller angestammten Gebiete der Philosophie bemächtigt (Religion, Moral, Wissen) und diese durchgreifend soziologisiert, nur kurz: Sie müsse das Objekt einer eigenen Monografie sein. Daher spreche er nicht über jene »eminenten zeitgenössischen Denker«, die sich zur Soziologie orientiert hätten, unter ihnen Durkheim. Das Werk dieser französischen Schule der Soziologie sei »bemerkenswert« und müsse separat behandelt werden.⁸⁰

alles. Die deutsche Gesinnung und der Krieg (1915), in: Ders., *Über Deutschland: Texte aus den Jahren 1887 bis 1915*, Konstanz 1995, 245–290.

77 E. Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre*, Paris 1915, 30f.

78 H. Bergson, *La signification de la guerre*, Paris 1915, 21f., und Raulff, *Der unsichtbare Augenblick*, 34f.

79 Durkheim, *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, 758: »Die Soziologie ... ist dazu bestimmt ..., der Philosophie die Grundlagen zu geben, deren sie bedarf und die ihr gegenwärtig fehlen.«

80 Bergson, *La Philosophie française*, 15–38, 24, Fn.

Durkheim, der Anti-Bergson: Der soziale Gebrauch von Bergson im Kampf gegen die Neue Sorbonne

Ungeachtet der zeitweiligen und politisch bedingten Kooperation, trotz des bergsonschen Tons in den *Elementaren Formen des religiösen Lebens* und der Annäherung an bergsonsche Konzepte in kleineren Texten, scheint uns die Abstoßung von Bergson in der Durkheimschule insgesamt dominant. So haben es nicht zuletzt auch die Zeitgenossen wahrgenommen – und dies ist vielleicht das wichtigste Argument in dieser Frage. Sie haben Durkheim als Erzrivalen Bergsons verstanden, als denjenigen, der seine »Feindseligkeit« gegenüber diesem »nie dementiert« habe.⁸¹ Bereits für die Zeit in Bourdeaux (1888–1902) wird von Durkheims »erklärter Feindschaft gegen jede Philosophie des »Lebens und der Handlung« berichtet.⁸² So erfordert es aber eben auch die Logik einer sich als positivistisch begreifenden und kenntlich machen müssenden Soziologie. So erfordert es schließlich vor allem auch die Logik des politischen Kontextes bis zum Ersten Weltkrieg: In der zähen Dreyfus-Affäre, im Kampf zwischen Antimodernen und Modernen, Spiritualisten und Rationalisten, Anti-Kantianern und Kantianern, in jenem langen Moment also standen Bergson und Durkheim je für die genau entgegengesetzte Seite. Unter anderem Wolf Lepenies hat wie erwähnt auf die Rolle Bergsons im Streit der *Literatur* gegen die *Soziologie* verwiesen, der durch die politische Situation noch verschärfter und verwickelter wurde. Nach all dem trennte ein Berg von Vorurteilen Durkheim und Bergson.⁸³

Anhand zweier Streitschriften seitens Dritter, die unter dem Pseudonym *Agathon* (Alfred de Tarde, Henri Massis) erschienen sind, lässt sich diese Feindschaft Durkheims gegenüber Bergson nachvollziehen, und zwar aus Sicht der Studierenden an der Sorbonne. In *L'esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique – la crise du français* (1911) und in *Les jeunes gens aujourd'hui* (1913) protestieren die beiden anonymen Autoren gegen die Lehre, die Durkheim an der Sorbonne einführte. Sie wehren sich gegen eine Richtungsentscheidung an der Pariser Universität und damit auch Frankreichs insgesamt (während das *Collège*

81 Nach M.-R. Mossé-Bastide, *Bergson, éducateur*, Paris 1955 in Fournier, *Durkheim*, 653 (Unter dem Titel *La méthode contre l'intuition* geht es hier um Durkheims Feindschaft gegenüber jedem Nicht-Rationalismus). Vgl. zur Wahrnehmung der Zeitgenossen neben den folgenden Bemerkungen von Agathon auch die Erinnerungen der Schüler Bergson Maire, Benrubi und Chevalier (s.u.).

82 J. Cazeneuve, La commémoration du centenaire de Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1–2 (1960), 223–227, 224.

