


Heike Delitz

Bergson-Effekte

Aversionen und Attraktionen im
französischen soziologischen Denken

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

<https://doi.org/10.5771/9783845277523>, am 05.06.2024, 23:30:05

Open Access –  - <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Heike Delitz

Bergson-Effekte

Aversionen und Attraktionen im
französischen soziologischen Denken

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

<https://doi.org/10.5771/9783845277523>, am 05.06.2024, 23:30:05
Open Access –  - <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Heike Delitz
Bergson-Effekte
Aversionen und Attraktionen im französischen
soziologischen Denken

Erste Auflage 2015
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2015
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-043-7

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

2.2 Maurice Halbwachs: Eine soziologische Theorie des Gedächtnisses	93
<i>Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen</i> (1925):	
Das ›Gesellschaftsgedächtnis‹	95
<i>Das kollektive Gedächtnis</i> (1925-1943): ›Die Zeit der Philosophen ist nichts als eine leere Form...‹	100
2.3 Marcel Mauss: Eine soziologische Theorie der Beziehungen von Körper und Geist	104
Der Nichtcartesianismus bei Mauss (<i>L'homme total</i> I):	
Die Symboltheorie	110
Der Nichtcartesianismus bei Mauss (<i>L'homme total</i> II):	
Die Techniktheorie	112
Die Reaktion auf <i>Die beiden Quellen der Moral und der Religion</i> (1932)	115
Trotz allem eine vitalistische Soziologie? (<i>Die Gabe</i>)	117
2.4 Weitere Reaktionen auf Bergson und zaghafte Synthesen	
Bergson-Durkheim-Synthesen	119
Zwischenschritt: Der Bruch mit Bergson und die Wende durch Neulektüren	131
1 Der schlecht verstandene Bergson: Der Anti-Bergsonismus (Paul Nizan, Julien Benda, Georges Politzer)	133
2 Bergsonianer wider Willen (Gaston Bachelard und Jean-Paul Sartre)	139
3 Erste Bergsonianer (Maurice Hauriou und Eugène Dupréel). Eine vitalistische Theorie der Konventionen (Éugène Dupréel)	146
4 Der recht verstandene Bergson: Neulektüren (Jean Wahl, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty)	160
II Bergsons Denken rehabilitiert:	
Eine neue Philosophie und eine neue Soziologie	165
1 Leben und Werk, Bergson und der Bergsonismus	167
2 Die Philosophie Bergsons	171
Der schlecht und der recht verstandene Bergson	171
Das Vokabular Bergsons	176
Die Methode Bergsons (›Intuition‹)	178
Bergsons Grundidee: Der Unterschied von Raum und Zeit (zwei Mannigfaltigkeiten)	182
Ontologie/Epistemologie I: Die Theorie der Immanenz	187
Epistemologie/Ontologie II: Die Theorie des Anders-Werdens und die Kritik negativer Begriffe	194

Der rehabilitierte Vitalismus: Das Wissen des Lebens (das Leben als Subjekt und Objekt)	273
Die inhärente Normativität des Lebens: Der Irrtum und das Erfinden neuer Lösungen	274
Kritik der Soziologie: Kritik der Kategorien des ›Pathologischen‹ und ›Normalen‹	276
Die ›Sorge‹ Canguilhem: Die ›Brutalisation‹ des Menschen in der positivistischen Soziologie	279
Die Gesellschaft: Suche nach den Normen des Lebens	280
Exkurs – Von Canguilhem zu Foucault: Die Genealogie der Normierungen im Sozialen	284
3 Theorie der psychisch-kollektiven Individuation und des Existenzmodus der technischen Dinge (Gilbert Simondon)	289
›Unbestreitbar ein großer Leser Bergsons‹	292
Das Gesamtwerk: Die drei Individuationsbücher	297
Die Grundidee: Das Werden anstelle des hylemorphischen Schemas aktive Form/passive Materie	300
Humanenergetik statt soziale Morphologie (das soziale Werden anstelle des sozialen Seins)	302
Intuition und Individuation als ›Transduktion‹: Die Epistemologie und die Ontologie	304
Die aufeinander aufbauenden Individuationsprozesse: Physische, vitale, psychisch-kollektive Individuation	306
Ingroup/outgroup (geschlossene/offene Gesellschaft): Affekttheorie der Kollektivbildung	310
Die Theorie der Artefakte: Das Leben der technischen Dinge und die Gesellschaftstheorie der Technizität	314
Der Techniker als Subjekt der ›wirklichen‹ Sozialität – die Soziologie der Maschinen.	326
4 ›Gefüge‹ und ›differenzierende Aktualisierung‹ von Gesellschaften (Gilles Deleuze)	331
Erinnerungen eines Bergsonianers	332
Bergsonsche Schneisen durch das Werk von Deleuze	336
Philosophie der Differenz – Monismus der Pluralitäten – Aktuelles und Virtuelles	338
Die multiple Realität des Virtuellen und des Aktuellen (statt Vergangenheit/Gegenwart) – Différent/ciation	339
Die Immanenz von Subjekt und Welt – die bergsonsche Affekttheorie des Sozialen, Arten des ›Werdens‹	342
Die Artefakt- und Affekttheorie des Sozialen: ›Gefüge‹	346
Vom ›Nomos‹ des Materials zur Universalgeschichte	349
Mikro- und Makrosoziologie, exemplarisch: Nomadische vs. sesshafte Gesellschaften.	352

8 Ein punktueller Bergsonismus, ein nietzscheanischer	
Vitalismus (Georges Bataille)	425
Das Verbot und die Übertretung	427
Lascaux – die Erfindung der Kunst und die	
Selbsterfindung des Menschen	428
Der verfemte Teil: Eine vitalistische Gesellschaftstheorie	422
IV Das französische soziologische Denken zwischen Aversionen	
und Attraktionen Bergsons. Rückblick und Ausblick auf	
ein Paradigma soziologischer Theorie	435
1 Das ›Durkheim-Werden‹: Bergson-Aversionen	
in der französischen Schule der Soziologie	443
Implizite Aversionen	444
Explizite Aversionen und marginale Affinitäten	447
2 Der recht verstandene Bergson	449
Die Ausgangsidee: Die Differenz von Raum und Zeit (<i>durée</i>)	
als Differenz zweier Mannigfaltigkeiten	449
Die Kritik negativer Begriffe als Kritik der Identitätslogik	451
Die Theorie der Differenz: ein erster Aspekt des	
soziologischen Bergsonismus	453
Die Theorie der Immanenz: ein zweiter Aspekt des	
soziologischen Bergsonismus	454
Instituierte (<i>natura naturata</i> , Kultur) und instituierende	
Gesellschaft (<i>natura naturans</i> , Leben):	
die Gesellschaftstheorie Bergsons	455
Vitalismus als Selbstbeobachtung des Lebens:	
ein dritter Aspekt des Bergsonismus	457
3 Attraktionen: Kohärenz und Aktualität eines	
soziologischen Paradigmas	459
Die Sozialtheorie: Bestimmung des ›Sozius‹ zwischen	
Materiellem, Vitalem, Affektivem, Imaginärem	463
Die Gesellschaftstheorie: das Werden von Individuum-	
Kollektiv und die Theorie sozialer Erfindungen.	477
Die Gesellschaftsanalyse: Differenzierende Aktualisierung;	
durchgängige Positivität der Gesellschaften	480
Die Werte des Lebens im Sozialen: Die normative Dimension	
des Paradigmas	481
Ein alternatives Bezugsproblem der soziologischen Theorie	483
Grenzen und Unvollkommenheiten der geleisteten Arbeit	485
Dank	488
Literaturverzeichnis	490
Autorenindex	525
Sachindex	528

Brüche mit ihm möglich waren. Diese Neulektüren setzten Jahrzehnte nach dem öffentlichen Erfolg Bergsons, in den 1940er Jahren ein. Unter ihnen ist zuallererst die Lektüre von Gilles Deleuze zu nennen: Es ist Deleuze, der Bergsons Denken als eine nunmehr bereits klassisch gewordene, fulminante Kritik an der Subjekt-, Bewusstseins- und Transzendentalphilosophie und ihrem versteckten antiken Erbe sichtbar machte, als eine moderne *Philosophie der Differenz*. Es ist zudem Maurice Merleau-Ponty, der gegen den Bergson schlecht verstehenden, frühen Bergsonismus darauf beharrt, dass es einen recht verstandenen Bergson gäbe: Dieser Bergson hat mit den Dualisten wenig zu tun, die man ihm unterstellt – namentlich dem von Leben und Intellekt. Tatsächlich ist Bergsons Denkweise an dieser Stelle viel eher (und zwar nun auch jenseits der Lektüre von Merleau-Ponty) eine *Ontologie der Immanenz* als der Trennungen und Teilungen. Es ist schließlich Jean Hyppolite, der Lehrer von Deleuze, der seit 1949 jede psychologistische Lektüre Bergsons verstellt hat und der zugleich die lebenstheoretische Grundlage ernst nahm – ebenso wie nach ihm dann Georges Canguilhem, der ab 1952 Bergsons neuen *Vitalismus* rehabilitiert: jenes recht verstandene Wissen des Lebens, in dem der Mensch zugleich als Subjekt und Objekt seines Denkens angesprochen ist.

Im Folgenden geht es zunächst um die Rekonstruktion eines bisher unsichtbaren Kapitels der Theoriegeschichte der französischen Soziologie, und genauer, von dreien solcher Kapiteln. Zugleich handelt es sich darum, in dieser Geschichte eine alternative und diskrete Gestalt einer Allgemeinen Soziologie, eine spezifische soziologische Theorie sichtbar zu machen. Sofern die klassische identitäts- oder repräsentationslogische Denkweise, die von Bergson grundlegend problematisiert worden ist, von der Philosophie aus in die Wissenschaften einwanderte – in die Natur- und Humanwissenschaften inklusive der Soziologie –, bietet die alternative bergsonsche Denkweise eine systematische Alternative zum bisher verfügbaren Spektrum der soziologischen Denkweisen. Es sind genauer und in erster Näherung drei Theoriefundamente des bergsonschen Denkens, die bei verschiedenen Autoren zu einem unverwechselbaren Register des soziologischen Denkens führen, zu einem diskreten, wiedererkennbaren Paradigma der Sozial- und Gesellschaftstheorie: Erstens die Theorie der Differenz als Differentiation, des Anders-Werdens (im Unterschied zu einer atemporal gedachten Differenz, etwa als Differenz von System und Umwelt; aber auch im Unterschied zu einer evolutionistisch – und damit ebenfalls, so Bergson, atemporal, nämlich mechanistisch gedachten – Differenz im Sinne fortschreitender funktionaler Differenzierung); zweitens die Theorie der Immanenz, der plurale Monismus Bergsons; und drittens der Neue Vitalismus, der den Menschen als Lebewesen ernst nimmt, das Leben als Urheber und Objekt seines Wissens mitführt. Die Spezifik des sich daraus speisenden *lebenssoziolo-*

Durkheim galt den Zeitgenossen in der Tat als der *Anti-Bergson*, was seine Schriften freilich wenig verraten. Vor allem Maurice Halbwachs hat dann – zeitlebens und durchaus explizit – eine epistemologische Schlacht gegen Bergson geführt (wie sein Herausgeber Gérard Namer sagt), gegen seinen langjährigen Lehrer, von dem er loszukommen suchte, indem er zu Durkheim wechselte. Ebenso führen Marcel Mauss, Henri Hubert, Lucien Lévy-Bruhl je ihre Bergson-Auseinandersetzung. Diese Aversion, der Anti-Bergson-Affekt blieb nicht folgenlos für die französische Soziologie. Er bestimmte mindestens in zwei Hinsichten die Richtung, in die man sich abstieß, die neue Disziplin begründend. Die Abgrenzung von Bergson als dem führenden ›Intuitionisten‹ führte erstens zum Selbstverständnis einer durchgreifend positivistischen Disziplin. Zweitens gab Bergson auch einige der Themen vor, die man nun selbst in genau entgegengesetzter Richtung, nämlich nicht-individualistisch, also soziologisch zu besetzen suchte. Offensichtlich ist dies beim Thema des Gedächtnisses (das bei Halbwachs vom ›individuellen‹ zum kollektiven Gedächtnis wird) sowie beim Thema der Zeit (die bei Henri Hubert und bei Durkheim von der ›inneren‹, ›psychischen‹ zur sozialen Zeit wird).

Diese Aversionen entfalten sich ab den 1890er Jahren, seit dem ersten, bereits viel beachteten Werk Bergsons, seiner französischen *thèse* von 1889: *Essai sur les données immédiates de la conscience (Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen)*. Sie verstärken sich noch dadurch, dass Bergson dem ausgerechnet Gabriel Tarde nahe zu stehen scheint, dessen Lehrstuhl am *Collège de France* er auch noch übernehmen wird. Einen zweiten Höhepunkt erreicht die Abstoßung nach Durkheims Lebenszeit, genauer nach 1932, als Bergsons eigenes *livre de sociologie* erscheint: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Zeitgleich ist schließlich eine weitere Abstoßung von Bergson in der französischen Soziologie zu beobachten. Der französische Marxismus etabliert sich zunächst ebenfalls in einem Anti-Bergson-Affekt. Bergson gilt ihm als der exponierte Vertreter der Philosophie, die nun als Ganze als Ideologie des Bestehenden gilt, als dienende Institution der bürgerlichen Gesellschaft – zusammen mit Durkheim, im Übrigen. Beide sind nun die konservativen Intellektuellen *par excellence*, die ›Wachhunde‹ der Bourgeoisie, wie es etwa 1932 bei Paul Nizan (dem alter ego Jean-Paul Sartres) heißt.

Die Aversionen auch der Durkheim-Schule und das seither zu konstatierende Desinteresse der Soziologie an diesem Denken beruhen auf einem äußerst vorurteilsbehafteten Bild Bergsons – jenem angesprochenen, immer noch virulenten Bild des Anti-Rationalisten und Spekulantens, des Metaphysikers und Irrationalisten, Etiketten, die Bergsons Denkweise selbst keineswegs treffen. Genauer gesagt: gar nicht treffen, wie seit der kongenialen Lektüre von Gilles Deleuze von 1966 (*Le bergsonisme*) und ihr vorhergehender Neulektüren seiner Lehrer sichtbar ist. Diese Neu-

timodern und antifranzösisch verstandenen Bewegung (wobei nicht zuletzt der politische Kontext hineinspielt, der unter dem Kürzel Dreyfus-Affäre firmiert) – wird Bergsons Werk selbst erst *nach* diesen Aversionen zum Zug kommen (*Kap. II: Bergsons Denken jenseits der Vorurteile: Eine neue Philosophie und eine neue Soziologie*). Sowohl der grundlegenden Denkweise (Bergsons Philosophie) wie auch seiner Gesellschaftstheorie (Bergsons Soziologie) wird die vorliegende Arbeit sich also erst *nach* dem Durchgang durch die Aversionen zuwenden. So hat es sich tatsächlich abgespielt. Zunächst fanden seine Befürworter wie Gegner, was sie ihm suchten; danach wurde Bergson noch einmal neu, und nun aufmerksamer gelesen. Worauf es gerade hierzulande ankommt, ist in diesem zweiten Kapitel eine möglichst präzise und zugleich aktualisierende Kennzeichnung dieses eigenwilligen Denkens. Nur so lässt es sich dem ›Stand der Verfluchung‹ entreißen, in dem es zum Teil noch immer verharret.⁶ Man muss in der Tat das bergsonsche Projekt noch einmal ganz neu darstellen, jenseits aller psychologistischen und anti-rationalistischen Lektüren, jenseits der Missverständnisse, die Bergsons zentrale Begriffe (*durée, élan, intuition*) verursacht haben – gerade auch im Französischen selbst. Bergson hatte wahrlich keine glückliche Hand in der Wahl seiner Grundbegriffe. Die erneute Zuwendung und Nachbuchstabierung des recht verstandenen Bergsonismus setzt die angesprochenen Neulektüren voraus; in ihr zeigt sich die ganze Distanz zum schlecht verstandenen Bergson. Dieser schlecht verstandene Bergson ist jener, den man schnell in die bekannten Dualismen steckt und steckt, sei es, um sich ihn an anzuschmiegen (wie bei Georges Sorel), um ihn zu kritisieren (wie bei Maurice Halbwachs), oder um ihn zunehmend vehement zu verabschieden (bei Georges Politzer und Paul Nizan). Der schlecht verstandene Bergson ist dabei ein Effekt seines parallel schnell zunehmenden Renommées in der Öffentlichkeit, gipfeln im Nobelpreis für Literatur 1927.

Die Grundlage der positiven Bergson-Effekte (der Übernahmen) bildet also jene neue Philosophie, die zunächst verdeckt geblieben war, verdeckt durch die schnellen Lektüren, verdeckt aber auch durch die anscheinend einfache Sprache Bergsons. Diese Philosophie basiert auf einer fundamentalen Kritik an der bisherigen europäischen Philosophietradition, im Aufweis eines antiken, identitätslogischen und substanzontologischen Erbes; sie basiert auf dem Ausgang vom temporalen Charakter der Wirklichkeit, dem Werden (*devenir*) – das ist stets erneut Bergsons Leitidee. Mit Deleuze lässt sich die daraus entwickelte neue Philosophie als eine allgemeine Philosophie der Differenz, sowie als eine allgemeine Philosophie der Immanenz kennzeichnen. Das bergsonsche Denken kreist

6 G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung* (1968), München 1997, 50 (›die Differenz dem Stand der Verfluchung entreißen‹).

losoph blieb. Bergson-Effekte sind neben den ersten, negativen Affekten tatsächlich positive *Übernahmen und Weiterführungen des bergsonischen Denkens (III. Teil)*. Hier interessieren nun ausschließlich jene Autoren, die Bergson recht verstehen,⁷ da sie seine komplexe Denkweise erkennen und produktiv in soziologische Konzepte überführen. Demgegenüber werden selektive, punktuelle Referenzen kaum berücksichtigt. Das erklärt auch die alleinige Konzentration auf Frankreich. Andersorts bleibt dieses Denken weitgehend unverstanden, bleibt die Rezeption beschränkt auf den vorgeblichen Denker des inneren oder metaphysischen Lebens, das als Antithese zu Vernunft, Technik, Zivilisation und so fort gilt. Demgegenüber handelt es sich also beim hier rekonstruierten Bergsonismus des soziologischen Denkens um jenes Paradigma, das den grundlegenden Charakter des Sozialen als Anders-Werden annimmt, als ständige und unvorhersehbare Veränderung, von dem her sich die Institutionen als Fixierungsmechanismen zeigen; und von dem her die differenten Gesellschaften als je spezifische, nicht evolutionistisch auseinander folgende Erfindungen erscheinen. Es ist zweitens (mit der Immanenzthese) ein Ansatz, der die Durchdringung des Sozialen mit den verschiedenen materiellen, imaginären und symbolischen Dimensionen berücksichtigt, oder noch einmal anders formuliert, ein Ansatz, der organische wie anorganische Körper als Elemente des Sozialis, als *socii*, versteht, das heißt als sozial aktive, Gesellschaft mit konstituierende und verändernde Elemente. Hier ist der soziologische Bergsonismus vergleichbar mit dem Grundtheorem der Akteur-Netzwerk-Theorie, setzt aber, wie sich (im *Ausblick*, in der allerdings nur kursorischen Einbettung des Paradigmas in aktuelle Theoriedebatten) zeigen wird, andere Akzente. Es sind Alternativen zu jedem gewissermaßen transzendentaltheoretischen Ansatz in der soziologischen Theorie, sofern dieser stets annimmt, es gäbe ein eigentliches, grundlegendes, immer schon existierendes Soziales (etwa die ökonomisch bestimmten sozialen Strukturen oder Klassengegensätze), die sich dann in den Artefakten, im Körper und im Symbolischen einschreiben, sich in ihnen spiegeln und von diesen selbst ganz unberührt bleiben. Stattdessen handelt es sich hier um ein Denken, in dem Soziales, Symbolisches, Imaginäres und Materielles auf *einer* Ebene des Seins konzipiert werden – daher Immanenz. Diejenigen Autoren, die das Denken Bergsons weiter ausfalten, indem sie es in soziologischen Theorien einsetzen, sind zum Teil bereits veritable Klassiker des französischen soziologischen Denkens (wie Gilles Deleuze, Cor-

7 Natürlich ist die Rede vom ›recht verstandenen‹ Bergson relativ – jedes Verständnis folgt ebenso den eigenen Interessen wie dem Werk selbst. Es ist eine bestimmte Spur, die hier sichtbar wird, ausschließlich diejenige, die von seiner Philosophie in seine Soziologie und die der anderen behandelten Autoren weist. Andere Aspekte der Werke bleiben ignoriert, z. B. die Ästhetik.

tematisches; ist es das Ziel, mit den beiden Kapiteln der Denkgeschichte auch dem Tableau der soziologischen Theorieansätze einen weiteren hinzuzufügen – so erfolgt diese abschließende Kennzeichnung des Denkansatzes im Vergleich zum theoriegeschichtlichen, rekonstruktiven Teil (Kap. I und III) doch vorerst nur kursorisch. So könnte man etwa eine ausgearbeitete Wissenschaftstheorie vermissen, ebenso eine Methodologie oder die exaktere Positionierung im Spektrum der soziologischen Denkweisen, indem der Ansatz systematisch nicht nur im positiven Blick auf seine paradigmatischen Theorieentscheidungen, sondern ebenso ausführlich auch von den damit bestehenden Differenzen und Abgrenzungen gegenüber anderen Ansätzen her diskutiert werden müsste. Allerdings sind bereits die theoriegeschichtlichen Kapitel so angelegt, dass sie nicht einfach Werke darstellen, sondern je die spezifisch bergsonsche Denkweise, dessen spezifische Konzepte herausarbeiten. Sichtbar werden soll durchgängig: In den beiden Grundfragen soziologischer Theorie bietet der (dieser) Bergsonismus eine eigene Antwort. Er hat eine spezifische Antwort auf die *sozial- und gesellschaftstheoretische Frage* (Was ist eine Gesellschaft, wie konstituiert sie sich, wie fixiert und wie verändert sie sich und von welchen Triebkräften wird sie getragen; was ist eigentlich das Soziale, welche Elemente gehen in den *socius* ein, welchen Gegenstand hat also diese Wissenschaft?) – und er hat eine spezifische Antwort auf die *gesellschaftsanalytische Frage* (welche Typisierungen oder Klassifikationen von Gesellschaften und welche Analysen sind je zu erstellen – in welcher Gesellschaft leben wir?).

