

## 2 Soziologisierungen Bergsons: die Durkheimiens

Durkheim ist bekanntlich nicht von seinen Mitarbeitern zu trennen. Auch bei ihnen ist ein Abstoßungseffekt von Bergson zu beobachten, was ebenfalls nicht heißt, dass sie nicht auch etwas von ihm übernehmen, inspiriert sind, kurz: ihren Vektor von ihm beziehen, wie es oben hieß. Solche Vektoren sind die Soziologie der Zeit; die Soziologie des Gedächtnisses; die Soziologie des Körpers; und die der Techniken. Dabei fallen die Bezüge auf Bergson ganz verschieden aus. Die einen nennen ihn explizit und durchweg kritisch; andere knüpfen positiv, aber eher *en passant* an ihn an; wieder andere wollen eine Synthese zwischen Durkheim und Bergson erreichen. Insgesamt aber bleibt dabei die Sicht Durkheims dominant. Dessen rationalistische Anti-Affekte gegen den ›Irrationalismus‹ und dessen Axiom des sozialen Aprioris sind die Grundlage, von der aus viele der Durkheimiens ihre eigenen Werke entfalten. Unter ihnen gibt es Schüler Bergsons (am Lycée Henri IV respektive an der *École Normale Supérieure*); einige haben seine öffentlichen Vorlesungen am *Collège de France* besucht (Halbwachs, Simiand, Hertz). Und es gibt einen Durkheimien, der sich von Bergson wirklich affiziert zeigt: Robert Hertz. Auch er hörte Bergson am *Collège de France*; dessen Vorlesungen wie Werke haben ihn begeistert. Hertz schätzte Bergson als den »kühnsten Philosophen der Moderne« und als Erfinder einer neuen philosophischen Methode. Auch wollte er eine Konferenz über den Einfluss Bergsons auf das ›soziale Denken‹ organisieren. Dieser positive, affirmative Bezug auf das bergsonsche Denken wurde in der Durkheim-Schule »komplett mit Schweigen bedacht«.<sup>1</sup>

### 2.1 Henri Hubert: Eine soziologische Theorie der Zeit

Hubert (1872–1927) ist Archäologe, Historiker und Soziologe. Er spezialisiert sich in der Geschichte der Religionen; er ist Experte für die keltische Geschichte und Sprache sowie für griechisch-römische, jüdische und assyrisch-babylonische Religionsgeschichte. Seine Dissertation über die *Déesse Syrienne* bleibt unvollendet. 1901 wird er *Maitre de confé-*

1 A. T. Riley/Ph. Besnard, Introduction, in: R. Hertz, *Un ethnologue dans les tranchées (août 1914-avril 1915). Lettres de Robert Hertz à sa femme Alice*, Paris 2002, 66, Anm. 92 (einen unveröffentlichten Brief an seinen ›englischen Freund Dodd‹ vom 19.5.1912 zitierend).

rences für die ›primitiven‹ Religionen Europas an der *École Pratique des Hautes Etudes*; ab 1906 lehrt er Nationale Archäologie an der *École du Louvre* und wird Kurator und Konservator am *Musée de Saint-Germain*. Sein Werk entsteht teilweise gemeinsam mit Marcel Mauss (*Essai sur le sacrifice*, 1899; *Esquisse d'une théorie de la magie*, 1902/03; *Introduction* in die *Mélanges d'histoire des religions*, 1906). Zwei Artikel erschienen zunächst nur unter Mauss' Namen (*Étude sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion*; *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. Étude analytique et critique de documents ethnographiques*). Die beiden gelten in der EPHE auch als ›Monsieur Hubert-Mauss‹, und Mauss nennt Hubert seinen Arbeitsbruder oder Arbeitszwilling. Huberts Werk ist, obgleich auf den ersten Blick weniger sichtbar, mindestens ebenso umfangreich wie das von Mauss.<sup>2</sup>

*Die ›Studie zur Repräsentation der Zeit in der Magie und Religion‹<sup>3</sup>:  
Die Grundidee*

»Die Analyse der religiösen Tatsachen, der kollektiven Repräsentationen, der ihrer Entfaltung vorhergehenden Regeln und deren Logik hat uns zuerst beschäftigt. Wir widmeten uns der Idee des Sakralen als einer mentalen Kategorie, die in den religiösen Tatsachen enthalten ist. Diese Studie der Kategorien des kollektiven Denkens ist unsere Erfindung. Seither bin ich zur Idee der Zeit übergegangen, während Mauss zu der des Raumes ging. Meine Arbeit über die Idee der Zeit war die erste Etappe meiner Arbeiten zu den Festen, die meinem Denken den Weg zu den künftigen Forschungen über die Mythologie wiesen.«<sup>4</sup>

Die Studie über die Zeit von 1905 gilt als sein wichtigstes theoretisches Werk. Hier ist zum ersten Mal die Zeit-Soziologie der Durkheimiens sichtbar, worauf wir hinsichtlich von Durkheims *Elementaren Formen* bereits hingewiesen haben. Hubert ist damit also maßgeblich an der Entfaltung dieser Wissenssoziologie mitbeteiligt, die den sozialen Ursprung und entsprechend die soziokulturelle Variabilität der Kategorien behauptet.

- 2 J.-F. Isambert, Henri Hubert et la sociologie du temps, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979), 183–204, 183f. Zu Hubert vgl. R. Lantier, Hommage à Henri Hubert, in: *Revue archéologique* 1928, 289–308; P. Brun Patrice/O. Laurent, Henri Hubert, in: *Les Nouvelles de l'archéologie* 79, 2000, 5–32; zur Ähnlichkeit mit Lévi-Strauss' Mythenanalyse siehe I. Strenski, What Structural Mythology owes to Henri Hubert, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (1985), 354–371.
- 3 Der Text ist die Einführung in eine Lehrveranstaltung an den *Hautes Etudes: Sur le calendrier et les fêtes chez les Germains*.
- 4 H. Hubert, Texte autobiographique, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979), 205–208, 206.

tet. Mit demselben Text hat er ebenso Anteil an der Ausfaltung ihrer Religionssoziologie (neben den weiteren mit Mauss verfassten religionssoziologischen Texten zu den Begriffen des *sacré* und *mana*). In der Theorie der Zeit geht Hubert nun tatsächlich von Bergsons zentraler Idee aus: der Unterscheidung zweier Begriffe der Zeit, die er seit 1889 in allen Schriften formuliert. Die eigentliche Zeitqualität ist ständige, qualitative und kontinuierliche *Veränderung* ist (*durée*). Sie ist nicht identisch mit der quantitativen, diskontinuierlichen, verräumlichten Zeit, wie sie der physikalische Zeitbegriff (*temps*) fasst. Diese bergsonsche Unterscheidung zweier differenter Vielfalten will nun Hubert für die *Soziologie der Zeit*, genauer, für die doppelte Frage nach dem sozialen Charakter der Zeit und dem temporalen Charakter des Sozialen fruchtbar machen.

Zunächst folgt er Bergson weit auf dessen Feld: Die magische und religiöse Zeit habe zur profanen Zeit dieselbe Relation wie die mathematische-physikalische Zeit zur *durée* Bergsons.<sup>5</sup> Die magisch-religiöse Zeit ist qualitativ, die profane quantitativ, sie ist vor Teilungen geschützt statt unendlich teilbar, ihre Segmente durchdringen sich, statt einander äußerlich zu sein. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass Mythen und Riten stets einen spezifisch temporellen Charakter haben. Alle religiösen und magischen Handlungen und Vorstellungen enthalten Begriffe der Zeit und des Raumes, die von den ›normalen‹ Begriffen differieren. »Wenn die Riten und mythischen Ereignisse sich in Raum und Zeit ereignen, muss man sich fragen, wie man die theoretische Teilbarkeit der Zeit und des Raumes mit der Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des *Heiligen* vereinbaren kann«. Denn das Heilige ist »unteilbar«, es »realisiert sich immer ganz und gar«. <sup>6</sup> Der religiöse Kalender ist keine rein quantitative Einteilung des Jahres; ebenso wenig teilen Mythen die Geschichte in homogene Abschnitte. Kurz, die mathematische Zeit entspricht der sozialen Zeit nicht, und es ist dabei stets die religiöse Zeit, die den Kalendern, den zeitlichen Einteilungen des Jahres zugrunde liegt. Diese entspringen den Religionen, die in der »Unterscheidung und Bestimmung von Daten und Perioden ein konfuses Netz« entfalten. Weder die Beobachtung der konkreten *durées* noch die abstrakte Idee, die wir gewöhnlich von der Zeit haben (als lineares, homogenes, teilbares Kontinuum) sei mit diesem Zeitbegriff zu fassen – und dies ist der Punkt, an dem sich Hubert von Bergson schon wieder trennt. »Es handelt sich weder um Psychologie, noch darum, die Urteile der Individuen zu beschreiben, oder deren

5 H. Hubert, *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1905), in: Ders./M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions. De quelques résultats de la sociologie religieuse*, Paris 1929, 189–229, 210.

6 Hubert, *Etude sommaire*, 189. Hubert verweist auf H. Hubert/M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, und dies., *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*.

Inkohärenz zu erklären. Die Repräsentationen ... haben etwas *konzeptuelles* und *konventionelles*; sie scheinen allen Kollektiven gemeinsam zu sein; sie besitzen eine ›legislative Rigidität‹. Hubert fügt hinzu, er wolle die Analyse der Zeitbegriffe nicht bis zur ›Metaphysik treiben‹.<sup>7</sup> Entfaltet wird nun nicht nur eine Theorie der religiösen Zeit, sondern eine allgemeine Zeitsoziologie, die das Religiöse als ›Matrix‹ der Zeit versteht und von ihr aus drei Thesen entfaltet.<sup>8</sup> Die erste teilt die Ausgangsbeobachtung mit: Riten und Mythen haben eine spezifische temporale Qualität, die nicht mit dem Alltagsleben identisch ist. Die zweite enthält eine Theorie der mythisch-magisch-religiösen Zeit. Die dritte vollzieht den Übergang zur allgemeinen Soziologie der Zeit als ›Repräsentation‹ des Kollektivs. Diese Argumentation wird in acht Kapiteln entfaltet, von denen das vierte Bergson *expressis verbis* diskutiert, während er faktisch von Beginn an präsent ist, im Begriff *durée* und der Unterscheidung zweier Zeitbegriffe.

*Von der Zeit der Mythen und Riten zur  
zeitlichen Strukturierung des Sozialen*

»Wir setzen voraus, dass die Zeit eine notwendige Bedingung der magischen und religiösen Handlungen und Repräsentationen ist. Man hat oft die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelegt, dass die Riten sich unter temporalen Bedingungen vollenden, die für einen Ritus konstant sind, und dazu beitragen, sein Milieu zu definieren.«<sup>9</sup>

Zunächst mag es so scheinen, als ob die mythischen Ereignisse jenseits der Zeit liegen. Jedoch situieren alle Mythologien die Ewigkeit »chronologisch: meist am Beginn der Zeit, zuweilen am Ende. Die Mythen sind entweder Ursprungs- oder eschatologische Mythen, sie fassen Ursprung oder Ende der Dinge – und dies nicht, weil dies ihre Funktion wäre, sondern, weil sie *in der Zeit* sind«. <sup>10</sup> Es handelt sich bei der mythischen Zeit (man denke an die *dreamtime* des australischen Totemismus) auch nicht einfach um eine Figur der Ewigkeit, so Hubert weiter, denn es gibt viele Fälle, in denen sich die Mythen ›verjüngen‹. Zudem sind die magischen oder religiösen Tatsachen nie so zu denken, als ob sie vor, nach oder neben den profanen Tatsachen ablaufen. Sie sind stets in einem separaten Zeit-Milieu situiert. Und wenn diese religiöse Zeit als System sukzessiver Daten und Dauern (*durées*) vorgestellt wird, als symmetrische Serien, in denen die Punkte und Intervalle den Kalender

<sup>7</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 190.

<sup>8</sup> Vgl. in Folgendem die instruktive Lektüre von Isambert, Henri Hubert, 192ff.

<sup>9</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 191.

<sup>10</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 191f.

bilden, so hat dies nicht die Funktion, die Zeit zu messen, sondern vielmehr, »sie zu rhythmisieren«. <sup>11</sup> In Magie und Religion sind die Teile der Zeit einander nicht homogen, sondern rhythmisiert; die religiöse Zeit ist nicht quantitativ, sondern qualitativ strukturiert. Fünf Merkmale bestimmen ihren Charakter näher: 1) Die Kontinuität der Zeit wird durch »kritische Daten« <sup>12</sup> unterbrochen. Die Zeit, in der sich die magischen resp. religiösen Dinge abspielen, ist nicht homogen. 2) Die Intervalle zwischen zwei kritischen Daten sind *kontinuierlich und geschützt*. Die Kontinuität eines Intervalls wird etwa durch Initiationsriten hergestellt: Diese Riten – stets zwei, zu Beginn und Ende einer Lebensperiode – geben der Zwischen-Zeit (Kindheit, Jugend, Erwachsenenalter, Alter) den Charakter des Kontinuierlichen. Stets fixieren Feste die kritischen Daten; zuweilen werden die Zeitpunkte der Unterbrechung auch personalisiert und in dramatischen Akten ausgetrieben (Fastnacht). Zudem dienen Verbote dem Schutz der Intervalle, der religiösen Zeit: Es gibt etwa strikte Bestimmungen, zu welcher Mondphase ein Krieg begonnen werden darf. 3) In der religiösen-magischen Zeit sind die kritischen Daten den Intervallen *äquivalent*. Die Intervalle (*durées*) sind im Gegensatz zur physikalischen Zeit nicht unendlich teilbar und füreinander undurchdringlich. (Man ist nie zugleich Kind und Jugendlicher.) 4) Ähnliche Teile sind *äquivalent*. 5) Quantitativ ungleiche *durées* werden in der religiösen-magischen Zeit *egalisiert*, gleiche *durées* werden *verungleichet*. So spielen sich in der Mythologie die Dauern nicht mit der Geschwindigkeit des »normalen« Lebens ab, die Stunde, das Jahr läuft im Mythos viel schneller oder langsamer ab. Daraus folgt *nicht*, dass diese Zeit keine Quantität wäre; sie ist zwar keine *reine* Quantität, nicht in allen Teilen homogen, aber sofern sie strukturiert ist, habe sie doch einen quantitativen Charakter. Kurz, die Charaktere beider Zeiten sind nicht so konträr, wie Bergson zu denken fordert.

### *Soziologie der Zeit – statt Denken in der Zeit*

»In den *Données immédiates* ist Bergson zu dem Schluss gelangt, dass der Begriff der Zeit nicht allein einer der Quantität ist, sondern auch der Qualität. In den subtilen Arabesken von *Materie und Gedächtnis* ersetzt er (als erzeugendes Element der Vorstellung der Zeit) die Begriffe Größe, Position, Sukzession durch die *aktive Spannung* ... Wir nähern uns dieser Theorie der Zeit ..., wenn wir mit

<sup>11</sup> Hubert, Etude sommaire, 192f.

<sup>12</sup> Hubert, Etude sommaire, 197: »Unter kritischen Daten verstehen wir nicht nur die extremen Terme der Kalenderabschnitte, sondern jeden Moment, der Objekt einer besonderen Betrachtung ist. Der Zyklus der kalendarischen Terme ist nur eines der besonderen Systeme kritischer Daten und Intervalle«.

ein wenig mehr Präzision zu fassen suchen, welches die Qualitäten sind, die in Magie und Religion in den Zeitbegriff eingehen ...«. <sup>13</sup>

Das Zentrum der Argumentation erreicht Hubert im vierten Kapitel: *Die Theorie der Idee der Zeit*. Hier bildet Bergson die nun auch explizite Referenz, gegen welche die soziologische Theorie der Zeit formuliert wird. Die (rhetorische) Frage ist, ob Bergsons »allgemeine philosophische Erklärung« auch auf Religion und Magie zutrefte, auf fixierte, konventionell festgelegte Elemente, auf ein Tableau der Zeit. Hubert bezieht sich auf alle einschlägigen Schriften Bergsons, auf *Zeit und Freiheit*, wo der Begriff *durée* im Unterschied zu *temps* erstmalig auftritt; und auf *Materie und Gedächtnis*, wo er weiterentwickelt wird zu einer These des Bezuges zwischen Körper und Geist. Um es kurz vorwegzunehmen, was Hubert hier aufruft, wenn er etwa von der aktiven Bewusstseinsspannung spricht, die an die Stelle der quantitativen Zeit tritt: Erinnerung, Wahrnehmung, Handlung durchdringen sich Bergson zufolge kontinuierlich; Erinnerungen werden aktiviert entsprechend der ›Intensitätsspannung‹ des Bewusstseins im Dienst des Handelns. Ist es zum Handeln bereit, intensiv gespannt auf das Aktuelle, vergrößert sich der Bereich der Wahrnehmung, um die Perzepte (*images-perceptions*) auszuwählen, die der Körper affizieren kann und die ihn affizieren (*images-affections*); wenn die Aufmerksamkeitsspannung gering ist (z.B. im Traum), minimiert sich die Perception der Außenwelt zugunsten der Erinnerungsbilder (*images-souvenirs*). Dabei liegen Entspannung oder Spannung auf einer Linie, Erinnerungen und Wahrnehmungen sind einander immanent, nicht wesensdifferent. Soweit mag Hubert mitgehen; zugleich trennt er sich aber von Bergson, da er die qualitative Zeit von äußeren Tatsachen definiert sieht. <sup>14</sup> Die ›kritischen Punkte‹, die ein religiöses Intervall festlegen, werden durch natürliche Phänomene oder kontingente Zahlen (50 Tage nach Karfreitag) definiert und definieren ihrerseits *Vorstellungen* und *Handlungen*. Äußere Referenz und soziale Vorstellung (Mythos) oder Handlung (Ritus) sind »verkettet«. Das System zeitlicher Relationen ist eines von »Signaturen«, das Datum die ›Signatur‹ des mit ihm verbundenen Ritus. Dabei seien differentielle Qualität der Zeit und »temporelle Signatur« »äquivalente Ausdrücke«. <sup>15</sup> Hier hat Hubert den Kern seiner Soziologisierung Bergsons erreicht: Entstehung und Funktionieren der Signaturen seien nicht mit diesem zu verstehen (da er nur individuelle Bewusstseinsannahme); statt dessen müsse ein nicht-individuelles Prinzip eingreifen, das »kollektive Leben«. <sup>16</sup> Indem Hubert die *durée* soziologisiert, muss er Bergson im Gegenzug als Subjektphilosophen lesen; indem

13 Hubert, *Etude sommaire*, 210f.

14 Hubert, *Etude sommaire*, 211.

15 Hubert, *Etude sommaire*, 211.

16 Hubert, *Etude sommaire*, 213.

er die Zeit in Daten und Intervalle auflöst, spatialisiert er die bergsonsche *durée*, die gerade im Gegenteil kontinuierliches Anderswerden meint.