83 Lepenies, *Die drei Kulturen*, 64f. Vgl. Grogin, *The Bergson-Controversy*, Kap. V.

de France ja jenseits der universitären Ausbildung steht). Es ist das Spezialistentum und die Betonung der Methode, die sie stört; es ist ebenso die für sie unerhörte Behandlung moralischer Fragen und religiöser Tatsachen als positive Gegebenheiten – ausgerechnet in einer *Faculté des Lettres*. Das Verbrechen erscheint Durkheim als *nützlich*; in religiösen Dingen konzentrierten sich Durkheim und Lévy-Bruhl auf die »Wilden«, die »Botocudos und Irokesen«. ⁸⁴ Agathon stört sich an der »germanischen« Soziologie Durkheims, welcher von der Nation als Kollektivsubjekt spreche, aus dem die Einzelnen ihre Wirklichkeit beziehen; ⁸⁵ sie stören sich daran, dass Philosophen durch das »kleine metaphysische Buch Durkheims« (*Die Regeln der soziologischen Methode*) in die Sozialwissenschaft eingeführt werden, in dem im »Vorhinein alle Bedingungen der künftigen Soziologie nach diesem erstaunlichen Axiom bestimmt sind: die soziale Tatsache ist etwas distinktes von den Einzelnen«. ⁸⁶ Sie stören sich daran, dass sie zum Spezialistentum ausgebildet werden, nach dem Vorbild der *Arbeitsteilung*. ⁸⁷ Mit all dem beherrsche Durkheim den Ton an der Sorbonne. Sein Sieg sei der »Sieg des neuen Geistes«; er ist in den Augen Agathons der »Regent«, der »allmächtige Maître«, dessen Befehlen die Philosophen an der Sorbonne folgen, sich auf seine funktionäre reduzierend. Dieser »engstirnige Soziologe«, so heißt es weiter, sei ein verächtlicher Gegner jeder Philosophie. ⁸⁸ Wegen ihm gäbe es an der Sorbonne keinen Philosophen mehr – während Bergson auf der anderen Straßenseite seine berühmten Vorlesungen hält, *er*, der nie an der neuen Sorbonne lehren durfte. ⁸⁹ Die Sorbonne-Professoren werden, so beklagt Agathon, »unbotmäßig«, sobald man ihre Thesen diskutiert; ständig sind sie damit beschäftigt, »Dissidenten zu exkommunizieren«, und zwar in grenzenloser »Animosität gegen Bergson«. ⁹⁰ Die Autoren beschwerten diesen Eindruck einer ständig präsenten Anti-Bergson-Haltung durch die Stimmen weiterer Studierender. Die meisten Studenten, so suggerieren sie, würden Bergson Durkheim vorziehen. Auch Henri Massis kommt nicht von dieser Rivalität los. So berichtet er, dass er einmal mit

84 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, Paris 1911, 26f.

85 Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris 1913, 106.

86 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, 33f.

87 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne* 70f.

88 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne* 92f.

89 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne* 92f., erinnernd, dass Bergson zwei Mal Kandidat der Sorbonne war.

90 Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, 366 (Annex: Brief des Studierenden Jacques Jary).

einem Mitstudenten vor der Statue von Comte darüber sinnierte, dass sie nun endgültig in die Ära des Sozialen eingetreten seien.

»Bis zu Durkheim ... waren die Religionen eine Verlegenheit für die Wissenschaft ... Die Tatsache, dass der religiöse Geist existierte – primordial und irreduzibel – war eine offene Tür für alle Obskurantismen; dies erlaubte den James- und Bergson-Anhängern ..., den Rationalismus zu verachten. Das Irreduzible musste reduziert werden, das Primordiale untergeordnet. Dann kam Durkheim. ... Das Religiöse ist ganz einfach das Soziale, sagte er. Und *whoosh!* Waren alle Fragen geklärt. Das erste Element ist die Existenz des sozialen *Bewusstseins*. Das Religiöse ist nichts anderes als das personifizierte, hypostasierte, substantialisierte Soziale, das zum Absoluten gemacht ist. Alles wohnt im Totem. Es ist das Symbol der sozialen Seele – und eine andere gibt es nicht ... Das Individuum ist uninteressant! Was interessiert es also uns Soziologen?«⁹¹