Die gewählte Reihenfolge (zuerst die Aversionen; dann erst die Hinwendung zu Bergson) wurde bereits angesprochen. Sie soll gleichwohl noch einmal rechtfertigt werden. Es war eine Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten: Entweder konnte man sich entscheiden, zunächst Bergsons Werk und Denken darzustellen, wobei man bereits eine heutige Lektüre verfolgen würde; dann erklärten sich allerdings die Aversionen kaum – diese affektive Reaktion, der Zorn und sogar die Abscheu, den dieser Denker gerade bei den bekennenden Soziologen hervorrief. Die andere Möglichkeit ist die hier gewählte. Zuerst werden die Aversionen geschildert, die auf einem bestimmten, zum Teil heute noch existenten Bergson-Bild beruhen. Dann erst wird noch einmal neu in sein Werk eingestiegen, mithilfe der Neulektüren ab 1945; mit diesem Hintergrund werden sodann die Autoren verfolgt, die dieses nun neu sichtbare Denken fortführen. Es wird also chronologisch vorgegangen. Das bringt es mit sich, dass der Leser zuweilen hin- und herspringen muss, wenn es sich etwa darum handelt, Henri Huberts oder Maurice Halbwachs' Lektüre von *Materie und Gedächtnis* (1896) zu verstehen und zu beurteilen. Zuweilen wird es hier also nötig sein, das zweite Kapitel zu konsultieren, während man noch im ersten steckt. Ebenso nötig ist es, im folgenden ersten Teil längere Zitate von Bergson einzuführen: dort,

zumindest eine bestimmte Zahl von Denkfiguren, die dem Bergsonismus eigen sind. ... Trotz ihres scheinbaren Verschwindens aus dem philosophischen Feld Ende der 1920er ... fahren die bergsonschen Konzepte ebenso wie ein bestimmter Stil der Problematisierung fort, das ganze französische philosophische Jahrhundert tief von innen zu innervieren«. ¹²

Konzentration auf Frankreich

Die Konzentration liegt, es wurde bereits vermerkt, *allein* auf den französischen Autoren. Es gibt zweifellos auch jenseits dessen Einflüsse Bergsons auf das soziologische Denken. Sie werden hier nicht verfolgt, da sie oft auf eher ungenauen Kenntnissen des Werks beruhen und nur zu oft den gängigen Vorurteilen unterliegen, die diesen Autor wie eine Klette begleiten. Vor allem aber bleiben sie stets selektiv. Man hat den Eindruck, als wäre es den deutschen wie den amerikanischen Autoren (aber ja auch den französischen Autoren bis in die 1940er) schlicht nicht möglich gewesen, die zentralen Elemente des bergsonschen Denkens – die Kritik an negativen Begriffen, die Kritik der Identitätslogik und die Etablierung einer alternativen Konzeption der Differentiation (des Anders-Werdens) sowie der Immanenz – zu bemerken. ¹³ Kurz, was man hier sehen könnte, wäre kein Paradigma.

So ist man auf der *deutschsprachigen* Seite entweder konzentriert auf *Zeit und Freiheit* (1889), worin man stets eine psychologische, subjektivistische Zeittheorie sieht. Oder man ist konzentriert auf Bergsons Methode, die er (sehr missverständlich, freilich) Intuition nennt, darin stets eine begriffs- und sprachlose Einfühlung verstehen wollend, wie etwa Theodor W. Adorno:

»Bergson hat dem Nichtbegrifflichen zuliebe, mit einem Gewaltstreich, einen anderen Typus der Erkenntnis kreiert. Das dialektische Salz wird im unterschiedslosen Fließen von Leben weggeschwemmt; das dinghaft Verfestigte als subaltern abgefertigt. ... Haß gegen den starren Allgemeinbegriff stiftet einen Kultus irrationaler Unmittelbarkeit«. ¹⁴

Dabei hatte Bergson oft angemerkt, dass das Denken, die Wissenschaft, die Philosophie selbstverständlich nicht ohne Begriffe möglich sind und

12 G. Bianco, *La réaction au bergsonisme: transformations de la philosophie française de Politzer à Deleuze*, thèse 2009, abstract (vgl. jetzt die Druckfassung: *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophie*, Paris 2014).

13 So zeigt sich das Defizit der deutschen Bergson-Expertise daran, dass die *erste* deutsche Bergson-Tagung 2007 stattfand (organisiert von M. Vollet: *Bergson et l'Allemagne. La question de la philosophie de la vie*).

14 Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt/M. 1980, 20.

selben Vorwürfe, die der frühe französische Marxismus (Politzer, Nizan) bereits formulierte. Und in der Tat weist Bergson kaum jenen »erbitterten Willen zu ihrer Veränderung« auf, den Horkheimer für sich in Anspruch nimmt und als »philosophisch richtig« behauptet.¹⁹

Max Schelers,²⁰ Georg Simmels, Helmuth Plessners und Arnold Gehlens Bergson-Faszinationen waren demgegenüber zweifellos weitreichender. Aber sie betreffen weniger deren soziologische als die anthropologischen Konzeptionen, Theorien des Menschen, die bei Scheler, Plessner und Gehlen die Ergebnisse der Biologie, insbesondere der Ethologie und Humanbiologie vollgültig aufnehmen und dazu ähnliche kontrastive Vergleich von Mensch, Pflanze und Tier durchführen wie Bergson. Gerade Plessner ist dabei durchaus kritisch, indem er in Bergson nicht nur einen »Romantiker« sieht,²¹ sondern auch den »Zerstörer der Vernunft«,²² den »Verzauberer des Lebens«, das es nun wieder zu entzaubern gälte.²³

19 Horkheimer, Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, 336.

20 Vgl. W. Henckmann, La réception de la philosophie de Bergson par Max Scheler, in: *Annales Bergsoniennes II*, Paris 2004, 363–389, und J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008, 26f. (»Scheler war lebensphilosophisch inspiriert von Bergson, den er ... bereits in seiner ersten »Biologievorlesung« (1908/09) würdigte ... Bergsons für Scheler vermutlich bedeutendster Schritt war, dass er seine zunächst verfolgte philosophische Psychologie, seine Theorie des Bewusstseinslebens (»Zeit und Freiheit«, »Materie und Gedächtnis«), zu einer philosophischen Biologie ... (»L'évolution créatrice«) umgestellt hatte, gleichsam die Innenbeobachtung durch eine Außenbeobachtung flankiert hatte.« (27).

21 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin 1975, 225.

22 H. Plessner, *Die verspätete Nation* (1935/1959), Frankfurt/M. 1988, 17, 188.

23 Plessner, *Die Stufen des Organischen*, 3f. Vgl. zu Plessners Inspiration durch Bergson J. Fischer, *Philosophische Anthropologie*, 33ff. (Bergson hielt (neben Driesch) auch für Plessner die »Möglichkeit einer nichtmechanistischen philosophischen Biologie ... offen«, 36). Und dezidiert gegenüber allen, die Plessner verharmlosend (z.B. in der soziologischen Theorie nur von Luhmann her) lesen: Es sei der »Explosivcharakter der philosophisch-anthropologischen Kategorie »exzentrische Positionalität« zu betonen, wozu »theoriegeschichtlich auch einmal die Bedeutung des lebensphilosophischen Ansatzes« für seine Philosophie »ganz ernst« genommen werden müsste, und zwar desjenigen Bergsons. Ohne ihn ist Plessner »nicht zu verstehen, so sehr er ihn selbst in der Theoriebildung »entzaubert« und verwandelt hat. Plessner hat die Kategorie der »exzentrischen Positionalität« *auch* gebildet, um ... den Einbruch oder Ausbruch des A-rationalen, den Wirbel des Irrationalen, des Exzesses, der »Exzentrik« in die menschliche Lebensform begreifbar zu machen (J. Fischer, Ekstasik der exzentrischen Positionalität. *Lachen und Weinen* als Plessners *Hauptwerk*, in: B. Accarino/M. Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, Berlin 2008, 253–270,

und Husserl verstand sich als der eigentliche Bergson (»Die konsequenten Bergsonianer, das sind wir!«²⁷). Die Bergson-Lektüre von Schütz nun liest sich ebenso exemplarisch wie die von Horkheimer und Adorno, aber sie ist erheblich weniger verbittert. Schütz hatte zunächst sogar eine »Bergson-Periode« (1924–1928), die auch nicht verabschiedet ist, als er zu Husserl geht, da er noch 1958 Seminare zu Bergson veranstaltet hat.²⁸ Allerdings sieht diese Lektüre in Bergson erneut einen Denker des inneren Lebens, einen subjektivistischen, psychologistischen Autor. So setzt Schütz insbesondere Bergsons Leben mit dem Erleben gleich und sucht dann verschiedene, typisierbare »Lebensformen« (entlang der Weber-Vorgabe an die Sozialtheorie: Typisiere Handlungsmotive): die Lebensform des ›vorwissenschaftlichen‹ Ichs der reinen ›Dauer‹; die des ›handelnden Ich‹ usw. Unter Lebensform ist hier eine anthropozentrische *Erlebnisform* zu verstehen, nämlich die »Einstellung des Ichbewußtseins zur Welt«.²⁹ Bergson wird einmal mehr zum Denker der inneren Dauer. Und Schütz suchte wohl auch weniger Bergson, als in ihm Husserl. Stets war er auf der Suche nach einer Lösung des Problems intersubjektiver Sinnkonstruktion.

»Schütz wandte sich der Philosophie Bergsons zu, weil sie ihm als Instrumentarium zu dem Versuch geeignet schien, den Sinnsetzungsprozess auf allen seinen Ebenen zu verfolgen und so die Konstitution der sinnhaften Welt zu klären, die den Gegenstand der Sozialwissenschaften ausmacht. Bergsons Lehre von der Fundierung des authentischen Zugangs zur Realität im *Erlebnisstrom* der *durée*, dessen Inhalte in der Sprache, in den Formen der Sozialität und vor allem in der wissenschaftlichen Begrifflichkeit umgeformt und verdinglicht werden, wird für Schütz zum Modell, nach dem er die Stufen des Sinnsetzungsprozesses zu rekonstruieren sucht.«³⁰

- 27 Zitiert bei E. Oger, Einleitung, XLVII. Vgl. G. Raulet, Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland, in: G. Plas/Ders. (Hg.), *Konkurrenz der Paradigmata. Zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie. Erster Teilband*, Nordhausen 2012, 207–230.
- 28 An der New School, zu William James and Henri Bergson. Siehe M. D. Barber, *The Participating Citizen: A Biography of Alfred Schutz*, New York 2004, 25–40. In den Collected Papers von Schütz finden sich weitere Bemerkungen zu Bergsons Philosophie (nicht Soziologie).
- 29 A. Schütz, *Theorie der Lebensformen (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode)*, Frankfurt/M. 1981, 110.
- 30 M. Michailow, Einleitung, in: A. Schütz, *Sinn und Zeit. Frühe Wiener Arbeiten und Entwürfe*, Konstanz 2007, 7–42, 40. Herv. von mir. Vgl. ebenso I. Srubar, Schütz' Bergson-Rezeption. Einleitung, in: A. Schütz, *Theorie der Lebensformen (Frühe Manuskripte aus der Bergson-Periode)*, Frankfurt/M. 1981, 9–75, 25: »Bergson schien nicht nur eine alternative Denkweise zu dem erkenntniskritischen Intellektualismus anzubieten ... Er schien auch ein philosophi-

In jüngerer Zeit waren sich Friedrich Jonas, Wolf Lepenies und Hans Joas der Bedeutung der Konkurrenzsituation zwischen Durkheim und Bergson (zwischen Durkheimismus und Bergsonismus) bewusst. Joas teilt die Vermutung einer disziplinbildenden Bergson-Aversionen implizit: »Es war Durkheim und Mauss kontinuierlich darum zu tun, gegen die zu dieser Zeit immer stärker werdenden Tendenzen des Pragmatismus und des Bergsonismus ein cartesianisches Verständnis des menschlichen Geistes zu verteidigen«. ³⁵ Lepenies hat den deutschen Lesern die Situation geschildert, die dazu führte, dass Bergson und die französische Soziologie zwei auseinander driftende Kontinente waren, wobei er diese Situation als Konkurrenz zwischen Literatur und Wissenschaft, Kultur und Moderne fasst, und nicht als gegensätzliche Paradigmen. Tatsächlich war, so Lepenies weiter, Durkheims entschiedenster, unversöhnlichster und sprachmächtigster Gegner Charles Péguy – als »geborener Schriftsteller mußte er zum Widersacher der Soziologen werden«. Nun stand Péguy in sehr engem Bezug zu Bergson; und in diesem, so heißt es daher auch, »begrüßte man die Renaissance einer Metaphysik, die die Vernunft vor dem Zugriff der Soziologen bewahren sollte«, welche man als neue Dogmatiker verstand. Durkheims Soziologie war in der Wahrnehmung der Zeitgenossen demnach nur eine »schlechte Metaphysik auf der Suche nach ihrem empirischen Alibi«. ³⁶ Übrigens hat bereits Adorno in seiner Durkheim-Einleitung diese Animosität angesprochen: Durkheim sei das »Schulhaupt«, der dem »Bergsonianismus opponierte«, während doch der eigentliche Gegensatz der Materialismus sei. Indem sowohl Bergson als auch Durkheim nicht materialistisch denken, rücken der

»großbürgerlich elegante *homme du monde* [Bergson] und die rechthaberische Koryphäe, in deren ethischen Vorstellungen Wohltätigkeit eine Hauptrolle spielt [Durkheim], ... aneinander. Eines der Hauptthemen von beiden ist das Gedächtnis; möglicherweise darum, weil es bereits in ihrer Periode zu zerfallen begann ... Zuweilen findet man bei Durkheim Formulierungen, die man in *Matière et mémoire* erwartete.« ³⁷

Ebenso wenig wie die deutsche, so interessiert im Folgenden die *amerikanische* Soziologie, und aus demselben Grund. In ihr ist Bergson nicht weniger selektiv präsent. Hier gilt er als Pragmatist, wozu seine frühe Einordnung in den Pragmatismus seitens der französischen Rezeption beigetragen hat, vor allem durch René Berthelot, einem der »scharfsinnigsten und radikalsten Gegner Bergsons« ³⁸ (auch wenn er Bergson

35 H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1992, 103.

36 W. Lepenies, *Die drei Kulturen*, Reinbek 1988, 71, 74, 77f., 85.

37 Th. W. Adorno, Einleitung, in: Émile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M 1967, 7–44, 7, 18f.

38 I. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928, 473.

Mal der Begriff des Über-Menschen fällt.⁴¹ Michel Foucault hat daher auch richtiger nicht von einer Rezeption, sondern vorbeugenden Domestizierung Nietzsches durch Bergson gesprochen (der »Spazierschritt der schöpferischen Entwicklung behütete uns vor Nietzsches wildem Tanz«).⁴² Die Bergson-Forschung ist sich einig, dass Bergson Nietzsche nicht vor 1900 gelesen hat. Vor allem handelt es sich – wie im Laufe dieses Buches deutlich werden wird – um ein tatsächlich ganz anderes Denken, ein anderes Projekt, um zwei Autoren, die bei genauerem Hinsehen nicht viel gemeinsam haben, weshalb das gemeinsame Etikett der ›Lebensphilosophie‹ gerade hier in die Irre führt. Die Wurzeln der bergsonischen Philosophie liegen im Übrigen auch nicht bei Schopenhauer, wie mancher Zeitgenosse meinte, der in Bergson dessen Plagiator sah.⁴³ Die Wurzeln Bergsons liegen eher bei Félix Ravaisson (1813–1900), seinem Lehrer, dem er eine Hommage gewidmet hat,⁴⁴ sowie bei Émile Boutroux (1845–1921), der übrigens auch einer der Lehrer Émile Durkheims

- 41 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 302: »Auf anderen Evolutionslinien nahmen andere im Leben beschlossene Tendenzen ihren Lauf, von denen der Mensch, da sich alles durchdringt, zweifellos etwas bewahrt hat, wenn auch nur wenig. *Alles geht vor sich, als ob ein unbestimmtes und verschwommenes Wesen, das man – wie es einem beliebt – Mensch oder Über-Mensch nennen mag, seine Verwirklichung gesucht und diese nur dadurch erreicht habe, daß es einen Teil seiner selbst unterwegs zurückließ.* Diese Überreste werden durch das übrige Tierreich und sogar auch die Pflanzenwelt verkörpert, zumindest in dem, was diese an Positivem ... beinhalten«. Im Text spricht Bergson häufig auch von der ›übermenschlichen‹ Intelligenz – die sich der Realität anzuschmiegen in der Lage wäre. Siehe zu dieser einzigen an Nietzsche erinnernden Stelle die kritische Edition der *L'évolution créatrice*, Paris 2007, 498: Bergson habe fortan jede Ähnlichkeit mit Nietzsche zu tilgen versucht. Vgl. dazu z.B. A. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche: Volonté et réalité*, Paris 2009.
- 42 M. Foucault, Eine Geschichte, die stumm geblieben ist (Über E. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, anlässlich des Erscheinens der französischen Übersetzung, Paris 1966. Frz. 1967), in: Ders., *Schriften I. 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 703–708, 704.
- 43 Den Beginn in diesem ›Krieg der Philosophen‹ machte hier H. Bönke (u. a. *Plagiator Bergson. Zur Antwort auf die Herabsetzung der deutschen Wissenschaft durch Edmond Perrier*, Charlottenburg [1915]) (da Bergson die Deutschen 1915 als ›Barbaren‹ betitelt hatte).
- 44 F. Ravaisson, *De l'habitude*, Paris 1838. Vgl. H. Bergson, Leben und Werk von Ravaisson (1904), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, 246–279, wo sich Bergson v.a. auf Ravaissons *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* (1834) bezieht.

le des Willens und des Körpers im vorgeblich rein kontemplativen Akt des Denkens. Hinzu kommen, fragt man einmal nach den Einflussquellen Bergsons, natürlich die Klassiker der Metaphysik: Baruch de Spinoza mit seiner *Ethik* (1677) und dem dort entfaltenen Konzept der wirkenden und gewordenen Natur; und Gottfried Wilhelm Leibniz mit seiner *Monadologie* (1714) als Konzeption des Vitalen. Von beiden zieht Bergson einerseits Leibniz vor, denn bei Spinoza gäbe es kein Neues, keine Kontingenz.⁵¹ Andererseits bringt Leibniz' Denken für ihn seinerseits Probleme mit sich, nämlich falsch gestellte, mit negativen Begriffen arbeitende Probleme. Die philosophiehistorischen Grundlagen Bergsons werden im Folgenden nur interessieren können, sofern sie für das Verständnis von Bergsons Argumentation und ihrer Übertragung auf die Probleme soziologischer Theorie unerlässlich sind. Die Leibniz-Frage sowie die Konzeption der Natur bei Spinoza spielen dabei je eine zentrale Rolle.

Methodische Überlegungen: ›Deux à deux‹, Gegensatzpaare

»Bergson wird die klassische Methode der Geschichte der Systeme durch die Geschichte der Probleme ersetzen: etwa die Geschichte des Nichts, der Induktion, von Bacon bis heute, oder der Idee der Materie von Galilei zur Moderne«. ⁵²

Die Geschichte der *Systeme und Lösungen* durch die der *Probleme und Konzepte* ersetzen: So könnte die Definition der nicht-positivistischen historischen Epistemologie lauten, wie sie Gaston Bachelard und Georges Canguilhem entfalten. Diese Geschichtsschreibung des Wissens interessiert sich weniger für die je verschiedenen Lösungen als vielmehr für die Problemstellungen, die sich zu einer Zeit stellen. Ihr zufolge verläuft das Denken nie evolutiv, sondern in ständig neuen Erfindungen, aber auch Sackgassen und Rückgriffen.⁵³ Die Methode der im Folgenden in ihren Ergebnissen dargestellten Forschung – ihre Blickweise – folgt dieser Sicht. Gerade die aktuelle französische Ideengeschichtsforschung bemerkt immer mehr, dass sich die französische Geistesgeschichte im 20. Jahrhundert offenbar mehr als anderswo durch radikale *Brüche* auszeichnet; und dass diesen Brüchen jeweils dominante, gegensätzliche

51 Vgl. die Vorlesungen Bergsons zu Spinoza, v.a.: *Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine au Lycée Henri-IV (1893–1895)*, in: Ders., *Cours 3. Leçons d'histoire de la philosophie moderne, théories de l'âme*, Paris 1995.

52 T. Ribot, Gutachten zu Bergsons Bewerbung am *Collège de France* 1899, zitiert in: P. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 91f.

53 E. During, A ›History of Problems‹. S.u.

tet; und dass es zweitens Brüche gibt, die ein Problem verschwinden lassen und damit die Bedeutung von Autoren – bis ein Werk unter anderen Umständen, neuen Begriffen und angesichts neuer Probleme wieder auftaucht. Der ›Moment‹ meint also keine punktuelle Zeiteinheit, sondern ein Bündel von Themen und Problemen, die nicht linear und nicht zeitgleich sein müssen.

In diesem Sinne einer Problemgeschichte *deux à deux* wird im Folgenden also die Spur Bergsons verfolgt: insbesondere, was den ersten Teil betrifft, die produktiven, disziplinbildenden Abstoßungen in der Durkheim-Schule; den ›Zwischenschritt‹, die ebenso produktiven, Neulektüren anstoßenden Verabschiedungen; sowie schließlich auch die Übernahmen seit 1945. Die bergsonschen Konzepte erweisen sich hier offenbar erneut als geeignet, bestimmte, nun neue ›Probleme‹ des Denkens zu konzeptualisieren: etwa die strukturalistischen Probleme, die Frage nach der Seinsweise der Struktur und des Verhältnisses von Struktur und Geschichte (Struktur und Ereignis). Bergson selbst hat übrigens in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen dieser historischen Epistemologie vorgegriffen.⁵⁷ Er hat es hier nämlich als die Eigenart des französischen Denkens verstanden, dass dieses stets paarweise auftrete, in Gegensatzpaaren, in Spaltungen oder in Bifurkationen. Entscheidend war, so Bergson, etwa nicht Descartes allein – sondern die Konstellation von Descartes *und* Pascal; also das divergente Paar von Rationalismus und Sentimentalismus, da beide sich gegenseitig voraussetzen. Keineswegs hat sich also ›der französische Geist‹ einzig über den Vernunftglauben figuriert, wie es Durkheim sehen wollte.⁵⁸ Dabei scheint sich, so Bergson weiter, bei jedem der Gegensatzpaare ein Autor mehr der reinen Intellektualität zuzuneigen, und der andere der Emotion und Intuition. In jedem Fall muss man stets auch die zweite Person erfassen, eben weil beide »*deux par deux* voranschreiten«, der eine nur vorankommt, in dem er sich vom anderen abstößt.⁵⁹ Im selben Text (über die französische Philosophie 1915) verortet Bergson nun auch sich selbst:

57 H. Bergson, *Cours 1. Leçon de psychologie et de Métaphysique* (1888/89), Paris 1990; *Cours 2. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand* u.a. Paris 1992; *Cours 3. Leçons d'histoire de la philosophie moderne, théories de l'âme*, Paris 1995; *Cours 4: Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, Paris 2002; *Histoire de l'idée des temps* (Cours au Collège de France 1902), in: *Annales bergsoniennes* 1, Paris 2007, 25–68; *Cours de psychologie de 1892 – 1893 au lycée Henri IV*, Paris 2008.

58 H. Bergson, *La philosophie française* (1915), in: Ders., *Mélanges*, 1157–1189, 1159f. Vgl. ders., *Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français* (1935), ebd., 1514–1516, 1516.