*Die allgemeine Soziologie der Zeit: Konventionelle Signaturen  
(ein ›Protostrukturalismus‹?)*

Von hier aus entfaltet sich die allgemeine Soziologie der Zeit: Das System natürlicher oder numerischer Indizes der Zeit, die stets und »absolut« via Konvention instituiert sind. Die Erfahrung kommt allenfalls »sekundär« ins Spiel; entscheidend ist immer eine »soziale Autorität«. Bereits die Wahl des Zeichens (etwa: das erste Walross kündigt den Wechsel von Sommer- zu Winterzeit an) ist das arbiträre Ergebnis einer Konvention. Kurz, die Zeit des Kalenders »enthält ein Maximum an Konvention und ein Minimum an Erfahrung«. <sup>17</sup> Zwar kann man nicht wissen, wie die ›primitiven Konventionen‹ entstanden sind; immerhin sei aber beobachtbar, wie die »soziale Autorität in ihr Funktionieren interveniert: Die Unsicherheiten über den wirklichen Beginn der *lunaison* (Mondphase) werden in Mesopotamien durch die königlichen Astrologen behoben; in Judäa durch die Priester; in Rom durch den Pontifex«. <sup>18</sup> Vermutlich sei auch die erste Konvention die einer sozialen Autorität gewesen, ergo die Entscheidung der Gesamtgesellschaft.

»Zahlreich sind die Daten, deren Institution durch Ereignisse der Geschichte erklärt wurde, aber nur wenige bedürfen nicht auch anderer Seinsgründe. Allgemein sind es nicht die Tatsachen, die die Daten festlegen. Diese sind vielmehr die rhythmisch markierten Zeiten, die die vage Dauer (*durée*) in einzelne Dauern (*durées*) zerschneiden. ... Die Repräsentation der Zeit ist wesentlich rhythmisch«.

Dieser ›Rhythmus‹ (in Arbeit, Poesie, Gesang) deutet erneut auf eine kollektive Aktivität; er ist umso stärker markiert, je »intensiver die soziale Kollaboration« ist. Dann aber ist anzunehmen, dass der »Rhythmus der Zeit nicht notwendig die durch Erfahrung festgestellten natürlichen Perioden zum Vorbild hat, sondern dass die Gesellschaften in sich das Bedürfnis haben, und das Mittel, um sie zu instituierten«. <sup>19</sup> Dieses ›Mittel‹ ist die »sympathetische Assoziation« oder das *mana*. Die Qualitäten der Zeit lassen sich letztlich auf das *mana* oder das *sacré* zurückführen. <sup>20</sup> Auch, wofür eine Zeitspanne oder ein Datum steht, ist natürlich

<sup>17</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 214, 217.

<sup>18</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 217.

<sup>19</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 219.

<sup>20</sup> Ein Begriff aus M. Mauss/H. Hubert, *Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie* (1903), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie* 1, München 1978, 43–179.

konventionell, arbiträr. Die Instituierung des sozialen Lebens muss sich nun diesen Charakter verdecken; es muss eine magische Macht intervenieren – eben das *mana*, Begriff ohne Referenz. Für Hubert ist wichtig, dass sein Gehalt keiner individuellen Erfahrung entspricht, sondern aus »subjektiven Erfahrungen des Kollektivs« resultiere. Das *mana* ist die »essentielle« Konvention, die den anderen vorhergeht. Die so gefasste religiöse Zeit ist Quelle der profanen und mathematischen Zeit. Nicht nur der religiöse Zeitbegriff (die rhythmisierte, mythische Zeit) ist an den Begriff des *mana* oder Heiligen (*sacré*) geknüpft, von dem die Zeit ihre Identität erhält; vielmehr erweisen sich auch die profanen Einteilungen der Zeit als religiösen Ursprungs. Hubert bringt hier die Idee der kollektiven Efferveszenz ein: Die »subjektiven Erfahrungen« des Kollektivs sind diejenigen, die im »*Milieu der exaltierten Kollektivität*« entstehen. Dies ist nun ein emergenztheoretisches Argument, es setzt nicht das Soziale (oder die Autorität) schon voraus:

»Die Bewusstseinstatsachen, um die es sich handelt, sind objektiv, weil sie sich zugleich im Bewusstsein vieler ereignen. Die Bewusstseine haben [alle zugleich] den Eindruck ihrer Zusammenstimmung und Fatalität. Die Objektivität dieser Tatsachen ergibt sich aus ihrer geteilten Subjektivität. Andererseits ist ihre Abstraktion parallel zu ihrer Objektivierung. Schließlich leiht der erste Begriff, der des *mana* oder *sacré*, seine Realität dem zweiten, dem der Zeit«. <sup>21</sup>

Diese Realität ist eine des »mystischen Milieus«, in dem sich alles als wirksam und real erweist, als abstrakt und allgemein, als ansteckend. Daher werden die »religiösen Dinge, die sich in der Zeit abspielen, legitim und logisch so verstanden, als ob sie in der Ewigkeit abliefen«. <sup>22</sup> Derselbe Schritt der Abstraktion kann sich auch unter profanen Bedingungen abspielen, aufgrund der geschilderten (subjektiven) Objektivität der Zeit, und zwar schon, weil sie der Bildung von Konventionen dienen, die die Begriffe selbst darstellen. Zwar ist Hubert vorsichtig; er will nicht spekulieren, nicht direkt annehmen, dass die Charaktere der »kollektiven Aktivität«, die Magie und Religion der Zeit geben, auch notwendig sind, um den *profanen* Zeitbegriff zu bilden. Immerhin aber werde so die Komplexität unserer Vorstellungen der Zeit deutlich: dass diese Ergebnis von Vergangenheit und Tradition sei. »Die Funktion des Kalenders ist von ihrem Ursprung her religiös«, er sollte »die Rückkehr von Dingen« vorhersehbar machen. Auch wenn es schwierig sei, zu zeigen, dass sie wirklich dazu instituiert wurden, so sind dies ihre Ergebnisse, was auf die »Natur ihrer ersten Institution« schließen lasse. »So hat die Institution des Kalenders nicht als einziges und auch nicht als erstes Ziel, die Zeit zu messen«, sie geht nicht von einer messbaren Zeit aus,

<sup>21</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 226.

<sup>22</sup> Hubert, *Etude sommaire*, 227.



vielmehr von einer »qualitativen Zeit, die diskontinuierlich ist, heterogen und sich ständig um sich selbst drehend.«<sup>23</sup>

Die Zeit »ist eine symbolische Struktur, sie erscheint als In-Korrespondenz-Setzung der beiden Ordnungen der Phänomene, von denen das eine dem anderen als Zeichen dient [die natürliche Welt und die soziale Ordnung, Natur und Kultur; oder zunächst: profane und sakrale Zeit]. Man weiß natürlich, dass diese Struktur, eine *Sprache*, der Kultur entstammt, und daher ein soziales Phänomen ist. Das Vokabular dieser Sprache ist variabel, jede Kultur hat ihre Daten, ihre eigene Zeit für die Riten, etc.«<sup>24</sup>

Was hier von Bergson aus entfaltet wird, ist eine eindeutig soziologische Theorie der Zeit, für welche die Zeit eine soziale Tatsache ist. Aber ist sie auch *soziozentrisch* – setzt sie die Gliederung des Sozialen voraus? Jean-Françoise Isambert hat bei Hubert eine ›proto-strukturalistische‹ These gesehen. Hubert vertrete keinen »kollektiven Empirismus«, der die Kategorien als »Kopien der sozialen Organisation« verstehe.<sup>25</sup> Die Zeit gehöre der symbolischen Ordnung an, *zwischen* dem Sozialen und der Welt. Hubert denke eine *formale* Ordnung von Zeichen oder ›Signaturen‹. Tatsächlich wird hier keine eindeutige, kausale Beziehung vom Sozialen zum Symbolischen vorausgesetzt, obgleich der soziale Ursprung der Zeit gedacht werden muss. Es handelt sich für Hubert offenbar um eine sozial instituierte Zeit, die aber keinen Aspekt einer bestimmten Gesellschaft nur noch kopiert – wohl, weil man sich für die Zeit der Mythen keinen sozialen Ursprung denken kann. Der mythische Ursprung ist eine der bestehenden Gesellschaft transzendente Idee, ein Außen (die Institutionierung einer ›Schuld‹, heißt es dann bei Gauchet<sup>26</sup>). Die Zeit ist Resultat *und* Element des sozialen Funktionierens, die Riten und Mythen *brauchen* diesen spezifischen Charakter der Zeit, feste Daten, eine Dauer, einen Rhythmus, um zu funktionieren.<sup>27</sup> Zugleich stellt Hubert (anders als etwa Jean-Marie Guyau<sup>28</sup>) nicht die ›Ursprungsfrage‹ der Zeit; sein Modell ist ahistorisch.

23 Hubert, Etude sommaire, 223.

24 Isambert, Henri Hubert, 200.

25 Isambert, Henri Hubert, 201.

26 M. Gauchet, La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive (1977), in: Ders. *La condition politique*, Paris 2005, 45–90. S.u., im Abschnitt zu P. Clastres.

27 Hubert, Etude sommaire, 221.

28 J. M. Guyau, *La Genèse de l'idée de temps*, Paris 1890 (dt.: *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, Cuxhaven 1993). Bergson hatte es besprochen: Compte rendu de ›La Genèse de l'idée de Temps: de G. Guyau (1891), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 349–356, dt. in: J.-M. Guyau, *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, Cuxhaven 1993, 107–113, 111ff: »Guyau hat wohl begriffen, daß die Zeit ... ein Übersetzung der Dauer in Raummerkmale darstellt; aber er scheint

Wie steht es zusammenfassend mit dem Bergson-Bezug? Obgleich der Begriff der *durée* von Hubert benutzt wird, spricht er im Grunde kaum mit Bergson. Gedacht wird unter diesem Begriff ein strukturiertes ›Zeit-Milieu‹ des Sozialen, ein strukturierter Rahmen, der dem Ritus erlaubt, zu funktionieren. Es ist weniger ein Bergsonismus als Durkheimismus, die These einer (fruchtbaren!) Aversion bestätigend, der produktiven Abwehr Bergsons, die ihren Vektor von ihm bezieht, sich von ihm inspirieren lässt, *indem* sie sich von ihm abstößt. Letztlich wird Hubert weder von *temps* noch *durée* sprechen, sondern eine dritte Kategorie einführen: den *Rhythmus*. Gerade in Ritus und Mythos und allgemein im Gesellschaftlichen handelt es sich ja darum, das Werden zu *fixieren*, festzustellen, Erwartbarkeiten zu schaffen, Identität zu instituieren.

weder gesehen zu haben, wie diese Übersetzung vor sich geht und warum sie möglich ist, noch worin die wirkliche Dauer ... besteht«.

## 2.2 Maurice Halbwachs: Eine soziologische Theorie des Gedächtnisses

Halbwachs (1877–1945) ist am Lycée Henri IV zunächst begeisterter Schüler Bergsons. Auch an *ENS* und *Collège de France* folgt er dessen Vorlesungen, von 1894 bis 1901. Er studiert Philosophie und Recht, widmet sich in Hannover der Edition der Werke von Leibniz sowie einer Einführung in diesen, legt eine juristische *thèse* vor (über die Grundstückspreise in Paris im 19. Jahrhundert, 1909; die *thèse complémentaire* behandelt 1913 ›Den mittleren Menschen bei Quetelet und die Moralstatistik‹), bevor er zu Durkheim wechselt und seine Habilitation einreicht: *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines* (1913). Seit 1919 hat er eine Professur für Soziologie in Straßburg inne, wo er enge Kontakte zum Kreis um Lucien Febvre und Marc Bloch sowie zu Charles Blondel hat. 1935 wird er Nachfolger Bouglés an der Sorbonne und 1944 Lehrstuhlinhaber für Sozialpsychologie am *College de France*. Verwickelt in die Resistance, wird er gemeinsam mit seinem Sohn nach Buchenwald deportiert, wo er noch 1945 stirbt.

Die für die ›Bergson-Effekte‹ entscheidenden Bücher – die beiden Anti-Bergson-Bücher, die zugleich seine zentralen Werke der soziologischen Theorie darstellen – sind diejenigen, in denen Halbwachs die Theorie des »kollektiven Gedächtnisses« entwickelt. 1925 erscheint zunächst *Les cadres sociaux de la mémoire*. Kritische Besprechungen seiner Freunde Bloch und Blondel veranlassen ihn, das Buch seither kontinuierlich zu überarbeiten; die Frucht dessen ist *Das kollektive Gedächtnis* (1925–1944, 1950 publiziert, seit der *Édition critique* in ihren einzelnen Etappen nachvollziehbar).<sup>1</sup>

›Gegen das reine Gedächtnis von Bergson: Um den Ansatz von Halbwachs zum Gedächtnis zu verstehen, muss man kurz an die Konzeption

1 M. Halbwachs, *La mémoire collective. Ed. Critique*, Paris 1997, editiert von G. Namer. Es sind vier Manuskripte: 1925–27; 1932, 1935–38; 1943/44. Die Sekundärliteratur erwähnt den Bezug auf Bergson oft; ebenso oft steht man dabei auf der Seite des Durkheimien, so z.B. J.-Chr. Marcel/L. Mucchielli, Eine Grundlage des *lien social*: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs, in: S. Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs – Aspekte des Werks*, Konstanz 2003, 191–225 (›Bergson als Vertreter einer introspektiven Psychologie«, 196). Oder es heißt schlicht, er war Schüler von Bergson, und später nahm er von ihm »Abstand«, »obwohl er in seinen Arbeiten den Dialog mit ihm nie abbrach« (L. Mucchielli, Für eine kollektive Psychologie: Das durkheimische Erbe bei Maurice Halbwachs und seine Auseinandersetzung mit Charles Blondel, ebd., 69–114, 74).

Bergsons erinnern, weit entfernt von dem, was wir heute in der Anthropologie denken...Ein Soziologe oder Anthropologe am Ende des 20. Jh. kann sich nur über die Einfachheit dieser Konzeption wundern [,] über die Rückkehr zu Bergson, die heute in der philosophischen Lehre sichtbar ist«.<sup>2</sup>

So beginnen immer noch Aufsätze seitens der um das Erbe von Halbwachs bemühten Soziologen und Soziologinnen. Es gibt hier nach wie vor Anti-Affekte gegen Bergson, nach wie vor hält man es für nötig, ihn herabzusetzen, um ›den Soziologen‹ hervorzuheben. Vor allen anderen Durkheimianern ist es Halbwachs, der zeitlebens an Bergson orientiert bleibt, von dem er ebenso zeitlebens, vehement und zunehmend verbissen versucht, sich loszusagen – von einem Einfluss seines Lehrers, von dem er sagte, er sei wohl »unauslöschlich« gewesen.<sup>3</sup> Seine Mutter schreibt ihm 1925, für die Zusendung der *Cadres* dankend: »Dieses Buch ist sehr schön ... es ist selbst für mich klar geschrieben ... *Ich bin bewegt, dich fast in Kollaboration mit Bergson zu sehen, der wirklich der démon familier deiner Jugend war*«.<sup>4</sup> Halbwachs ist zugleich auch derjenige der Durkheimiens, der am engsten und explizitesten entlang von Bergsons Themen operiert, sie zu seinen Themen macht: Es geht nahezu stets – jedenfalls, was das theoretische Werk betrifft – um Wahrnehmung und Gedächtnis; um eine soziologische Zeit-Theorie sowie um die Einbettung der individuellen Psyche in das ›Kollektivbewusstsein‹ und um die dies ermöglichenden materiellen Dinge. Der Herausgeber der kritischen Ausgabe Gérard Namer hat detailliert gezeigt, wie intensiv sich Halbwachs zeitlebens mit Bergson auseinandersetzt. Dies gilt selbst für *Durée et Simultanité*, Bergsons Einstein-Buch, sein am wenigsten gelesenes<sup>5</sup>; und es gilt auch für das letzte Buch, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Bergson also wird von Halbwachs mit einer »verschleierte, aber zähen Feindlichkeit zitiert. Es ist eine affektive und intellektuelle Affäre, die im Zentrum seines Lebens steht: beginnend mit einer großen Bewunderung, endend mit einer großen Verachtung«.<sup>6</sup> Halbwachs führt, wie Namer weiter sagt, eine epistemologische und politische »Schlacht« gegen Bergson, und letztlich habe es sich für ihn gar darum gehandelt, »Bergson so zu bearbeiten, dass er ihn auf *Nichts* reduziert«.<sup>7</sup> Was war der Antrieb zu diesem ebenso erfolgreichen wie

2 M. Jaisson, Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925–1945), in: *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1999, 1, 163–178.

3 G. Friedmann, Maurice Halbwachs (1946), in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 30 (1978), 200–205, 201.

4 Namer, Postface, in: Halbwachs, *Les Cadres sociaux*, 306.

5 H. Bergson, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1922.

6 Namer, Postface, in: Halbwachs, *Les Cadres sociaux*, 307.

7 G. Namer, Postface, in: M. Halbwachs, *La mémoire collective. Ed. Critique*, Paris 1997, 237–295, 239, 261. Zum Übergang von Bergson zu Durkheim bei

fremdbestimmten Lebenswerk? Halbwachs hat es sich zur Aufgabe gemacht, das rationalistische Erbe Durkheims zu retten; deshalb betrieb er eine »Maximalisierung« der Durkheim-Perspektive<sup>8</sup>, und zwar durch die umgekehrte »Minimalisierung« Bergsons. Das Erbe Durkheims zu retten, es auszuweiten, dies gilt Halbwachs vornehmlich in den 1920ern als dringlich, angesichts eines neuerlichen Bergson-Erfolges (1927 erhält dieser den Nobelpreis), den Halbwachs als Zeichen eines gefährlichen Irrationalismus sah.<sup>9</sup> Marcel Mauss übrigens war sicher ebenso besorgt um Durkheims Erbe, was ihn nicht hinderte, auch Bergson-affine Konzepte einzubringen.

*Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (1925):  
Das »Gesellschaftsgedächtnis«*

Bis 1901 befindet sich Halbwachs unter den »Fittichen« Bergsons; von da ab löst er sich von ihm, wozu ihm wohl die Forschungen zu Leibniz 1901–1905 verhalfen: der Leibniz der *Monadologie* ist G. Namer zufolge der Ursprung dieser Soziologie des Gedächtnisses und ihrer sozialen Morphologie, der These, das Erinnern bedürfe immer auch materieller Stützpunkte. Auch Mary Douglas hat den Katalysator des Bruches mit Bergson im Leibniz-Buch gesehen, man müsse es mit und zugleich gegen Bergsons »Intuition« lesen.<sup>10</sup> Leibniz ist für Halbwachs dabei zunächst (und merkwürdiger Weise) eine Quelle Bergsons; ein Leibniz-Buch zu schreiben, heißt also zuerst, Bergsons Denken zu teilen. In den *Cadres* aber gibt die *Monadologie* das »Schema des zentralen Einwands gegen Bergson« vor: Die »Realität ist nicht dualistisch (sie besteht nicht aus *Materie und Gedächtnis*), sondern sie ist vorzustellen wie eine Monade, zugleich rationales Denken und Leben, Gedächtnis und *durée*«. <sup>11</sup> Wir werden unten zeigen, dass gerade dieses Buch – ganz im Gegenteil zu der Art, in der Halbwachs es verliert – eine Immanenzontologie ent-

Halbwachs auch L. Niethammer, *Kollektive Identität: heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000, 315–322 (»Von Bergson zu Durkheim«), der Halbwachs durchweg politisch liest, eine geheime Botschaft an die Zeitgenossen v.a. in der *Topographie der heiligen Stätten* entdeckend.

8 Th. Hirsch, *Historiographie et histoire disciplinaire. Marcel Granet et les sciences sociales*, in: *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 07 (2011) [<http://acrh.revues.org/3579>].

9 Namer, Postface, in: Halbwachs, *La mémoire collective*, 239.

10 M. Douglas, Introduction, in: M. Halbwachs, *The collective memory*, New York 1980, 1–19, 3f.

11 Namer, Postface, in: Halbwachs, *Les cadres sociaux*, 316; vgl. F. Chatelet, Préface, in: M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1975, I–XVIII.

wirft. Bereits hier entfaltet Halbwachs jedenfalls auch die Kritik am ›Antirationalismus‹ Bergsons. Diesen wiederum deutet er als Reaktion auf Durkheim: Bergson sei Irrationalist, weil Durkheim Rationalist sei. Deshalb muss er das Denken Bergsons ›bemeistern‹, um Durkheim und die Soziologie zu retten.<sup>12</sup>

Halbwachs bezieht sich also vor allem auf *Materie und Gedächtnis*. Gegen Bergsons Theorie des aktiven Charakters der Erinnerung und der Rolle des Körpers entfaltet er eine Theorie des sozialen Charakters des Gedächtnisses – alle ›allein individuellen‹ Phänomene sind pathologische Fälle, Aphasien und Amnesien. Dabei hat das Buch einen bemerkenswerten Stil, es entfaltet sich in zwei parallelen Schichten. In der ersten untersucht Halbwachs anscheinend präzise die Position des Anderen, identifiziert sich mit ihr, bis er sie schließlich (in der zweiten Schicht) vehement anzweifelt.<sup>13</sup> Dabei verpasst man oft den Moment, wo das Referat endet und die Kritik beginnt. Im Wechsel von Referat/Kritik verfuhr auch Bergsons *Materie und Gedächtnis*, wo die Übergänge allerdings deutlicher sind. Die Schreibweise von Halbwachs ist so gesehen die eines Chamäleons – und doch ist der Impuls, die Stoßrichtung in jedem Fall deutlich und explizit.

Diese anti-bergsonsche, durkheimische Position wird in zwei Teilen entfaltet. Die sozialen Grundlagen des *individuellen* Gedächtnisses sind Thema des ersten Teils, in dem es um psychische Erfahrungen geht (träumen, sich an den Traum erinnern, die Erinnerung lokalisieren, wahrnehmen). Kap. 1 (*Der Traum und die Erinnerungsbilder*) beginnt mit einem Satz Durkheims zum Traum,<sup>14</sup> und entwickelt dann die These, dass die Erinnerung nie rein ist – stets beruht sie auf der Sprache, selbst in unseren Träumen ist das Soziale daher grundlegend. Nie sind wir allein. Kap. 2 (*Die Sprache und das Gedächtnis*) weist dies an Pathologien der Sprache nach. Beide Kapitel sollen Bergsons These eines individuellen Gedächtnisses der ›Bilder‹ ruinieren. Kap. 3 und 4 (*Die Rekonstruktion*

12 Namer, Postface, in: Halbwachs, *Les cadres sociaux*, 320.

13 Vgl. auch Namer, Postface, in: Halbwachs, *Les cadres sociaux*, 316, und Chatelet, Préface.

14 »Oft erzählen uns unsere Träume vergangene Ereignisse; wir sehen, was wir gestern, vorgestern, während unserer Jugend gesehen oder gemacht haben usw. Solche Träume sind häufig und nehmen einen bedeutenden Platz in unserem nächtlichen Leben ein«. Durkheim, *Die elementaren Formen*, 87. Der Satz steht im Kontext der Diskussion verschiedener Animismus-Theorien (der Animismus als Vorstellung einer durch und durch beseelten Welt), von denen einige denken, »gewisse Träume« würden »auf natürliche Weise zu einer animistischen Erklärung führen«, indem sie annehmen, dass die Seele als Double des Körpers sich im Traum von diesem entfernt. Aber es gibt viele Träume, die dem »widersprechen« (so heißt es unmittelbar davor; dieser Zusammenhang ist bei Halbwachs verschwunden).

der Vergangenheit; Die Lokalisation der Erinnerungen) entfaltet positive Thesen: Sich erinnern heißt, die Vergangenheit vom sozialen Rahmen der Gruppe aus rekonstruieren. Der zweite Teil des Buches betrachtet verschiedene Dimensionen des ›kollektiven Gedächtnisses‹, die der Familie, der Religionsgemeinschaft, der Klasse (Kap. 5–7). Das Buch nimmt hier sowohl das zweite Werk zum Gedächtnis (*Das kollektive Gedächtnis* als auch das dritte vorweg (*Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, 1941).

Insgesamt beginnt Halbwachs dieses erste, zentrale Buch seiner soziologischen Theorie mit einer Anekdote: Ein verirrtes Eskimomädchen kann sich, losgelöst von allen kollektiven Beziehungen, an nichts erinnern. Schon hier zeigen sich Allmacht und *a priori* der Gesellschaft, die beiden durkheimschen Axiome:

»Ein Kind, von dem man nicht wüsste, wo es herkam, das aber versicherte, zweimal weite Meeresstrecken überquert zu haben, schien bewegt, wenn man ihm Bilder von den Behausungen und Booten aus dem Lande der Eskimos oder von Seehunden oder solche von Zuckerrohr und anderen Produkten der amerikanischen Inseln zeigte. ... Das Kind hat eine Gesellschaft verlassen, um in eine andere einzutreten. Es scheint, daß es im gleichen Augenblick in der zweiten Gesellschaft das Erinnerungsvermögen für all das verloren hat, was es gemacht und was es beeindruckt hat, und daß es sich in der ersten Gesellschaft mühelos erinnern würde«.

Dies lässt verstehen, in welcher Weise das »Gedächtnis von der gesellschaftlichen Umwelt abhängt«, und umso weniger verständlich werde, dass »psychologische« Texte zum Gedächtnis den Menschen als »isoliertes Wesen« betrachten; dass deren Autoren es für das »Verständnis unserer geistigen Operationen« für nötig befinden, »sich auf das Individuum zu beschränken und zunächst alle Bindungen zu durchtrennen, die es an die Gesellschaft ... fesseln.«<sup>15</sup> In Frage steht nun vor allem die kognitive Operation der Erinnerung: Weit entfernt, persönlich zu sein, basiere sie auf der Gesellschaft. Hier, im Thema des Gedächtnisses, zeigt sich also alles, was Halbwachs an Bergson stört und ihn dazu bringt, eine eigene, soziologische These zum Gedächtnis zu entfalten. Die Kollektive sind die *Möglichkeitsbedingung* jeder individuellen Erinnerung, selbst der Träume. Immerhin entferne sich hier der »Geist am weitesten von der Gesellschaft« (nicht in der Erinnerung), so dass Bergson, der »Individualpsychologe«, *nur* das Gebiet des Traumes bleibe. Hier ist das Bewusstsein »einzigartig reduziert«, seine Bilder sind »fast gänzlich vom sozialen Vorstellungssystem getrennt«, es gibt nur »rohe Materialien,

15 M. Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (1925), Frankfurt/M. 1985, 19.

fähig, in jede Kombinationsart einzugehen«. <sup>16</sup> Die *Erinnerung* hingegen sei weit entfernt, einer Zeitreise ins Ich zu gleichen, wie Bergson meine. Es falle uns vielmehr äußerst schwer, sie festzuhalten. Zu ihrer Rekonstruktion bedarf es der Gesellschaft, nur sie biete die nötigen Ankerpunkte.

»Man kann sich nur unter der Bedingung erinnern, daß man den Platz der uns interessierenden vergangenen Ereignisse in den Bezugsrahmen des Kollektivgedächtnisses findet...Die Gesellschaft stellt sich die Vergangenheit je nach den Umständen und je nach der Zeit in verschiedener Weise vor: sie modifiziert ihre Konventionen. Da sich jedes ihrer Glieder diesen Konventionen beugt, so lenkt es auch seine Erinnerungen in die gleiche Richtung, in die sich das kollektive Gedächtnis entwickelt. Man muß also die Vorstellung aufgeben, die Vergangenheit erhalte sich als solche in den individuellen Gedächtnissen, als ob es davon ebenso viele verschiedene Abzüge gäbe, wie es Individuen gibt.« <sup>17</sup>

Bergson hatte, um es erneut vorwegzunehmen, folgende Begriffe und Konzeptionen des Gedächtnisses entfaltet: Er unterschied *reine Erinnerung*, *Erinnerungsbild* und *Wahrnehmung*. Diese ist stets von »Erinnerungsbildern durchsetzt«; diese Bilder ihrerseits haben an der reinen Erinnerung teil, die sie »materialisieren«, sowie an der Wahrnehmung, in die sich das Bild »inkarnieren will«. Es gibt, so will Bergson damit sagen, keine Wesensdifferenz zwischen *Erinnerungen* und *Wahrnehmungen*, sie durchdringen sich.

»Wenn wir diese drei Termini durch aufeinander folgende Abschnitte AB, BC, CD einer geraden Linie A D darstellen, können wir sagen, daß unser Denken in einer kontinuierlichen Bewegung von A zu D diese Linie durchläuft und daß es unmöglich ist, mit Bestimmtheit zu sagen, wo der eine Terminus aufhört und der andere anfängt. Immer wenn es sich darum handelt, eine Erinnerung wiederzufinden ..., haben wir das Bewußtsein von einem Vorgang *sui generis*, durch welchen wir uns von der Gegenwart loslösen, um uns erst einmal ganz allgemein in die Vergangenheit, dann in eine bestimmte Region ... zurückzusetzen ... Unsere Erinnerung bleibt aber dabei noch virtuell; wir machen uns lediglich geschickt, sie zu empfangen ... Nach und nach erscheint sie ...; vom virtuellen geht sie in den aktuellen Zustand über; und je schärfer ihre Umrisse, ... um so mehr neigt sie, die Wahrnehmung nachzuahmen. Aber sie bleibt der Vergangenheit durch ihre Wurzeln in der Tiefe verhaftet, und wenn sie, einmal realisiert, nicht das Gepräge ihrer ursprünglichen Virtualität behielte ... würden wir sie niemals als eine Erinnerung erkennen«. <sup>18</sup>

<sup>16</sup> Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 72.

<sup>17</sup> Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 368f.

<sup>18</sup> Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 128f.



Die Theorie des sozialen Gedächtnisses ist mit dieser These viel »weniger unvereinbar, es Halbwachs glauben machen will«, so lautete Charles Blondels Kritik. Halbwachs hätte durchaus Bergsons Unterscheidung zwischen *durée* und *temps* aufnehmen können, so, dass die ›Erinnerung‹ Bergsons sich in der *durée* situierte, während die »Rekonstruktion der Erinnerung, die Halbwachs zufolge die Gesellschaft erfordert, sich in der *Zeit (temps)* verteilt[e]«. <sup>19</sup> Blondel warnt Halbwachs hier vor einem neuen ›soziologischen Imperialismus oder Pansoziozismus‹. Auch komme Halbwachs ja gar nicht auf die senso-motorischen Grundlagen der Erinnerung zu sprechen, die Bergsons Thema sind, sie werden von Halbwachs einfach bestritten, womit er die »Kompetenz des Soziologen« eindeutig überschritten habe. <sup>20</sup> Offensichtlich hat es Halbwachs in den Augen seiner ihm geneigten, aber auch Bergson-kundigen Zeitgenossen nicht vermocht, seine Anti-Bergson-Affekte im Zaum zu halten – zulasten der eigenen Theoriekonzeption. Marc Bloch wirft Halbwachs Ähnliches vor: Die von Durkheim ererbte Denkweise führe unbewusst gerade diejenige Psychologie fort, die Bergson überwunden hatte. Halbwachs ersetze Bergsons aktives und werdendes Ich durch das Kollektivsubjekt ›Gesellschaft‹ und falle damit in die alte Psychologie des kontemplativen Ich zurück, in ein starres, im schlechten Sinne metaphysisches Konstrukt. <sup>21</sup>

19 Ch. Blondel, Les cadres sociaux de la mémoire, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 101 (1926), 290–298, 296.

20 Blondel, Les cadres sociaux de la mémoire, 296.

21 M. Bloch, Mémoire collective, tradition et coutume: A propos d'un livre récent, in: *Revue de synthèse historique*, XL (1925), 118–120, 73–83, 77. Dieselbe Kritik bei R. Bastides, Mémoire collective et sociologie du bricolage, in: *L'Année Sociologique* 21, 1970, 65–108, der zugleich eine bergsonsche – auf die Aktivität des Körpers zielende – Gedächtnistheorie mit Lévi-Strauss Beschreibung des ›Wilden Denkens‹ verbindet.

*Das kollektive Gedächtnis (1925–1943):*  
 ›Die Zeit der Philosophen ist nichts als eine leere Form...‹

»Es gibt keine universale und einheitliche Zeit, sondern die Gesellschaft zerfällt in eine Vielheit von Gruppen, von denen jede ihre eigene Zeitdauer (*durée*) hat. Die Ereignisse folgen zeitlich aufeinander, aber die Zeit selbst ist ein unbeweglicher Rahmen.«<sup>22</sup>

»Das individuelle Bewußtsein ist nur ... der Treffpunkt der kollektiven Zeiten ... Jenseits dieser ... gibt es nichts mehr; denn die Zeit der Philosophen ist nichts als eine leere Form.«<sup>23</sup>

Wozu dieses zweite Buch? Man ist noch immer »nicht daran gewöhnt, vom Gedächtnis einer Gruppe zu sprechen, selbst bildlich nicht. Es scheint, als könne die Fähigkeit des Sicherinnerns nur in dem Maße existieren und fortdauern, als sie mit einem individuellen Körper oder Geist verbunden ist.«<sup>24</sup> Gleichwohl bleibt wahr, dass unsere Erinnerungen kollektiv sind, dass sie uns von Anderen ins Gedächtnis zurückgerufen werden, »selbst dann, wenn es sich um Ereignisse handelt, die allein wir durchlebt und um Gegenstände, die allein wir gesehen haben. Das bedeutet, daß wir in Wirklichkeit niemals allein sind.«<sup>25</sup> Im hierzu-lande zuerst übersetzten, bekannterem Werk *Das kollektive Gedächtnis* zeigt erneut bereits der Titel, gegen welche Positionen sich diese soziologische Theorie des Gedächtnisses richtet: Das ›kollektive Gedächtnis‹ zu behaupten<sup>26</sup>, bedeutet natürlich ebenso wie die These der sozialen Rahmen, das unbedingte *Primat* des Sozialen zu betonen, gegenüber jedem ›Individualismus‹ und ›Psychologismus‹ – und vor allem gegen den »Bergsonschen Subjektivismus« sowie dessen Vorstellung einer »reinen (individuellen) Zeitdauer«.<sup>27</sup>

Dieses zweite Buch enthält fünf Kapitel: 1. La Mémoire collective chez les musiciens; 2. Mémoire individuelle et Mémoire collective; 3. Mémoire collective et Mémoire historique; 4. La Mémoire collective et le temps; 5. La Mémoire collective et l'espace. Dem deutschen Text fehlt bislang das erste (›Das kollektive Gedächtnis bei den Musikern,«

22 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 122.

23 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 124.

24 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 34.

25 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 2.

26 Der in *Materie und Gedächtnis* (1896) zentrale Begriff des Bildes (*image*) steht für ein nicht-cartesianisches epistemologisches Konzept. Darauf wird zurückzukommen sein.

27 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 85–90.