In der Tat, *alle konnten Bergson gebrauchen*; insbesondere diejenigen, die ihn zum Gegner stilisierten, und für die sein Buch von 1907 ein Schock war – ein Schock, weil es auf Begeisterung stieß, ebenso wie Bergsons Vorlesungen, die von Massenaufläufen überschwemmt wurden (*five-o-clock-bergsoniens*). Eine Umfrage Alfred Binets kurz nach Erscheinen der *L'évolution créatrice* erlaubt, den Einfluss abzuschätzen, den Bergson auf dem Höhepunkt seiner Rezeption hatte. Binet war dabei interessiert am Stand der Philosophielehre an den *Lycées*; er befragte die Lehrer nach ihren philosophischen Vorlieben und denen der Schüler. Im Binet-Report wird sichtbar, dass Bergsons Ideen dominierten – neben denen der Soziologie. Berichtet wird von einem geradezu *leidenschaftlichen* Interesse der Schüler für beide ›Schulen‹. Der Report offenbart aber auch die Anti-Affekte der Professoren vor allem gegenüber Bergson. Beides wertet Binet übrigens als Indikator des bergsonschen Erfolges.⁹² Die einen kritisieren dabei Bergsons vorgeblichen philosophischen Opportunismus, andere seine Irrationalität und seinen Anti-Szientizismus. Binet gibt Bergson selbst Gelegenheit, sich gegenüber den Vorwürfen zu erklären. Er habe, so wird Bergson seither nicht müde, zu betonen, keineswegs die Wissenschaft kritisiert. Vielmehr bewerte keine moderne Philosophie sie höher, denn sie habe ja gar kein anderes Objekt. Bergsons Ziel sei es, die »Verbindung zwischen Wissenschaft und Metaphysik zu knüpfen und jede durch die andere zu festigen, ohne die eine der anderen zu opfern«. ⁹³

91 H. Massis, *Evocations. Souvenirs. 1905–1911*, Paris 1931, 60.

92 A. Binet, Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie, in: *L'Année Psychologique* 14 (1907), 152–231, 169f., 178, 203.

93 H. Bergson, in: *Bulletin de la société française de philosophie* 1908 (28.11.1907), 21; vgl. ders., Réponses, in: Binet, Une enquête, 230f.

Aus dem Erfolg Bergsons, aus dem sozialen Gebrauch, den man von ihm machte, wie Jean-Louis Fabiani sagt (zugleich die Beispiellosigkeit dieses Erfolges unterstreichend⁹⁴), erklärt sich dann wohl auch die Tendenz der *Soziologie-Lehrbücher*, Bergsons soziologisches Werk entweder zu ignorieren oder seine Philosophie als Psychologismus oder Mystizismus darzustellen. Die meisten der Lehrbücher stammen von Durkheimens, so von Georges Davy. Er hat – vielleicht Durkheim am treuesten – mehrere Hommages für diesen verfasst, sowie die erste Einführung in dessen Denken (bereits 1911).⁹⁵ Sein *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui* (1931) gilt lange als beste Einführung in die Soziologie. In ihr taucht der Name Bergsons durchaus auf, in einer sorgfältigen Diskussion der Differenzen zwischen Durkheim und Lucien Lévy-Bruhl in Bezug auf die Deutung des ›primitiven‹ Denkens und seiner Religion: Ist es die Quelle auch der modernen Religion und der Wissenschaft, gibt es nur eine Evolution (die Durkheim-Position) oder handelt es sich bei ›prälogischem‹ (›intuitivem‹) und rationalistischem Denken um bleibende Formen des menschlichen Welt- und Sozialverhältnisses? Und wenn letzteres, wie hat man sich deren Koexistenz vorzustellen, was ist der jeweilige Grund, das motivierende (für Durkheim ist es die Gesellschaft, die sich symbolisiert und idealisiert)? Und weiter, wenn es zwei Formen des Denkens, zwei Gesellschaftstypen, zwei Religionen gibt – was ist dann die Rolle der einen Form, nämlich der ›Mystik‹, gegenüber der Religion in der Geschichte des Wissens?⁹⁶ Lévy-Bruhls Position wird hier also mit Bergson erklärt und neben die Durkheims als gleichermaßen mögliche Religions- und Wissenssoziologie gesetzt. Im ebenso wichtigen Lexikonartikel »Sociologie« (1924), einer prägnanten Darstellung der Durkheimschule, hatte Davy Bergson bereits erwähnt, ihn als Spiritualisten von Durk-

94 J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français? La vie sociale des concepts (1880-1980)*, Paris 2010, 164-170.