59 Bergson, *Quelques mots sur la philosophie française*, 1515.

allen Bereichen der Wirklichkeit nämlich so ab, dass stets Differenzen entstehen, einander entgegengesetzte Linien des Realen oder Aktuellen – sei es im Bereich des Lebens, des Sozialen oder des Wissens. Kurz, auch für Bergson wäre ein Autor oder eine Schule nicht ohne ihren Gegenpart zu verstehen, ebenso wenig wie sich die Entwicklung pflanzlichen Lebens ohne die des tierischen Lebens vollzieht. Zudem ist, da das Werden ständig weiterläuft, die Debatte nie beendet – auch nicht etwa die der Durkheimiens und Bergsoniens. Diese Differenzierung der soziologischen Theorie hört auch mit dem Tod Durkheims nicht auf, und auch nicht mit seinem Aus-der-Mode-kommen. Stets entstehen neue Gegensatzpaare, die sich in der einen oder aber der anderen Linie verorten. So kann beispielsweise das gegensätzliche Paar Lévi-Strauss-Sartre als Fortsetzung des Paares Durkheim-Bergson erscheinen.⁶³

Während im Folgenden angenommen wird, dass Durkheim zunächst auch auf Bergson reagiert – das Durkheim-Werden (auch) ein Bergson-Effekt ist – kann man natürlich auch von Durkheim aus blicken und nach den Durkheim-Effekten bei Bergson fragen. Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron (die in ihrer Sicht auf das Werden der Durkheim-Schule aber einfach Marcel Mauss folgen) haben dies skizziert: Für sie erklärt Durkheims Soziologie die »von ihr hervorgerufenen Kontroversen« oder Widerstände: Zunächst seitens der Philosophie, denn »im Namen positiver Wissenschaft hat Durkheim die Philosophie ausgetrieben«; sodann seitens anderer Soziologien, denn er war »darauf bedacht, die Ansprüche der neuen Disziplin in engeren Grenzen zu halten«; und schließlich seitens der Katholiken, denn sie mussten in der neuen Disziplin eine »Waffe gegen Religion und Spiritualismus« sehen. Aus dieser Sicht ist Bergson der reagierende. Durkheim also habe die »Reaktion der Spiritualisten« provoziert, vor allem, da er die »philosophische Begründung seiner Soziologie gleich mitgeliefert hat«.⁶⁴ Und wegen dieser Reaktionen seitens der »spiritualistischen Philosophie« sei Durkheim dann wiederum dazu gebracht worden, ständig erneut in Polemik zu fallen. Reagierend auf die Reaktion (Bergsons) habe er also »derart extravagante und provokative Versionen seiner Ideen« niederschreiben müssen – nur daher habe seine Soziologie dieses »veraltete Äußere«, namentlich, weil er die These des Kollektivbewusstseins in »spiritualistische Begriffe rückübersetzen« musste!⁶⁵ Die Frage, welche Polemik zuerst kam, muss

63 D. Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen* (1994), München 1998, 250.

64 P. Bourdieu/J.-Cl. Passeron, *Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt* (1967), in: W. Lepenies (Hg.), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin*, Band 3, Frankfurt/M. 1981, 496–551, 502f. M. Mauss, *La Sociologie en France depuis 1914, 1933*.

65 Bourdieu/Passeron, *Soziologie und Philosophie*, 503.

dings bleibt die Interpretation dabei vollständig in ihrem Terrain, sie bleibt philosophisch. So ist gerade das Interesse an *Die beiden Quellen* meist ausdrücklich religionsphilosophisch.⁶⁹ Andererseits berühren diese Interpretationen selbstverständlich das eigene Vorhaben, sind doch Sozialphilosophie und soziologische Theorie (auch im hier zugrundeliegenden Blick) eng verknüpft. Auffällig ist gleichwohl das Fehlen ausdrücklich soziologischer Arbeiten, da doch Bergson selbst ein ›soziologisches Buch‹ hatte schreiben wollen. Aber er hat es eben auch maskiert, es scheinbar in theologischem Vokabular geschrieben. Eine Dissertation ist – neben einigen sehr kritischen Besprechungen – lange Zeit das einzige, was in Frankreich explizit in Richtung Bergson und Sozialwissenschaften respektive Bergson und die Soziologie zu finden ist: *Le fait social chez Bergson*, geschrieben 1969 bei dem Bergsonianer Vladimir Jankelevitch und bis heute unveröffentlicht.⁷⁰ Publiziert und erhältlich ist demgegenüber lange nur das isolierte, etwas obskur erscheinende Werk von Joseph Violatoux *Von Durkheim zu Bergson* (1939). »Von Durkheim zu Bergson, vom moralischen und religiösen Naturalismus zur Ernstnahme der Mystiker, vom Unternehmen einer positiven ›Physik‹ zu den Entdeckun-

ders., The Virtual, the Symbolic, and the Actual in Bergsonian Philosophy and Durkheimian Sociology, in: MLN 120 (2005), 1133–1145; ders., Assurance et confiance dans les deux sources: une interprétation sociologique de la distinction entre religion statique et religion dynamique, in: G. Waterlot (Hg.), *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 2008, 191–210. Der Text, der vom Titel her (»Bergson et la sociologie française«) das Vorliegende verfolgt, ist ein Vortrag von F. Keck, Tokyo 2008) – es geht indes um »Variationen über das Thema der [politischen, intellektuellen] Verantwortung«, bei illustren Autoren, »die ihn gelesen haben oder/und die er gelesen hat: Durkheim, Levy-Bruhl, Levi-Strauss«.

69 Siehe v.a. B. Sitbon-Peillon, Bergson et le primitif: entre métaphysique et sociologie, in: F. Worms (Hg.), *Annales Bergsoniennes, tome 1: Bergson dans le siècle*, Paris 2002, 171–194; J.-L. Nancy (Hg.), *Bergson, Deleuze, la phénoménologie. Annales Bergsoniennes 2*, Paris 2004; F. Azouvi, *Le gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007; G. Waterlot (Hg.), *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 2008; B. Sitbon-Peillon, Bergson et Durkheim: entre philosophie et sociologie, in: *Klesis. Revue philosophique* 2007; dies., Supraspiritualité et hyperspiritualité chez Bergson et Durkheim, in: G. Waterlot (Hg.), *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 2008, 163–190; dies., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris 2009. Zur Reaktion Bergsons auf Durkheim siehe auch A. Lefebvre/M. White, Bergson on Durkheim: Society sui generis, in: *Journal of Classical Sociology* 26 (2010), 457–477.

70 G. Paquette, *Le fait social chez Bergson*, dactylographié. Thèse. 3e cycle. Lettres, Paris 1969.

forscht, vor allem hinsichtlich ihrer soziologischen Theorien. Schließlich gibt es aktuell auch ein neues Interesse an Bergsons Beziehung zu Durkheim und vor allem seiner Antwort auf die zentrale sozialtheoretische Frage, was eine Gesellschaft ›ist‹.⁷⁴

Zwei Werke, die (im frankophonen Kanada) mit dem Vorliegenden – neben dem bereits erwähnten philosophischen Parallelprojekt von Bianco – konvergieren, sollen noch kurz hervorgehoben werden. Guy Lafrance rekonstruierte bereits 1974 *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* als Sozialphilosophie. Sein Fazit lautete:

»Bergson hat der Entstehung und dem Voranschreiten der Sozialwissenschaften assistiert. Wenn er indes die Sozialpsychologie, die Ethnologie und vor allem die Arbeiten der *école sociologique* konsultierte, so blieb er doch Philosoph... das soziologische Denken Bergsons bewahrt seinen ganzen positiven und realistischen Wert, selbst wenn er sich den Regeln der soziologischen Methode nicht beugte. Der Wert der Helden erklärt sich nicht allein durch die sozialen Kräfte, wie es der Soziologismus will ... Der soziologische Realismus Bergsons schließt in seine Forderung nach Positivität die dynamischen Elemente der sozialen Tatsache, welche die außerordentlichen Einzelnen sind, ein ... Bergson wollte die soziale Tatsache in ihrer Totalität erfassen. Erinnern wir uns an die Intention, die er formulierte, um seinen philosophischen Ansatz zu erläutern: er wolle in einem ›totalen Realismus‹ die Linien der Tatsachen zusammenfassend, die die biologischen, psychologischen und soziologischen Disziplinen behandelten, da die Wahrheit des Menschen nicht allein durch eine dieser Perspektiven erreicht werden könne«.⁷⁵

Und Roger Grogin hat 1980 die ›Bergson-Kontroverse‹ von 1900–1914 detailliert rekonstruiert, die antibergsonischen Affekte nicht nur, aber auch bei Durkheim:

»Bergson und Durkheim wurden die populärsten Akademiker Frankreichs, und sie wurden als gegensätzliche Pole in der universitären Landschaft wahrgenommen. ... Zwischen Bergson und Durkheim gab es eine sehr grundlegende Animosität, in deren Kern Durkheims unqualifizierter Rationalismus stand... Zumeist – und sehr zu seinen Gunsten – ignorierte Durkheim Bergson ... Wie die anderen Kollegen der *Sorbonne* war ihm die ganze Aufregung, die Bergsons Ideen verursachten, zuwider. ... Dies wurde in der Vorlesungsreihe zum Pragmatismus ... deutlich: In einem Moment, in dem Bergson für die französische Akademie kandidierte, stellte ihn Durkheim als Gegner des logischen Denkens dar. Bergson schien der dilettantische Philosoph *par excellence*, der alles mögliche

74 A. Lefebvre/M. White, Bergson on Durkheim: Society sui generis, in: *Journal of Classical Sociology* 26 (2010), 457–477.

75 G. Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Ottawa 1974, 135f.

die Frage nach den Bergson-Effekten in der französischen soziologischen Theorie in Frankreich *selbst* unseres Wissens bislang nicht gestellt wurde – oder zumindest nur sehr punktuell.

Um sich von den bergsonschen Autoren, dem Paradigma inspirieren zu lassen, dazu muss sich die Soziologie insgesamt von ihren Vormeinungen hinsichtlich dieses Denkers trennen: den Einordnungen in die bekannten Schubkästen, die von Beginn an für Bergson bereit standen. Die Konstellation ist aktuell so günstig wie nie, diesen verfemten Autor und mit ihm eine ganze Reihe bekannter und weniger bekannter Autoren auf neue Weise in das soziologische Denken einzubringen, und zwar nicht nur entlang solcher negativer Bewegungen der Abstoßung, sondern vor allem natürlich auch positiv, in dem, was uns Bergson zu denken erlaubt. Es gibt ein neues Interesse, eine seit Jahren stetig steigende Aufmerksamkeit für Bergsons Denken, nicht zuletzt im Zuge der posthumen Resonanz von Gilles Deleuze. Und es gibt eine neue Forschungs- und Publikationslage. Es gibt neue, kommentierte Editionen (von Bergson, Halbwachs, Tarde, Canguilhem), neu veröffentlichte Briefwechsel (von und an Bergson, zwischen Durkheim und Mauss, und andere), neu veröffentlichte Manuskripte und Vorlesungsmitschriften (von Bergson, aber auch Durkheim). Auf eigene Archivforschungen konnte wegen dieser Publikationslage verzichtet werden. Das Archiv Bergson (in der *Bibliothèque littéraire Jacques Doucet* in Paris) ist dank der *Édition critique*, der *Mélanges* und *Correspondances* weitgehend ausgeschöpft. In ihm befinden sich neben Briefwechseln und Manuskripten auch die Bibliothek Bergsons, die für die kritische Edition seiner Werke ausgewertet wurde. In Bezug auf andere Autoren hingegen wären Archivforschungen durchaus interessant – über diese hier publizierte Spurensuche hinaus, der es in der Hauptsache um die *bergschen Konzepte* geht. Sie müssen sich vor allem in den Texten selbst offenbaren.

A. W. James (Hg.), *Marcel Mauss: A centenary tribute*, New York 1998, 192–212, 197.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

23 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 588.

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

25 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 583.

26 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 587.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 E. Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, 153.

44 Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, 156f.

45 Durkheim, Pragmatismus und Soziologie, 159f.

46 Mauss, In memoriam, 10.

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

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

Institutionelle Konflikte: ›Affären‹ zwischen Bergson und Durkheim

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

48 Durkheim, *Une confrontation*, 67f.

49 Durkheim, *Une confrontation*, 70.

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

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

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

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

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

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

57 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 572.

58 Durkheim, *Die elementaren Formen*, 576.

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

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

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

63 Desroche, *Sociologies religieuses*, 106f.

64 Desroche, *Sociologies religieuses*, 64.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bergson-Aversionen im Dreieck Tarde-Bergson-Durkheim

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

112 Chevalier, *Entretiens*, 20.

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

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

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.²

*Die ›Studie zur Repräsentation der Zeit in der Magie und Religion‹³:
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.«⁴

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.

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‹.⁷ 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.⁸ 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.«⁹

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*«. ¹⁰ 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

⁷ Hubert, *Etude sommaire*, 190.

⁸ Vgl. in Folgendem die instruktive Lektüre von Isambert, Henri Hubert, 192ff.

⁹ Hubert, *Etude sommaire*, 191.

¹⁰ Hubert, *Etude sommaire*, 191f.

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

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. ¹⁴ 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«. ¹⁵ 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«. ¹⁶ 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.

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.«²¹

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.«²² 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,

21 Hubert, *Etude sommaire*, 226.

22 Hubert, *Etude sommaire*, 227.

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«.

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«.²

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.³ 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*«.⁴ 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 gelesenes⁵; 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«.⁶ 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«.⁷ 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

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.¹²

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.¹³ 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,¹⁴ 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 entschwinden).

fähig, in jede Kombinationsart einzugehen«. ¹⁶ 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 erhielte sich als solche in den individuellen Gedächtnissen, als ob es davon ebenso viele verschiedene Abzüge gäbe, wie es Individuen gibt.« ¹⁷

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 lösen, 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« ¹⁸

16 Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 72.

17 Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, 368f.

18 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 128f.

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.«²²

»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.«²³

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.«²⁴ 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.«²⁵ 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 behaupten²⁶, 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«.²⁷

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.

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«. ³²

Die Gemeinsamkeiten zum ersten Buch sind deutlich. Die Differenz scheint einerseits (auf theoretischer Ebene) in der Korrektur des Begriffes ›Kollektivbewusstsein‹ zu bestehen. Statt ›Gesellschaftsgedächtnis‹³³ (*mémoire de la société*) heißt es nun ›kollektives Gedächtnis‹ (*mémoire collectif*³⁴), 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«. ³⁵

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.

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).«¹

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;² andererseits wird Mauss ihn als psychologistisch, anti-technizistisch und anti-intellektualistisch darstellen. Bergson habe eine ›inakzeptable‹ Weise, den Menschen zu betrachten.³ 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*.⁴ 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.

›Meeting‹ deklarierten) internationalen Philosophiekongresses in Oxford 1920 über ›Das Mögliche und das Wirkliche‹.¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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 ›wohlbeliebte‹ 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.

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.²⁰ 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.«²¹

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 psychologische 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.«²² 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‹).

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 sozientrisch, 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.«²⁸

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.²⁹ Das ›Kollektivbewusstsein‹ ist genauer gesehen 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.

nicht interessierender Affektionen oder Bedeutungen (Bergson) vollzieht, durch Abstraktion und exklusive Aufmerksamkeit (Mauss/Hubert³³) – 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 »*Bewußtseins*ebenen durcheinander gebracht« und Wesensdifferenzen eingeführt, wo es nur graduelle Differenzen, fließende Übergänge gibt.³⁴ 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,³⁵ 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.

Magie schien Erfolg zu haben, und er beschränkte sich darauf, diesen Erfolg zu erklären oder vielmehr auszudrücken.«³⁸) 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 1935³⁹). Aus dieser Sicht sei die »Definition *Ars [est] Homo additus naturae ...* wahrer«.⁴⁰

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.⁴¹ 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, instituierte⁴² – 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*, misstraute 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.

Durkheim und Mauss hatten das Religiöse lange zuvor als *die* kollektive Repräsentation, als das Soziale *par excellence*, als dessen »Matrix« verstanden und behandelt.⁴⁶ 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*«. ⁴⁷ Mit anderen Worten, jede Gesellschaft »ist eine Wahl, und dies ist die »wesentliche Eigenschaft aller sozialen Phänomene«. ⁴⁸ 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.«⁴⁹

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.

Polypen und Seerosen sehen. Wir entdecken Gruppen von Menschen und Triebkräfte, eingetaucht in ihr Milieu.«⁵²

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.«⁵³ 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.

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 immédiate*, 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 immédiate* 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.«.⁶

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 Bewusstseinstatsache‹ 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 immédiate*.‹

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*«. ¹⁰ Dieses Projekt weiter zu verfolgen, wäre sicher spannend, zumal Lévy-Bruhl auch im Bereich der Moralsoziologie eine Alternative zu Durkheim formuliert hat. ¹¹

Der bereits erwähnte Charles Blondel (der zuweilen als ›Schatten Bergsons‹ ¹² 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«. ¹³ 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.

›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.¹⁸ 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*«. ¹⁹

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.²⁰ 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).

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.«²²

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‹ [bezeichnet 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.

und Marx.²⁷ 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.²⁸

1960 weist Georges Davy – als Bergson anlässlich seines 100. Geburtstages ein erster Kongress gewidmet ist (*Bergson et nous*) und zeitgleich mit einer neuen Würdigung Durkheims²⁹ – 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 1898³⁰ (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. »Analog 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.

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.³⁵ 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.«³⁶ 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.

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

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

4 Worms, *Moments*, Paris 2009, 194ff., und A. Koyré, *Rapports sur l'état des études hégéliennes en France*, in: *Revue d'histoire de la philosophie* 5 (1931), 147. Die Einschätzung einer fehlenden Hegel-Lehre der französischen Universitäten bis 1940 wird auch von M. Dufrenne, *Actualité de Hegel*, in: *Esprit* 16 (1948) 396, geteilt (auch wenn Lucien Herr Hegel bereits vor 1914 lehrte). Lefebvre und Gutermann veröffentlichten 1939 Hegel-Texte (*Morceaux choisis de Hegel*).

5 V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 17. Eine Skizzen in dieser Richtung (›Poststrukturalismus: zu ›Postmoderne‹ erweiternd): A. T. Riley, *Durkheim vs. Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and the Postmodern ›Return‹ of the Sacred*, in: *Sociological Perspectives* 45 (2002), 3, 243–265.

6 Man kann Strukturalismus und ›Poststrukturalismus‹ v.a. als neues Konzept des Subjekts verstehen: an Stelle des konstituierenden tritt das konstituierte Subjekt, so E. Balibar, *Le structuralisme, une destitution du sujet?* in: *Revue de métaphysique et de morale* 45 (2005), 1, 5–22, 15f. Vgl. aus deutscher Sicht J. Angermüller, *Nach dem Strukturalismus. »Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007.

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

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

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

10 Politzer, *La fin*, 11 f.

11 Politzer, *La fin*, 11 f.

12 Politzer, *La fin*, 80.

13 Politzer, *La fin*, 121.

14 Politzer, *La fin*, 139.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16 Lévy, *Sartre*, 141.

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

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

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

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

26 Lévy, *Sartre*, 142ff.

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

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

3 Erste Bergsonianer (Maurice Hauriou und Eugène Dupréel)

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

Eine vitalistische Theorie der Institutionen (Maurice Hauriou)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 Hauriou, Die Theorie der Institution, 47.

16 Hauriou, Die Theorie der Institution, 66.

17 Hauriou, Die Theorie der Institution, 39.

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

19 Hauriou, Die Theorie der Institution, 43.

20 Hauriou, Die Theorie der Institution, 42.

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

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

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

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

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

24 Hauriou, Die Theorie der Institution, 53.

25 Hauriou, Die Theorie der Institution, 32.

26 Hauriou, Die Theorie der Institution, 34.

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

Eine vitalistische Theorie der Konventionen (Éugène Dupréel)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4 Der recht verstandene Bergson: Neulektüren

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

»Man hat die Originalität und Kraft seines Denkens wirklich verkannt.«¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

der akademischen Philosophie. Insbesondere seit einem Artikel in der *Revue de Métaphysique et de Morale* 1898⁵ gilt seine Philosophie verächtlich als *philosophie nouvelle*, als dekadente ›Philosophie von heute‹, als Ausdruck der modernen Zeit gegenüber der wahren ›Philosophie von gestern‹ (der cartesianischen). Der Titel einer ›neuen Philosophie‹ ist zunächst also alles andere als ein Lob, es ist das Kürzel einer ganzen Reihe hartnäckiger pejorativer Urteile über jene Philosophie, die fortan als das Gegenteil des ›französischen‹ Rationalismus, Neukantianismus und Positivismus gilt: als impressionistisch, mystizistisch, irrationalistisch und antiintellektuell, oder als symbolistisch. Nicht zuletzt wegen dieses Artikels von 1898 bleiben Bergson die Tore der Sorbonne, des Königswegs der universitären Lehre, verschlossen. Früh findet er aber auch Verteidiger, namentlich den Mathematiker Edouard Le Roy, der 1899 das Verdikt der neuen Philosophie ins Positive dreht, indem er Bergsons Philosophie als die einzige darstellt, die fähig wäre, die Komplexität der modernen Wissenschaft zu verstehen.⁶ Fortan bleibt Bergson im Brennpunkt der gegensätzlichen Lager, zwischen Modernen und Antimodernen, Rationalisten und Anti-Rationalisten – ein Streit, der weit ins 19. Jahrhundert zurückreicht (in das Aufkommen des Positivismus gegenüber dem französischen Spiritualismus), und der aus politischen Gründen nach 1900 erheblich verschärft wird. Anders als Durkheim und andere Kantianer und Rationalisten, die Kant, Republik und Wissenschaft in eins setzen und gegen jede abweichende Lehre hoch sensibel reagieren, wird sich Bergson bis 1914 jedes öffentlichen Urteils enthalten. Er will einfach Philosophie betreiben. Charles du Bos hat eine Begegnung geschildert, aus der der Philosoph, wie er im Buche steht, ersichtlich wird, und der wohl schon deshalb nicht der Prediger gegen den Intellekt gewesen sein konnte, den seine Gegner und Anhänger in ihm sahen:

»Es ist, als stelle Bergson zwischen sich und die anderen immer ein völlig konventionelles, banales Wesen, das genau das sagt, was man sagen muß ... Er ist zwar keineswegs unmenschlich, aber sozusagen nicht menschlich: ein kleiner heimlicher, verstohlener Zauberer, der etwas heruntersagt, um sich dann möglichst rasch wieder zurückziehen zu können. Wenn er gezwungen ist, einem die Hand zu geben, ist es, als wenn die Berührung ihm peinlich wäre, etwas in ihm störe; ebenso ist es mit seinem Blick:

5 B. Jacob, La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1898, 170–201 (201: »obskures Denken«; »Mystizismus und Impressionismus«, Ausdruck einer Generation, die »keinen Geschmack mehr am logischen Denken« habe). Vgl. hingegen die Besprechung von V. Delbos, *Essai critique: Matière et Mémoire* par Henri Bergson, ebd. 1897, 353–389 (»Es ist unnötig, lang und breit die große Originalität des Werkes zu betonen«).

6 E. Le Roy, Science et Philosophie, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1899, 375–425, 503–562, 706–731; ebd. 1900, 37–72.

das bedeutete, in Berührung mit den Dingen zu stehen, während der Bergsonismus nur eine Sammlung vorgefertigter Meinungen ist.«⁹

Gegen diese Sammlung vorgefertigter Meinungen hat sich Bergson immer wieder selbst erklärt – etwa, wenn er anlässlich einer Konfusion seiner Philosophie mit dem Pragmatismus betont, dass er vom naturwissenschaftlichen Begriff der Zeit ausgegangen sei, nicht von der psychologischen Zeit.¹⁰ Noch heute muss man es immer erneut klären, was das eigentlich für ein spezielles Denken ist, das man so gern mit den fertigen Etiketten versieht. Man muss sich das Werk also noch einmal vor Augen führen, um sich von den bisher geschilderten Kritiken ein Bild zu machen und die Übernahmen in soziologischen Konzepten sehen zu können.

⁹ Merleau-Ponty, *Bergson im Werden*, 266f.

¹⁰ Du Bos, *Begegnung*, 857.