1939), dabei ist es durchaus wichtig – für die Gesamtkonzeption wie für das Vorhaben, die Bergson-Effekte einzuschätzen. Auch hier stellt sich Halbwachs zunächst nämlich auf den »Standpunkt Bergsons«, um ihn sodann umzukehren:<sup>28</sup> Wie erinnert man sich eigentlich an ein Musikstück, sind es die motorischen Bewegungen, das Körpergedächtnis der Musiker, oder ist nicht vielmehr der Rhythmus wesentlich? Und ist dieser nicht viel eher ein »Produkt des Lebens der Gesellschaft« als des Individuums? Es »allein könnte ihn nicht erfinden«,<sup>29</sup> es könnte keine Melodie erfinden, und ebenso wenig wiederholen. Da die Musik diejenige Kunst ist, die sich allein in der Zeit abspielt, bedarf gerade sie der »Ressourcen des kollektiven Gedächtnisses«. <sup>30</sup> Gerade sie ist also geeignet, Bergson auf dessen eigenem Feld zu schlagen, zumal mit dem Beispiel der Melodie, das Bergson oft exemplarisch für die *durée* nennt. Einmal mehr verfährt Halbwachs also in der Taktik, das eigene Theorieunternehmen in Schwung zu bringen, in dem er sich mimetisch an die Gegenposition einschmiegt und diese widerlegt. Nicht immer wird Bergson dabei explizit genannt, oft ist er auch der Psychologe (>die Psychologen, die...<sup>31</sup>) oder der Philosoph (>die Philosophen, die...<) oder das >man< (>Man hat behauptet...<). Man muss zudem Bergsons *Materie und Gedächtnis* genau kennen, um die Tiefe der Auseinandersetzung zu ahnen:

»Wenn eine soziale Zeit existiert, deren Einteilungen ... dem individuellen Bewußtsein aufgezwungen werden, wo nimmt sie selbst ihren Ursprung? Man hat behauptet, daß die Zeit oder die Zeitdauer selbst und ihre Einteilungen zu unterscheiden seien. Genauer gesagt, würde jedes mit einem Bewußtsein begabte Wesen das Gefühl für die Zeitdauer haben, da in ihm verschiedene Bewußtseinszustände aufeinander folgen. Die Zeitdauer würde nichts anderes sein als die Folge dieser Zustände, als die Strömung, die durch sie hindurch, unter ihnen hinweg zu gehen

28 »... der ein isoliertes Individuum betrachtet. Dieser Mensch hört viele Male ein selbes Stück Musik...« M. Halbwachs, *Le mémoire collective chez les musiciens* (zuerst in: *Revue philosophique* 1939), in: Ders., *Mémoire collectif, éd. Critique*, Paris 1997, 19–50, 30. >Placons-nous à ce point de vue bergsonien< ist tatsächlich eine ständig wiederkehrende Wendung in den Texten.

29 Halbwachs, *Le mémoire collective chez les musiciens*, 34.

30 Halbwachs, *Le mémoire collective chez les musiciens*, 50.

31 Die Beispiele lassen sich vermehren, in denen eine antibergsonsche Position gehalten wird: Es irren sich »die Psychologen, die glauben, daß es ebensovielle verschiedene, nicht aufeinander zurückführbare Arten der Zeitdauer wie individuelle Bewußtseinsinhalte gibt, da jede von ihnen einem Gedankenstrom gleichkommt, der mit einer ihm eigenen Geschwindigkeit dahinfließt. Erstens aber fließt die Zeit nicht dahin: sie dauert an, sie besteht fort – und das muß so sein; denn wie könnte sonst das Gedächtnis den Zeitablauf zurückverfolgen? Die kollektive Zeitdauer, einzige Grundlage des sog. individuellen Gedächtnisses«. *Das kollektive Gedächtnis*, 123.

scheint ... [Dann bleibt aber] unverständlich, wie zwei individuelle Bewußtseinsinhalte jemals miteinander in Verbindung treten können ... *So führt eine tiefergehende Analyse der Gleichzeitigkeit dazu, daß wir die Hypothese der rein individuellen ... Zeitdauer beiseite schieben.* Wenn man mit Hilfe individueller Arten der Zeitdauer eine breitere und unpersonliche Zeitdauer rekonstruieren kann, so jedenfalls, weil diese selbst sich von dem Hintergrund einer kollektiven Zeit abheben, aus der sie ihre gesamte Substanz beziehen«. <sup>32</sup>

Die Gemeinsamkeiten zum ersten Buch sind deutlich. Die Differenz scheint einerseits (auf theoretischer Ebene) in der Korrektur des Begriffes ›Kollektivbewusstsein‹ zu bestehen. Statt ›Gesellschaftsgedächtnis‹<sup>33</sup> (*mémoire de la société*) heißt es nun ›kollektives Gedächtnis‹ (*mémoire collectif*<sup>34</sup>), was eher an eine spezielle Art des Gedächtnisses denken lässt als an ein Kollektivsubjekt, das ein Gedächtnis ›hat‹. Andererseits ist das Thema verschoben: Zentral sind nun die materiellen oder kulturellen Tatsachen als notwendige Stützen des Gedächtnisses; es ist eine kultursoziologische These. Dies war zweifellos fruchtbar, weiterführend, hat sich als resonanzfähig erwiesen. Es ist eine veritable Theorie der materiellen Kultur, auch eine Religionssoziologie sowie Architektursoziologie, die Verankerung des Immateriellen und Imaginären in den Dingen betonend.

»Das Bild der Dinge hat an deren Trägheit selbst teil. Nicht das isolierte Individuum, sondern das Individuum als Mitglied der Gruppe, die Gruppe selber bleibt auf diese Weise dem Einfluß der materiellen Natur unterworfen und hat an ihrem Gleichgewicht teil. Selbst ... wenn die Mitglieder einer Gruppe versprengt sind [und] dennoch über den Raum hinweg vereint bleiben, so weil sie an dieses Haus und an diese Zimmer denken. Als man die Herren und Nonnen von Port Royal zerstreute, war damit nichts getan, solange man nicht die Gebäude der Abtei dem Erdboden gleichgemacht hatte und nicht diejenigen dahingeschieden waren, die sie in Erinnerung behielten. So erklärt es sich, daß die räumlichen Bilder eine derartige Roll im kollektiven Gedächtnis spielen«. <sup>35</sup>

Bergson hat einen knappen Briefwechsel mit seinem ehemaligen ›Schüler‹ geführt, der ihm treu seine Bücher schickte. Das Selbstmord-Buch *Les Causes du Suicide*, mit dem Halbwachs 1930 Durkheims berühmte, aber auch umstrittene Selbstmordstudie ergänzen und korrigieren will, lobt

32 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 80f., 86, 90.

33 In der deutschen Übersetzung von 1985 werden beide Begriffe benutzt, so dass diese Differenz verschwimmt.

34 Vgl. Namer, Postface, in: Halbwachs, *La Mémoire collective*, 255f.

35 Halbwachs, *Das kollektive Gedächtnis*, 129f. Diese These im letzten Kapitel (*Das kollektive Gedächtnis und der Raum*) hat im Übrigen viel mit Simmels Raum- und Architektursoziologie gemeinsam; beide trafen sich in Straßbourg nicht mehr.

Bergson, da es »zugleich soziologischer und psychologischer als Durkheims« sei.<sup>36</sup> In den *Cadres* vermag sein ehemaliger Lehrer jedoch nur die Auflösung des individuellen im kollektiven Gedächtnis zu sehen, die er als vorschnell kritisiert.<sup>37</sup>

36 Bergson, Lettre à M. Halbwachs (1930), in: Ders., *Correspondances*, 1330.

37 Bergson, Lettre à M. Halbwachs (1926), in: Ders., *Correspondances*, 1192f.

## 2.3 Marcel Mauss: Eine soziologische Theorie der Beziehungen von Körper und Geist

Das »Unbekannte befindet sich an den Grenzen zwischen den Wissenschaften, dort, wo die Professoren ›sich gegenseitig aufessen‹, wie Goethe sagt (ich sage aufessen, Goethe aber ist nicht so höflich).«<sup>1</sup>

Mauss' spezielle Version der Durkheim-Soziologie, die einerseits symboltheoretisch zentriert ist, andererseits den Körper berücksichtigt und drittens offen ist für interdisziplinäre Perspektiven (insbesondere auch für die Kooperation der Soziologie mit Psychologie und Biologie) hat tiefe Affinitäten zu Bergson. Mauss selbst deutet dies an, wobei er Bergsons Namen meist nicht ohne reflexhaft anmutende Kritik auszusprechen vermag. Einerseits wird Bergson zuweilen gelobt, etwa, weil er dem »psychologischen Atomismus den Prozeß« gemacht habe;<sup>2</sup> andererseits wird Mauss ihn als psychologischer, anti-technizistisch und anti-intellektualistisch darstellen. Bergson habe eine ›inakzeptable‹ Weise, den Menschen zu betrachten.<sup>3</sup> 1938 wird Mauss Bergson schließlich mit dem »Hitlerismus« gleichsetzen. In einem Brief an Roger Caillois rügt Mauss diesen, dass er in *Le mythe et l'homme* Opfer des «absoluten Irrationalismus» unter dem Einfluss Heideggers geworden sei, das Opfer eines *Bergsonianers, der den Hitlerismus legitimiere*.<sup>4</sup> Dieser Bezug hat kein Fundament in konkreten Referenzen bei Caillois, bis auf jene: Caillois hatte Bergsons Kategorie der ›fabulatorischen Funktion‹ übernommen,

- 1 M. Mauss, Die Techniken des Körpers (1935), in: Ders., *Anthropologie und Soziologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 199–209, 199.
- 2 M. Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie (1924), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 145–173, 158.
- 3 M. Mauss, Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Ders., *Oeuvres*. 3. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 178–245, 194.
- 4 M. Mauss, Lettre à Roger Caillois du 22 Juin 1938 (kommentiert von M. Fournier: *Marcel Mauss et Heidegger*), in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84 (1990), 87. Vgl. M. Fournier, *Marcel Mauss. A Biography* (1994), Princeton/Oxford 2006, 327f. 1932 hatte Bouglé in der französischen Akademie der Wissenschaften Hitler im selben Atemzug mit Bergson genannt (Pinto, *Le débat sur les sources de la morale et de la religion*, 44). Vgl. zu Caillois' zentraler Stellung im *Collège de Sociologie* S. Moebius, *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie* (1937–1939), Konstanz 2006, 360ff.

um von ihr aus die Mythen-bildende Fähigkeit als neues soziales Ideal zu feiern, beispielhaft für die ganze Bewegung des *Collège de Sociologie*.<sup>5</sup> Bergson hingegen hatte die Fabulation der geschlossenen, begrenzten, sich gegen soziale Innovationen wehrenden Gesellschaftsform zugeordnet, jedenfalls auf den ersten Blick und hauptsächlich.

Insgesamt ist der ›Bergson-Effekt‹ bei Marcel Mauss (sofern es ihn gibt) sehr diskret; es ist nicht leicht einzuschätzen, wie weit er reicht. So geben etwa die Briefe zwischen Mauss und Durkheim keine Hinweise auf eine Beschäftigung mit Bergson.<sup>6</sup> Wie könnte also das Bergson-Verhältnis von Marcel Mauss aussehen? In der Sekundärliteratur beobachtet zunächst René König eine »Annäherung von Mauss an Henri Bergson«, die erst jetzt, nach Durkheims Tod, möglich geworden sei.<sup>7</sup> König spricht gar von einer »Vereinigung« von Durkheim und Bergson, die Mauss angebahnt habe, und die ihn selbst (König) dazu führte, seine Orientierung an Durkheim mit dem Denken Bergsons zu verbinden.<sup>8</sup> Damit sei er »äußerlich [zwar] weit abgerückt von Durkheim«, aber zugleich habe eben auch Mauss die »Konsequenzen aus der neuen Entwicklung« gezogen und die »Bedeutung Bergsons für die Theorie der Symbole und die des Gedächtnisses« anerkannt, die dann auf seine Weise Halbwachs weitergeführt habe.<sup>9</sup> Allerdings nennt er keine Belege, und auch bei ihm selbst ist nicht deutlich, welchen Bergson er fortführt. So bleiben die Bemerkungen in Bezug auf die drei Autoren enigmatisch, sowohl in Hinblick auf Bergson (welche Symboltheorie?), als auch Mauss (welche Theorie des Gedächtnisses?) und Halbwachs (welche Weiterführung?). In jedem Fall hat Mauss Bergson gelesen, mindestens *Materie und Gedächtnis* (die Kritik des ›Psychologischen Atomismus‹); das *Lachen*<sup>10</sup> sowie *Die beiden Quellen*;<sup>11</sup> sicher auch *Schöpferische Evolution*. Auch hat er mindestens einen Vortrag gehört, den Eröffnungsvortrag des (als

5 R. Caillois, *Le mythe et l'homme*, Paris 1938, 71f.

6 In É. Durkheim, *Lettres à Marcel Mauss*, Paris 1998 (1893–1917), taucht Bergson zweimal auf, wie erwähnt nur in institutioneller Hinsicht.

7 R. König, Marcel Mauss (1872–1972) (1972), in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 257–283, 274.

8 König, Marcel Mauss, 274, Fn. 41.

9 R. König, *Autobiographische Schriften*, Wiesbaden 1998, 88f.

10 »Zu einem Teil ist die Kunst nichts als ein System von erregten Erwartungen, die sich entladen ... Henri Bergson hat diesen Gedanken im Zusammenhang des Komischen entwickelt«. Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie, 170.

11 J.-F. Bert (Lire ce que Marcel Mauss a lu, in: *Revue de philosophie et de sciences humaines* 17, 2006 [http://leportique.revues.org/index782.html], vermutet, Mauss habe in *L'expression obligatoire des sentiments, rituels oraux funéraires australiens* (1921) demonstrativ Aristoteles ins Spiel gebracht, um

›Meeting‹ deklarierten) internationalen Philosophiekongresses in Oxford 1920 über ›Das Mögliche und das Wirkliche‹.<sup>12</sup> Die aktuellen französischen Mauss-Forscher gehen meist nur punktuell auf Bergson ein, bis auf Nathan Schlanger, der auch jenseits expliziter Bezüge das Verhältnis von Mauss zu Bergson einzuschätzen sucht – er konstatiert nicht weniger als eine Reaktion »auf das Ganze des bergsonischen Werkes«, und zwar auf einer »substantiellen Ebene: einer Ebene, die sich hauptsächlich aus den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges speiste«. Mauss habe in Reaktion auf Bergson und auf den Krieg zunehmend das »Studium der Technologie« vorangetrieben.<sup>13</sup> So vielversprechend die These klingt: Schlanger konzentriert sich damit ganz auf die techniktheoretischen Aspekte im Werk von Mauss, die Techniken, die dieser in einer merkwürdigen Formulierung als ›wirksame traditionelle Handlungen‹ begriff und mit denen er der materiellen Ausstattung der Gesellschaft auf der Spur war.<sup>14</sup> So zentral diese Linie des Werkes von Mauss ist (beispielsweise auch in Hinsicht auf die bergsonianische Artefakt- und Materialitätssoziologie, die sich von ihm aus bei André Leroi-Gourhan entfaltet) – es wären doch auch die anderen Werkaspekte zu betrachten, allen voran natürlich auch weiterhin der *Essai über die Gabe* mit der ›totalen sozialen Tatsache‹; aber auch die Perspektive des ›homme total‹, die er später entfaltet hat. Zudem und vor allem neigt aber Schlanger dazu, eher die Kritik von Mauss an Bergson zu wiederholen, als sich ein eigenes Bild von diesem Werk zu machen.

Unserer Spurensuche nach werden zwischen Bergson und Mauss einerseits Konvergenzen auffallen, theoretischer (der Nicht-Cartesianismus, die ›wohlbelebte‹ Soziologie) und thematischer Art (der Körper, die Technik). Zugleich bleibt die Abgrenzung gegenüber Bergson demonstrativ: in wissenspolitischer (in der Betonung des Rationalismus) und konzeptioneller Hinsicht (im soziozentrischen Axiom, im Apriori des Sozialen). Mauss ist Durkheim treu. Stets handelt es sich bei diesem Werk, so scheint uns, um *interne* Korrekturen von dessen Denken.

*Materie und Gedächtnis* und *Schöpferische Evolution* abzuwerten, da Bergson die Gewohnheit auf ein »mysteriöses Gedächtnis« reduziert habe.

12 Mauss' Anwesenheit erwähnt bei R. Lenoir, Henri Bergson au Meeting d'Oxford, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 149 (1959), 339–343.

13 N. Schlanger, The study of techniques as an ideological challenge: technology, nation, and humanity in the work of Marcel Mauss, in: W. James/N. Allen (Hg.), *Mauss. A centenary tribute*, New York 1998, 192–202, 197. Vgl. ders. in Bezug auf die Körpertechniken: Introduction: Technical Commitments. Marcel Mauss and the Study of Techniques in the French Social Sciences, in: M. Mauss, *Techniques, technology and civilisation*, London 2006, 1–29, 15f.

14 Vgl. z.B. M. Mauss, Das Gebet, in: Ders., *Religionssoziologische Schriften*, Berlin 2012, 468–598, 515; ders., *Techniken des Körpers*, 204.



Durkheims und Mauss' Denken kommen in Vielem von Beginn an überein, vor allem im sozientrischen Ansatz. Hier hält es Mauss namentlich für »möglich«, mit Durkheim eine »soziologische Theorie des Symbolismus zu entwickeln«, und nicht – wie wir seit Lévi-Strauss sowie mit allen Bergsonianern sagen – eine symbolische Theorie des Sozialen.<sup>15</sup> Auch Mauss' Begriff der ›Körpertechniken‹ ist ganz entlang des ›sozientrischen‹ Ansatzes konzipiert, der Vorgängigkeit des Kollektivs. Andererseits ist Mauss' Werk vielschichtig und vieldeutig. Durchaus war er kritisch gegenüber Durkheim, namentlich gegenüber dessen Religionssoziologie, die er andererseits wesentlich mit entfaltet hat.<sup>16</sup> Mauss hat die Kritik aber stets vorsichtig formuliert. So sagt es uns der Autor selbst:

»Mir ist es unmöglich, mich selbst von den Arbeiten einer Schule zu trennen. Sollte es eine persönliche Note geben, dann ist sie eingelassen in eine freiwillige Anonymität. Der Sinn der gemeinsamen Arbeit; ... die Überzeugung, dass die Zusammenarbeit eine Kraft gegen ... die eitle Suche nach Originalität darstellt, ist vielleicht das, was meine wissenschaftliche Karriere ... charakterisiert.«<sup>17</sup>

Dass es die Kritik gleichwohl gibt, erklärt erst seine aktuelle Resonanz, in der (neben der weiterhin faszinierenden Gabentheorie mit ihrem Thema der Institution von Kollektiven durch ritualisierte Gegenseitigkeit) nun vor allem der ›Symboltheoretiker‹ Mauss entdeckt wird, und mit ihm eine raffiniertere Formulierung des Durkheim-Paradigmas. Wir kommen auf diese Aspekte im Folgendem zurück, wobei es uns wichtig ist,<sup>18</sup> der Mauss-Forschung nicht blind zu folgen – der es stets darum zu tun ist, dessen Werk von Durkheim zu lösen (Mauss, der »berühmte Unbekannte« habe bisher nur zu oft als ›Post-Durkheim‹ oder ›Prä-Lévi-Strauss‹ gegolten<sup>19</sup>).