95 G. Davy, *Émile Durkheim, choix de textes avec étude du système sociologique* Paris 1911; ders., La Sociologie de M. Durkheim, in: *Revue philosophique* 72 (1911), 42-71 u. 160-185; Emile Durkheim: I. L'Homme, in: *Revue de Métaphysique et de la Morale* 26 (1919), 181-198; Emile Durkheim II, L'œuvre, ebd. 27 (1920), 71-112; Le Social et l'humain dans la sociologie durkheimienne, in: *Revue philosophique* 141 (1952), 321-350; In memoriam: Émile Durkheim, in: *L'Année Sociologique* 3^e (1957), vii-x; Émile Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), 3-24.

96 G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1931, v.a. 272f. Vgl. auch ders., *Éléments de sociologie: I: Sociologie politique*, Paris 1924; In seinen Forschungen entfaltet er v.a. eine Rechtssoziologie (*La foi jurée. Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, Paris 1922; *Le droit, l'idéalisme et l'expérience*, Paris 1922; zudem eine historische Gesellschaftstheorie: *Des clans aux empires* (mit A. Moret), Paris 1923.

heim abgrenzend.⁹⁷ Davy kennt Bergson gut, er hat dessen Vorlesungen am *Collège de France* gehört und ihm einen 30seitigen Nachruf gewidmet.⁹⁸ Bei Célestin Bouglés und Marcel Deats *Le guide de l'étudiant en sociologie* (1924) taucht der Name Bergson hingegen nicht auf, ebenso wenig in Bouglés und Raffaults *Éléments de sociologie: Textes choisis et ordonnés*. René Huberts *Manuel de sociologie* (1930) referiert immerhin Bergsons Differenzierung tierischen und menschlichen Lebens. Bergson zufolge automatisiere sich das Tier selbst; bei diesem sei die Erfindung stets nur eine Variation über das Thema der Routine. Es wäre daher »ärmlich und falsch«, würde die soziologische Theorie die Gesellschaft mit einem biologischen Organismus gleichsetzen: Während selbst das sozialste Tier nur das Biologische verlängere, sprengt es der Mensch von Beginn an und konstitutiv.⁹⁹

Bergson-Aversionen im Dreieck Tarde-Bergson-Durkheim

Die Vermutung einer Bergson-Aversion bei Durkheim wird noch verstärkt, wenn man das Dreieck Bergson-Tarde-Bergson zur Kenntnis nimmt. Bergson hat, seit 1900 auf dem *Collège de France*-Lehrstuhl für griechische und lateinische Philosophie, seinen *transfert* auf den Lehrstuhl für moderne Philosophie bewirkt. Es kam ihm dabei auch darauf an, den Titel Sozialphilosophie zu übernehmen – jenen Titel, unter dem bis zu seinem Tod 1904 Gabriel Tarde am *Collège de France* lehrte, und unter dem auch Durkheim gern gewirkt hätte. In diesem Zusammenhang also, im Kontext der Nachfolge von Tarde am *Collège de France* (an dem, so will es die Tradition, die Antrittsvorlesung stets den Verdiensten der Vorgänger, ihrem Lob gewidmet ist) stehen die kleinen Texte, die Bergson Tarde zu Ehren schrieb. Wie die Bergson-Biographen vermuten,¹⁰⁰ handelt es sich dabei eher um Akte der Höflichkeit als der inhaltlichen Koinzidenz. Bergson gelingt es im Übrigen nicht ganz, seine Ironie gegenüber Tarde zu verbergen – der Gewohnheit folgend, bei Autoren, die er persönlich kannte, Kritik nur leise und allenfalls ironisch vorzubringen. Dass die beiden sich inhaltlich in manchem treffen, muss also nicht überschätzt werden.¹⁰¹ So bekennt Tarde in den *Gesetzen der*