Konzept. Es zieht sich durch alle Werke. Seit seiner *thèse* vollzieht Bergson im Grunde immer dieselbe Denkbewegung, und seiner Auffassung nach hat ein »Philosoph, der dieses Namens würdig ist«, stets nur »eine einzige Sache« verfolgt, wobei eher versucht habe, sie »auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte«. ⁷

Nun, was ist ›diese eine Sache‹? In erster Näherung kann man sagen, es ginge Bergson stets um die Sukzession, das Werden, die temporale Bewegung. Methodisch schmiegt er sich dabei zutiefst den positiven Wissenschaften an (ein weiterer Aspekt der bergsonschen Methode). In dieser Hinsicht ist er ein moderner Philosoph, und insofern kann sich Bergson als Empirist verstehen, konträr zu dem Bild, das man von ihm hat – ihm, dem spekulativen Metaphysiker. Und es handelt sich für ihn um die gesamte Empirie: diejenige des Lebens, die der Materie, die des Menschen. Natürlich ist nicht deren empirische Erforschung die Aufgabe des Philosophen, vielmehr eignet er sich die empirischen Ergebnisse an, indem er neue Interpretationen vorschlägt – implizite, falsche philosophische Grundannahmen aufdeckend, und zwar hinsichtlich der Veränderung, der Zeit, der temporalen Bewegung (um den ›natürlichen Gliederungen‹ zu folgen). Bereits hier ist zu ahnen, dass Bergson weit entfernt ist von einem Irrationalismus oder Mystizismus. Vielmehr widmet sich jedes seiner Bücher einer speziellen Wissenschaft und ihrem Objekt. Die Auseinandersetzung gilt in *Zeit und Freiheit* (1889) und *Materie und Gedächtnis* (1896) wesentlich der Psychologie; in *Schöpferische Evolution* (1907) der Biologie; in *Durée et Simultanité* (1922) der Physik; und schließlich, in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932), der (französischen) Soziologie respektive Ethnologie. Stets deckt Bergson in diesen Wissenschaften eine von der antiken Philosophie stammende Begrifflichkeit auf, die mit der Fragmentierung der Realität einhergeht. Mit unserem antiken Erbe, ihrer Art, zu denken, teilen sie die Wirklichkeit in isolierte Dinge ein und übersehen damit Wesentliches – besonders, wenn es um Phänomene des Lebens geht – nämlich das unvorhersehbare, irreversible und ständige *Werden*.

Die Kritik gilt den Wissenschaften wie der Philosophie, sofern sie unreflektiert statische Begriffe verwenden – keineswegs gilt sie der Vernunft. Wenn es um den Bereich des Lebendigen geht (und die Soziologie gehört dazu), muss man dynamische Begriffe finden: Das ist der Punkt, auf dem dieser Autor insistiert, nicht zuletzt, indem er eine neue Methode entwirft. Es geht hier darum, Prozessbegriffe zu finden, den Blick *sub specie aeternitas* durch den *sub specie durationis* zu ersetzen. ⁸ Der zent-

7 H. Bergson, Die philosophische Intuition (Vortrag auf dem Philosophiekongress in Bologna 1911), in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden*, 126–148, 131.

8 Bergson, Die philosophische Intuition, 148.

der Materie« ist.¹¹ Psychologisch ist allein »*unsere* Dauer, d.h. ein gewisser genau bestimmter Grad« der verschiedenen Dauern.¹² Auf diesen Punkt werden wir noch mehrmals stoßen. (2.) Bergson ist *kein Vitalist* im herkömmlichen Sinn. Stets hat er den empirischen Charakter des *élan vital* betont; gemeint ist keine Substanz, kein metaphysisches Prinzip. Der *élan vital* ist weder mit dem ›Wille zur Macht‹ oder zum ›Leben‹ der deutschen Lebensphilosophie identisch, noch handelt es sich um die substantielle ›Lebenskraft‹ des alten Vitalismus.¹³ Bergson besteht auf dem bildlichen, konkreten Charakter seines Begriffes, der zunächst eher einem negativen Umstand geschuldet sei: In seinem Werk interveniere dieses Bild nur, weil es »*unvermeidlich*« ist, da keines der existierenden Konzepte das Denken des Autors auszudrücken vermag und er daher verpflichtet war, eher zu *suggestieren*, was er sagen wollte, als es klar und deutlich aussprechen zu können. Dabei sei dieser Begriff aber auch nicht bloß als »Stilornament« oder Maskierung der Unkenntnis über den Charakter des Lebens zu verstehen.¹⁴ Wir kommen auf das spezielle Konzept im *élan vital* unter der Formel ›Aktualisierung des Virtuellen‹ zurück. Der Bergsonismus ist (3.) weder *Dualismus* noch *Dialektik*. Die Theorie der Differenzierung unterscheidet sich von der des Widerspruchs, der Andersheit, der Negation, sofern diese Differenz- und Alteritätstheorien das »Vorhandensein und die Macht des Negativen implizieren«, ¹⁵ während Bergson seinerseits auf der Positivität beharrt, jeden Begriff und jede Vorstellung des Negativen oder Nichts als Pseudovorstellung verstehend. Auch ist Bergson (4.) *kein Intuitionist* im Sinne von Erkenntnis via sprachlose Einfühlung. ›Intuition‹ bezeichne ein methodisches Verfahren, das eine »außerordentliche intensive Anstrengung« erfordere.¹⁶ Bergson ist sich der Problematik auch dieses Begriffes bewusst.

»Intuition« ist übrigens ein Wort, bei dem wir länger zögerten. Von allen Ausdrücken, die einen Modus der Erkenntnis bezeichnen, ist es der passendste, und dennoch gibt er leicht Anlaß zur Unklarheit: weil ein Schelling, ein Schopenhauer u. a. schon sich auf die Intuition berufen haben, weil sie mehr oder weniger die Intuition der Intelligenz

11 Deleuze, Bergson, 1859–1941 (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 28–44, 29.

12 Deleuze, Bergson, 1859–1941, 40.

13 Bergson, *Die beiden Quellen*, 87–92.

14 Bergson, Brief an Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, 1522–1528, 1526f.

15 Deleuze, Der Begriff der Differenz bei Bergson (1956), in: Ders., *Die einsame Insel*, 45–75, 53.

16 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 184; vgl. auch Bergsons Aufsätze zur Methode: Einleitung, zweiter Teil (1922), in: *Denken und schöpferisches Werden*, 42–109; und: Die philosophische Intuition.

für die Bewegung als solche, als für die Momente interessiert; oder, insofern James ein Denker zu sein scheint, der die Zeit spatialisiert – insofern sei beider Nähe viel weniger groß, als man zunächst meinen könnte. Diese Nähe, die sicherlich in der gemeinsamen These der Nützlichkeit der Wahrheit, des Wissens für ein Lebewesen liegt – diese Nähe »verdeckt eine fundamentale Differenz«. ²⁰ Es handelt sich auch bei James' Bergson-Lektüre demnach um eine (wenn auch wohlmeinende) Verzerrung. Wir kommen auf die Unterschiede noch einmal kurz zurück, in der knappen Verortung des bergsonschen Paradigmas im aktuellen Spektrum soziologischer Theorie am Schluss des Buches.

Das Vokabular Bergsons

Bergson erfindet durchaus sein eigenes Vokabular – und zwar, indem er ausgerechnet Worte aus der Alltagssprache nutzt, statt etwa wie die klassischen Metaphysiker ein technisches Vokabular zu erfinden. Dies ist vermutlich der wichtigste Grund der hartnäckigen *doxa*, die sein Werk umgibt, der vielen Misslektüren, wie wir bereits angedeutet haben. Bergsons Hauptbegriffe sind zumeist solche, unter denen sich jeder immer schon etwas vorstellt: *action, durée, intuition, élan vital; fonction fabulatrice; image, matière*; und oft ist es genau das Gegenteil, das Bergsons Begriffe meinen – etwa, wenn die *durée* gerade keine Dauer im Sinne des Beständigen, sondern vielmehr ständige Veränderung, Werden aussagen soll.

Im Vokabular Bergsons gibt es, so Frédéric Worms, ²¹ genauer drei Ebenen: Die Begriffe werden *qualitativ*, sie werden *kritisch*, und sie werden *intensiv* bestimmt. Sie erhalten ihren bergsonschen Sinn zunächst durch die Operationen der Distinktion und der Opposition. Bergsons Begriffe sind kritische, es sind Gegenbegriffe, die immer ihr Gegenteil erfordern. Wenn uns also Bergson die Eigenart der temporalen Vielfalt klar machen will (im Begriff der *durée*), dann muss man den Gegenbegriff der physikalischen, räumlich gedachten Zeit (*temps*) im Blick haben. Zudem muss man einrechnen, dass die Begriffe mit der Entwicklung des Werkes eine Varietät von Funktionen und Aspekten annehmen. Dies nennt Worms den *intensiven* Gehalt der bergsonschen Begriffe. So erklärt sich etwa die *durée* zunächst aus den Definitionen, die Bergson selbst gibt; sodann aus dem darin enthaltenen polemischen Sinn (die *durée* gegenüber der

20 Bergson, Brief an Floris Delattre (1923), in: Ders., *Mélanges*, 1417f., 1418.

21 F. Worms, *Vocabulaire de Bergson*, in: J.-P. Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX^e siècle)*, Paris 2002, 15–19, 15f. Die Begriffe, die Worms in den drei Ebenen je erläutert, sind so verschiedene wie «Aktion; Affektion/Sensation; Kunst; Hirn; Komisches; Bewusstsein; Kreation, Gott, *durée, élan vital*, Raum, Geist«. Für das Verständnis der bergsonschen Philosophie ist dieses »Vokabular« außerordentlich hilfreich.

flüssig, darauf hinzuweisen, dass die zeitgenössische deutsche Übersetzung (Lebensschwungkraft) problematisch ist. Bergson sagte im Übrigen einmal über Spinoza – dessen Denken er teilt, wenn er etwa in *Die beiden Quellen natura naturata* und *natura naturans* unterscheidet; der ihm aber auch als Denker des Seins galt: Jedes »Mal, wenn wir die *Ethik* lesen, haben wir den Eindruck, dass dies exakt die Haltung ist, in der die Philosophie sich platzieren muss«. In diesem Sinn habe jeder Philosoph »zwei Philosophien« – die eigene und die von Spinoza.²⁶

Die Methode Bergsons (Intuition)

»Wesentliches Merkmal dieser Methode ist, daß sie *problematisiert* (die Kritik falscher und das Ersinnen wahrer Probleme), *differenziert* (Ausschnitt und Kreuzpeilung) und *verzeitlicht* (in Begriffen der Dauer denken).«²⁷

Auch der Begriff *Intuition* hat seinen eigenen Gehalt. Bergson betont immer erneut den methodischen Charakter, die Anstrengung einer begrifflichen Operation, die sich als ebenso voraussetzungsvoll erweise wie die Differentialrechnung. Die Intuition werde sich »in Begriffen niederschlagen: Dauer, qualitative oder heterogene Mannigfaltigkeit, Unterbewußtsein, – sogar Differential, wenn man den Begriff in seiner anfänglichen Bedeutung nimmt.«²⁸ Es geht jedenfalls um alles andere als um einfache, direkte Einfühlung; vielmehr um die Anstrengung, sich im Denken der sich permanent ändernden Realität anzuschmiegen. Auch diese Methode verläuft sprachlich, über Begriffe – nur sind es eben spezifische. Seit der Einführung von Deleuze (1966) kann man diese Methode genauer in drei (oder vier) Schritte aufteilen:

Erstens handelt es sich um eine Methode, die den inneren Linien der Struktur der Dinge zu folgen beansprucht – den wirklichen *Gliederungen des Wirklichen*. Die Intuition erscheint in diesem ersten Aspekt als »regelrechte Teilungsmethode: Sie teilt das Gemisch in zwei Tendenzen, die sich dem Wesen nach unterscheiden.«²⁹ Bergson selbst stellt einmal fest:

26 Bergson, Brief an L. Brunschvicg, 12.2. 1927, in: Ders., *Mélanges*, 1482f. Zum Verhältnis Bergsons zu Spinoza siehe E. Zac, Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson, in: *Les études bergsonniennes* III, Paris 1968, 123–158; Worms, Le vocabulaire, 29. Zur intellektuellen Herkunft Bergsons, seinen Lehrern Lachelier und Olle-Laprun und deren »Spiritualismus« vgl. Soulez, *Bergson: Biographie* und Azouvi, *La Gloire*.

27 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 51.

28 Bergson, Einleitung, Zweiter Teil (*De la position des problèmes*, 1922), 47.

29 G. Deleuze, *Bergson 1859–1941*, 34.

leme ist die Leibniz-Frage, ›warum etwas sei und nicht vielmehr nichts; der falsche Begriff ist hier das Nichts. Leibniz' Frage beruht auf dem Axiom, dem Nichts käme eine ebenso *positive* Existenz wie dem Etwas zu; tatsächlich aber, so Bergson, ist die Negation eine Affirmation *plus* dem zusätzlichen Geistesakt, der vom Etwas die Existenz abzieht; die Negation enthält *mehr* und nicht weniger als die Affirmation, das Nichts *mehr* als das Etwas. Das Nichts als Abwesenheit von allem ist ein leeres Wort, so dass sich die Frage, warum etwas sei und nicht nichts, als Pseudoproblem offenbart. Ebenso erweist sich die Frage, *warum Ordnung und nicht Unordnung sei*, als Pseudofrage, denn zur Idee der Unordnung kommt man nur, indem man erstens die vielen wirklichen Ordnungen zu ›der Ordnung‹ verallgemeinert und sie danach negiert. Die Idee der Unordnung enthält *mehr* als die der Ordnung, statt weniger, wie es die Frage voraussetzt. Die Kritik negativer Begriffe, die Ersetzung von Scheinproblemen durch richtig gestellte Probleme gehört zum Kern des bergsonischen Denkens und wird uns ebenfalls weiter interessieren.

Der dritte Schritt der Methode ist die Erfindung von Begriffen, die erlauben, sich der »Biegung der Erfahrung« anzuschmiegen, die »Form der Kurve wiederherzustellen«, welche insbesondere (aber nicht nur) die Wirklichkeit der lebendigen Dinge auszeichnet. Dieser Schritt der Methode wird von Bergson also mit der Differential- und Integralrechnung verglichen.³³ Es gehe um solche Begriffe, die sich von den gewohnten unterscheiden, insofern es »schmiegsame, bewegliche, fast fließende« Begriffe sind.³⁴ Solche dynamischen Konzepte oder »Begriffspersonen« sind z.B. *durée*, *devenir*, *élan vital*.

Deleuze hat auch einen vierten Schritt erwähnt: die *Zusammenführung der Differenzierungen*. Bergsons Beharren auf Wesensunterschieden, wo man bisher graduelle Differenzen sah, wirft die Frage auf, ob er – da er überall Unterschiede einzuführen scheint – ein Dualist ist, einer, der die Wirklichkeit seinem System gemäß trennt? Einerseits, so Deleuze, resultieren die dualen Unterscheidungen aus tatsächlichen Wesensunterschieden, die uns Bergson immer dort aufzeigt, wo wir sie nicht vermutet hätten. Aber zugleich ist Bergson auch *Monist*: Er treibe, so Deleuze, die Unterschiede stets so weit, dass sie letztlich wieder zusammenfallen. Dieses Denken sei ein Monismus *und* ein Pluralismus, ein »Dualismus der Wesensunterschiede« und ein »Monismus der Abstammungsstufen«.³⁵ So hat etwa auch die anorganische Materie ihre *durée*, ihr Werden (statt dass sie dem Leben diametral entgegengesetzt wäre, wie *L'évolution créatrice* zuweilen suggeriert). Deleuze spricht von nicht weniger als

33 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 180ff.

34 Bergson, Einführung in die Metaphysik (1903), in: *Denken und schöpferisches Werden*, 180–225, 190.

35 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 115.

*Bergsons Grundidee:
Der Unterschied von Raum und Zeit (zwei Mannigfaltigkeiten)*

»In summa: jedes die Freiheit betreffende Verlangen nach Erklärung kommt ... auf die folgende Frage hinaus: ›Läßt sich die Zeit adäquat durch den Raum vorstellen?‹ – Worauf wir entgegnen: ja, wenn es sich um die abgelaufene Zeit handelt, nein, wenn man von der ablaufenden Zeit spricht.«⁴⁰

Mit diesen Sätzen endet der *Essai sur les données immédiates de la conscience (Zeit und Freiheit. Abhandlung über die unmittelbaren Bewusstseinsstatsachen)*. Damit ist die Grundidee ausgesprochen, die Kritik an der unberechtigten Übersetzung des Unausgedehnten in Ausgedehntes, der Qualität in Quantität, der Sukzession in Simultanität; oder an der Konfusion von Kontinuität und Diskontinuität, Zeit und Raum. Bergson fährt fort, die Aufhebung dieser Konfusion würde nicht weniger als das Freiheitsproblem betreffen, es würden alle »Einwände gegen die Freiheit« seitens der Deterministen und sogar das »Problem« der Freiheit verschwinden.⁴¹ Es ist also ein klassisches Thema der praktischen Philosophie, worum es geht; Bergson verknüpft es eng mit dem Grundthema der theoretischen Philosophie, der Erkenntnisfrage. Und er setzt sich dabei nicht nur mit der (kantischen) Philosophie auseinander, sondern bezieht die zeitgenössische Psychologie und Psychophysik mit ein. Wie der ›gesunde Menschenverstand‹ nehmen diese (so die Argumentation im ersten Kapitel: *Von der Intensität der psychologischen Zustände*) an, dass die kognitiven Zustände (Empfindungen, Gefühle, Affekte) »zu- und abnehmen«, sich also nur graduell unterscheiden und daher auch ineinander übergehen können. Indes: wie sollte eine »intensivere Empfindung eine solche von geringerer Intensität enthalten können?«⁴² Wenn eine Quantität zu- und abnehmen kann, wenn man hier ein *weniger* im *mehr* erblickt,⁴³ macht man sie dann nicht zu Teilbarem, Ausgedehntem? Affekte (Wut, Zorn, Freude, Ekel), vorstellungsmäßige Empfindungen, Gewichts-, Wärme- und Lichteindrücke sind aber, so Bergson, *Intensitäten* – sie unterscheiden sich wesentlich, statt nur graduell. Sie haben nichts gemein mit einer messbaren Größe, die im homogen vorgestellten Raum virtuell nebeneinanderlegbar wäre, sondern zeichnen sich durch ein Anwachsen aus, einen temporalen Vektor, in Vorbereitung auf das Handeln, das freie Handeln, die Freiheit. In der Tat, die Philosophie

40 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 164.

41 Bergson, *Zeit und Freiheit*, Vorwort.

42 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 8.

43 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 10.

setzt sie dann aus diesen wieder zusammen. Damit hat Spencer sich von Anfang an alles vorweggenommen, »was es erst zu erklären galt«. ⁴⁷ Wie Kant gibt sich also auch und vor allem Spencer (der doch vorgibt, das Leben, Evolution zu denken) die Zeit »ganz und mit einem Male«; es ist eine Zeit, die nicht wirkt, die nicht existiert, denn beide entrücken die Zeit der *durée*, der eigentlichen Zeitqualität, die im Nacheinander besteht. Die Zeit ist doch das, worauf man »warten« muss, das *nicht* auf einmal gegeben ist! ⁴⁸ Versteht man die Zeit also mit Kant oder Spencer als homogenes Medium, einteilbar in Abschnitte, dann erweist sie sich als Bastardbegriff, als »Phantom« der Zeit. Was hat nun die Wesensdifferenz von Zeit und Raum mit dem Thema der Freiheit zu tun? Hier gilt es ganz besonders, das »Eindringen der Raumvorstellung ins Gebiet des reinen Bewußtseins« aufzuklären, ⁴⁹ denn mit dem herkömmlichen Zeitbegriff verwehrt man sich, das Neue zu denken, und macht aus der Freiheit etwas Determiniertes. Die Philosophie verfehlt, indem sie die Zeit als vierte Dimension des Raumes versteht, also auch die freie Handlung, weil sie deren Unvorhersehbarkeit nicht zu denken vermag. Die Deterministen wie ihre Gegner verstehen tatsächlich eine freie Handlung als Auswahl aus bestehenden Möglichkeiten, die man sich an einem Punkt der (räumlich vorgestellten) Zeit vorstellt: Man denkt sich die Freiheit der Handlung so, als ob es

»irgendwann eine Gabelung mehrerer, gleich möglicher Handlungen gegeben [habe], und die Freiheit bestünde darin, eine von ihnen auszuwählen wie einen Pfad: Kurz, Verteidiger wie Gegner der Freiheit stimmen darin überein, dass sie der Handlung eine Art mechanischen Oszillierens zwischen den zwei Punkten X und Y vorangehen lassen. Entscheide ich mich für X, so werden die ersteren sagen, du hast gezögert, abgewogen, also war Y möglich. Die andern aber werden antworten: du hast X gewählt, also hattest du einen Bestimmungsgrund dafür... beide nehmen ihren Standort nach der vollendeten Handlung X und stellen den Prozeß meiner Willensaktivität durch eine Strecke MO vor, die sich im Punkt o gabelt«. ⁵⁰

47 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 8.

48 Im Übrigen erkennt Bergson wohl, dass es neben zeitlichen Qualitäten räumliche Qualitäten gibt, wie sich in der tierischen Orientierung und der Unterscheidung rechts/links zeigt: Die Konzeption eines homogenen Mediums scheint eine »Reaktion gegen eine Heterogenität« zu sein, und man »sollte daher nicht bloß sagen, daß gewisse Tiere einen speziellen Richtungssinn besitzen, sondern ..., daß wir Menschen die spezielle Fähigkeit haben, einen qualitätslosen Raum zu perzipieren« (*Zeit und Freiheit*, 75). Das wird unten (bei Castoriadis) noch wichtig; auch ist dies ein Punkt, an dem die Durkheimschule ihn korrigieren will.

49 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 76.

50 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 134.

ten. Auch unsere Person dauert, d.i. verändert sich unablässig mit jeder Handlung und jedem Gedanken, während wir stets bemüht sind, eine ›Identität‹ zu bewahren. Mit gutem Grund kann man daher (und werden wir) statt von der *durée* als Dauer von ihr als Werden (*devenir*) sprechen, als Anders-Werden. Das ständige Anders-Werden ist der Grundcharakter alles Wirklichen.

Exakter oder technischer gesprochen, geht es Bergson bei der Differenz von Raum und Zeit um die Unterscheidung zweier Mannigfaltigkeiten. Der wohlunterschiedenen, diskreten Vielfalt der Simultanität (Homogenität), wie sie im Begriff der physikalischen Zeit gedacht wird, steht die nicht-unterschiedene oder qualitative Vielfalt der Sukzession (Heterogenität) gegenüber, wie sie die ständige Veränderung, das Werden exemplifiziert. Einmal handelt es sich um Sukzession ohne Exteriorität, zum anderen um Exteriorität ohne Sukzession.⁵⁷ Einmal handelt es sich um das Reale, zum anderen um das, was in der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ davon ausgeschnitten wird (wie Bergson in seinem nächsten Buch sagen wird). Andererseits wird sich auch zeigen, dass beide, Intensität und Extensität, Kontinuität und Teilbarkeit nicht gänzlich getrennt werden (wir kommen darauf zurück). Bergson hat an seinen Begriffen ständig gearbeitet, auch und gerade an diesem. 1907 wird er sagen, die *durée* bezeichne das kontinuierliche ›Fortschreiten der Vergangenheit, die ... im Vorrücken anschwillt‹, wobei immer neue Realitäten entstehen;⁵⁸ 1932 heißt es, die *durée* mit dem *élan vital* verknüpfend: Die Erfahrung lehre keineswegs, dass die Zeit belanglos sei, und gerade das Bild des *élan*, eines Schwunges oder Soges könne dies suggerieren: Es verweise durch die ›Unteilbarkeit dessen, was davon innerlich gefühlt wird‹, und durch die ›endlose Teilbarkeit dessen, was äußerlich davon wahrgenommen wird‹, auf jene ›wirksame Dauer‹ (*durée*), die das wesentliche Attribut des Lebens‹ sei.⁵⁹

57 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 79ff.