Marcel Mauss (1872–1950) studiert bis 1893 Philosophie in Bordeaux, wo Durkheim seit 1887 den Lehrstuhl für Pädagogik und Sozial-

15 Cl. Lévi-Strauss, Einführung in das Werk von Marcel Mauss, 26.

16 Die Differenzen und den Anteil von Mauss an Durkheims Religionssoziologie betonen S. Moebius/F. Nungesser/Chr. Papilloud, Der Stellenwert der Religionssoziologie in Marcel Mauss' Leben und Werk, in: M. Mauss, *Religionssoziologische Schriften*, Berlin 2012, 9–31; S. Moebius, Die Religionssoziologie von Marcel Mauss, ebd., 617–682.

17 M. Mauss, Mauss' Werk, von ihm selbst dargestellt (ca. 1930), in: S. Moebius/Chr. Papilloud (Hg.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden 2006, 345–359, 345.

18 Vgl. im Folgenden unser Plädoyer für eine positive Lektüre von Mauss und Durkheim: H. Delitz, Die ›blättrige‹ und ›wohlbelebte‹ Version der *école française de sociologie*, in: *Soziologische Revue* 35 (3/2012), 245–252.

19 C. Tarot, *De Durkheim a Mauss. L'invention du symbolique: Sociologie et sciences des religions*, Paris 1998. 28; und B. Karsenti, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris 1997.

wissenschaft inne hat. Seine Lehrer sind zudem Octave Hamelin und Alfred Espinas. Er begründet mit Durkheim 1898 die *Année sociologique*, ein Mammutprojekt, an dem er wesentlich beteiligt ist. 1901 erhält er den Lehrstuhl für *Histoire des Religions des Peuples non civilisés* an der *Ecole des Hautes Etudes* in Paris. Mauss studiert 1902–1907 verschiedenste Sprachen. 1923/24 erscheint der berühmte Essay über die Gabe, der Referenztext für das Werk von Lévi-Strauss, also den soziologischen Strukturalismus, für das *Collège de Sociologie*, die M.A.U.S.S.-Bewegung und aktuelle strukturelle Anthropologien.<sup>20</sup> 1925 gründet er mit Lévy-Bruhl und Rivet das *Institut d'ethnologie*; 1931 erhält er schließlich den Lehrstuhl für Soziologie am *Collège de France*. Daneben gibt es eine politische Karriere, die ihn zeitweilig an die Seite von Georges Sorel bringt, und die wir hier (wie bei allen anderen Autoren) außer acht lassen. Das theoretische Werk liegt wesentlich in Beiträgen in der *Année sociologique* und Vorträgen vor. Die *thèse* über das Gebet bleibt unvollendet; viele Texte sind Koproduktionen. Für das ›fehlende Werk‹ fühlt sich Mauss zu einer Rechtfertigung genötigt:

»Innerhalb einer solchen Art von Arbeitsgruppe braucht man eine große Opferbereitschaft. Ein Laboratorium ist nur dann gut, wenn es von einem Chef geleitet wird, und wenn es auch von braven Leuten, d.h. von jungen und alten Freunden bevölkert ist, die Arbeitshypothesen und zahlreiche Ideen liefern, die breite Kenntnisse besitzen, und die insbesondere dafür bereit sind, sie ins Gemeinsame einzubringen... Es gibt eine vielleicht übertriebene Zusammenarbeit. Damit war ich hauptsächlich beschäftigt.«<sup>21</sup>

Mauss' Arbeiten lassen sich in konzeptioneller Hinsicht in vier (resp. fünf) Zügen kennzeichnen, von denen einige zuerst Lévi-Strauss hervorgehoben hat: Er sieht erstens eine »wohlbeleibte« Soziologie gegenüber ihrer ›Entkörperlichung‹ bei Durkheim, im Konzept des *homme total* – in der Berücksichtigung dessen, das soziale Phänomene stets physiopsychologische Aspekte haben. Nicht nur in den ›Körpertechniken‹, insgesamt hat Mauss den Körper im Blick, so etwa auch, wenn er das Gebet als mental-körperliche Geste analysiert. Die Soziologie habe es stets »mit dem vollständigen Menschen zu tun. Rhythmen und Symbole ... beziehen nicht nur die ästhetischen oder imaginativen Fähigkeiten des Menschen ein, sondern seinen ganzen Leib und seine Seele zugleich.«<sup>22</sup> Zweitens erkennt Lévi-Strauss eine »blättrige« Konzeption des Sozialen, im Konzept der totalen sozialen Tatsache (*fait social total*). Die sozialen Tatsachen sind mehrfach kodiert, wenn Mauss in der Gabe, welche im *pot-*

20 Ph. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur* (2005), Berlin 2011.

21 Mauss, Mauss' Werk, von ihm selbst dargestellt, 346f.

22 Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie, 168 (›Fragen an die Psychologie‹).

*latsch* zirkuliert, ökonomische, religiöse, rechtliche, moralische, ästhetische Seiten findet. In dieser Vielfältigkeit halten solche Institutionen die Gesamtgesellschaft in Gang.<sup>23</sup> Lévi-Strauss nennt drittens die Wendung zum *Konkreten* (der ›Mensch aus Melanesien‹), eine Wendung, die sich gesellschaftstheoretischer Ansprüche nicht enthält (Mauss hatte zudem vom ›Leben‹ der Gesellschaften gesprochen, das sichtbar werden müsste: wir kommen darauf zurück).<sup>24</sup> In Frage steht hier, im Begriff des ›Konkreten‹, noch einmal neu das Verhältnis von Individuum und Kollektiv. Der Ausgang vom ›Konkreten‹ rettet Durkheims Holismus durch eine »geschmeidige« Soziologie (wie nun Merleau-Ponty sagt), die dem Sozialen zwei Aspekte zugesteht: Es ist »bedeutungshaft, man kann es von innen her verstehen«, und zugleich ist die »persönliche Intention generalisiert«. Mauss denke die soziale Tatsache also nicht als den Einzelnen äußerliche, übermächtige Realität, sondern als »wirksames System von Symbolen«, das sich in sie ›einsenke‹.<sup>25</sup> Diese Wirkung der Symbole ist im Grunde bereits ein vierter Zug: die *Symboltheorie*. Mit ihr eng verbunden ist ein fünfter Zug: Mauss skizziert auch eine Theorie der Affektivität des Sozialen – etwa, wenn er die Techniken als »traditionelle und wirksame Handlungen« definiert.<sup>26</sup> ›Wirksam‹ sind diese Handlungen nämlich nicht allein wegen ihrer mechanischen Effekte, sondern wegen ihrer Affektivität, die aus ihrem kollektiven Charakter stammt. ›Wirksame‹ Gesten sind solche, die den Einzelnen *affizieren*, weil sie gemeinsam vollzogen werden. Es ist die Kraft des Kollektivs, auf der ihre Wirkung beruht. Als ›Techniken‹ werden eben auch Körpertechniken begriffen, etwa die Arten, öffentlich zu trauern. Die Schreie rituell Trauernder sind ›wirksam‹, sofern sie zusammen ausgestoßen werden; ihr Effekt ist mental und kommt daher, dass diese Gesten verpflichtend sind, die Einzelnen in ihrem Rhythmus mitreißen.<sup>27</sup> Durkheim hätte all dies – jedenfalls am Ende seines Lebens und mit der Hilfe seines Neffen – wohl nicht anders formuliert. Gerade die eng miteinander verbundene Affekt- und Symboltheorie steckt bereits in seinen *Elementaren Formen*.

23 M. Mauss, Die Gabe. Funktion und Form des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1923/24), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 9–144, 137.

24 Cl. Lévi-Strauss, Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am *Collège de France* (1960), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie* II, Frankfurt/M. 1975, 11–44, 14f.

25 M. Merleau-Ponty, Von Mauss zu Claude Levi-Strauss (1959), in: Ders., *Zeichen*, Hamburg 2007, 163–180, 163, 165.

26 Mauss, Techniken des Körpers, 204.

27 M. Mauss, L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) (1921), in: Ders., *Œuvres* 3. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 269–278.

Die Originalität und Modernität des Werkes von Mauss liegt sicherlich darin, dass er viel nicht-cartesianischer als Durkheim denkt, versucht, den Menschen als Lebewesen – auch seinen Körper, seine Artefakte und die Affekte – in den soziologischen Blick zu bringen. Immer ist der Ausgangspunkt, dass Physisches, Psychisches und Moralisches (respektive ›Soziales‹) untrennbar voneinander sind. Dies rechtfertigt und erfordert ein Zugehen der Soziologie auf die Psychologie und andere Wissenschaften vom Menschen. Gerade in diesem Novum gegenüber Durkheim kann sich nun Mauss mit Bergson einig wissen. Sein ›Nicht-cartesianismus‹ weist freilich eine bezeichnende Asymmetrie auf, eine Unwucht, dies es mit sich bringt, dass wir alles in allem eine *interne* Korrektur Durkheims sehen: Mauss' Denken bleibt soziozentrisch, und darin bleibt es von einem bergsonschen Ansatz radikal getrennt, weit entfernt, es mit einer ›Synthese‹ zu tun zu haben.

*Der Nichtcartesianismus bei Mauss (L'homme total I):  
Die Symboltheorie*

»Doch überschreiten wir ... die Grenzen der Linguistik, der Magie und des Rituals, wo wir uns mit zu großer Leichtigkeit bewegen, wenn wir von Symbolen sprechen. In allen Gebieten der Soziologie können wir eine große Menge von Symbolen einsammeln und diese Garbe Ihnen zu Füßen werfen.«<sup>28</sup>

Wenn man mit den Mauss-Experten Camille Tarot und Bruno Karsenti überein kommt, die Einheit seiner soziologischen Theorie im Symbolbegriff zu sehen (in der These, das Soziale sei symbolischer Natur), dann muss man stets erneut klären, welches Symbolische Mauss eigentlich denken kann: vor oder zeitgleich mit Cassirer; vor dem *symbolic turn*. Dort, wo der Begriff zuerst auftaucht – im ersten Lexikonartikel ›Sociologie‹ von 1901, an dem Durkheim übrigens mitgeschrieben hat – geht es unter diesem Terminus um die *Übersetzung* (*traduction*) des kollektiven in das individuelle Bewusstsein. Der »Zustand der Gesellschaft« müsse den Einzelnen durch die kollektiven Repräsentationen »übersetzt (oder ... ›symbolisiert‹)« werden.<sup>29</sup> Das ›Kollektivbewusstsein‹ ist genauer besehen ein kollektives, ein kollektiv geteiltes Bewusstsein – nicht eine eigene Substanz (wie es der Durkheim-Soziologie notorisch vorgeworfen wurde und wird). Kollektiv geteilt, gemeinsam kann es nur sein,

28 Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen, 162 (*Künftige Dienste der Soziologie für die Psychologie*).

29 M. Mauss/P. Fauconnet, Sociologie (1901), in: M. Mauss, *Œuvres* 3. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 139–177, 161.

wenn es Symbole gibt, die Kommunikation erlauben. Dieser Symbol-Begriff, so erklärt Mauss später, sei der Durkheim-Schule »ganz zu eigen. Schon lange ist es Durkheims und unsere Lehre, daß Gemeinschaft und Kommunikation zwischen Menschen nur durch Symbole möglich sind und durch Zeichen, die ... den bloß sukzessiv aufeinanderfolgenden mentalen Zuständen der Individuen äußerlich sind«. Weil man den Schrei, die Geste des Anderen gleichzeitig mit der eigenen wahrnimmt, »nimmt man sie für Wahrheiten«. Der symbolische Aspekt ist, so Mauss, ein Merkmal jeder sozialen Tatsache. Und er fügt hinzu: diese langjährige Theorie des Durkheimismus sei jetzt durch die Psychologie bestätigt worden. Gilt das Behauptete, dass es der Symbole bedarf, um zu denken, für das individuelle Bewusstsein, um »wieviel mehr« gilt es für das »Kollektivbewusstsein!«<sup>30</sup> Es ist neben englischen Psychologen Bergson, mit dem er sich hier einig weiß:

»Daß die Mehrzahl der mentalen Zustände keine isolierten Elemente sind – Bergson hatte schon seit langem dem psychologischen Atomismus den Prozeß gemacht ... – war längst begriffen. Daß jedoch die Mehrzahl von ihnen etwas mehr waren als das, was das Wort ›mentaler Zustand‹ bezeichnet, nämlich Zeichen und Symbole des allgemeinen Zustandes und einer Fülle von Tätigkeiten und Bildern, und vor allem, daß sie ... von tiefsitzenden Mechanismen des Bewußtseins als solche Zeichen verwendet werden, war für uns von entscheidender Wichtigkeit.«<sup>31</sup>

Unter dem Titel *Der Begriff des Symbols und die wesentlich symbolische Tätigkeit des Geistes*, haben wir es hier mit dem ausführlichsten Text von Mauss' Symboltheorie zu tun, der These, es gehöre zur Natur gesellschaftlichen Lebens, sich in Bräuchen und Institutionen symbolisch auszudrücken. Individuelle Verhaltensweisen hingegen seien nie durch sich selbst symbolisch – sie sind nur die Elemente, aus denen sich ein symbolisches System konstituiert. Karsenti hat hier auf eine Affinität zwischen Bergsons *Materie und Gedächtnis* und Mauss' und Huberts *Theorie der Magie* (1902/03) hingewiesen:<sup>32</sup> Mauss und Hubert zufolge sind die Assoziationsgesetze (Ähnlichkeit, Kontiguität) der Individualpsychologie nicht hinreichend, um komplexe Symbolsysteme wie etwa magische Systeme zu erklären. ›Gesetze‹ der Ähnlichkeit und/oder Kontiguität erklären nämlich die soziale Kraft der Magie nicht, sie drehen sich in unbegrenzten assoziativen Serien ohne Kohärenz und Effekte. Stattdessen – so nun der ›bergsonsche‹ Einsatz von Mauss – sei die Bedeutungsaufladung, sei ein Symbol stets eine *Selektion aus Überschuss an Sinn* (an Assoziationen). Dies ist in der Tat ein zentraler Gedanke von *Materie und Gedächtnis*: dass sich Wahrnehmung durch Verdunkelung vieler gerade

30 Mauss, *Wirkliche und praktische Beziehungen*, 158.

31 Mauss, *Wirkliche und praktische Beziehungen*, 158.

32 Karsenti, *L'homme total*, 299, Fn. 3.

nicht interessierender Affektionen oder Bedeutungen (Bergson) vollzieht, durch Abstraktion und exklusive Aufmerksamkeit (Mauss/Hubert<sup>33</sup>) – statt durch willkürliche Assoziation isolierter Inhalte. Bergson hatte der Assoziationspsychologie vorgeworfen, sie erkläre nicht, wie sich Wahrnehmungen und Erinnerungen verknüpfen, weil sie »alle Erinnerungen in dieselbe Ebene verlegt und den mehr oder minder beträchtlichen Abstand übersieht, der sie vom gegenwärtigen körperlichen Zustande, d.h. von der Tätigkeit, trennt«. Die Assoziationspsychologie habe alle »*Bewußtseinsebenen* durcheinander gebracht« und Wesensdifferenzen eingeführt, wo es nur graduelle Differenzen, fließende Übergänge gibt.<sup>34</sup> Karsenti zufolge entfernt sich nun Mauss in der These, die Symbole seien Selektionen aus Sinn-Überschüssen, vom Durkheim der *Elementaren Formen*, da dort die symbolische Bedeutung aus dem Sozialen abgeleitet ist. Aus dieser Sicht sind die Symbole immer schon determiniert, statt aus sich heraus Bedeutungen zu schaffen. Es ist ein wirklich nicht unwichtiger Verweis auf Bergson, den Mauss an dieser unauffälligen Stelle einführt; und es ist im zeitgenössischen Kontext eine durchaus demonstrative Bergson-Affirmation. Lévi-Strauss hat genau in diesem Mauss den Denker seines »flottierenden Signifikanten« gefunden,<sup>35</sup> und in Bergson (nicht Mauss) denjenigen, der die soziologische Symboltheorie vom Kopf auf die Füße gestellt habe – wir kommen darauf zurück.

*Der Nichtcartesianismus bei Mauss (L'homme total II):  
Die Techniktheorie*

Ist Mauss in seiner Techniktheorie Bergson am nächsten gekommen, wie Schlanger meint? Texte zur Technik (inklusive der Techniken, sich des Körpers zu bedienen) finden sich vor allem gegen Ende der 1920er. Der Körper war bei Durkheim wenig anwesend, aber auch die Technik tauchte kaum auf. Inwiefern bezieht sich nun Mauss hier auf Bergson, inwiefern ist seine Technikperspektive bergsonianisch? Im Gegensatz zur gerade erwähnten affirmativen Bezugnahme sind die weiteren Bezüge auf Bergson sehr kritisch, distanziert, negativ – gerade beim Thema der Technik. Mauss versteht Bergson als antimodernen Technikverächter. Dieser habe im Begriff *homo faber* die Technik in den Bereich des bloß praktischen abgeschoben, sie von der eigentlichen Sphäre des Lebens getrennt. Zwar habe Bergson der Technik einen »Ehrenplatz in der Geschichte der Menschheit« eingeräumt; aber er habe mit dieser Geschichte eine »kre-

33 Mauss/Hubert, Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, 101.

34 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 241.