97 G. Davy, La sociologie, in: G. Dumas (Hg.), *Traite de psychologie*, 2, Paris 1924, 765–812, 794.

98 G. Davy, Henri Bergson (1859–1941), in: *Revue Universitaire*, 1941 (Nr. 4–5), 321–336.

99 R. Hubert, *Manuel élémentaire de sociologie*, Paris 1930, 49.

100 Ph. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 82f.

101 Z.B. G. Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice (1943), in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 113–160, 156. Der Tarde-Herausgeber E. Alliez

Nachahmung kurz nach Erscheinen der »berühmten« Dissertation Bergsons seine Verwandtschaft mit dessen Denken, an das er sich rasch assimiliert. Sind »Erfindung und Nachahmung die elementaren sozialen Handlungen«, so stellt sich die Frage, was ihr Substrat, was die Kraft ist, deren »Form« diese Handlungen sind. »[W]as wird erfunden oder nachgeahmt?« Tarde wird antworten: eine »Idee, ein Wille, ein Urteil oder eine Absicht, in denen sich eine gewisse Dosis *Überzeugung* oder *Begehren* ausdrückt«. Dieses Begehren und diese Überzeugung seien die beiden grundlegenden Bewusstseinsqualitäten, von denen Bergson spreche, *données immédiates de la conscience*. Tarde stimmt Bergson auch darin zu, dass sich diese durch intensive, nicht quantitative Differenzen unterscheiden. Die sozialen Empfindungen verstärken sich auf intensive, nicht-kalkulierbare Art.¹⁰² Gleichwohl ist Bergsons Auffassung der Differenz eine »ganz andere als die von Tarde«.¹⁰³ Es ist eine Differenztheorie des *Anders-Werdens*, nicht des Anders-Seins.

Die Geschichte der Philosophie kenne, so beginnt nun Bergson seinen Nachruf auf Tarde, zwei Arten von Denkern. Die einen »marschieren methodisch ans Ziel«, den anderen hingegen fehlt eine offensichtliche Methode. Ihr Geist ist vielmehr so »vertraut mit den Dingen, dass sich ihre Ideen wie von selbst ordnen«, und zu diesen gehöre Tarde,

meint, Tardes *Monadologie und Soziologie* (1893) spiele eine »bestimmende Rolle zwischen Maine de Biran und Bergson« (Différence et répétition de Gabriel Tarde, in: *Multitudes Web* 2001); die Grabrede Bergsons auf Tarde zeuge vom »bewegten« Bergson (Die Differenz und Wiederholung von Gabriel Tarde, in: Chr. Borch/U. Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 125–134, 126). Den Einfluss Tardes auf Bergson schätzt bereits J. Milet als hoch ein (*Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris 1970, 386ff.: Bergson habe in den *Beiden Quellen* 1932 Tardes Analyse der Kausalität ausgeführt, d.h. wohl die Theorie der Erfindung übernommen). Alliez stützt sich zudem auf einen schwedischen Theologen, um den Einfluss Tardes auf Bergson stark zu machen (Bergson sei der »direkteste Schüler von Tarde«: Présentation. Tarde et le problème de la constitution, in: G. Tarde, *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson 1999, 9–32, 31). Auch Scott Lash sieht in Tarde einen »Haupteinfluss von Bergson« (Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age, 11, S. Lazzaroto folgend). Sind dies Symptome der »Tardomanie«? (L. Mucchielli, Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde, in: *Revue d'histoire des sciences humaines* 3 (2000), 161–184, der auch nachweist, dass Tarde weder so verkannt noch unterlegen war, wie die Tardianer glauben machen.)

102 Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), Frankfurt/M. 2009, 164. Herv. HD.

103 G. Deleuze, Der Begriff der Differenz bei Bergson (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt/M. 2003, 44–75, 59.

dessen Fantasie, dessen »originelle und brillante Perspektiven« überraschen. Das besondere Verdienst Tardes sei es aber, so Bergson im impliziten Verweis auf Durkheim, *nicht* der positivistischen Mode erlegen zu sein, der Versuchung, angesichts des Erfolges der Naturwissenschaften die Sozialwissenschaften nach deren Modell zu stricken und zu meinen, die gesellschaftliche Entwicklung müsse Gesetzen folgen wie die anorganische Natur. Dagegen