58 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 14.

59 Bergson, *Die beiden Quellen*, 90.

»Erkennen. Nun, dieses Postulat fechten wir an. Es wird schon durch die oberflächlichste Prüfung der Struktur des Nervensystems im Tierreich widerlegt, ... Verfolgt man nämlich die Entwicklung der äußeren Wahrnehmung ... von der Monere an bis zu den höchsten Wirbeltieren, so findet man, daß die lebende Materie schon im Zustand des einfachen Protoplastenklumpchens reizbar und zusammenziehbar ist [und] mit mechanischen, physikalischen und chemischen Reaktionen auf sie antwortet«, und dass die »Zellen der verschiedenen sogenannten sensorischen Regionen der Hirnrinde, die zwischen die verästelten Enden der zentripetalen Fasern und die motorischen Zellen der Rolandischen Furche eingeschaltet sind, der Reizung die Möglichkeit geben, diesen oder jenen motorischen Mechanismus ... *nach Belieben* zu erreichen und so die Art ihrer Wirksamkeit zu *wählen*«. ⁶³

In der Relation von Welt und Wahrnehmung, Materie und Kognition spielt der Körper die zentrale Rolle, und damit die *Handlung*. Unsere Wahrnehmungen und die dazu herbeigerufenen Erinnerungen folgen primär dem *praktischen* Interesse eines Lebewesens: Die Wahrnehmung ist die interessierte Selektion unter Verdunkelung dessen, was in der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹ gerade nicht interessiert. Die Materie, die äußere Welt fällt mit dieser Auswahl zusammen. Sie ist also ein ›Bild‹ (*image*), wie Bergson sagt, ebenso wie unser Körper ein Bild ist, der das Bild seiner möglichen Handlungen auf die Materie wirft. Die Wahrnehmung ist mit anderen Worten eine virtuelle Handlung, und keine rein spekulative Aktivität. Ich sehe mich, so schreibt Bergson, stets umgeben von

»Bildern, die ich wahrnehme ... All diese Bilder stehen mit allen ihren elementaren Bestandteilen in Wechselwirkung ... Jedoch ist eines unter ihnen, das sich von allen anderen dadurch abhebt, daß ich es nicht nur von außen durch Wahrnehmungen, sondern auch von innen durch Affektionen kenne: mein Leib. Wenn ich nun frage, unter welchen Bedingungen diese Affektionen auftreten, so finde ich, daß sie sich immer zwischen Reizungen, die ich von außen erhalte, und Bewegungen, die ich daraufhin ausführe, einschalten, als ob sie einen ... Einfluß auf die ... Entscheidung auszuüben berufen wären. Ich mustere die verschiedenen Affektionen, und da scheint mir, daß eine jede ... eine Aufforderung zum Handeln enthält, mir aber gleichzeitig die Möglichkeit freistellt, abzuwarten oder auch gar nichts zu tun«. ⁶⁴

Bergson argumentiert dabei nicht vom menschlichen Körper und seinen Wahrnehmungen und Handlungen aus, sondern tiefer noch von einfachen tierischen Organismen (Amöben, Infusorien) und ihren nervösen und aktiven Zentren, die ganz differente Perzeptionen und Affektionen

⁶³ Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 13f.

⁶⁴ Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 2.

plizit eine solche Gesellschaftstheorie entfaltet, wenn er Gesellschaftstypen anhand der instituierten Leit-Affekte unterscheidet (die geschlossene und die offene Gesellschaft).

Aber zunächst weiter zu *Materie und Gedächtnis*: Die Philosophie hält in der Frage der Beziehungen zwischen Körper und Geist oft entweder das Unausgedehnte, den Verstand für primär (Idealismus), oder das Ausgedehnte, das Gehirn (Empirismus). In beiden Fällen trennt sie Ausgedehntes von Unausgedehntem, Transzendentes von Empirischem, Quantität von Qualität, Materie von Wahrnehmung. Diese Dualismen sind Bergson zufolge nun das Ergebnis eines »Verstandes, der nach seinen Gewohnheiten ... zerlegt und wieder zusammensetzt«; sie entsprechen nicht den wirklichen Gliederungen. Real ist weder die unausgedehnte Empfindung (wir nehmen sie stets an einem Ort unseres Körpers wahr), noch die reine Ausdehnung. Wirklich ist stets ein Mittleres, das *Extensive* – die Wahrnehmung hat die Eigenschaft der Extensivität. Wahrnehmungen lassen sich nämlich, so Bergson, auf der einen Seite *extrahieren*, in *affektive Empfindungen* auflösen; und sie lassen sich andererseits *intensivieren*, in *inextensive Empfindungen* konzentrieren.⁶⁹

In Bergsons Konzept des Bezuges von Subjekt-Welt gibt es keine Dualität, ergo auch nichts Transzendentes. Bewegung, Materie, Bild, Wahrnehmung, Empfindung sind einander *immanent*. Die Wahrnehmung ist eben nicht das Gegenteil, sondern die Vorbereitung der Handlung, und ebenso verhält es sich nun mit der Erinnerung. Sie wird aktiviert, soweit gewisse Handlungsroutinen erforderlich sind. Kurz, Körper und Geist, Materie und Wahrnehmung, Handeln und Erinnern sind einander nicht wesensdifferent, sondern liegen *auf einer Linie* der Spannung oder Entspannung der Aufmerksamkeit auf das Leben. Bergson hat daher – um die Immanenz von Realität und Bewusstsein zu denken – eben die Materie als ›Bild‹ bezeichnet, als Bild der virtuellen Handlungen, die wir auf sie ausüben können. Ebenso ist unser Körper als ›Bild‹ anzusprechen, er liegt auf *derselben ontologischen Ebene* wie Materie und Kognition, wobei ihm eine Sonderrolle zukommt, denn er ist eben das einzige Bild, das wir von außen und innen kennen (durch Perzeptionen und Affektionen). In dieser Erkenntnis- oder Wahrnehmungstheorie, die zu-

Libido), sondern auch das kunstvoll Einrichtende (als den kreativen Gehalt der Affekte). Wir haben versucht, eine Sozialtheorie der Affekte zu entwerfen, die nicht nur eine positive Bestimmung der Affektivität liefern, sondern auch als direkte Vorlage dienen kann, um konkrete Sozialphänomene zu kartographieren. ... Der institutionelle Kontext eines affektuellen Geschehens bezieht sich auf die Affekte und die Erscheinungen, die sie auslösen – auf die Vermögen von Körpern (aller Art), in Interaktionen bestimmte Affekte zu erzeugen« (123). Affekte ist dabei der Allgemeinbegriff, Emotionen/Gefühle seine – je verschieden ausgerichtete – Unterarten.

69 Bergson, *Materie und Gedächtnis*, 245f.

innerung wird diese Aufmerksamkeit zugunsten der Vergangenheit geringer, während im Fall der aktuellen Handlung die Gegenwart auf das größtmögliche Maß ausgedehnt ist, daher nur diejenigen Erinnerungen präsent sind, die für das Handeln notwendig sind. Die Unterscheidung, die wir zwischen Gegenwart und Vergangenheit machen, ist mithin abhängig von der dem Leben zugewendeten Aufmerksamkeit. Die Gegenwart ist gerade so ausgedehnt oder ausgespannt, wie diese Anstrengung intensiv ist. Auch zwischen Gegenwart und Vergangenheit bestehen nur graduelle Differenzen, wie zwischen Wahrnehmung und Materie. Sobald die Aufmerksamkeit nachlässt, wird das, »was sie aufgibt, *ipso facto* zur Vergangenheit«, die Gegenwart sinkt zur Vergangenheit herab, ein Ereignis »tritt in die Geschichte ein, wenn es nicht mehr die Politik des Tages interessiert«. ⁷² Und es wird erneut Gegenwart, was zum Handeln nötig ist. Vergangenheit und Gegenwart bilden ein *Kontinuum*; dabei ist, wie Bergson wichtig ist, die Gegenwart nicht in der Vergangenheit vorgebildet, sie schafft vielmehr die Erinnerungen.

Auch hier geht es um die Behebung von Pseudoproblemen, die aus Konfusionen stammen. Letztlich handelt es sich dabei um dasselbe Problem, das bereits in *Zeit und Freiheit* zentral war: die Frage der Determiniertheit oder aber Freiheit unserer Handlungen. Aus der Analyse der Existenzweise der Vergangenheit (des Kontinuums Erinnern-Handeln) ergibt sich, dass diese *nichts* vorbestimmt, da sie eben die Gegenseite der aktuellen Handlung ist, kein fixes Reservoir möglicher Handlungen. ⁷³ In diesem Zuge wird Bergson zugleich auf sein nächstes, berühmtestes Buch verweisen, wenn er die Lebensformen entlang ihres Grades der Indeterminiertheit differenziert.

»Der Fortschritt der lebenden Materie besteht in einer Differenzierung der Funktionen, welche ... zur immer komplizierteren Ausgestaltung eines Nervensystems führt, das imstande ist, Reize zu kanalisieren und Taten zu organisieren; je mehr höhere Zentren sich entwickeln, um so zahlreicher werden die motorischen Bahnen, zwischen welchen derselbe Reiz der Tat die Wahl bietet. Eine immer größere Weite steht der Bewegung ... offen...

Was man ... nicht sieht, ist die im selben Grade wachsende Spannung des Bewußtseins in der Zeit. Nicht nur behält dieses Bewußtsein durch sein Gedächtnis der alten Erfahrungen die Vergangenheit immer besser,

⁷² Bergson, Die Wahrnehmung der Veränderung, in: Ders., *Denken und schöpferisches Werden*, 149–179, 172f.

⁷³ Siehe neben *Materie und Gedächtnis* Bergsons Kurzfassung: Die Wahrnehmung der Veränderung, 171–179. Eine Kurzfassung von *Materie und Gedächtnis* findet sich bei Merleau-Ponty: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson* (1947/48), Paris 1978, 79–85; vgl. unten das Kapitel zu Deleuze.

*Epistemologie/Ontologie II: Die Theorie des Anders-Werdens
und die Kritik negativer Begriffe*

»Ich halte dafür, daß die großen metaphysischen Probleme im allgemeinen schlecht gestellt sind, daß sie sich oft von selbst lösen, wenn man von der richtigen Formulierung ausgeht, oder aber, daß es Probleme sind, die in illusorischen Ausdrücken formuliert sind, und die verschwinden, sowie man die Ausdrücke der Formel näher untersucht.«⁷⁵

»Der Begriff der Differenz soll ein bestimmtes Licht auf Bergsons Philosophie werfen, doch umgekehrt soll der Bergsonismus einer Philosophie der Differenz den größten Tribut zollen. Eine solche Philosophie bewegt sich stets auf zwei Ebenen, einer methodologischen und einer ontologischen.«⁷⁶

Der Befund, dass die bisherigen Theorien das Reale nicht entlang seiner tatsächlichen Linien gliedern, und statt dessen dort Wesensunterschiede sehen, wo nur Gradunterschiede bestehen und umgekehrt, lässt sich jedes Mal auf dasselbe Grundproblem zurückführen. Immer zeigt Bergson letztlich ein schlecht gestelltes Problem, das in der antiken Philosophie wurzelt und sich über Leibniz und Spinoza in die moderne Denkweise eingeschlichen hat: Die antike Philosophie hat die Wirklichkeit dualistisch organisiert (Sein/Nichts, Wirkliches/Mögliches, Ordnung/Chaos), und stets hat sie dabei eine Seite bevorzugt, den Dualismus also hierarchisch gefasst (das Sein, die Ordnung, das Wirkliche) – stets war sie dabei auf der Suche nach dem Ewigen. Zugrunde liegt den erkenntnistheoretischen und ontologischen Dualismen auch der Moderne, mit dieser ererbten Privilegierung des Seins vor dem Werden, der Ewigkeit vor der Veränderung, aber letztlich ein praktisches, und kein theoretisches Interesse, so Bergson. Wegen der Suche nach dem Ewigen ist der antiken Philosophie und mit ihr der gesamten philosophischen Tradition (des Okzidents) das *Werden* fremd. Für die antiken Denker ist es die Verminderung des Ewigen; es handelt sich für sie um einen subtraktiven Existenzmodus. Und selbst wenn die moderne Philosophie (die Transzendentalphilosophie) eine ganz andere Perspektive einnahm, selbst wenn sie die Zeit nicht als »Störenfried der Ewigkeit« behandelte, so zwang

75 Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche*, 115.

76 G. Deleuze, *Der Begriff der Differenz bei Bergson* (1956), in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 45–75, 45.

So erweist sich (für die soziologische Theorie übertragen) gerade die Frage, wie *soziale* Ordnung anstelle viel wahrscheinlicherer (gedachter oder latenter) Unordnung möglich sei als eine, die nach dieser Analyse zu modifizieren wäre. In der geläufigen Form enthält sie in sich einen Widerspruch, eine Kontradiktion. Sie setzt eine dualistische, statische Trennung des sozialen Seins voraus (Ordnung/Unordnung), benutzt einen leeren Begriff (Unordnung) und privilegiert mehr oder weniger implizit die bestehende Ordnung gegenüber deren Veränderung sowie gegenüber den vielen anderen wirklichen Ordnungen. Der Begriff der Unordnung ist ein logisch inkonsistenter Begriff, die Frage nach der Möglichkeit der (sozialen) Ordnung ein Pseudoproblem – eben weil die Vorstellung der Unordnung bereits die Ordnung enthält, nach der man fragt, und zudem zwei statische, sich ausschließende Zustände voraussetzt. Dabei gibt es doch nur die ständige Veränderung, das Anders-Werden der Ordnungen, und nie das Nichts!

Bergson formuliert hier eine grundlegende Kritik der in den Begriffspaaren implizierten Identitätslogik, dem Denken in blockartigen Zuständen; und es handelt es sich um eine Kritik daraus folgender »negativer« Ideen oder leerer Begriffe und falscher Probleme. Irreführend sind die negativen Begriffe und die aus ihnen erstellten Problemformulierungen, weil wir uns die *Negation* fälschlich stets mit derselben Positivität wie die Affirmation denken.

»Man stellt sich die Negation als exakt symmetrisch zur Affirmation vor. Man bildet sich ein, die Negation würde, wie die Affirmation, sich selbst genügen. Folglich hätte die Negation wie die Affirmation die Macht, Ideen zu erschaffen, mit dem einzigen Unterschied, daß es negative Ideen wären. ... Doch ebendiese Gleichstellung erscheint uns arbiträr. Man sieht nicht, daß, während die Affirmation ein vollständiger Akt des Geistes ist, der zur Konstitution einer Idee führen kann, die Negation immer nur die Hälfte eines intellektuellen Aktes ist, bei dem man die andere Hälfte ... in eine unbestimmte Zukunft verschiebt. Und ebensowenig sieht man, daß, während die Affirmation ein Akt der reinen Intelligenz ist, in die Negation ein außer-intellektuelles Element einfließt und daß es gerade dieses Eindringen eines fremden Elementes ist, dem [sie] ihren spezifischen Charakter verdankt...?«⁸⁰

Kurz, das, was die negativen Begriffe ausdrücken, ist weniger »Denken als Affekt, oder, genauer gesagt, die affektive Färbung des Denkens.«⁸¹ Die Fragen der Epistemologie und Ontologie (warum Etwas sei und nicht Nichts; wie Ordnung möglich sei) haben mit anderen Worten einen *sozialen* Ursprung. Georges Canguilhem hat dieser Kritik negativer Begriffe einen Kommentar gewidmet, der auf das hinausläuft, was er

80 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 325f.

81 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 320.

nämlich das Mögliche stets als Wirkliches *minus* seiner Existenz vor, als Wirkliches, das nur noch realisiert werden müsste, dessen Möglichkeiten aber bereits da sind. Dieser zeitlichen Struktur folgt auch die Frage der Ordnung sowie die des Seins: Ebenso, wie die Unordnung die Vorstellung einer Ordnung *minus* ihrer Existenz impliziert, enthält die Vorstellung des Möglichen das Wirkliche mit einem »zusätzlichen Geistesakt«, der Subtraktion der Wirklichkeit, die man sich als *noch* nicht verwirklicht denkt, die latent aber bereits existiere. Diese Begriffspaare (Nichts/Etwas, Unordnung/Ordnung, Mögliches/Wirkliches) mit ihren logischen Problemen und ihren dualistischen, blockartigen Vorstellungen der Realität sind der Grund, weshalb die Philosophie das Werden, das Neue so fremd ist, weshalb sie nicht »zugeben will, daß irgend etwas neu auftaucht, daß irgend etwas geschaffen wird, daß die Zeit eine wirksame Kraft ist«. ⁸⁵

»Auf dem Grunde der Lehren, die die radikale Neuheit eines jeden Augenblicks der Entwicklung verkennen, gibt es viele Mißverständnisse ... Vor allem ist es der Gedanke, daß das Mögliche *weniger* ist als das Wirkliche, und daß aus diesem Grunde die Möglichkeit der Dinge ihrer Existenz vorausgeht. Sie seien deshalb im Voraus vorstellbar; sie könnten vor ihrer Verwirklichung gedacht werden. Das Umgekehrte ist jedoch die Wahrheit. Wenn wir die geschlossenen Systeme beiseite lassen, die den mathematischen Gesetzen unterworfen sind, ..., wenn wir das Ganze der konkreten Realität ... ins Auge fassen, dann finden wir in der Möglichkeit eines jeden der aufeinanderfolgenden Zustände nicht ein Weniger, sondern ein Mehr als in ihrer Verwirklichung, denn das Mögliche ist nur das Wirkliche mit einem zusätzlichen Geistesakt, der dieses Wirkliche, wenn es einmal da ist, in die Vergangenheit zurückwirft«.

Dabei schafft doch das Wirkliche immer neue Möglichkeiten, statt umgekehrt! Wenn die negativen Begriffe (Unordnung, Mögliches) zu verabschieden sind, weil sie sich einer illusionären Gleichsetzung von Negation und Affirmation verdanken: Wie sieht nun die allgemeine Grundfrage aus (und die spezielle der soziologischen Theorie, auf das soziale Sein zugeschnitten)? Das ›wahre‹ allgemeine Problem ist die *Differentiation* der Ordnung, die Existenz immer anderer Ordnungen, deren ständige Veränderung. Und ebenso ungern, wie er von der Unordnung spricht, liebt es Bergson, »zu sagen, dass ein Mögliches sich realisiert«. Hier zieht er es vor, »zu sagen, dass ein Virtuelles sich aktualisiert«. ⁸⁶ Damit ist ein

85 Bergson, Einleitung, Erster Teil, 39.

86 Deleuze, Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson (Cours de Saint-Cloud 1960), in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 166–188, 181.

Werden«; und zweitens handelt es sich um eine die »positive Neuerfindung von Differenzierungslinien«, während die Realisierung von Möglichkeiten ein negatives, ein »reduktive[s] und limitative[s] Verfahren« ist.⁹⁰ Das Begriffspaar Virtuelles/Aktualisierung verwendet Bergson bereits 1889, allerdings noch nicht im endgültigen Sinn. Zunächst sagt er, dass wir etwas objektiv nennen, wenn es eine »aktuelle und nicht nur virtuelle Apperzeption von Unterteilungen im Ungeteilten« gäbe.⁹¹ Was will er uns damit sagen? Dass umgekehrt subjektiv ist, was eine »Virtualität hat – realisiert oder nicht« (so Deleuze). Im Objektiven hingegen ist alles aktuell. Die anorganische Materie hat keine Virtualität, nichts Unvorhersehbares – sie hat zwar ihr Werden, aber es gibt für Bergson keine dem Organischen vergleichbare Evolution immer neuer Individuen. Deshalb »dürfen wir sie mit ihrem ›Bild‹ gleichsetzen«. Sicher, sie ist stets »reicher als das Bild«; aber sie enthält nichts »grundsätzlich Andersgeartetes«.⁹²

Vor allem in *Materie und Gedächtnis* wird diese Analyse weiter entfaltet. Das Buch enthält neben der bisher skizzierten Immanenzontologie also einen zweiten Aspekt, das genealogische, differenztheoretische Konzept im Paar Virtuelles/Aktualisierung. Dieser zweite Aspekt ist bei Bergson selbst erst 1907 deutlicher zu fassen; und vor allem Deleuze formuliert ihn sehr viel expliziter, radikaler. Die Deleuze-Bergson-Idee ist folgende: Es gibt erstens keine Blöcke im Sein, alles befindet sich auf einer gleichermaßen maßgeblichen Ebene der Immanenz. Zugleich befindet sich (zweitens) alles im Werden, in ständiger Aktualisierung; und diese verläuft dabei so, dass sich (drittens) rückblickend stets Bifurkationen, Differenzen abzeichnen, welche im Virtuellen ihren Grund haben. Das ist das Konzept der (dynamisch gefassten) Differenz, der Differentiation. Bereits Jean Hyppolite erkannte in dieser Unterscheidung eine bergsonsche Kernidee: Das Begriffspaar Virtuelles/Aktuelles bezeichne die Wirklichkeit in ihrer diachronen, genealogischen Dimension, und zwar in Form einer spezifischen Vielfalt (jener Vielfalt des Kontinuierlichen, die auch die *durée* zu fassen sucht). Demnach enthält unsere Vergangenheit die Ereignisse unseres Lebens als »virtuelle Multiplizität«, nicht in Form einer Vielheit räumlicher Teile, sondern als Vielheit im Ineinander des Werdens, der unteilbaren Veränderung.⁹³ Die These von *Materie und Gedächtnis* lautet in der Tat, dass die Erinnerung stets vom virtuellen in den aktuellen Zustand übergehe, die virtuelle Vergangenheit sich aktualisiere. Der Irrtum ist jetzt der umgekehrte: fälschlich Gradunterschiede anzunehmen, wo Wesensunterschiede bestehen. So wird die Kontinuität des Werdens (z.B. von der Assoziationspsychologie) in eine diskontinu-

90 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 152.

91 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 66.

92 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 57f.