35 C. Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie I*, München 1978, 7–41, 39.

ative Kraft« verbunden, die der »Schlafkraft des Opiums« gleiche. Zudem müsse man in der Technik natürlich das Merkmal des »sozialen Lebens« sehen, nicht des individuellen. Die Technik ist eine wesentlich soziale Tatsache, alles ist hier sozialen Ursprungs: »die Erfindung einer Bewegung; die Tradierung ihres Gebrauchs; und der Gebrauch selbst«. <sup>36</sup> In *Schöpferische Evolution* hatte Bergson, um die Spezifik des menschlichen Lebens zu kennzeichnen, den *homo faber* dem *homo sapiens* vorgezogen – artifizielle Organe zu erfinden, sich der Materie  *kreativ* zu »bemeistern«, dies zeichne das menschliche Leben im Vergleich zum Tier aus. Gerade die Soziologie, so hieß es weiter, müsse darauf aufmerksam sein: Nicht nur sei keine Gesellschaft ohne Technik denkbar, es sei gerade die *technische* Aktivität, die neue soziale Ideen, gesellschaftsverändernde Effekte zeitige. Technische Erfindungen führen zu neuen Gedanken und Gefühlen, während das soziale Leben in seiner Normativität, seinen Konventionen eher träge sei: »Neue Ideen erheben sich. Neue Gefühle drängen ans Licht«, so dass man etwa von der Dampfmaschine »mitsamt den Erfindungen aller Arten, die ihr Gefolge bilden«, in einer technisch und historisch sensiblen Soziologie so sprechen müsste, wie »wir von der Bronze oder dem behauenen Stein; sie wird dazu dienen, ein Zeitalter zu definieren«. Und weiter:

Wenn wir uns alles Stolzes entkleiden könnten, ... würden wir vielleicht nicht *Homo sapiens*, sondern *Homo faber* sagen. Letztendlich *ist die Intelligenz ... die Fähigkeit, künstliche Gegenstände herzustellen, insbesondere Werkzeuge, um Werkzeuge zu machen und deren Herstellung endlos zu variieren*. ... Es ist diese *Beherrschung*, die der Menschheit nützt, noch weit mehr als das materielle Resultat der Erfindung selbst. Denn wenn wir auch einen unmittelbaren Vorteil aus dem hergestellten Gegenstand ziehen, ... so ist er doch ein Geringes im Vergleich zu den neuen Ideen und neuen Gefühlen, die die Erfindung an allen Enden hervorruft«. <sup>37</sup>

Diese These der technischen Aktivität, die keiner Normativität unterliegt und daher die freie, »eigentlich soziale« Tätigkeit sei, wird 1958 Gilbert Simondon aufnehmen; auch der Mauss-Schüler Leroi-Gourhan wird an Bergson anschließen. (1932 hat Bergson übrigens erneut vom *homo faber* gesprochen, nun seinerseits in Reaktion auf die Magietheorie von Hubert und Mauss: Ander als diese sieht Bergson den Ursprung der Magie nicht in Techniken, nicht im *homo faber*, sondern in Vorstellungen, in Fabulationen. Weil der »Mensch an die Magie glaubte, weil er sie ausübte, deshalb wird er sich die Dinge so vorgestellt haben: seine

<sup>36</sup> M. Mauss, *Divisions et proportion des divisions de la sociologie* (1927), in: Ders., *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 178–245, 194. Vgl. Karsenti, *L'homme total*, 238, Fn 12.

<sup>37</sup> Bergson, *Schöpferische Evolution*, 143f., 210f.

Magie schien Erfolg zu haben, und er beschränkte sich darauf, diesen Erfolg zu erklären oder vielmehr auszudrücken.«<sup>38</sup>) Noch im letzten Text *Les techniques et al technologie* (1941, im Jahr von Bergsons Tod) wird Mauss auf den *homo faber* zurückkommen, um erneut gegen diesen das *soziale* Apriori zu betonen – zunächst seien Techniken stets kulturspezifisch, »Ausstattung und Handhabung variieren unendlich«, sie erklären sich also allein aus dem »sozialen Zustand«. Sodann sind sie »menschlich per Natur«. Darin scheint er sich mit Bergson zumindest einig – indes, »Bergsons Idee der Schöpfung ist exakt die konträre Idee der Technizität«. Umgekehrt zu allem, was Bergson sage, sei es doch der Mensch, welcher sich die Materie »anpasst«, sie »transformiert«, und zwar an seinen Körper (das »erste und natürlichste Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen ist sein Körper«, hieß es 1935<sup>39</sup>). Aus dieser Sicht sei die »Definition *Ars [est] Homo additus naturae ...* wahrer«.<sup>40</sup>

Man könnte es so deuten: Bergsons *homo faber* wird von Mauss verlesen, um an die Stelle dessen den *homme total* zu setzen – allein dies wäre eine ›rationalistische‹ und daher ›richtige‹ Konzeption des Menschen.<sup>41</sup> Es ist eine Konzeption, in der der Körper nie das Subjekt, der vitale Träger des Sozialen ist, sondern das passive Objekt des Sozialen. Während es den Bergsonianern darum zu tun sein wird, die *vitalen* Energien, die das Lebewesen Mensch in organischer Hinsicht birgt, als Triebkräfte des Sozialen zu entziffern, wird die Körpersoziologie von und mit Mauss den Körper also als *tabula rasa* konzipieren, in den sich die (sozial bestimmten) Techniken eingraben. Sicher, auch aus bergsonischer Sicht gibt es im Menschen nichts ›natürliches‹, keine ›natürliche‹ Art zu gehen, des Essens, Trinkens, Schlafens, immer sind es kulturelle, erfundene, instituierte<sup>42</sup> – aber die Frage, welchen Anteil der Körper selbst hat, welche vitalen Energien in die kollektiv geformten Bewegungen und Kollektive eingehen, ist damit nicht obsolet. Dies scheint uns die erwähnte, bezeichnende Unwucht bei Mauss zu sein: Die Bergson-Kritik dient der Fortführung Durkheims. Es ist *die Gesellschaft*, die den Körper formt, ihn dazu

38 Bergson, *Die beiden Quellen*, 128f.

39 Mauss, *Techniken des Körpers*, 206.

40 Mauss, *Les techniques et la technologie*, (1941/1948), in: *Revue du M.A.U.S.S.* 2004/1, 434–450, 437. Mauss zitiert F. Bacon, *Nouvel Organum* (1620): Der wesentliche Charakter der Kunstwerke ist es, von einem menschlichen Geist rekonstruierbar zu sein (so F. Vatin, Anm. des Hg., M. Mauss, *Les Techniques et la technologie* (1941/1948), in: *Revue du M.A.U.S.S.* 2004/1, 434–450, Fn. 27).

41 Ähnlich auch F. Vatin, Anm. des Hg., Fn. 26: »Mitglied der *Union rationaliste*, misstrauete Mauss ... aus Prinzip dem bergsonischen Spiritualismus«. Vgl. zur Techniksoziologie als ›Vermächtnis‹ von Mauss ders., *Mauss et la technologie*, ebd., 418–433.

42 Mauss, *Les Techniques et la technologie*, 437.



bringt, differente Schwimmstile zu entwickeln, unterschiedliche Techniken der Säuglingspflege, der Sexualität, etc. Dass es sich hier nicht um das Leben als ›Objekt und Subjekt‹ handelt (wie Canguilhem mit Bergson sagen wird), dass der Körper rein passiv verstanden wird, wird auch deutlich, wenn Mauss über die »physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellungen« forscht: Sich verhext Glaubende sterben tatsächlich. Das Soziale hat eine physische Wirkung, und dies zeige hinreichend, »was vom Lebenstrieb beim Menschen zu denken ist: bis zu welchem Grade er von der Gesellschaft abhängig ist«. <sup>43</sup> Nämlich ganz und gar. Bergson hatte 1932 von der Dynamik des Körpers gesprochen, einer »*Logik des Körpers*, die eine Verlängerung des Wunsches ist und schon lange geübt wird, bevor die Intelligenz für sie eine begriffliche Form gefunden hat«. <sup>44</sup> Für Mauss hingegen gibt es nichts jenseits des Kollektivs, ihm ist noch das menschliche Leben immanent – während es für den Bergsonismus das *Leben* ist, das auch das menschliche Kollektiv in sich begreift. Bei Marcel Mauss wird also gerade die Differenz zwischen Durkheimismus und Bergsonismus deutlich, statt dass er eine ›Vereinigung‹ vollzöge. Bei ihm werden Physisches, Psychisches und Soziales zwar so eng verknüpft wie bei keinem anderen Durkheimien, aber eben nicht auf symmetrische Weise; es gibt hier keine Lebenstheorie. Und noch eine Differenz besteht: Für Mauss sind, da die Kollektive alles entscheiden, die Überlieferungen, die Traditionen zentral, wenn es um Techniken geht. Daher definiert er die Technik als »*traditionelle, wirksame* Handlung«, weil es aus dieser Sicht keine Technik ohne Tradition gibt. <sup>45</sup> Die Betonung der *Tradition* steht der Betonung des Neuen, der *Erfindung* gegenüber, die der Bergsonismus überall in Bezug auf das soziale Leben vollzieht, auch und vor allem im Blick auf die technischen Aktivitäten, den Umgang mit der Materie.

*Die Reaktion auf »Die beiden Quellen der Moral  
und der Religion« (1932)*

Mauss hat noch einmal den Namen Bergsons fallen gelassen, auf dessen ›*livre de sociologie*‹ reagierend, das seinerseits Bergsons Reaktion auf Mauss, Hubert und Durkheim war. In *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* hatte es Bergson gewagt, sich des Feldes der Religionssoziologie zu bemächtigen – ausgerechnet dieses soziologischen Feldes!

43 M. Mauss, Über die physische Wirkung der von der Gemeinschaft suggerierten Todesvorstellung auf das Individuum (Australien und Neuseeland) (1926), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 175–195, 165.

44 Bergson, *Die beiden Quellen*, 130.

45 Mauss, *Techniken des Körpers*, 205.

Durkheim und Mauss hatten das Religiöse lange zuvor als *die* kollektive Repräsentation, als das Soziale *par excellence*, als dessen »Matrix« verstanden und behandelt.<sup>46</sup> Zunächst wird Mauss diesem Bergson von 1932 aber (auf den ersten Blick) vorarbeiten: 1929 skizziert er eine Gesellschaftstheorie, der es in gewissem Sinn auf die Offenheit der gesellschaftlichen Entwicklung ankommt. Jede Zivilisation, so heißt es, habe ein eigenes Gebiet und eine eigene Form; jedes soziale Phänomen aber habe dasselbe Attribut: Es ist »*arbiträr*. Denn alle sozialen Phänomene sind in gewissem Ausmaß Werk des kollektiven Willens, und wer Wille sagt, der sagt Wahl unter differenten möglichen Optionen«. Der Bereich des Sozialen ist derjenige der »*Modalität*«. <sup>47</sup> Mit anderen Worten, jede Gesellschaft ›ist‹ eine Wahl, und dies ist die »wesentliche Eigenschaft aller sozialen Phänomene«. <sup>48</sup> Für Jacques Dewitte hat Mauss hier implizit etwas gedacht, was ein wesentlicher Zug der bergsonschen Gesellschaftstheorie ist – die *ständige Neuheit im Sozialen*. Indes klingt ›Wahl unter differenten möglichen Optionen‹ streng genommen genau wie jene Position, die Bergson gerade kritisieren wird: Wer ›Wahl aus bestehenden Alternativen‹ sagt, denkt bereits Gegebenes, nicht das Unvorhersehbare. Wie dem auch sei: womöglich kam es Mauss hier wirklich darauf an, sich vom Evolutionismus Durkheims zu trennen.

Aber wie reagiert nun Mauss auf *Die beiden Quellen*, in dem Bergson genau dies kritisiert: die Vorstellung, die den *Elementaren Formen* immanent ist, es gäbe nur eine Richtung der Entwicklung, nur eine Form der Integration der Gesellschaft, nur eine Quelle von Moral und Religion? Mauss äußert sich ungewohnt scharf: Bergson behalte der Soziologie den Bereich des Geschlossenen vor, und entfalte für den anderen Bereich eine Philosophie und gar eine ›Mystik‹! Bergson

»begrenzt die Tatsachen, die die Soziologen studieren, auf den Bereich des ›Geschlossenen‹, Gefrorenen und reserviert der Psychologie, Philosophie und selbst der Philosophie der Mystik die Erkenntnis dessen zu, was in Moral und Religion ›offen‹, vital, wirklich psychisch und schöpferisch ist. Die Tradition der schlicht literarischen Betrachtung der *faits sociaux* hat die Gunst des französischen Publikums nie verloren.«<sup>49</sup>

46 Durkheim, Lettre à Marcel Mauss 1897, in: Ders., *Lettres à Marcel Mauss*, Paris 1998, 71.

47 M. Mauss, *Les civilisations, éléments et formes* (1929), in: Ders., *Ceuvres*. 2. *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris 1969, 456–479, 470.

48 J. Dewitte: Ni Hasard, Ni Nécessité. La contingence des phénomènes sociaux selon Marcel Mauss, in: *Revue du M.A.U.S.S.* 2002/1 (19), 242–274, 250f.

49 M. Mauss, *La sociologie en France depuis 1914* (1933), in: Ders., *Ceuvres*. 3. *Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 436–450, 436.

Diese ungenaue, also unfaire Kritik wird ausgerechnet in einem Überblicksartikel über *Die französische Soziologie seit 1914* formuliert. Einmal mehr wird die Durkheim-Schule sich hier als Opponentin und Erbin von Philosophie und Kulturkritik darstellen, als deren Repräsentanten Bergson sowie Léon Brunschvicg hervorgehoben werden. Gegen beide habe sich Durkheim von Beginn an wehren müssen, um die Soziologie als Wissenschaft zu konstituieren, gegen Moral, Politik und »normative Forschungen«, gegen die Philosophie und vor allem gegen »Literatur und Kritik«. Indes, die »alten rivalisierenden Kräfte wurden nicht entwaffnet. Die Oppositionen dauern und vervielfältigen sich. Vor allem in Frankreich haben die Philosophen ihre kritische Rolle ausgeübt ... Als wenn diese dialektischen und historischen Argumente irgendein Interesse für den Erfolg einer Wissenschaft hätten!«<sup>50</sup>

*Trotz allem eine vitalistische Soziologie? (Die Gabe)*

Wie bereits bei Durkheim, so steht als letzter Schritt an, gleichwohl eine Affinität zu prüfen. Wie steht es mit dem wichtigen Text von Mauss, hat *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* – wie Durkheims *Elementare Formen* – eine mehr oder weniger versteckte Bergson-Übereinstimmung? Hier führt Mauss ja den Begriff der ›totalen sozialen Tatsache‹ ein, als einer, welche die »Gesellschaft und ihre Institutionen in ihrer Totalität in Gang« halte.<sup>51</sup> Am Fall der Gabe als solchem totalen sozialen Phänomen deutet Mauss erstens eine bestimmte gesellschaftsanalytische Methode an, nämlich die Analyse von Gesellschaften ›wie Lebewesen‹, d. i. so ›konkret‹ wie möglich – entlang ihres Werdens, wie Bergson sagen würde. In der Andeutung dieser Methode kommt in der Tat ein vitalistischer Ton zum Tragen, den man auch bei Mauss noch nicht kannte:

»Wir haben Gesellschaften in ihrem dynamischen oder physiologischen Zustand gesehen. Wir haben sie nicht beschrieben, als seien sie versteinert, in einem statischen oder skelettartigen Zustand, und noch weniger haben wir sie seziiert und in Rechtsvorschriften, Mythen, Werte usw. zerlegt. Nur indem wir sie als Ganzheiten untersuchten, konnten wir ihr Wesen aufspüren, ihren Prozeß und ihren lebendigen Aspekt, den flüchtigen Augenblick fassen, da die Gesellschaft und ihre Mitglieder ein gefühlsmäßiges Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Situation gegenüber den anderen erlangen... Wir sehen sie in Bewegung, so ... wie wir im Meer

50 Mauss, *La sociologie en France depuis 1914*, 436.

51 Mauss, *Die Gabe*, 137.

Polyphen und Seerosen sehen. Wir entdecken Gruppen von Menschen und Triebkräfte, eingetaucht in ihr Milieu.«<sup>52</sup>

Zweitens entdeckt Mauss am Fall des Gabentausches ›archaischer‹ Gesellschaften ein überbordendes, rauschhaftes, nicht-rationalistisch erklärbares Phänomen: die Feste und in ihnen instituierte kollektive Erregungen, die Emergenz und rhythmische Erneuerung des Kollektivs. Bereits in der Eskimostudie (1905) war von solchen Kollektiv-tragenden Festen die Rede. Gerade diese soziale Tatsache, die Feste, haben viele andere Soziologien viel weniger im Blick, und daher auch interessieren sich das *Collège de Sociologie*, die M.A.U.S.S.-Bewegung und Michel Maffesoli hauptsächlich für diesen Mauss, zumal er kritisch gegenüber dem überzogenen Rationalismus der Moderne ist. Mauss schreibt seinen Zeitgenossen, erst die westlichen Gesellschaften hätten aus dem Mensch ein ›ökonomisches Tier‹ geformt, den *homo oeconomicus*. »Lange Zeit war der Mensch etwas anderes und es ist noch nicht sehr lange her, daß er eine Maschine geworden ist – und gar eine Rechenmaschine.«<sup>53</sup> Man hätte diesen Satz auch von Bergson erwarten können, jedenfalls von dem Bergson, den die Zeitgenossen kannten. Ob aber Mauss hier einem ›Bergson-Effekt‹ unterlag, ob der vitalistische Ton und die Thematik in einem nicht äußerlichen Verhältnis zur zeitgleich Resonanz machenden Philosophie Bergsons steht – das lassen wir, solange es auch für Mauss keine kritische Edition gibt, dahingestellt. Ausgeschlossen ist es nicht. Entscheidend für das Werk womöglich ebenso wenig.