»protestiert die ganze Philosophie Tardes. Zweifellos, die Gesellschaften sind durchquert von Strömen; aber am Ursprung jedes Stroms gibt es eine *Impulsion*, und sie stammt von einem Einzelnen. Zweifellos, die Evolution der Gesellschaften ist regiert durch Gesetze; aber diese sind derselben Natur wie die, die der Bildung und Entfaltung unseres individuellen Charakters dienen... Welch große und bedeutende Idee! Tarde bezieht sie aus bestimmten metaphysischen Thesen über die Natur des Universums, die Elemente, die es bilden und der Aktionen, die diese Elemente aufeinander ausüben. Er entfaltet daraus tausend ingeniose Betrachtungen über die Struktur unseres Geistes und die Funktionsweise der Gesellschaften.«¹⁰⁴

Eine ironische Skepsis neben der Anerkennung darf auch hinter folgendem Lob vermutet werden, das Bergson als Vorwort zu den ›Ausgewählten Seiten‹ Tardes wählt:

»Was seine ganze Philosophie dominiert, ist ein bestimmter Blickpunkt auf die Kausalität: die Kausalität par excellence ist für ihn die, die in den Gesellschaften operiert, in dem ein Individuum erfindet und ein anderes es imitiert. Sie ähnelt keinem der Typen der Kausalität, die Physiker und Metaphysiker bisher beschrieben haben. Die Imitation ist weder eine mechanische Impulsion, noch selbst eine moralische Attraktion. Es ist eine Handlung sui generis, die sich von Kopf zu Kopf erstreckt. Es ist eine psychologische Kontagion, die sich in einer bestimmten Richtung ausbreitet ... Unter den originellsten Manifestationen des Denkens des 19. Jahrhunderts werden die Ideenhistoriker dieser Philosophie der Imitation zweifellos einen eminenten Platz einräumen.«¹⁰⁵

Ungeachtet aller subtilen Differenzen: Aus Sicht Durkheims bilden Bergson und Tarde eine unheilige Allianz. Er hat beide sowohl in die Rubrik des Psychologismus als auch des Irrationalismus eingeordnet. Es ist also mindestens ein Dreieck, indem sich das *Durkheim-Werden* vollzieht (oder ein Viereck, denn man müsste auch von René Worms sprechen¹⁰⁶).

104 H. Bergson, Discours sur Gabriel Tarde (1909), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 799–801.

105 H. Bergson, Préface aux ›Pages Choiesies‹ de G. Tarde, in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 811–813.

106 Zur Institutionalisierung der Durkheim-Soziologie vs. Worms und Tarde vgl. L. Mucchielli, *La Découverte du Social: Naissance de la Sociologie en France (1870–1914)*, Paris 1998. Zur Tarde-Kritik an Durkheim siehe B.

Wie dem auch sei: Sich wie ein Brustschwimmer von diesen Autoren und ihren Positionen abstoßend,¹⁰⁷ schwimmt Durkheim in die positivistische und soziozentrische Richtung, in jene ›Philosophie ohne Subjekt‹, für die seine Soziologie berühmt werden wird. Und in jedem Fall sind diese und weitere Abstoßungen nicht zufällig oder ephemere. Durkheim agierte in der Vorantreibung seiner Soziologie insgesamt strategisch und polemisch: Dieses sein Projekt erlaube weder einen »Waffenstillstand« noch eine »Demobilisation«. »Man muss ständig an allen Fronten kämpfen«.¹⁰⁸

»Ein Gegner der Freiheit«: Bergson über Durkheim

Und Bergson, wie hat er sich umgekehrt über Durkheim geäußert? Die Bemerkungen seinerseits sind ebenfalls rar. In den Schriften fällt der Name kaum, bis auf die bereits erwähnte, knappe Nennung Durkheims im Überblick über die französische Philosophie 1915, sowie eine Referenz in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* 1932. Die Anspielungen dort sind aber dann zahlreich, Bergsons soziologisches Buch reagiert, wenn auch spät, aber doch programmatisch auf Durkheim. Wir werden darauf ausführlich im zweiten Kapitel zurückkommen. Die mündlichen Äußerungen und die Erinnerungen Dritter nun zeigen, dass auch Bergson seine Aversion gegen Durkheim nicht verhehlen konnte. Er hat diesen als einen »Gegner der Freiheit« wahrgenommen, was bereits eine Differenz ums Ganze ist, wenn man weiß, dass Bergsons gesamte

Latour, Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen (2001), in: Chr. Borch/U. Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 39–61, 44ff.; zur Durkheim-Kritik an Tarde (die v.a. den *Selbstmord* beherrscht) sowie zur »erfinderischen Soziologie« Tardes siehe Chr. Borch/U. Stäheli, Einleitung. Tardes Soziologie der Nachahmung und des Begehrens, *ebd.*, 7–38, v.a. 19–24.