93 Hyppolite, *Aspects divers*, 48of.

nachfolgten. In beiden Fällen hätte ... die Evolution nur eine einzige Dimension gehabt. In Wirklichkeit aber hat sich die Evolution durch die Mittlerschaft von Millionen von Individuen auf divergierenden Linien vollzogen, von denen jede wieder selbst in eine Kreuzung mündete, von der wiederum strahlenförmig neue Wege ausgingen und immer so fort.«

Mit dem Begriff *élan*, der übrigens auch in der Neuübersetzung 2012 als Schwung, Impuls, Anstoß übersetzt wird, begründet dieses Buch – in dem sich Bergson also mit der zeitgenössischen Biologie auseinandersetzt – den Ruf des Lebensphilosophen, Vitalisten, Anti-Intellektualisten, Irrationalisten, Metaphysikers. Inhaltlich wird die immanenztheoretische Epistemologie und Ontologie (*Materie und Gedächtnis*) sowie die Ontologie des *Werdens*, der *durée* (*Materie und Gedächtnis* und *Zeit und Freiheit*) nun durch eine Theorie des Lebens oder des Vitalen ergänzt. Dabei sind alle drei philosophischen Disziplinen, wie Bergson betont, untrennbar. Dies gilt für *Évolution créatrice* in gesteigertem Maß, da sich hier eine Lebenstheorie entfaltet, die das Wissen *über* das Leben *aus dem Leben selbst* versteht und dazu das Leben insgesamt mit ›Bewusstsein‹ ausstattet, mit je verschiedenen kognitiven Fähigkeiten und entsprechenden Entscheidungsspielräumen. Erkenntnistheorie und Lebenstheorie »müssen sich verbinden und in kreisendem Prozeß einander immer weiter vorwärts treiben«. ⁹⁶ Anders formuliert: Das ›Problem des Geistes‹ wird auf a-subjektive, nicht anthropistische Weise definiert. Der Begriff des *élan* als ursprünglichem Anstoß hilft dies besser zu verstehen, in welchem Sinne Bergson von einer ›psychologischen‹ Erklärung des Lebens ausgeht (statt mechanistischer und finalistischer Erklärungen): Dem Leben wird hier eine kontinuierliche Bewegung, eine Dynamik zugerechnet, für die am ehesten psychische Vorgänge (des Strebens, *conatus*, *effort*) geeignet sind, um sie zu formulieren, weil hier räumliche Vorstellungen am wenigsten aufdringlich sind, und unter der strikten Voraussetzung, dass *kein* Ziel des Strebens gegeben ist – unter der Voraussetzung, dass man sich zum anstoßenden Anfang, nicht zum anziehenden Ende zurückbeugen muss. Dieses war und bleibt unvorhersehbar. Gegen das Etikett ›Vitalismus‹ hat sich Bergson daher explizit verwahrt. Der *élan vital* ist eben kein den Organismen inhärentes, diese leitendes Lebensprinzip, wie die (grob verstandene) Entelechie von Hans Driesch: Anders als es dieser Vitalismus annehme, weise das Leben, so Bergson, weder eine »rein interne Finalität« auf, noch gäbe es autonome, »klar abgegrenzte« Individualitäten. ⁹⁷

Das Buch entfaltet sich in vier Kapiteln: Das erste (*Die Entwicklung des Lebens. Mechanismus und Finalität*) analysiert die biologischen Evolutionstheorien (einschließlich Darwins), deren Grundfehler es ist, mit

⁹⁶ Bergson, *Schöpferische Evolution*, 7.

⁹⁷ Bergson, *Schöpferische Evolution*, 57.

Gegenwart für »berechenbar zu halten«, und – in der Verwendung einer spatialisierten Zeit (im Gesetz der sukzessiven Variationen und Selektionen), einer verräumlichten, nebeneinander legbaren, somit unwirksamen Zeit – vorzugeben, daß *alles gegeben ist*«, schließt der Mechanismus eine Metaphysik ein, für welche alle Wirklichkeit »in Ewigkeit *en bloc* gesetzt ist«. Für eine »übermenschliche Intelligenz, die imstande wäre, die Berechnung vorzunehmen«, wären Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft »in einem Blick offenbar.«⁹⁸ Mindestens ebenso nimmt der Finalismus an, dass »alles gegeben« ist. Er ist »genauso unannehmbar«, denn er »impliziert, daß die Dinge und die Wesen lediglich einen einmal festgelegten Plan verwirklichen. Doch wenn es nichts Unvorhergesehenes, keinerlei Erfindung noch Schöpfung gibt im Universum, dann wäre die Zeit wiederum unnütz. Wie in der mechanistischen Hypothese würde man auch hier davon ausgehen, daß *alles gegeben ist*. Ein so verstandener Finalismus ist nur ein umgekehrter Mechanismus.«⁹⁹

Dieses erste und auch das vierte Kapitel wurden in der Kennzeichnung von Methode und Leitidee bereits vorweggenommen: in der Kritik negativer Ideen und der alles übrige *in nuce* enthaltenden bergsonschen Leitidee, die Zeit sei »Erfindung oder überhaupt nichts.«¹⁰⁰ Die Alternative im Denken des Lebens, die sich aus dieser Leitidee entfaltet, wird sich auch im Hinblick auf das bereits angesprochene zentrale Begriffspaar Virtuelles/Aktualisierung als wichtig erweisen. In der Lebenstheorie ist es das Hauptthema, sie verfolgt die ständigen Differenzierungen der Lebensformen qua fortschreitende Aktualisierung einer gemeinsamen Tendenz. Dasselbe gilt dann auch für die bergsonsche Soziologie von 1932, welche die Gesellschaften als differente Aktualisierungen einer gemeinsamen Tendenz vorstellt. Letztlich geht es in beiden Hinsichten, auf das Leben und die Gesellschaften, erneut um das Thema der Indeterminiertheit, der Freiheit. Wenn es also eine bergsonsche Leitintuition gibt (die temporale Dimension, das Werden ernst zu nehmen), gibt es auch ein bergsonsches Leitproblem: die Freiheit, das Indeterminierte, Neue adäquat zu denken. Bergson wird die Rolle des Lebens nämlich genau darin sehen, »Indeterminiertheit in die Materie einzubringen«, bereits in physiologischer Hinsicht. Ein »Nervensystem mit so aneinandergereihten Neuronen, daß sich an jedem ihrer Enden vielfache Wege eröffnen, ... ist ein wahrhaftes *Reservoir der Indeterminiertheit*.«¹⁰¹ Dies gilt vor allem für das menschliche Leben, es wird definiert als »Freiheit, die die menschliche Form in sich aufnimmt.«¹⁰² Freiheit heißt Unvorhersehbar-

98 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 51f.

99 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 52f.

100 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 384.

101 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 148f.

102 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 301.

zum Teil das Werk der Materie und zum Teil die Auswirkung dessen, was das Leben in sich trägt.«¹⁰⁷

Dabei benutzt Bergson selbst die Begriffe übrigens durchaus inkonsequent: Zunächst versteht er (wie bereits angedeutet) Aktualisierung auch als Verwirklichung, Virtuelles auch als ›bloß‹ Vorgestelltes, Mögliches.¹⁰⁸ Insofern ist die Begriffsjustierung von Deleuze (differenzierende Aktualisierung des Virtuellen, statt Verwirklichung des Möglichen) konsequenter. Mit dieser Formel ist nun der *élan vital* unmittelbar verknüpft, von ihr her lässt sich das Konzept darstellen: als weder evolutionistische, finalistische, noch historistische Konzeption des Lebens.

Was enthält also der *élan vital* positiv? Eine Prozessontologie, die sich zugleich als Differenzontologie enthüllt; eine Philosophie des Werdens als allgemeine Philosophie der Differenz. Denn gilt diese Form des Werdens, der Aktualisierung des Virtuellen zunächst scheinbar allein für die biologische Evolution, so wird Bergson dieselbe Bewegung der Differenzierung auch für das psychische und für das soziale Leben feststellen. Und mit Deleuze wird man darüber hinaus sagen können, Differenzierung sei für Bergson generell der »Modus dessen, was sich verwirklicht, sich aktualisiert oder was entsteht«.¹⁰⁹ Jede Wirklichkeit ist Tendenz, »immer neu beginnende Richtungsänderung«.¹¹⁰ Mit dem Konzept des *élan vital* nimmt der Bergsonismus also die Gestalt einer spezifischen Differenztheorie an – spezifisch, insofern die Differenz nicht statisch ist, es sich nicht um ein Denken von Alterität oder Dialektik handelt, sondern die Differenz dynamisch gefasst werden muss (Anders-Werden, Differenzierung). Dabei erweist sich, wie erneut Deleuze sagt, das Werden selbst als das »Wesen des Unterschieds«, es ist *temporaler* »Unterschied von sich zu sich«¹¹¹ – es geht auch nicht um Differenz im Sinne einer (räumlich gedachten) Zwei-Seiten-Unterscheidung, wie in der Systemtheorie oder auch in Plessners ›Grenze‹. Zweitens ist die Dynamik nicht gerichtet; ständig entstehen neue Differenzierungen. Drittens handelt es sich in letzter Instanz nicht um qualitative, unüberbrückbare Wesensdifferenzen, denn von ihrer gemeinsamen Herkunft (dem Virtuellen) her bleiben die Lebensformen verbunden, komplementär. Der Bergsonismus ist, so sagte Deleuze, ein Pluralismus *und* ein Monismus; auch darin ist

107 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 293. Herv. von mir.

108 So bestimmt er etwa das Bewußtsein »als das immanente Licht jener Zone möglicher Handlungen oder virtueller Aktivitäten ..., die die tatsächlich vom Lebewesen vollzogene Handlung umgibt.« Und weiter: Bewußtsein ist die »arithmetische Differenz zwischen virtueller und realer Aktivität », die »Abweichung zwischen Vorstellung und Handlung«. Bergson, *Schöpferische Evolution*, 167f.

109 Deleuze, Bergson 1859–1941, 38.

110 Bergson, Einführung in die Metaphysik, 211. Hervorh. von mir.

111 Deleuze, Bergson 1859–1941, 35.

Grunde müsste man alle (auch alle vergangenen) zusammenziehen, wollte man ›das‹ Leben denken:

»Das Tier stützt sich auf die Pflanze, der Mensch schwingt sich auf die Tierheit, und die gesamte Menschheit, im Raum und in der Zeit, ist ein riesenhaftes Heer, das neben einem jeden von uns einhergaloppiert, vor uns und hinter uns, in einem mitreißenden Vorstoß, der in der Lage ist, alle Widerstände zu überrennen und eine Menge Hindernisse zu überwinden, vielleicht sogar den Tod.«¹¹⁶

Die Virtualität wird zudem so gedacht werden müssen, dass sie jenseits ihrer Aktualisierungen »Bestand« hat.¹¹⁷ Wie ist dieser Bestand zu denken, wie kann etwas ›da‹ sein, ohne aktuell zu sein? Die Lösung Bergsons lautet, dass es *nichts* gibt, was hinter den Aktualisierungen als Reservoir zu denken sei – weil der *élan vital keine Substanz* ist. Vielmehr umfasst er die Aktualisierungen in ihrer Gesamtheit. Dieses genealogische Konzept (die Gesamtheit des Lebens als in ständiger Veränderung begriffene, *eine* Aktivität zu denken) sucht Bergson insbesondere mit einem Argument zu verdeutlichen, das in der Forschung unter dem Kürzel *Bergsons Hand* firmiert.

Die Anfangsfrage ist, wie zu erklären ist, dass verschiedene Formen desselben Organs bei verschiedenen Organismen existieren, beispielsweise Augen: Als differente Lösungen des selben Problems, vor das sich das Leben gestellt sieht, so wird Bergson antworten. Und weder die darwinsche (Anpassung), noch die vitalistische These (Vorformation) können dies sehen: Beiden fehlt nämlich die positive Aktivität des Lebens selbst. Bergson entfaltet hierfür nun das Bild einer Hand, die durch »Eisenfeilstaub« fährt. Je nachdem, wie viel Bewegungsenergie sie hat, und wie stark der Widerstand des Eisens ist, kommt sie unterschiedlich weit; stets aber ergibt sich um die Hand sofort die Form der Eisensplitter. Das soll besagen: In jedem Moment der Evolution gibt es ein funktionierendes Auge – keinesfalls ändert sich die Umwelt zuerst und es vollzieht sich hinterher eine Anpassung des Lebens, die kausal erklärbar wäre. Verschiedene Morphologien lassen sich, so Bergson, nicht aus derart sukzessiven Variationen erklären, denn dann gäbe es viele Momente, in denen die Organe nicht funktionierten. Wenn wir also das Funktionieren komplexer Organe bestaunen, dann weil wir implizit meinen, dass die Ordnung, die das funktionierende Auge darstellt,

»nur zum Teil hätte verwirklicht werden können und daß ihre vollständige Verwirklichung eine Art Gnade ist. Und diese Gnade lassen die Finalisten sich gleich auf einmal durch die Zielursache zuteil werden: die Mechanisten geben vor, sie nach und nach durch den Effekt der

116 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 306f.

117 Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, 119.

Materie, um die zu Wachstum, Handlung, Reproduktion nötige Energie zu erhalten) zudem nicht allein in ihren morphologischen Merkmalen, sondern auch in ihren kognitiven Fähigkeiten beschrieben werden müssen. Stets handelt es sich um spezifische Körper mit *ihren* Perzeptivitäten und Affektivitäten. Wenn Bergson sagt, dass sich Pflanze, Tier, Mensch durch verschiedene Bewusstseinsintensitäten (Dumpfheit, Instinkt, Intellekt) auszeichnen, dann ist das also nur die Abkürzung für das Gefüge des Körpers, seiner Umwelt und Vergangenheit – im Vergleich zu den je anderen, divergent sich entfaltenden Lebensformen. Aber noch einmal gefragt, was ist es, das sich in der Bildung desselben Organs (des Auges) bei so verschiedenen Lebensformen, wie es Weich- und Wirbeltiere sind, demonstriert? Dieser »lange Umweg« führt Bergson zurück zum Ausgangspunkt. Er bestätigt die These eines

»ursprünglichen Schwunges des Lebens, der von einer Keimgeneration zur nächsten weitergegeben wird durch die Mittlerschaft der ausgebildeten Organismen. ... Dieser Schwung, der sich auf den Evolutionslinien, zwischen denen er sich aufgeteilt hat, weiter erhält, ist die tiefe Ursache der Variationen. ... Arten, die von einem gemeinsamen Stamm ausgehend zu divergieren begonnen haben, bilden im allgemeinen ihre Divergenz um so deutlicher aus, je weiter sie in ihrer Evolution fortschreiten. Dennoch können und müssen sie sich in bestimmten Punkten identisch entwickeln, wenn man die Hypothese eines gemeinsamen Schwunges annimmt.«¹¹⁹

Die Ausdehnung des Universums legt es nun zunächst nahe, überall (auch im Anorganischen) ein ständiges Werden als grundlegend anzunehmen. Allerdings, es gibt verschiedene Rhythmen, verschiedene Intensitätsgrade oder Schnelligkeiten und verschiedene Freiheitsgrade. Der vorhersehbare *Anspannung* (Entropie) im Anorganischen steht die unvorhersehbare *Anspannung* (Energiekonzentration, Negentropie) im Organischen gegenüber, die in den verschiedenen Formen des Lebens wiederum Wesensunterschiede kennt: Pflanze, Tier, Mensch sind differente Lebensformen wegen ihrer Art der Energieversorgung, des Energiepotentials, damit der Schnelligkeit der Bewegungen und entsprechender Kognitionen – der Freiheit. Stets ist die auf Energie verwiesene motorische Bewegung Ausgangspunkt der differenzierenden Betrachtung der Lebensformen; sowie die kognitiven Aktivitäten, die eben die eines Lebewesens sind. Auch diese Sicht auf das Leben und die Materie insgesamt folgt der ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹. Ausgangspunkt der ganzen Lebensentwicklung ist dabei die Sonnenenergie – insofern handelt es sich auch um eine Kosmologie (die uns bei Bataille wiederbegegnen wird). Das allgemeine Problem des Lebens ist, so Bergson, die Sonne

119 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 107.

und eine damit einhergehende unvergleichliche kognitive Aktivität gegenüber. Der Mensch erfindet Werkzeuge und Energiequellen (während das Tier im Großen und Ganzen organische Werkzeuge hat, und auf die vorhandenen organischen Energiequellen zurückgreifen muss), und auf die vorhandenen organischen Energiequellen zurückgreifen muss), und damit auch Gefühle und Gedanken; er hat die Wahl zwischen unendlich vielen, sich stets neu ergebenden Möglichkeiten. »Es ist diese Freiheit, die die menschliche Form in sich aufnimmt«. ¹²³

Von allen anderen Körpern unterscheidet sich der menschliche also dadurch, dass er anorganische Werkzeuge bastelt (*homo faber*); von allen anderen Energieversorgungen dadurch, dass die Materie auf immer neue Weise angezapft wird; von allen anderen Nervensystemen unterscheidet sich das menschliche dadurch, daß die »Zahl der Mechanismen, die es generieren kann, und folglich auch die Zahl der Auslöser, zwischen denen es uns die Wahl läßt, unbegrenzt ist. Zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten jedoch liegt dieselbe Entfernung, die das Geschlossene vom Offenen trennt«. Es ist ein Wesensunterschied zwischen dem Bewusstsein noch des intelligentesten Tieres und dem des Menschen, wenn Bewusstsein nur ein anderer Begriff für das Wahlvermögen ist, über welches ein Lebewesen verfügt; oder wenn Bewusstsein »koextensiv dem Saume möglicher Handlungen« ist, der die »reale Handlung einfaßt«. Bewußtsein ist »synonym mit Erfindung und Freiheit«. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Mensch und Tier wesentlich, denn beim Tier ist »Erfindung immer nur eine Variation über das Thema der Routine«. ¹²⁴ Kurz: Bewusstseinsstruktur, soziales Leben und die dazu nötige Sprache; die Erfindung neuer Energiequellen und Artefakte, damit neuer Gefühle und Gedanken – dies macht die Differenz aus, die das menschliche vom übrigen Leben trennt. Gleichwohl bleibt es Teil dieses Lebens, weshalb er sich auch in Kontrast zu Pflanze und Tier erläutern lässt. Schließlich ist Bergson wichtig, dass es sich um ein Kontingenzgeschehen handelt, es auch andere Lebensformen geben hätte können, wenn die Materie anders gestaltet wäre. Auf anderen Planeten könnte das Leben unter ganz anderen Formen »abrollen«. ¹²⁵

123 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 301.

124 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 299.

125 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 289f.

lich, diese als Geschichte sich ablösender Probleme, nicht Antworten zu schreiben.² Dabei mustert Bergson zunächst zwei entgegengesetzte Antworten auf dasselbe Problem (die *Konstitution von Gesellschaft*). Einerseits untersucht er Naturalismus und Materialismus (Spencer, Comte) als Theorien, die menschliche Kollektive mit Organismen oder Tiergesellschaften gleichsetzen. Da auch der Mensch ein sozial organisiertes Lebewesen ist, sind sie wahr *en fait*. Gleichwohl sind sie, in der Gleichsetzung von Mensch und Tier (oder einem Zellhaufen), reduktionistisch. Auf der anderen Seite untersucht er den Rationalismus der Vertragstheoretiker (Rousseau): Diese Theorien sind wahr *en droit*, bleiben aber abstrakt, da sie den vitalen Kräften in den Einzelnen nicht Rechnung tragen, den Menschen nicht als Lebewesen denken. Gegenüber beiden insistiert Bergson auf der Spezifik der menschlichen Gesellschaft, nun die individuelle Freiheit einrechnend – namentlich gegen die Konzepte *volonté generale* und *conscience collectif*. Womöglich ist die (1892/1893!) hier fallende Bemerkung, die Gleichsetzung der Gesellschaft mit Organismen (hinsichtlich der Arbeitsteilung) sei »soziologisch wenig fruchtbar«, schon eine Anspielung auf Durkheims zeitgleich erschienene *Über die Teilung der sozialen Arbeit*?³

- 2 Théodule Ribot hat sich deswegen (erfolgreich) für Bergsons Kandidatur am *Collège de France* eingesetzt: »Wenn Bergson den Lehrstuhl für moderne Philosophie erhalten sollte, wird er statt der klassischen Methode der Systemgeschichte die Problemgeschichte setzen«. Vgl. P. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 82. Die Themen von Bergsons Kursen am *Collège de France*: Evolution des théories de la mémoire (1903/04); Etude de l'évolution du problème de la liberté (1904/05); Les théories de la volonté (1906/07); Nature de l'esprit et rapport de l'esprit à l'action cérébrale (1908/09); La personnalité (1910/11); L'idée d'évolution (1911/12).
- 3 H. Bergson, *Leçons de philosophie morale et politique* (1892/93), in: Ders., *Cours II. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand u.a.*, Paris 1992, 165–220, 170ff. Siehe dazu P. Soulez, *Bergson: Biographie*, Paris 1997, 93f.

den Anforderungen des Gesellschaftslebens genügen«. ⁶ Warum nun lacht ›die Gesellschaft‹?

»Während ich die Entstehungsarten des Lächerlichen zu bestimmen versuchte, wollte ich gleichzeitig herausfinden, welche Absicht die Gesellschaft verfolgt, wenn sie lacht. Eigentlich ist es sehr seltsam, daß gelacht wird. Irgendetwas Angriffiges ... muß in der Ursache der Komik stecken, ... der Ansatz zu einem Attentat auf das soziale *Leben*, wie anders ließe sich erklären, daß die Gesellschaft mit einer Geste antwortet, die mir ganz nach einer Abwehrreaktion aussieht.«⁷

Es handelt sich um eine Art Korrektur, eine Sanktion,⁸ denn dieses Lachen demütigt den, über den man lacht, um die Gruppe in ihrer Geschmeidigkeit, ihrer Vitalität wiederherzustellen. Oder mit dem Bergson von 1932: Es geht darum, in die zu rigide Schließung des Kollektivs wieder eine Öffnung einzuführen. Auslöser des komischen Lachens seien nämlich stets solche Fälle, in denen eine spezifische Ungeschicklichkeit auffällt, in denen *etwas Lebendiges von etwas Mechanischem überdeckt wird*. Das ist das »zentrale Bild«, das Bergson hier entwirft.⁹ Das Lächerliche hänge also mit dem zugleich vitalen wie artifiziellen, konventionellen, stabilisierenden Charakter des Sozialen zusammen. Sofern Institutionen immanent zu Uniformität, Zwang und Fixierung tendieren, ist das Lachen eine Gegenreaktion *des Vitalen im Sozialen*. Immer dann, wenn die Gewohnheiten sich verselbständigen, die Routinen zum Selbstzweck geraten, sich Automatismen einschleichen, die mit den Erfordernissen der Situation, des Lebens nicht mehr gedeckt sind, entsteht der Eindruck des Komischen. Dann kontrastiert das zu starre soziale Gerüst mit dem veränderlichen Vitalen. Leben wie Gesellschaft forderten nämlich vom Einzelnen stets »*Gespanntheit* und *Elastizität*« (das biologische Leben fordere beides vom Körper, das soziale Leben von Geist und Charakter). Daher sei dem Kollektiv jede Versteifung (sei es die des Charakters, des Geistes oder des Körpers) »verdächtig«, ¹⁰ gilt der Einzelne als verrückt oder aber als abweichend.¹¹ Das Lachen ist in solchen Momenten eine soziale Geste, welche die Steifheit an der »Oberfläche des sozialen Körpers« lockert,¹² gelacht wird über jede Repetition, Inversion oder Interferenz der sozialen »Serien«¹³ (sozialer Handlungen und Beziehungen), womit deren Starrheit bewusst und korrigierbar wird.