52 Mauss, Die Gabe, 139.

53 Mauss, Die Gabe, 135.

## 2.4 Weitere Reaktionen auf Bergson und zaghafte Bergson-Durkheim-Synthesen

Célestin Bouglé sieht es in seiner 1935 erschienenen *Bilanz der zeitgenössischen französischen Soziologie* wie Marcel Mauss im Artikel über die französische Soziologie seit 1914: Bergson ist der psychologistische Gegner Durkheims, und zwischen beiden bestehe noch immer eine »wirkliche Opposition: da Bergson uns einlädt, das Eis der Konzepte sozialer Herkunft zu durchbrechen, um den Strom des inneren Lebens wiederzufinden«. Darüber hinaus gäbe es einen »bewaffneten« Kampf zwischen den »Verteidigern Bergsons« und den Durkheimianern, zu denen Bouglé selbst zu zählen ist.<sup>1</sup> Für einen solchen anerkennt er andererseits durchaus wohlwollend eine »Kontamination« Bergsons durch die Soziologie<sup>2</sup> und »nützliche« Synthesen durkheimischer und bergsonischer Konzepte bei Halbwachs, Charles Blondel und Maurice Hauriou.<sup>3</sup> Zeitgleich hat die Besprechung des Durkheimianers Albert Bayet der *Deux Sources* zum Ziel, Bergsons Gesellschaftstheorie mit »Geist« und »Methode« der positiven Soziologie zu konfrontieren. Nachdem er das Buch detailliert, um nicht zu sagen: penibel auseinandergenommen hat, sieht er in ihm eine »fast unglaubliche Konzession« an die Soziologie – und letztlich deren »Sieg«. Nun komme selbst ein Bergson nicht mehr umhin, den *Primat des Sozialen* zu denken.<sup>4</sup> Das stimmt nicht wirklich – und da Bayet ansonsten Bergsons idealtypische Methode nicht teilen kann, bleibt ihm (wie allen Durkheimiens) neben dem Primat des Vitalen eine weitere wichtigste Schicht des Buches verborgen. Lévi-Strauss und wohl auch Pierre Clastres haben sie gesehen: die Typologie der Gesellschaften in einem nicht-evolutionistischen Sinn, umgekehrt symmetrischer Typen. Wir kommen darauf zurück

Es gibt nach diesen konfrontativen, selten expliziten und selten affirmativen Bezügen wenige Versuche in Durkheims Nähe, dessen soziologische Theorie durch Bergson zu ergänzen. Hier ragt vor allem Lucien Lévy-Bruhl heraus. Er hat Bergson, dem »Prinz der Philosophen« 1928 anlässlich des Nobelpreises eine kurze Hommage gewidmet, von der gemeinsamen Schulzeit mit ihm an der *École Normale Supérieure* berichtend.<sup>5</sup> Zugleich hat er ein thematisches, inhaltliches Interesse an dessen

1 C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris 1935, 28f.

2 Bouglé, *Bilan*, 163f.

3 Bouglé, *Bilan*, 39, 108.

4 A. Bayet, *Morale bergsonienne et sociologie*, in: *Annales Sociologiques* 1935, 1–51, hier 36, 51.

5 L. Lévy-Bruhl, *Henri Bergson à l'École normale*, in: *Les nouvelles littéraires* 15.12.1928.

Philosophie, die er gut kennt. Noch in seinen letzten Schriften (den *Carnets*, in denen einige frühere Konzepte korrigiert und andere erneut erklärt werden) fragt er sich, ob und in welchem Sinn es Bergsons *donnés immédiates* des Bewusstseins gibt und inwiefern sein Schlüsselkonzept ›Partizipation‹ ein solcher Bewusstseinsinhalt ist:

»Ich möchte die sehr imperfekte Beschreibung zusammenfassen, die in dieser Formel steckt: ›Die Partizipation des Individuums am sozialen Körper ist ein *donnée immediate*, im Gefühl enthalten, das es von seiner eigen Existenz hat.‹ Sie hat den Vorteil, den Akzent auf den *grundlegenden* Charakter dieser gefühlten Partizipation zu setzen, implizierend, dass dies nicht irgendeine gesonderte, spezielle Erfahrung ist, sondern eine ›kontinuierliche‹ Erfahrung, koextensiv dem elementaren Gefühl, welches das primitive Individuum von sich selbst hat. Aber sie enthält auch Ungereimtheiten, wie jeder andere Ausdruck, der uns gewohnt ist und den wir benutzen, um eine andere Wirklichkeit zu erfassen. *Données immédiates*, eine berühmte Formulierung seit der *thèse* Bergsons, lässt ebenso im Geist des Lesers Gegebenheiten wie die der Sinne und des mehr oder weniger klaren Bewusstseins, Perzeptionen, Sensationen, Vorstellungen der Zeit und des Raumes auftauchen: Gegebenheiten, die sich mehr oder weniger direkt auf das Wissen und die denkende Aktivität des Subjekts beziehen. Wenn wir sagen, dass die Partizipation ein *donnée immediate* des Gefühls ist, welches das Individuum von seiner Existenz hat, impliziert dies nun gerade keinen Bezug auf das Wissen oder die denkende Aktivität. Wir sind nicht auf der Ebene der Vorstellungen ..., sondern auf einer anderen ..., wo die Phänomene ... zweifellos psychisch sind, aber auch essentiell affektiv, auch wenn ... die Möglichkeit von Vorstellungen nicht ausgeschlossen wird: Darin sind sie eigentlich menschlich.«<sup>6</sup>

Lévy-Bruhl geht es, wenn er die ›primitiven Gesellschaften‹ thematisiert, stets um eine Theorie der Affektivität, der affektiven Basis des sozialen Lebens. Hierfür ist der Begriff der ›unmittelbaren Bewusstseinsinstanz‹ von einschlägiger Bedeutung – es ist für Lévy-Bruhl ein anderer Begriff für ›Affekt‹. Lévy-Bruhl hatte Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* eine erste lange Besprechung in der wichtigsten französischen Philosophiezeitschrift gewidmet, er kennt die Materie gut. Zwar will er sich von der »originellen und suggestiven Dissertation« Bergsons nicht in allem überzeugt zeigen; aber er erkennt und anerkennt die zentrale These und die Stoßrichtung. Bergson behandle, versteckt unter einem bescheidenen Titel, eines der »wichtigsten Probleme der Psychologie und Metaphysik«: das der *Freiheit*. Dabei er stelle sich nicht auf eine Seite, weder auf die der Deterministen noch auf die der Verfechter der Freiheit, sondern entdecke eine von beiden geteilte, fal-

6 L. Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris 1949, Carnet V (19.8.–27.8.1938): ›In welchem Sinn ist die Partizipation ein *donnée immediate*.‹

sche Basis – eben die Vermengung der *durée* mit dem Ausgedehnten, von Sukzession und Simultanität, Qualität und Quantität. Er referiert Bergsons Haupteinfall so:

»Wir betrachten unsere Bewusstseinszustände, als ob sie sich in der Zeit gegenüberstünden ... womit wir sie hinterrücks in den Raum transformieren, da die homogene Zeit, die wir uns dabei vorstellen, nichts anderes als [die vierte Dimension des] Raumes ist ... Das *Problem der Freiheit* bleibt unlösbar, sofern die Zeit als homogenes Milieu betrachtet wird, in dem sich numerisch distinkte Zustände des Bewusstseins befinden. ... Es ist nichts weniger als ... eine neue Konzeption des Bewusstseins, der Zeit und Kausalität.«<sup>7</sup>

Zum ersten Mal begegnet man präzise der Kernidee Bergsons. Lévy-Bruhl nun wendet die positive Alternative, die Bergson aus dieser Kritik entfaltet, allein auf die Konzeption von Welt und Subjekt nicht-moderner Gesellschaften an. Da diese Gesellschaften keine objektive Zeit hätten, keine Uhren kennen, werde die Zeit von ihnen nur »unbestimmt« definiert, nahe dem »subjektiven Gefühl« der qualitativen Zeit Bergsons. Dessen These, dass »wir die Zeit durch eine Verwechslung der lebendigen Dauer mit dem Raum als homogenes Quantum auffassen«, sei für sie nicht anwendbar.<sup>8</sup> Dies ist bezeichnend für den Gebrauch, den Lévy-Bruhl von Bergson macht. Womöglich hat seine gesamte Theorie der *Affektivität* oder *Partizipation* als dem Konstitutionsmechanismus des ›prälogischen oder primitiven Weltbildes‹ eine Bergson-Nähe. Die totemistische (um die es unter dem Titel ›primitiv‹ wesentlich geht) Klassifikation der Dinge und Wesen will Lévy-Bruhl als ›Partizipation‹, d.h. als nicht-dualistisches Denken in Intensitäten oder Qualitäten nachbuchstabieren. Und seit der Bergson-Besprechung – von Bergsons Neufassung des ›Problems‹ der Freiheit – geht es ihm dabei letztlich stets darum, das ›Problem der Kausalität‹ neu zu denken (so jedenfalls der Lévy-Bruhl-Experte F. Keck<sup>9</sup>): Anders als Durkheim, der sich nur für die Wirkung des Kollektivbewusstseins auf das individuelle Bewusstsein interessieren kann, will Lévy-Bruhl auch den individuellen Körper in seinen Effekten auf das Kollektiv ernst nehmen. Hierfür – aber auch für die Rede von den Affekten – ist nun *Materie und Gedächtnis* entscheidend, in dem

7 L. Lévy-Bruhl, Les données immédiates de la conscience, in: *Revue philosophique* 15 (1890) 519–538, 519f.

8 L. Lévy-Bruhl, *Die geistige Welt der Primitiven* (1922), München 1927, 75, 78.

9 F. Keck, *Le problème de la mentalité primitive. Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, thèse de l'Université Lille, 2003 (<http://documents.univ-lille3.fr/files/pub/www/recherche/theses/keck-frederic/html/these.html>), wo es heißt, dass *La mentalité primitive* (1922) eine Kritik an Bergsons Epistemologie, ihrem Konzept der »Kausalität« sei (Teil 1, Kap. 2.3 *Psychologie, sociologie et métaphysique: Bergson et Lévy-Bruhl*).

Bergson eine Epistemologie entfaltet, die den Körper als Schnittstelle zur ›Welt‹ versteht, die sich entlang der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ strukturiert. All unsere Aktivitäten, auch die perzeptiven und kognitiven, dienen dem Handeln eines vitalen Wesens. Indem Lévy-Bruhl dem folgt, wird er Bergson zugleich ergänzen und korrigieren, er will ihm ein *soziozentrisches* Konzept einbauen: Der Körper, der von der Materie die ihn interessierenden ›Bilder‹ auswählt, ist nicht ein individuell zu denkender Körper, sondern ein sozial geformter. Selbst die Wahrnehmung der ›Primitiven‹ ist ja »kollektiver Natur«, bei ihnen ist die gesamte mentale Aktivität »durch und durch *sozialisiert*«. <sup>10</sup> Dieses Projekt weiter zu verfolgen, wäre sicher spannend, zumal Lévy-Bruhl auch im Bereich der Moralsoziologie eine Alternative zu Durkheim formuliert hat. <sup>11</sup>

Der bereits erwähnte Charles Blondel (der zuweilen als ›Schatten Bergsons‹ <sup>12</sup> galt, und nicht zu verwechseln ist mit dem Denker der ›Tat‹ Maurice Blondel) hat die Durkheimschule mit Bergson zusammengebracht, um eine engere Verbindung von *Soziologie* und *Psychologie* zu erreichen, eine Sozialpsychologie zu entfalten, die bei Durkheim wegen dessen Reserve gegen jede individualpsychologische Erklärung unterblieb. Blondel stützt sich dabei auf die Bergsonsche ›Psychologie‹; in der Tat verbindet er ein großes Interesse an Bergson mit einem großen Interesse an der Durkheim-Soziologie. Allerdings entfaltet er – jedenfalls auf den ersten und zweiten Blick – kaum gesellschaftstheoretische Konzepte, Konzepte Allgemeiner Soziologie, die in der Frage nach den ›Bergson-Effekten‹ im französischen soziologischen Denken in erster Linie interessieren. In derselben Richtung, aber mit tieferem Interesse für die Allgemeine Soziologie, will Daniel Essertier Bergson mit der Durkheim-Soziologie verbinden. Diese ›brauche‹ eine Theorie der Gefühle und insgesamt eine einheitliche psychologische Theorie, da die kollektiven Tatsachen *mentale* Tatsachen sind und sich auf das individuelle Bewusstsein auswirken. Davon ausgehend, dass Durkheim der Soziologie im Begriff des Kollektivbewusstseins eine »mentale Haltung« gegeben habe, die im Grunde dieselbe sei wie die, die Bergson für die Philosophie suche – nämlich den Impuls, die »gewohnte Richtung des Denkens« umzukehren –, verspricht er sich von der Kombination beider eine »Befruchtung der soziologischen Forschung«. <sup>13</sup> In beiden Plänen einer Zusammenarbeit von Psychologie und Soziologie geht es ersichtlich um Bergson als ›Psychologen‹, als Denker des inneren Lebens – es ist eine Grenze, eine Hürde für die fruchtbare Fortführung Bergsons, die erst nach 1945 übersprun-

10 L. Lévy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker* (1910), Leipzig 1921, 84.

11 L. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des moeurs*, Paris 1903.

12 P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2003, 166.

13 D. Essertier, *Psychologie et sociologie: Essai de bibliographie critique*, Paris 1927, 14f.



gen werden wird, mit den mit Jean Hyppolite einsetzenden Neulektüren. Zudem ist Essertiers Verbindung von Durkheim und Bergson nicht mehr als eine Absichtserklärung. Immerhin wird er Bergson aber mehrmals ausdrücklich als Soziologen verstehen.<sup>14</sup> Auch in seinem theoretischen Hauptwerk *Les formes inferieures de l'explication*<sup>15</sup> taucht Bergson auf, nun in Weiterführung der Wissenssoziologie der ›französischen Schule der Soziologie‹. In der These des sozialen Ursprungs der Kategorien oder Modalitäten des Denkens ist nun der Bergson der *Schöpferischen Evolution* zentral: Essertier will die synchron angelegte Analyse der ›primitiven Formen der Klassifikationen‹ von Durkheim-Mauss durch eine dynamische, genetische, diachrone Perspektive ergänzen, die sich für das *Werden* der Klassifikationssysteme interessiert. Tatsächlich hatten Durkheim und Mauss diese Frage offengelassen: Wenn es stets einen sozialen Ursprung der Kategorien gibt, wie sieht dieser konkret aus, und wie verlief die weitere Entwicklung des Denkens? Essertier will dabei ausdrücklich eine These der *schöpferischen*, d.i. unvorhersehbaren Evolution des Denkens verfolgen: Für diese verbietet sich jede Fortschrittslogik; nur rückblickend lassen sich Etappen, und genauer, differente Wege rekonstruieren, von dem Punkt an, an dem sich das Tier zum Menschen machte (das *Magdalenien*).

An Bergsons Gesellschaftstheorie und an seine allgemeine Theorie des Lebens schließen in den frühen 1940ern in Frankreich – nun jenseits der Soziologie – schließlich zwei weitere Autoren an, um Durkheims Perspektive zu korrigieren: der Religionsphilosoph, Kulturtheoretiker und Psychologe Maurice Pradines und der Religionswissenschaftler Jean Pryzluski. Pradines, Professor für Psychologie in Straßburg, verfasst bei Bergson zunächst seine Dissertation, die auch von Durkheim geprüft wird – eine Handlungstheorie ausgehend von Nietzsche, Bergson, Boudroux und James.<sup>16</sup> Die Hauptwerke sind dann einerseits eine Religions-theorie über den ›*Geist der Religion*‹ (1941). Die Religion ist, so erklärt uns Pradines, »der ewige Impuls des Geistes, die eigenen Rätsel aufzuklären«.<sup>17</sup> Mit Bergson und gegen Durkheim verbindet ihn die Suche nach mehreren, distinkten Quellen von Religion und Moral. Das moralische ist dem religiösen Leben nicht immanent, sondern fremd (»radikal heterogen«), denn die Moral sei eine profanierende Aktivität; zudem sei die von Durkheim als zentral gesetzte Religion – der Totemismus –

14 D. Essertier, *Les savants français au XXe siècle, IV: La sociologie, II: La psychologie*, Paris 1930.

15 D. Essertier, *Les formes inferieures de l'explication*, Paris 1927.

16 M. Pradines, *Critique des conditions de l'action*, Paris 1909; vgl. É. Durkheim, Intervention à la soutenance de thèse de M. Pradines, *Principes de toute philosophie de l'action*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 18 (1909), 29–31.

17 M. Pradines, *Esprit de la Religion*, Paris 1941.

›amoralisch‹. So gesehen, kann die rituell hergestellte kollektive Erregung, die Kraft des Kollektivs, die in ihr fühlbar wird, nicht die Quelle von Religion *und* Moral sein. Wie Bergson 1932, so hält zudem auch Pradines Durkheim entgegen, dass dieser die Mystik als Form des Religiösen unterschätzen und ihre Verbindung zur Vernunft kappen muss (die eigene ›Mystik‹, die Affektivität der Vernunft). Was Pradines als »essentieller Gesichtspunkt der Religion« erscheint, nämlich der *imaginative*, Welten schaffende Aspekt der Vernunft, der sich in den mystischen (und magischen) Vorstellungen kundtut, ist für Durkheim nur sekundär, ein »parasitäres Geschwulst«, während er fälschlich aus dem an sich profanen »Erlebnis des sozialen Gefühls« den Kern der Religion macht.<sup>18</sup> Letztlich geht es Pradines wie Bergson um die Differenzierung der ›statischen‹ (der ›geschlossenen‹, dogmatischen Religion) und der ›dynamischen‹ Kräfte (der Mystik verstanden als expansive humanitäre Moral); darum, mit Bergson die ›Mystiker‹ als die Akteure sichtbar zu machen, die neue soziale Bewegungen in Gang setzen. In der Mystik wird die jeweils instituierte Moral überschritten, sie hat die genuin moralische Funktion, »die Moral selbst zu *durchqueren*«. <sup>19</sup>

Das zweite Hauptwerk von Pradines ist die monumentale *Abhandlung über allgemeine Psychologie* (1943–1946), die von einer Archäologie-Anthropologie (der Interpretation der archäologischen Funde) in eine Gesellschafts-, Symbol- und Institutionentheorie mündet, am ehesten womöglich Gehlens *Mensch plus Urmensch und Spätkultur* ähnelnd.<sup>20</sup> Ohne weiter ins Detail gehen zu können: Grundlegend wird hier die Imagination – die Fähigkeit, Bilder entlang der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ (Bergson) hervorzurufen – als basale Fähigkeit sichtbar, welche Magie, Technik, Wissenschaft und Religion teilen, und die auch und vor allem in der Emergenz von ›Gesellschaft‹, größeren Kollektiven, vorausgesetzt ist. Bergsonianisch ist dieser Autor also auch, insofern er die Af-

18 Pradines, *Esprit*, 310ff.

19 Pradines, *Esprit*, 367. Pradines beruft sich hier auf Bergson, *Die beiden Quellen*, 31: »Schon auf den ersten Blick erkennt [man] zwischen den beiden ersten [moralischen] Gefühlen [Familienliebe, Vaterlandsliebe] und dem dritten [Menschheitsliebe] einen Unterschied der Art. Jene beiden bedeuten ein Wählen und daher auch ein Verwerfen; sie können zum Kampf herausfordern; sie schließen den Haß nicht aus. Diese dagegen ist nur Liebe. [Sie] hat die Menschheit nur dadurch erreicht, daß [sie] über sie hinwegging.«

20 M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris 1986. Vgl. zum Bezug auf Bergson A. Grappe, Bergson et Pradines, in: *Les Etudes philosophiques* 4 (1993), 433–446. G. Canguilhem hat dieses Werk übrigens als »Bestätigung« seiner Arbeit über das Normale und Pathologische verstanden (Vorwort zur 2. Auflage, in: Ders., *Das Normale und das Pathologische* (1943/1966), München 1977, 11).

fekte, Wahrnehmungen und Imaginationen im handelnden, vitalen Körper verankert.