107 Dieses Bild bei R. Seyfert: *Das Leben der Institutionen. Aspekte einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist 2011, 27f.

108 Durkheim, zitiert bei J.-L. Fabiani, Clore enfin l'ère des généralités, in: St. Baciocchi/J. Mergy (Hg.), *L'Évaluation en comité*, Oxford 2003, 151–190, 152. Zum Strategischen Durkheims T. Clark, Émile Durkheim and the institutionalization of sociology, in: *Archives européennes de sociologie*, IX (1968), 36–71; Ph. Besnard, La formation de l'équipe de *L'Année sociologique*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 7–31; V. Karady, Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens, *ebd.* 49–82; B. Müller, Critique bibliographique et stratégie disciplinaire dans la sociologie durkheimienne, in: *Regards sociologiques*, 5, 1993, 9–23, sowie J.-L. Fabiani, Faire école en Sciences Sociales, in: *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 36 (2005), (<http://ccrh.revues.org/3060>). Vgl. auch ders., *Les philosophes de la république*, Paris 1988.

Philosophie um dieses Thema kreist.¹⁰⁹ Bergson habe für Durkheim stets eine »subtile Ironie« übrig gehabt, er hat ihn als »zukünftigen Metaphysiker und atemberaubenden Dialektiker« verstanden, dessen Rede voller Syllogismen sei. Einmal die Prämissen von ›Totem und Tabu‹ übernommen, sei es nicht verwunderlich, dass Durkheim aus ihnen die ganze Welt deduziere.¹¹⁰ An anderer Stelle hieß es über Durkheim, er sei ein »Abstraktions-Krämer«, der einen ständig »in Dilemmes, Trilemmas oder Tetrallemas« einschlieÙe und bei dem man »nie eine Tatsache« antreffe.¹¹¹ Zudem hat Bergson (ebenfalls gegen 1912) über Durkheims Konzeption der Moral gesprochen, über ein Motiv seines letzten Buches, auf das wir zurückkommen. Er wisse zwar »nicht, was die Moral ist, aber sehr wohl, was sie nicht ist: das »System Durkheims« sei »ganz falsch«.¹¹² Seine Interviewpartner und Schüler zeugen ihrerseits von der Animosität, auch der Singularisierung, die sie als Bergson-Beeindruckte in der Sorbonne erlebten, und vom Refugium, das Bergson ihnen ermöglichte, ohne es gewollt zu haben. Diese Bergsonianer hatten dabei den Eindruck, Durkheim sei der Prophet einer neuen Religion. Er wirkte wie eine Art »Automat der super-menschlichen Schöpfung, ewig darauf geeicht, eine neue Reform zu predigen ... Seine Eloquenz, vergleichbar einem laufenden Wasserhahn, war unerschöpflich und eiskalt. ... Für jede mögliche Frage hatte er eine Antwort, klassifizierte sie, setzte sie an ihren richtigen Platz, rangierte sie in eine unveränderliche Ordnung. ... Familie, Land, Institutionen« wurden »wie Mumien konserviert«.¹¹³ Durkheim erschien ihnen zwar nicht gerade als der Anti-Christ, aber doch – wie bereits im Fall von Agathon sichtbar wurde – als der »Anti-Bergson«!¹¹⁴

109 I. Benrubi, *Souvenirs sur Bergson*, Paris 1942, 63.

110 G. Maire, *Bergson, mon maître*, Paris 1953, 142ff.

111 J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, 34.

112 Chevalier, *Entretiens*, 20.

113 Bergson, zitiert von Chevalier, *Henri Bergson*, London 1928 (frz. 1926), 47.

114 R. Rolland, *Péguy I*, Paris 1971, 136f.