6 Bergson, *Das Lachen*, 17.

7 Bergson, *Das Lachen*, 139.

8 Bergson, *Das Lachen*, 98.

9 Bergson, *Das Lachen*, 35.

10 Bergson, *Das Lachen*, 23f.

11 Bergson, *Das Lachen*, 23.

12 Bergson, *Das Lachen*, 32f.

13 Bergson, *Das Lachen*, 68.

des Neuen ist in die alte Form hineingeflossen; individuelles Aufstreben ist sozialer Druck geworden; die Verpflichtung bedeckt das Ganze«. ¹⁵

In seinem letzten Buch *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* gewinnt Bergson aus den in *Evolution créatrice* gewonnen Voraussetzungen eine Gesellschaftstheorie, einschließlich der Frage nach dem Grund des Sozialen, den Triebkräften der Emergenz wie auch der Stabilisierung von Kollektiven. Durchgeführt ist dies erneut entlang der Methode, zunächst Konfusionen offenzulegen, die Verwechslung wesentlicher mit graduellen Differenzen; sodann Pseudoprobleme aufzudecken, und drittens auf dem ständigen, unvorhersehbaren Werden des kollektiven oder institutionellen Lebens zu insistieren. Die Einzelwissenschaft, mit der sich Bergson hier auseinandersetzt, ist dezidiert die (französische) Soziologie respektive Ethnologie. Namentlich tauchen Durkheim, Hubert und Mauss sowie Lévy-Bruhl auf. ¹⁶ Wie diese, so interessiert sich Bergson für die soziale Funktion von Religion und Moral. Zudem geht es ihm um die Funktion des Sozialen generell. Warum gibt es einzelne, sich gegeneinander abgrenzende Gesellschaften, was hat dies für einen Grund? Bergson arbeitet lange an der Antwort. Bereits 1911 berichtet er – wie schon erwähnt – vom Plan einer von Durkheim angestoßenen moraltheoretischen Vertiefung der *L'évolution créatrice*. Zwar wisse er

¹⁵ Bergson, *Die beiden Quellen*, 207f.

¹⁶ Zu allen Anspielungen Bergsons auf die Durkheimiens (und andere Autoren) vgl. den Annex in: Bergson, *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris 2008 und G. Lafrance, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interprétation*, Ottawa 1974. Lafrance bezieht erstens Bergsons Werk auf eine Kernthese Durkheims (*Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (1893), Frankfurt/M. 1988, 468): Die Gesellschaft steht »nicht außerhalb der Moral«, sondern ist »deren notwendige Bedingung. Sie besteht nicht aus einer einfachen Aneinanderreihung von Individuen, die mit ihrem Eintritt in die Gesellschaft eine eigenständige Moral mitbringen; vielmehr ist der Mensch nur insofern ein moralisches Wesen, als er in der Gesellschaft lebt, da die Moralität darin besteht, mit einer Gruppe solidarisch zu sein«. Zweitens verweist Lafrance auf die *Regeln der soziologischen Methode*, 107: Um die Definition der »soziologischen Tatbestände« als *Druck* »zu erhärten, genügt es ..., die Art zu beobachten, wie die Kinder erzogen werden«. Drittens nennt Lafrance Durkheims Vortrag vor der *Société française de Philosophie* 1906 (Die Bestimmung der moralischen Tatsache, in: Ders., *Philosophie und Soziologie*, Frankfurt/M. 1967, 84–116), bei dem Bergson evtl. anwesend war und Durkheim seine Herleitung der Moral aus *Sanktion* und *Pflicht* zur Debatte stellte. Neben den Durkheim-Nachweisen und der Nachzeichnung von Gemeinsamkeiten/Differenzen beschränkt sich der Autor auf Zitate Bergsons; v.a. aber ist er der Auffassung, dieser schreibe weder eine Soziologie noch Ethnologie (76) und trenne sich auch nicht von Durkheim in der Interpretation des Totemismus (102–107).

tiker als Beispiele einer produktiven, schöpferischen sozialen »Emotion«, die (sofern sie auf Resonanz trifft²¹) dazu führt, dass sich Gesellschaften auf neue Weise integrieren, anders werden. Im Übrigen gibt es »ja auch Leute, für die die Musik nur ein Geräusch ist«, was ebenfalls nicht gegen deren soziale Macht spricht.²² Kurz, keineswegs will Bergson aus der Soziologie eine Theologie oder Mystik machen. Worum es ihm geht, ist, neue soziale Formungen und deren tragende Kräfte in das soziologische Konzept der Gesellschaft einzubringen. Die Begriffe der »geschlossenen« und »offenen« Gesellschaft, für welche diese Gesellschaftstheorie steht, tauchen übrigens eher unsystematisch auf. Jedenfalls sind sie nicht in die Kapitelüberschriften eingegangen, im Gegensatz zum Begriffspaar statische und dynamische Religion. Auch changiert der Text zwischen einer Wesensdifferenz der beiden Gesellschaftsformen, einer sich ausschließenden Dichotomie von Offen/Geschlossen, und einer Verschränkung der geschlossenen Gesellschaft mit der sich öffnenden.²³ Wir kommen auf diesen zentralen Punkt der Gesellschaftskonzeption zurück, der die Lektüre ein wenig verkompliziert.

Das Buch enthält vier Kapitel. Das erste (*Die moralische Verpflichtung*) entfaltet die Ausgangsthese der natürlichen Soziabilität des Menschen, der Immanenz von Individuum und Gesellschaft und der vitalen Funktionen der moralischen Verpflichtung. Bergson skizziert hier die geschlossene Gesellschaft; auch führt er den Begriff der Emotion als integrierendem Moment gegenüber der Obligation ein. Somit stehen sich zwei Quellen der Moral oder zwei Formen des Moralischen, des sozialen Bandes gegenüber, der durkheimsche Druck und der bergsonsche Appell.

- 21 Das Thema der Resonanz lässt natürlich an Tardes Soziologie der Erfindung/Nachahmung denken; wie erwähnt, hatte ihm Bergson zwei *Hommages* gewidmet. G. Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung* (1890), Frankfurt/M. 2009, 13: Eine Gesellschaft ist »eine Gruppe von Menschen ..., die untereinander durch Nachahmung oder durch Gegen-Nachahmung hervorgebrachte Ähnlichkeiten aufweisen«; wobei auch die »Nicht-Nachahmung« einzurechnen ist. Den Anfang macht die Erfindung; aus ihr leitet sich »alles Soziale ab« (17), es ist selbst noch nicht sozial, sondern Tat eines »Genies«. Vgl. ders., *Die sozialen Gesetze. Skizze zu einer Soziologie* (1898), Leipzig 1908, wo Tarde *Erfindung, Nachahmung, Opposition* als die drei »sozialen Gesetze« definiert.
- 22 Bergson, *Die beiden Quellen*, 190f. So hat sich Bergson im Begriff der »Mystik« auf S. 241f. auf den Gebrauch bei E. Seilliere (*Mystique et le domination. Essai de critique imperialiste*, Paris 1913) berufen, der eine Geschichte des Imperialismus vorlegte, zeigend, »wie sich der nationale Ehrgeiz überall göttliche Sendungen zuschreibt: der »Imperialismus« wird ... zur »Mystik«.
- 23 Bergson, *Die beiden Quellen*, v.a. 24ff. (geschlossene/offene Gesellschaft), 144 (geschlossene als totemistische Gesellschaft), 168 (geschlossene als »kleine« Gesellschaft), 207f. (Zusammenfassung, wobei Bergson nun von der »sich öffnenden Gesellschaft« spricht, ebenso wie auf 224).

tungen abschätzen zu können, den *Anfangsimpuls* finden, die unteilbare Bewegung, deren differente Aktualisierungen konkrete Gesellschaften sind. Bergson schließt sein *livre de sociologie* also mit einer Analyse der Konsumgesellschaft und ihres Gegenteils, asketischer Sozialideale: Die aktuelle Ausweitung des sozialen ›Körpers‹ durch Industrie und Technik führe zu Übervölkerung, Flüchtlingsproblemen, Rohstoff- und Absatzkrisen, internationalen Konflikten, während die dem Konsum entgegengesetzte Richtung der sozialen Bewegung, wie sie asketische Ideale verkörpern, marginalisiert sei. Beide Bewegungen versteht Bergson als divergierendes-komplementäres Paar (wie Instinkt und Intelligenz oder Fauna und Flora), wobei sich die sozialen Tendenzen stets auch in *derselben* Gesellschaft abspielen, während die Tendenzen im Biologischen zu differenten Arten führen.

Daraus besteht die Geschichte: Rückwärts betrachtet, folge sie einer Bewegung der Dichotomie oder der ›doppelten Raserei‹, wobei es Bergson erneut wichtig ist, auf die Unvorhersehbarkeit zu verweisen. Das soziale Leben spielt auf dem Gebiet der Freiheit, des Indeterminierten. Nur retrospektiv also lasse sich nun sagen, dass die Gesellschaften in diachroner Hinsicht eine Pendelbewegung zwischen Aktion und Reaktion aufweisen. Zudem ist das »Pendel hier mit Gedächtnis begabt und auf dem Rückweg nicht mehr dasselbe wie auf dem Hinweg, da es sich um die indessen gemachte Erfahrung bereichert hat«, so dass man besser von einer »Spiralbewegung« spräche.²⁷ Kurz, die Geschichte der Gesellschaften nimmt für Bergson die Form einer Dichotomie an, die »durch ihre bloße Dissoziierung die Realisierung von Tendenzen hervorzurufen scheint, die zuerst nichts anderes waren, als verschiedene Aspekte einer einfachen Tendenz«. Diese Dichotomie gleiche einer »doppelten Raserei«, insofern jede der durch die Spaltung oder Differenzierung realisierten Tendenzen immanent auf ihre ganze Realisierung dränge. Jede will »bis zu Ende durchgeführt zu werden – als ob es ein Ende gäbe!«²⁸ Die moderne Industrie- und Konsumgesellschaft lässt sich als Ergebnis einer dieser Tendenzen verstehen, nämlich des menschlichen »Rennens nach dem Wohlleben«. Gestützt durch die Erfindung neuer Techniken und Energiequellen habe sich dabei die Gesellschaft seit der Neuzeit wie ein »ungeheuer vergrößerter Körper«²⁹ entfaltet, während an sozialen *Ideen* ein Defizit bestehe – die Erneuerung des asketischen sozialen Ideals, wie es das Mittelalter beherrschte.

»Es ist unnötig, an die Übertreibungen zu erinnern, zu denen es geführt hatte; es war auch schon zur Raserei geworden. Man wird sagen, dieser Asketismus wäre die Angelegenheit einer kleinen Minderheit gewesen,

27 Bergson, *Die beiden Quellen*, 227.

28 Bergson, *Die beiden Quellen*, 231.

29 Bergson, *Die beiden Quellen*, 241.

*Die Auseinandersetzung mit der Durkheim-Soziologie:
Das negative und das positive Konzept des lien social*

Von der ersten Seite an führt Bergson die Auseinandersetzung mit den Durkheimiens.³³ Die Diskussion fällt dem ersten Anschein nach moderat aus. Bergson übernimmt die durkheimischen Begriffe (Verbot, sozialer Zwang, Regel) und Konzepte (Vergöttlichung des Sozialen).³⁴ Das erste Kapitel sowie zu weiten Teilen das zweite folgen im wesentlichen Durkheims Blick. Auch will Bergson diesem ausdrücklich die »Existenz kollektiver Vorstellungen zugeben«, denn dann brauche man »nicht lange danach zu suchen, weshalb die Dinge, für die [eine] Religion Glauben erheischt, auf die individuellen Intelligenzen einen so verwirrenden Eindruck machen«: weil diese Vorstellung stets das Werk des ›Kollektivbewusstseins‹ ist. Für Durkheim hat die Gesellschaft ihre eigene »Art zu sein, und also auch ihre besondere Art zu denken.«³⁵ Bergson bezieht sich dabei auf *De la définition des phénomènes religieux* (1898), den ersten Text, in dem Durkheims Religionssoziologie erkennbar ist. Durkheim hat hier auch die religiösen Phänomene durch die Verpflichtung, den sozialen Druck definiert; zugleich stellt Durkheim bereits hier die Religion als Selbstvergottung der Gesellschaft vor: Versteht man, so Durkheim, die Religion als soziale Tatsache, dann verschwinden alle Probleme, inklusive der Frage, ob es sich dabei um private Phantasmen handle. Es

»bleibt nur die Frage, warum die Dinge, an deren Existenz wir glauben sollen, der individuellen Vernunft einen so verwirrenden Anblick bieten. Das liegt ganz einfach daran, daß die Gestalt, in der sie sich uns darstellt, nicht das Werk der Vernunft des einzelnen, sondern das eines kollektiven Bewußtseins ist. Nun ist nicht weiter verwunderlich, daß dies kollektive Bewußtsein ... sich ein anderes Bild von der Wirklichkeit macht als wir. Die Gesellschaft hat die ihr eigene Daseinsweise und deshalb die ihr eigene Art zu denken. Sie hat ihre eigenen Leidenschaften, ihre Gewohnheiten, ihre Bedürfnisse, die nicht mit denen der Individuen übereinstimmen, sondern den Stempel ihrer eigenen Vorstellungswelt tragen.«³⁶

33 Vgl. den Annex in: Bergson, *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris 2008.

34 Bergson, *Die beiden Quellen*, 189.

35 Bergson, *Die beiden Quellen*, 81f.

36 Durkheim, Zur Bestimmung der religiösen Phänomene (1897/98), in: J. Matthes (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek 1967, 120–141, 136, 138. Vgl. ders., Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Ursprünge (1914), in: F. Jonas (Hg.), *Geschichte der Soziologie*, Opladen 1976, 368–380. Durkheim überträgt hier

graduellen Unterschieden, die einer *einzig*en Quelle entstammen. Stets vermag er damit aber nur eine Form des Sozialen zu denken, und nie etwas Neues. So mache Durkheim namentlich aus jedem Gesellschaftstyp ein System des sozialen Zwangs, wie überhaupt der *fait social* als Zwang, als Verpflichtung konzipiert sei. Jede Moral ist für Durkheim letztlich eine der Pflicht. Aber Moral wie Religion können eben – das Argument wurde bereits angesprochen und es steckt bereits im Titel – einer anderen Quelle entstammen, sie können sich einem *Appell*, einem Sog, einer Anziehung verdanken.³⁹

Kurz, Durkheim habe eine rein negative Auffassung des sozialen Bandes, dem eine positive zur Seite zu stellen, oder besser, unterzuschieben ist: als deren Fundament. Durkheim selbst hat übrigens einmal zugegeben, dass er die institutionelle Affektivität nicht genügend beachtet habe. Der meist moralische, zuweilen aber auch regelrecht physische Zwang sei nicht das einzige Attribut der sozialen Tatsache. Die Institutionen werden von den Subjekten auch ›anerkannt‹. Die Zwangsgewalt erschöpfe den Begriff des Sozialen, der Institutionen »so wenig, daß sie sogar ... das entgegengesetzte Merkmal aufweisen. Denn ebenso wie sich die Institutionen uns aufdrängen, erkennen wir sie an«,⁴⁰ so hieß es in den *Regeln* – und *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* entfalten dies dann explizit im Begriff des Affekts. Dass Institutionen keine Zwangseinrichtungen sind, sondern positiv, produktiv und schöpferisch sind – dass sie sich durch eine Affektivität auszeichnen, das ist also die These, die Bergson nun systematisch in Korrektur Durkheims entfaltet.⁴¹

Eine zweite Korrektur ist damit eng verbunden. Durkheim hat nur eine Quelle von Moral und Religion gedacht (so Bergson); und er hat in dieser Konzeption den Totemismus als ›einfachste‹ Religions-, Moral- und Gesellschaftsform genommen, aus der sich alle anderen erklären, denn alle folgen derselben sozialen Logik. Durkheim vermag damit nur eine einlinige, evolutionistische Sicht auf die Geschichte zu teilen. (Ebenso war er in der *Arbeitsteilung* vorgegangen, insofern dort die organische und mechanische Solidarität, die segmentäre und funktional differenzierte Gesellschaft spencerianisch konzipiert sind, als evolutionärer Fortschritt ›von Homogenität zu Heterogenität‹.) Eine solche Konzeption nimmt implizit an, es gäbe eine vorherbestimmte Richtung, in der sich die Gesellschaften entfalten. Tatsächlich aber sieht sie immer nur die letzte der stattgefundenen Entwicklungen, definiert sie durch einen

39 Vgl. z.B. Durkheim, Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 84–116.

40 Durkheim, *Regeln*, 98.

41 Das ist namentlich das bergsonianische Projekt von R. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

zur Idee der Menschenrechte möglich sei, statt darin schlechthin Neues zu sehen – eine Vorstellung von Gerechtigkeit nämlich, die »nicht mehr Vorstellungen von Beziehung oder Maß erweckt, sondern im Gegenteil Vorstellungen von Inkommensurabilität und Absolutheit«. ⁴⁵ Kurz, wir denken uns diese moderne Form von Gerechtigkeit als ein »Teil des Ganzen«, das »schon vorher existiert hätte«. Die antiken Vorstellungen von Gerechtigkeit seien »Ahnungen von einer vollständigen Gerechtigkeit gewesen, die eben die unsre ist«. ⁴⁶

Es ist dies nur ein besonderer Fall jener allgemeinen Illusion, die Bergson bereits 1907 ansprach: die Vorstellung, das Mögliche gehe dem Wirklichen voraus, statt dass es umgekehrt sei, und genereller die Gleichsetzung von Negation und Affirmation und die in ihr steckende Teilung der Realität in unveränderliche Blöcke. Der Antike verdanken wir eine Konzeption des Sozialen, die den Zustand, die »Ruhe« vor der Bewegung privilegiert, so dass jeder soziale Wandel als Negatives erscheint, als etwas, was »Ruhe erreichen müsste. Die Unwandelbarkeit stände so über der Wandelbarkeit, die nur ein Defizit wäre, ein Mangel, ein Suchen nach der endgültigen Form«. Kurz, das soziale Werden erscheint als »Degradierung des Seins« und die Zeit als »Mangel an Ewigkeit«. Auch, wenn wir uns im Konzept der Gerechtigkeit auf Aristoteles berufen, erben wir diese identitätslogische Denkweise – die Vorstellung einer aktiven, ewigen Form, die sich einer passiven Materie aufträgt. Unsere Vorstellung von ›Gerechtigkeit‹ entstammt mit Aristoteles dabei dem Paradigma der »Fabrikationsarbeit«, wir denken uns die Gerechtigkeit wie die Formung eines Ziegels aus knetbarem Ton. Das *eidos*, die Form ist ewig dieselbe, nur die historischen Umstände wechseln. ⁴⁷ Neue Ideen modifizieren aber doch sowohl den Stoff wie die Form der Gerechtigkeit! Jede neue Idee der Gerechtigkeit »war eine Schöpfung, und die Tür wird immer offen bleiben für weitere Schöpfungen«. ⁴⁸ Statt also derart ein

»Neues zu denken, das sich des Alten bemächtigt hat, um es in ein unvorhergesehenes Ganze aufzusaugen, sehen wir das Neue als einen Teil des Ganzen an, das [potentiell] schon vorher existiert hätte: die Vorstellungen von Gerechtigkeit, wie sie in den alten Gesellschaften aufeinander gefolgt sind, wären demnach nur teilhafte, unvollständige Ahnungen von einer vollständigen Gerechtigkeit gewesen, die eben die unsre ist«. ⁴⁹

Was schlägt Bergson nun positiv vor? Die lebenssoziologische Perspektive zeigt sich am besten im Kontrast zur Soziologie Durkheims: Man

45 Bergson, *Die beiden Quellen*, 58.

46 Bergson, *Die beiden Quellen*, 57f.

47 Bergson, *Die beiden Quellen*, 189f.

48 Bergson, *Die beiden Quellen*, 60.

49 Bergson, *Die beiden Quellen*, 57.

In Bezug auf die Gesellschaften, die Durkheim uns vor Augen stellt, die ihre ›Quelle‹ im Druck oder Zwang haben (in Bezug also auf die geschlossenen Gesellschaften) wird die bergsonsche Lebenssoziologie dabei zu folgendem Schluss kommen: Angesichts der individuellen, egoistischen Tendenz der Intelligenz sei die Religion in ihrer ersten, statischen Form (Fabulation dominanter Wesen oder Kräfte) eine »Verteidigungsmaßnahme der Natur«. Sie hat die vitale Funktion, das Kollektiv und damit das menschliche Leben gegen die asoziale, individualistische, das Kollektiv »zersetzende Macht der Intelligenz« zu bewahren.⁵⁴ In diesem Sinne ist auch die religiöse Vorstellung des Weiterlebens der Toten eine Verteidigungsmaßnahme der Natur, nämlich gegen die »Vorstellung der Intelligenz von der Unvermeidlichkeit des Todes«. ⁵⁵ Beides sind religiöse Mechanismen, mit denen sich das menschliche Leben in Gestalt der je konkreten Gesellschaft soziale Konsistenz sichert. Die Vorstellung einer Beständigkeit des Sozialen – die Konstitution einer sich gleichbleibenden, ihr Sein bewahrenden Gesellschaft mit Hilfe der fabulatorischen Funktion – wird Castoriadis unter dem Begriff der imaginären Institution der Gesellschaft verfolgen. Sie bedarf dabei je ihres je spezifischen Symbolischen. Bereits Bergson spricht in diesem Sinne davon, dass jede Gesellschaft eine anschauliche »Festigkeit und Dauer« braucht. Deshalb sind die Totenkulte wichtig – nicht nur der individuellen Psyche wegen, sondern weil die »primitiven« (totemistischen) Gesellschaften »lediglich ›auf Menschen aufgebaut‹ sind, während sich »zivilisierte Gesellschaften« an das Symbolische der »Gesetze, an Einrichtungen, sogar an Gebäude« anlehnen können. Es ist wichtig, dass die Toten in irgendeiner Form »gegenwärtig bleiben«. ⁵⁶ Eine dritte und letzte vitale Funktion der statischen, dogmatischen Religion ist die Vorstellung kausaler Beziehungen. Auch dies wird uns vorgestellt als Verteidigungsmaßnahme des Lebens, und zwar als Verteidigung »gegen die aus der Intelligenz stammende Vorstellung eines mutlos machenden Spielraums für das Unvorhergesehene«. »Der Wilde, der seinen Pfeil abschießt, weiß nicht, ob er sein Ziel erreichen wird; hier besteht nicht, wie beim Tier, das sich auf seine Beute stürzt, eine Kontinuität zwischen der Bewegung und dem Ergebnis; vielmehr erscheint ein leerer Raum, der dem Zufall offensteht«. ⁵⁷ Die drei vitalen Funktionen führen zur Konstitution einer Gesellschaft, deren Institutionen letztlich der Stabilisierung des Sozialen gelten: eine dogmatische, statische Religion; eine verpflichtende, unhinterfragte Moral; zudem die mit kriegerischer Gewalt einhergehende, feindselige Schließung

54 Bergson, *Die beiden Quellen*, 95.

55 Bergson, *Die beiden Quellen*, 103.

56 Bergson, *Die beiden Quellen*, 103.

57 Bergson, *Die beiden Quellen*, 109.

hundertwende umtreibt,⁶¹ fügt Bergson eine entscheidende Facette hinzu: Er kehrt nämlich die Logik Durkheims um, was die Beziehung des Sozialen zum Symbolischen betrifft. In Frage steht am Fall des Totemismus, wie sich die (geschlossene) Gesellschaft eigentlich konstituiert und klassifiziert. Für Bergson wäre es an dieser Stelle vorschnell, zu sagen, dass die Gruppe sich im Totem ein Emblem gäbe, wie Durkheim annimmt. Damit bleibt das Entscheidende ungeklärt: Wie denn die Gruppe *selbst* eigentlich zustande kommt. Sicher, ein bestimmtes Tier dient als Totem. Aber weit entfernt, ein bloßes ›Zeichen‹ der Gruppe zu sein, identifiziert sich die Gruppe und jeder Einzelne mit dem Totemtier – Mitglieder des Känguru-Clans *sind* Kängurus. Und der Akzent in dieser Gleichsetzung mit dem Tier liegt nun für Bergson darin, dass sich die *andere* Gruppe stets mit einem *anderen* Tier identisch weiß. Entscheidend ist die Unterscheidung in der Gleichsetzung mit dem Tier. Der totemistische Akzent liegt weniger auf der Tierheit, als »auf der Zweiheit«. ⁶² Indem sich eine Gruppe mit einem je konkreten Tier identifiziert, unterscheidet sie sich von einer anderen Gruppe. Erneut findet Bergson also hier die Logik der geschlossenen Gesellschaft, erneut dient die Fabulation der Konstitution von Gruppen in Abgrenzung gegen andere. Diese Gesellschaften sind konstitutiv begrenzt; es sind zentripetale Sozialformen. Als sich schließende Kollektive bedeutet diese Form des sozialen Lebens mit diesem Komplex von dogmatischer Religion und verpflichtender Moral »kollektives Stehenbleiben«. ⁶³

*Die Fabulation: Scharnier zwischen instituierter und
instituierender Gesellschaft*

Der Begriff Fabulation (fabulatorische Funktion, Fabulierfunktion, Fabulier-Tätigkeit, Fabulierungsvermögen, Fabuliertrieb) ist für Bergsons Konzeption insgesamt zentral. Dieser Begriff dient nicht nur dazu, zu beschreiben, wie sich Gesellschaften schließen. Er changiert auch zwischen

61 1900 veröffentlicht Durkheim seinen ersten Artikel zum Totemismus: Sur le totémisme (1900/1901), in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 315–352 (eine Bespr. zu Spencer/Gillen: *Native tribes*); gefolgt von den *Elementaren Formen (Das totemistische System in Australien)*. Siehe zu den diversen Totemismus-Theorien den Forschungsbericht von A. van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Paris 1920, auf den sich Bergson bezieht. Lévi-Strauss' Kritik (*Das Ende des Totemismus*, 1962) und die von Deleuze (*Tausend Plateaus*, 323ff. – als ›*Erinnerungen eines Bergsonianers*‹) ist nicht das Ende der Totemismus-Forschung. Siehe aktuell Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011.