Jean Pryzluski hat einen Lehrstuhl für Ostasiatische Religion am *Collège de France*. In *L'évolution humaine* (1942) entfaltet er eine Theorie der ›schöpferischen‹ Evolution der Gesellschaften in fünf Schritten, vom *homo faber* bis zur urbanen Gesellschaft, sich insbesondere für die ›psychosozialen Strukturen‹ interessierend: Sprache, Religion, Recht, Kunst, Wissenschaft, Philosophie. Von Bergson übernimmt auch er den Nicht-Cartesianismus (man könne keine Gesellschaft denken, ohne deren biologische und materielle Grundlage zu berücksichtigen) sowie die These der Unvorhersehbarkeit und Permanenz der Gesellschaftsveränderung. Gerade in seiner Darstellung überwiegt andererseits doch das Bild einer evolutionistischen, einlinigen Entwicklung (die in fünf Etappen rekonstruiert wird, vom *homo faber* an). Spannend auch angesichts aktueller strukturaler Anthropologien ist seine Religionssoziologie (*La Participation*, 1940): Anders als Durkheim differenziert er die ›einfachen‹ Religionen und deren Klassifikation der Welt und der Wesen in totemistische Tier-, und in vegetalistische Pflanzenkulte, ausgehend von der Frage, mit welchen Nichtmenschen sich die Menschen identifizieren, um Kollektive zu bilden – wie sie sich selbst, die menschlichen Gruppenmitglieder, im Umweg über die Pflanze oder aber das Tier heiligen und zugleich als einer anderen Gattung zugehörig erkennen, formen, sich Verbote auferlegen. Demnach wäre der *Vegetalismus* die erste, noch direkte Form der Identifikation des Menschen mit Nichtmenschen: Pflanzenkulte, in denen sich der Mensch mit je einer Pflanze, z.B. mit Champignons identifiziert (Pryzluski nennt das indische Kastensystem als Residuum einer solchen Gesellschaftsform) etablieren weder Nahrungs-Verbote noch Exogamie-Gebote. Hier vollzieht sich die Konstitution der Gruppe direkt, die Integration erfolgt im *connubium* und *convivium*, was bedeutet, dass es sich schließende Gesellschaften sind, die keine reziproken Beziehungen zu anderen Gruppen eingehen. Der reine *Totemismus* hingegen ist ein Tierkult: Hier identifiziert sich der Mensch mit einem Tier, das man zugleich *fürchtet* (im Gegensatz zur Pflanze, mit der man sich direkt einig weiß). Der Totemismus führt daher zu ersten Verboten, einer Selbstbegrenzung, der Aufschiebung der Bedürfniserfüllung im Tabusystem, das sich aus der Ambivalenz von Furcht und Begehren erklärt. Pryzluski stellt hier eine entscheidende Frage, die bei Durkheim ungelöst blieb, und die Gehlen in seine Konzeption der Entstehung der großen Institutionen aufnahm: Wie erklärt man das *erste* Verbot, die erste Selbstbeschränkung des ja erst *Mensch werdenden* Tieres, die *Entstehung* des Moralischen und damit der Gesellschaft.<sup>21</sup> Indem Totemismus und Vege-

21 J. Pryzluski, *La Participation*, Paris 1940, 116: »Das Tabu, ein negatives Verhalten, ist dem positiven Ritus entgegengesetzt. ... Die positiven Handlung-

talismus differente *socii* umfassen, greift Pryzluski auch auf Lévy-Bruhl zurück: Keine Gesellschaft sei ohne ›Partizipation‹ möglich, jede brauche ein imaginäres soziales Band, das die Einzelnen zusammenhält. Dieses hat lediglich »in den verschiedenen Stadien der mentalen Entwicklung verschiedene Formen angenommen«. <sup>22</sup>

Pradines und Pryzluski bringen einen je eigenen Akzent und einen je eigenen Bergson-Bezug ein, der im Vergleich zu den unten behandelten Übernahmen alles in allem vielleicht doch ephemere bleiben mag – jedenfalls entziehen sie sich dem Projekt, in relativ überschaubarer Zeit in die Werke einzusteigen; es bedürfte hier, da beide dermaßen vergessen sind, noch weiterer Anstrengungen. Auch diese Autoren tauchen jedenfalls unter anderen Professionsbezeichnungen auf: als Ethno-Archäologen, Religionshistoriker, Psychologen oder Philosophen, nie als Soziologen. Und nur ein Außenseiter wagt, die Begriffe ›Bergson‹ und ›Durkheim‹ auch im Titel eines Buches zusammenzubringen: 1939 erschien das bereits erwähnte *De Durkheim à Bergson* von Joseph Vialatoux (ein Buch, das Bergson noch kurz vor seinem Tod sorgfältig las). Es ist weniger soziologisch, als moralphilosophisch ausgerichtet, es sucht nach einer neuen Begründung der Moral. Entsprechend fällt die Lektüre aus: Von der *Arbeitsteilung* Durkheims bis zu den *Beiden Quellen* Bergsons reicht nun das ›soziologische Zeitalter‹.

» 1893 eröffnet Durkheim mit seiner berühmten Dissertation *De la Division du Travail social* eine Schule, deren Name am Ende des 19. Jahrhunderts ... das ›soziologische Zeitalter‹ [bezeichnen wird]. Die durkheimische Soziologie präsentiert sich in der Tat als ›Wissenschaft der Moral‹; sie wird nicht zögern, den sozialen Tatsachen einen religiösen Charakter zuzuerkennen. ... 1932 ergänzt Bergson seine Untersuchung über die psychologischen und biologischen Tatsachen durch eine moralische und religiöse Studie der Geschichte. ... Durkheim, Bergson – 1893, 1932. Die Verbindung dieser ... Daten bieten der moralphilosophischen Reflexion eine einmalige Gelegenheit«,

denn während Durkheim die moralischen und religiösen Tatsachen auf das Soziale reduziert, während er Moral und Religion zur Sache der Soziologie macht, und diese als »Wissenschaft der äußeren« Dinge behandelt, suche Bergson, auf Moral und Religion »von innen« zu blicken. Vom ersten Werk Durkheims zum letzten Werk Bergsons verändere sich also die Begründung der Moral »völlig«, auch, insofern sich Bergson

gen antworten direkt auf einen Reiz, sie lösen momentan eine Spannung. Das Tabu hingegen verlängert die Spannung, statt ihr ein Ende zu setzen. Man könnte das *Mana* oder das Heilige als *stabilisierte Spannung* definieren – mit entscheidender Konsequenz für die Entwicklung des Moralischen«.

22 Pryzluski, *La Participation*, 85.

Metaphern des Lebens bediene, während Durkheim dem physikalischen Denken folge.<sup>23</sup>

Und nach 1945, in der sich nun verstärkt von anderen Disziplinen (auch Ethnologie und Geschichtswissenschaft) abgrenzenden, zunehmend empiristisch verstehenden Soziologie? Hier wird zunächst einzig Georges Gurvitch Bergson ein Kapitel in einem kanonischen Werk der Soziologie widmen, das über bloße Kritik hinausgeht. Gurvitch hat eine einflussreiche akademische Stellung, er ist Gründer und erster Direktor des *Centre d'études sociologiques* am CRNS und Gründer der *Cahiers internationaux de sociologie*.<sup>24</sup> Aber er bleibt ohne eine innovative, konzeptionelle Gesellschaftstheorie, er ist offensichtlich ein Eklektiker. Seine Allgemeine Soziologie nennt er »differentiell«; sie kombiniert diverse Autoren und Werke, um einmal durch alle wichtigen sozialen Phänomene zu kommen. Am bedeutsamsten hinsichtlich der Bergson-Effekte ist sicher seine 1958 entwickelte Zeitsoziologie: Gurvitch analysiert das »Spektrum der sozialen Zeit«, indem er es in acht verschiedene Formen des Zeitverlaufs zerlegt, die sich nach »zunehmender Geschwindigkeit oder Viskosität staffeln« (von der »dauernden« bis zur »explosiven Zeit«).<sup>25</sup> 1941, anlässlich des Todes von Bergson, hatte er Bergson bereits eine Hommage gewidmet: Dieser war der »einzigartige Philosoph unserer Zeit. Philosophische Genies wie er kennen keine Spezialisierung. Ihr Denken dringt in alle Bereiche ein, es wirft überall sein Licht hin«.<sup>26</sup> Engagiert für jedes Problem, schaffen solche Denker eine ganze neue Denkweise. Die bergsonsche kehre das gewohnte Denken um, und sie werde auch der Soziologie eine neue Wendung geben können. Diesen Text nimmt der Autor in das angesprochene Werk der »differentiellen« Soziologie (*La vocation actuelle de sociologie. Vers une sociologie différentielle*, 1950) erneut auf. Bergson wird hier zum ersten und einzigen Mal als *soziologischer* Theoretiker genannt, gleichrangig neben Durkheim

23 J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Paris 1939, 5, 7.

24 Zu seiner Rolle in der Gründung der akademischen Soziologie J.-M. Chapoullie, La seconde fondation de la sociologie française, les Etats-Unis et la classe ouvrière, in: *Revue française de sociologie* 32/33 (1991), 321–364, 324ff. Von 1945–1955 war er neben Davy der einzig mögliche Gutachter für Promotionen im Fach – dies betrifft die meisten Soziologie-Professoren bis 1970.

25 G. Gurvitch, La multiplicité des temps sociaux, in: *La vocation actuelle de la sociologie, Tome 2 : Antécédent et perspectives*, 2. erw. Aufl., Paris 1963, 325–430, zitiert nach U. Raulff, *Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch*, Frankfurt/M. 1995, 148ff.

26 G. Gurvitch, La philosophie sociale de Bergson (1941), in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 53 (1948), 294–306.

und Marx.<sup>27</sup> Selbstverständlich würdigt Gurvitch dabei Durkheim, er kritisiert ihn aber auch: Im ›Kollektivbewusstsein‹ vermag er nur den hegelschen Weltgeist zu sehen, und ausgerechnet Bergsons »Inversion« des gewohnten Denkens weise hier einen Ausweg aus dem permanenten Missverständnis jedes Denkens der sozialen *Ordnung* und *Statik*: Es ist die Priorität des Werdens, die Betonung der Unvorhersehbarkeit, die Bergson dafür so interessant macht. Gurvitch entdeckt im Übrigen in fast jedem bergsonschen Werk soziologische Konzepte, er liest ihn durchweg als Sozialphilosophen oder auch als soziologischen Theoretiker.<sup>28</sup>

1960 weist Georges Davy – als Bergson anlässlich seines 100. Geburtstages ein erster Kongress gewidmet ist (*Bergson et nous*) und zeitgleich mit einer neuen Würdigung Durkheims<sup>29</sup> – im Eröffnungsaufsatz der *Revue française de sociologie* auf eine unerwartete Verbindung zu Bergson. Unerwartet vor allem, weil er sie im Herzen der durkheimischen Soziologie findet, in der Konzeption der *faits sociaux*. Durkheim habe durchaus nicht nur von ›Dingen‹ gesprochen, als er das soziale Milieu definierte; vielmehr habe ihm eine *Immaterialität sui generis* vorgeschwebt, wozu er sich 1898<sup>30</sup> (im Konzept des Kollektivbewusstseins) noch auf die Psychologie berief. Davy fühlt sich nun hier, im Herzen Durkheims, an Bergson erinnert: Dieser habe in *Materie und Gedächtnis* gezeigt, inwiefern Gedanken nicht lokalisierbar, nicht auf das Gehirn reduzierbar seien, vielmehr eine Existenz *sui generis* besäßen. »Analogue kann man auch für das Soziale sagen, dass die *Assoziation* Phänomene hervorbringt, die sich nicht direkt aus der Natur der assoziierten Elemente erklären, sondern eine ›partielle Unabhängigkeit‹ haben«. Ähnlich hatte es, freilich ohne Verweis auf Bergson, Durkheim in den *Regeln* ja selbst erklärt (mit einer Analogie zum Leben übrigens): Das Leben lässt sich nicht in die

27 G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie. Vers une sociologie différentielle*, Paris 1950, 50.

28 Gurvitch, *La vocation actuelle*, 554–668.

29 Vgl. Cazeneuve, La commémoration du centenaire de Durkheim; vgl. aber auch C. Lévi-Strauss, Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am Collège de France (1960), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie 2*, Frankfurt/M. 1975, 11–44, 14: Durkheim »verkörpert das Wesentliche dessen, was Frankreich zur Sozialanthropologie beigesteuert hat, wiewohl sein hundertster Geburtstag ... bei uns fast unbemerkt geblieben ist ... Wie läßt sich diese Ungebühr ihm gegenüber ... anders erklären denn als Folge jener Verbissenheit, die uns dazu treibt, unsere eigene Geschichte ... zu ›verabscheuen‹ – ... ein Gefühl, das die Sozialanthropologie heute der Gefahr aussetzt, Durkheim zu verlieren ...?«). Die Veranstaltung fand mit Verspätung statt (1960), wie Lévi-Strauss erinnert: ders., Was die Ethnologie Durkheim verdankt (1960), ebd., 57–62, 57, Fn.

30 É. Durkheim, Individuelle und kollektive Vorstellungen (1898), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 45–86.

anorganischen Moleküle zerlegen, aus denen es besteht. Es ist »im Ganzen, nicht in den Teilen«, denn es sind ja nicht die »unlebendigen Teilchen der Zelle, die sich nähren, fortpflanzen, kurz leben; es ist die Zelle selbst und sie allein«. <sup>31</sup> Ebenso ist das Soziale, die Gesellschaft, das Kollektiv vorzustellen: anderes als die Summe der Teile, der Individuen, als emergentes »Ding anderer Art«, welches durch die *Assoziation* der Einzelnen entstehe. Eine Assoziation bringt nicht einfach »fertige Tatsachen und konstituierte Eigenschaften in äußerliche Beziehungen«, vielmehr ist sie die »Quelle aller neuen Erscheinungen«. <sup>32</sup> Mit Bergson könne man – so Davy weiter – weitere Einwände gegen Durkheim abwehren, namentlich das Bild des Zwangs- oder Ordnungsdenkers, denn die »Arten des Lebendigen« einschließlich des Sozialen seien ja nur »mehr oder weniger konsolidierte Strukturen«, »geschmeidig und beweglich« genug, um sich selbst an die »Zwänge des gesellschaftlichen Lebens anzupassen«, statt repressiv an sie angepasst zu werden. <sup>33</sup> Das ist freilich ein schwaches Argument – aber es kann sich auf Durkheim selbst berufen, der ja (wie erwähnt) in seinem Simmel-Aufsatz vom *Werden* des Sozialen sprach, davon, dass soziale Strukturen »im *Werden*« entstehen, sowie dass die Struktur selbst »Leben« sei, eines, das einen »gewissen Konsolidierungsgrad erlangt hat«. <sup>34</sup>

1967 schließlich wird Raymond Aron für einen Moment die »*Methodologie Bergsons*« nutzen, um die berühmte paradoxe »Intuition Durkheims in einem Satz zusammenzufassen«: den »Kult des Individuums«. Die durkheimsche »Intuition« ist, dass in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften das Kollektiv

»dem Einzelnen die Verpflichtung auferlegt, er selbst zu sein und seine gesellschaftliche Funktion dadurch auszuüben, daß er seine Persönlichkeit entfaltet. ... Diese Intuition ist im Grunde paradox. Wenn die Grundlage des autonomen Persönlichkeitswertes der soziale Imperativ ist, so fragt es sich, was geschieht, wenn sich eines Tages die aus der Gesellschaft geborene Religion gegen die individualistischen Werte wendet und im Namen der Wiederherstellung des Konsensus den einzelnen dazu verpflichtet, nicht er selbst zu sein, sondern zu gehorchen. Ist die Gesellschaft das Prinzip und der Gegenstand der Verpflichtungen sowie der religiösen und moralischen Glaubensüberzeugungen, so ist Durkheim der Gruppe von Soziologen zuzurechnen, die ... den Vorrang der

31 Durkheim, *Regeln*, 92f.

32 Durkheim, *Regeln*, 187

33 G. Davy, Émile Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), 3–24, 23. Diese »Kreuzung« von Durkheim und Bergson in der Abwehr der Assoziationspsychologie und der psychophysischen Reduktion (im Begriff der kollektiven Repräsentationen) beobachtet auch B. Karsenti, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Paris 2006, 152.

34 Durkheim, *Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich*, 170f.

Gemeinschaft gegenüber dem Individuum behaupten. Hält man aber daran fest, daß in unserer Epoche der Individualismus und der Rationalismus die höchsten Werte repräsentieren, so erscheint Durkheim als der Erbe der Aufklärungsphilosophie. Den *wahren Durkheim* wird man erst dann erkennen, wenn man diese beiden Interpretationen miteinander vereinigt«.

Es ist eine zentrale Stelle in Durkheims Werk. Ebenso zentral ist Durkheims ›Dilemma‹: die Moral als äußere Tatsache zu definieren, die man in den Sitten studieren und vergleichen kann, aber *per definitionem* nicht an deren subjektive Seite, das affektive, treibende, verpflichtende heranzukommen.<sup>35</sup> Inwiefern hilft die *Methode Bergsons*? Aron geht darauf nicht weiter ein; vermutlich meint er damit einfach den (aber nicht weiter erläuterten) Begriff der Intuition. Freilich bleibt Durkheim Durkheim – denn wenn Bergson am Ende der *Beiden Quellen* schreibe, das ›Universum‹ sei eine ›Maschine zur Fabrikation von Göttern‹, hätte der Soziologe (so Aron) dem korrektiv hinzugefügt: nicht das Universum, *die Gesellschaften* schaffen die Götter. Nur müssen sich eben die Einzelnen »von dem Feuer erfassen lassen, dessen Ursache und Ausdruck zugleich die Verherrlichung des Kollektivlebens ist.«<sup>36</sup> Soweit wir sehen können, sind dies die einzigen affirmativen Aufnahmen Bergsons in der akademischen, instituierten Soziologie.

35 Vgl. B. Karsenti, *La société en personnes*, Kap. 4.

36 R. Aron, *Hauptströmungen des soziologischen Denkens 2: Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber* (1967), Köln 1971, 52.