62 Bergson, *Die beiden Quellen*, 145.

63 Bergson, *Die beiden Quellen*, 242.

Bezug auf diese wäre das Vermögen, zu fabulieren, »also Ergebnis und nicht Ursache.«⁶⁷

Was ist das fabulatorische Vermögen positiv formuliert? Es beugt die individuelle Urteilskraft, die Fabulation wirkt der individuellen Intelligenz entgegen, sie ist eine Aktivität des sozialen *Lebens*. Bergson spricht auch vom »*virtuellen Instinkt*«, einem funktionalen Äquivalent zur Sicherheit, mit der das tierische soziale Leben abläuft.⁶⁸ Immer, wenn der Einzelne nicht weiter weiß, sich unerwarteten Situationen gegenüber sieht, springt die Fabulation bei, indem sie eine gewohnte Umgebung schafft. Man kennt die Götter und Dämonen, weiß, was zu tun ist, um sie zu besänftigen. Die Fabulation trägt, indem sie den Einzelnen derart auffängt, ihn in die Meinung des Kollektivs einfügt, zu dessen Konstitution bei (der des Kollektivs): Die Götter oder die Totems haben die Gruppe geschaffen, vor Urzeiten, in der Traumzeit (dies die Funktion der Mythen). Insofern die Fabulation also gerade nicht auf die erfinderischen Initiativen Einzelner eingeht, denn sie soll Vertrautes schaffen, nicht Neues, insofern gehört sie in den Bereich des Geschlossenen – einerseits.

Andererseits führt dieselbe Fähigkeit aber auch zur Institution neuer Kollektive. Wenn Bergson nämlich sagt, dass die statische Religion der Existenzgrund der fabulatorischen Funktion gewesen sei, dann muss man folgenden Satz hinzulesen, der besagt, dass die Menschheit der *Existenzgrund der gesamten Entwicklung des Lebens* sei.⁶⁹ So gesehen geht die fabulatorische Funktion nicht in der statischen Religion auf. Sie weist auch auf die dynamische Religion vor, welche nicht via Druck, sondern Anrufung an sich bindet und integriert. Schon, weil die offene Gesellschaft ebenso wie die geschlossene nie faktisch ist, weil der »reine Aufschwung« ein ebenso »idealer Grenzfall wie die nackte Verpflichtung«⁷⁰ ist, schon deshalb kann man die fabulatorische Funktion als soziale Kategorie schlechthin verstehen. Sie liegt jeder sozialen Form zugrunde. Sie ist das *Imaginäre*, von der die *Imagination* (Fabulation) das Resultat wäre. Im unmittelbaren Anschluss an die Rede von der fabulatorischen Funktion als virtuellem Instinkt heißt es in der Tat: »Sollte es nicht so sein, daß hinter dem Bedürfnis nach Stabilität, welches das Leben aufweist, in diesem ... Auf-der-Stelle-Treten ein gewisses Verlangen nach Vorwärtsbewegung gibt, ein Rest von Antrieb« wirkt?⁷¹

Das ist ein entscheidender Schritt, denn was uns Bergson scheinbar immer erneut als einander entgegengesetzte Grenzfälle vorstellt (offene/geschlossene Gesellschaft, dynamische/statische Religion, Moral via

67 Bergson, *Die beiden Quellen*, 85.

68 Bergson, *Die beiden Quellen*, 86f.

69 Bergson, *Die beiden Quellen*, 165; ebenso *Schöpferische Evolution*, 300.

70 Bergson, *Die beiden Quellen*, 66.

71 Bergson, *Die beiden Quellen*, 86f.

Die sich öffnende (instituierende) Gesellschaft

Hinsichtlich der positiven, schöpferischen Bewegung der Konstitution von Kollektiven hat Bergson den Moment der Erfindung neuer Religionen vor Augen, der Erfindung neuer sozialer Ideen und Gefühle durch Einzelne, die großen Mystiker, die eher Männer der Tat, waren als kontemplative Einsiedler. Während die infra-intellektuellen Gefühle Gewohnheiten tradieren, bestehende Verkettungen von Ideen und Gefühlen sanktionieren und die Religion hier Instrument sozialer Schließung ist, kommt der religiösen Aktivität in Form ›über-intellektueller‹ Gefühle allererst ein formierender, schöpferischer Charakter zu, ein effektiver Beitrag zum Sozialen, den die statische Religion und die geschlossene Gesellschaft bereits voraussetzen müssen. Bergson spricht also in Bezug auf die fabulatorische Funktion nun von zwei Arten von Emotionen, die diese hervorruft – und damit als *lien social* wirkt. Der *unter-intellektuellen* Emotion, die nur die »Erregung« ist, die aus einer (fabulierten) »Vorstellung« folgt, liegt die *über-intellektuelle Emotion* zu Grunde, da sie der (fabulierten) »Idee vorangeht und mehr ist als die Idee«. ⁷⁴

»Die an den Befehl geknüpfte Verpflichtung ist in dem, was sie an Eigentümlichem und Grundsätzlichem an sich hat, unter-intellektuell. Die Wirksamkeit des *Anrufs* dagegen beruht auf der Macht der Emotion, die einstmals erzeugt wurde, es noch wird oder es werden wird. Diese Emotion ist ... mehr als Idee; sie ist über-intellektuell«. ⁷⁵

Man hat es mit einer anderen Form von Moral und Religion zu tun, weil das, was hier zugrundeliegt, kein »mehr oder weniger abgeschwächter Zwang« ist, sondern eine »mehr oder weniger unwiderstehliche Anziehung«. ⁷⁶ Ist der Zwang ein rein negatives Modell sozialer Bindekräfte, steht allein die Anziehung für die »Positivität innerhalb des Sozialen«. Nur »sie kann zur Erzeugerin von Ideen werden«, ⁷⁷ nur sie *stiftet* soziale Beziehungen. Es geht um den Moment der Konstitution einer (statischen) Religion und damit auch eines ›Volkes‹, eines (geschlossenen) Kollektivs.

»Aus einer Doktrin, die nur Doktrin ist, entspringt schwerlich der glühende Enthusiasmus, die Erleuchtung, der Glaube, der Berge versetzt. Setzen wir dagegen diese Weißglut voraus, und die kochende Masse wird sich mühelos in die Gußform einer Doktrin ergießen, oder sie wird sogar beim Festwerden zu dieser Doktrin erstarren. Wir stellen uns also

74 Bergson, *Die beiden Quellen*, 196.

75 Bergson, *Die beiden Quellen*, 67f.

76 Bergson, *Die beiden Quellen*, 75f. Hervorh. von mir.

77 Bergson, *Die beiden Quellen*, 146, und Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, v.a. 54–62, hier 54.

sellschaft verwirklicht werden, deren Seelenzustand bereits der war, den sie durch ihre Verwirklichung herbeiführen sollten.«⁸²

Andererseits ist für den Lebenssoziologen zentral, dass es sich wirklich um eine *Erfindung* handelt. Vorher waren diese Ideen »unrealisierbar« und undenkbar. Sie erweisen sich erst im Nachhinein als solche. Wir sind auf die hier kritisierte Illusion und die ihr entsprechende Verleugnung des Neuen bereits eingegangen: dass unsere Idee der Gerechtigkeit im Grunde in der Antike bereits angelegt sei. »Bei einer Finanzspekulation ergibt erst der Erfolg, daß die Idee gut gewesen war ... Dasselbe könnte man von der ethischen Erfindung sagen, und speziell von den aufeinanderfolgenden Schöpfungen, die die Idee der Gerechtigkeit mehr und mehr bereichern.«⁸³ Die Idee der Menschenrechte, der Moment der Öffnung der Gesellschaft für andere, die Einbeziehung neuer *socii* und die Bildung eines neuen Kollektivs besteht nicht schon der Möglichkeit nach in vorherigen Gesellschaften. Sie ist ihren ›Widersprüchen‹ nicht inhärent und kennt keine Vorläufer. Es handelt sich um eine wirkliche Schöpfung. In ihr bekundet und aktualisiert sich (und dies ist das dritte, was Bergson wichtig ist) die untergründige Bewegung *des Lebens*. Die Erfindungen neuer Religionen etwa waren zunächst »Akte, die sich selbst genügten«, nicht im Hinblick auf irgend etwas entstanden, eigendynamisch, funktionslos. Erst im Nachhinein, in der Schließung der Kollektive, werden sie zu »Anfängen«, »erst mit dem Tage ..., wo sie durch einen Enderfolg in Mißerfolge verwandelt wurden – dank der mysteriösen Macht, die die Gegenwart auf die Vergangenheit ausübt«. Gleichwohl, so fährt Bergson fort, zeige sich in ihnen der »unteilbare Akt, durch den die dynamische Religion in Erscheinung tritt«, nämlich das schöpferische Leben. Man hat es hier nicht mit Zufälligem zu tun.⁸⁴

82 Bergson, *Die beiden Quellen*, 59.

83 Bergson, *Die beiden Quellen*, 59.

84 Bergson, *Die beiden Quellen*, 168f.

und Vorstellungen, Dogmen, *tabus*, Verbote. Bergson setzt dem also eine zweite Form (Quelle) von Religion und Moral gegenüber. Diese wirkt durch die faszinierende Emotion, die Affektivität neuer Gedanken und Gefühle. Das eigentlich religiöse Element, so sagt Bergson in diesem Zusammenhang, liege nicht in der Fabulation strafender Gottheiten; auch nicht in der Institution einer Religion, sondern es liege in der *Anrufung*, die von religiösen Ideen ausgeht. Das Religiöse ist so gesehen die Ausbreitung neuer sozialer Gefühle, und die Religion ist je deren je konkrete »Kristallisierung«, das »Zum-Erkalten-bringen«. ⁸⁷ Kurz, es handelt sich darum, *im Zwischenraum zweier gleichermaßen geschlossener* Gesellschaften die fortlaufend wirkende, produktive Kraft sozialer Erfindungen zu erwischen. Darin bietet uns Bergson ein Modell der Emergenz des Sozialen, statt es vorauszusetzen. Denn mit der Setzung einer Exteriorität und Priorität des Sozialen ist nichts erklärt: weder, wie es dazu kommt, noch, wie sich eine Gesellschaft zu ändern vermag. Zwischen der ersten und zweiten Ethik und Religion liegt zwar eine ›Kluft‹, so Bergson – aber es ist eben die Kluft von ›Ruhe und Bewegung‹. Grundlegend ist auch im Sozialen die Bewegung, das Werden, und es ist *gerade deshalb* die »eigentliche Aufgabe der Gesellschaft«, im »Fluß der Dinge feste Stützpunkte zu gewinnen. So viele Gesellschaften, so viele feste Inseln im Ozean des Werdens!« ⁸⁸ Damit sind wir erneut bei jedem Verhältnis der beiden sozialen Formen: Die *instituierte* ist der *instituierenden* Gesellschaft, die *natura naturata* ist der *natura naturans* immanent. Auch wenn sich die Kollektive, Religionen, Moralsysteme dies verleugnen (müssen): Sie alle waren einmal Neues, eine Erfindung. Auch wenn sich die Tür notwendig stets wieder schließt, so wird sie doch ›immer offen bleiben für weitere Schöpfungen‹.

Wenn man dieser Sicht nun entgegenhalten würde, sie überbetone die Veränderung, das Werden, sie predige die ständige Veränderung, statt die Realitäten des Sozialen zu sehen, so würde Bergson dem entgegen, dies sei genauso, als würde man einem Bakteriologen die Empfehlung einer Infektionskrankheit vorwerfen: Man verwechselt Analyse und Normativität. Gerade derjenige, »der überall Bewegung findet«, ist ja der einzige, »der sie nicht empfehlen kann, weil er sie als unvermeidbar ansieht! Und gerade er wird besser als jeder andere die »Angewiesenheit der Gesellschaft auf einen festen Rahmen verstehen«. ⁸⁹ Bisher habe eben die Philosophie und mit ihr die Soziologie die permanente »Schöpfung von unvorhersehbar Neuem« nie offen anerkannt. ⁹⁰ Entscheidend ist für alles Weitere, für die Weiterführungen dieses Denkens, vor allem dies: dass

87 Bergson, *Die beiden Quellen*, 185.

88 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 100.

89 Bergson, Einleitung (Zweiter Teil), 106.

90 Bergson, *Das Mögliche und das Wirkliche*, 124.

Realen in die soziologische Theorie geholt, die bereits für ›unsere‹ Autoren zentral waren: die Artefakte, das Materielle, das Organische mitsamt des Affektiven, im Anschluss an Bergsons Immanenztheorie. Methodologisch arbeitet das Paradigma dabei mit einer vergleichend angelegten Gesellschaftsanalyse, die Bergsons Differenztheorie und der ihr vorlaufenden Kritik negativer Begriffe entspricht.

gie oder Ethnologie. In diesem Aspekt seines Werkes gilt er Lévi-Strauss zunächst als ebenbürtig – beide wurden als *die* Vertreter der strukturalen Anthropologie wahrgenommen. Gilt Lévi-Strauss' Konzentration dabei ganz der synchronen Dimension des Vergleichs, so hat sich Leroi-Gourhan zusätzlich auch auf die *diachrone* Dimension konzentriert, auf das differenzierte (und sich differenzierende) Werden der Gesellschaften oder Ethnien. Es ist vor allem dieser Punkt, der es erlaubt, von einer alles in allem bergsonianischen Soziologie zu sprechen: insofern Leroi-Gourhan dieses ›Werden‹ tatsächlich mit Bergson konzipiert und dabei auch die Materie als ›belebt‹ versteht, mit einer ihr eigenen Tendenz versehen. Interessiert sich also Lévi-Strauss für die Mythen, die Klassifikationssysteme und deren Vergesellschaftungseffekte, so legt Leroi-Gourhan umgekehrt eine Theorie der Materialität des Sozialen vor. Obgleich es damit scheint, dass beide ›strukturelle Anthropologien‹ von sehr verschiedenen Dingen sprechen, erkennt Lévi-Strauss in Leroi-Gourhan doch eine ihm verwandte, wenn auch umgekehrt symmetrische Perspektive:

»Wenn Leroi-Gourhan vom Studium der Techniken ausgeht, die durch eine unsichtbare Notwendigkeit getrieben sind, um eine ganze Mythologie zu entfalten ..., wähle ich meinerseits den inversen Ansatz: Ausgehend von der Mythologie war ich verpflichtet, mich als Botaniker und Zoologe zu betätigen, und zu diesen *faits-objets* (ein Begriff Leroi-Gourhans) zu gehen, die durch eine kontinuierliche Serie von Vermittlungen mit den *faits-idées* vereinigt sind.«³

Leroi-Gourhan habe, so sagt wiederum Gilbert Simondon in einem der seltenen Verweise auf seine Vorgänger, die »Phänomene der Diffusion, Transmission und Transposition der Techniken im Rahmen der Ethnologie verfolgt«, die er selbst in der eigenen, modernen Gesellschaft aufspüre.⁴ Beide, Simondon und Leroi-Gourhan, sind derzeit erneut aktuell, sie werden von den Kulturwissenschaften wiederentdeckt als Gründer des Studiums materieller Kultur.⁵ Hierzulande indes ist Leroi-Gourhan aus-

3 C. Lévi-Strauss, ... nous avons lui et moi essaye de faire à peu près la même chose..., in: *André Leroi-Gourhan ou les voies de l'homme. Actes du colloque du CNRS*, Paris 1988, 201–206, 202 [›Wir beide haben fast dasselbe zu tun versucht‹].

4 Simondon, *Imagination et invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 176. Vgl. Ders., Entretien sur la mécanologie, in: *Revue de synthèse* 130 (2009), 103–132.

5 M. Groenen, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles 1996; F. Audouze/N. Schlanger (Hg.), *Autour de l'homme: contexte et actualité d'André Leroi-Gourhan*, Antibes 2004. Es ist die Resonanz von Deleuze, die zu einem neuen Interesse auch an Leroi-Gourhan führte (da er ihn überschwänglich lobte); zudem ist Leroi-Gourhan in der französischen Technikphilosophie zentral (B. Stiegler, *Technik und Zeit 1. Der Fehler des*

eu et techniques, 1945) konzentriert sich nach einer kurzen Einführung auf den Erwerb der Produkte des Lebens: auf die *Techniken des Erwerbs organischer Materien* (mittels Waffen und Reittieren oder Fahrzeugen, Jagd und Fischerei, Zucht und Agrikultur), *anorganischer Materien* (Gewinnung der Mineralien Gold, Kupfer, Eisen, Techniken des Minenbaus) sowie auf die *Techniken des Konsums* (Zubereitung von Nahrung und Rauschmitteln, Kleidung und Behausung). Am Schluss wird, als Ergebnis des kulturenvergleichenden Durchgangs durch diese Techniken und deren Erwerb, eine allgemeine Gesellschaftstheorie entfaltet.

Bereits 1936 ist das Werk vorbereitet. Leroi-Gourhan legt hier einerseits (in einem Lexikonartikel) eine präzise Klassifikation der Materien vor.⁸ Andererseits entfaltet er (in der *thèse Archéologie du pacifique nord*) bereits die Schlüsselbegriffe, die auch 1943/45 zentral sein werden. Untersucht werden die Artefakte, die verschiedenen Völkern der asiatischen Pazifikküsten gemeinsam sind. Leroi-Gourhan findet unter ihnen identische Techniken: Die Wurfharpune wird ebenso von den Eskimo genutzt wie von Fischern, die tausende Kilometer entfernt leben und keinen Kontakt mit diesen hatten. In dieser Tatsache identischer Dinge bei nachweislich fehlendem Kontakt macht Leroi-Gourhan zum ersten Mal jene Beobachtung, die ihn zu seiner gesellschaftsvergleichenden Theorie der materiellen Kultur führen wird:

Die konzeptionelle Grundidee: die ›Tendenzen‹ der Materie (das Virtuelle) und die soziotechnischen ›Tatsachen‹ (das Aktuelle)

Die technischen Objekte evoluierten jenseits faktischer Kontakte, sie lassen sich weder durch Diffusion noch durch Nachahmung erklären, den beiden dominanten Konzepten der zeitgenössischen Ethnologie. Anzunehmen sei vielmehr, dass die Antriebskräfte, die zu ähnlichen Werkzeugen und Techniken führen, *in der Materie selbst* liegen. Es gibt einen Nomos des Materials. Ihm lässt sich nicht jede beliebige Form aufprägen; je hat es seine eigene Tendenz, die in allen Kulturen ähnliche Techniken der Bearbeitung und entsprechende Formen der Artefakte zeitigt. Für Leroi-Gourhan handelt es sich hier um eine der »biologischen Konvergenz« parallel verlaufende »technische Konvergenz«.⁹ Anders formuliert, modelliert dieser Autor die technische und kulturelle Evolution nach dem Modell der biologischen Evolution, wobei er letztere zunächst nicht darwinistisch, sondern bergsonianisch konzipiert. Eine

8 A. Leroi-Gourhan, *L'homme et la nature*, in: P. Rivet (Hg.), *Encyclopédie Française. VII: L'Espèce humaine*, Paris 1936, 7.10-3-7.12-4.

9 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 338.

»Ein Bergsonismus der zweiten Generation...«

»... ein *Bergsonismus für alle*, in einer Zeit, in der Bergson nur noch von konservativen Milieus gelesen wurde. Was Leroi-Gourhan schaffte, war, das Interesse für Bergsons Begriffe in eine Technologie zu übersetzen«. ¹¹

Gehen wir das Werk aus diesem Blick einmal durch: Inwiefern ist Leroi-Gourhan ein bergsonianischer Autor des soziologischen Denkens, inwiefern ist Bergson für ihn attraktiv? Er selbst verweist eher beiläufig auf diesen Autor, *en passant* und nur einmal spricht er etwa vom »bergsonischen *élan*«. ¹² Insgesamt aber ist die bergsonsche Inspiration für Kenner deutlich und vom Autor selbst in Briefwechseln ausgeführt. Ausgerechnet mit diesem Bezugsautor also galt er in den 1940ern als »Patron« der französischen Ethnologie, ¹³ ausgerechnet mit Bergson verfolgte er eine Korrektur der Ethnologie und Soziologie seines Lehrers Marcel Mauss! Leroi-Gourhan distanziert sich von diesem in drei Punkten: Mauss lege erstens zu viel Wert auf die Frage der Ursprünge der Techniken und partizipiere damit noch an deterministischen oder finalistischen Diffusionstheorien. Er habe es zweitens nicht für wichtig genug befunden, die Materie zu kennen, zu wissen, wie die Dinge hergestellt und genutzt werden. Drittens hält Leroi-Gourhan die bloße Absicht der Klassifikation für unzureichend, die Mauss als Königsweg der vergleichenden Soziologie darstellte. (»Es gilt vor allem, den größtmöglichen Katalog von Kategorien anzulegen; man muß von allen Kategorien ausgehen, von denen man nur wissen kann, daß die Menschen sich ihrer bedient haben. Man wird dann sehen, daß es sehr wohl noch tote oder trübe oder dunkle Monde am Firmament der Vernunft gibt.«. ¹⁴) Zwar wird auch Leroi-Gourhan

11 N. Schlanger, Interview mit E. Laurentin (<http://www.fabriquedesens.net/Histoire-de-l-archeologie-3>) vom 10.8.2010. Herv. von mir.

12 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 360.

13 C. Bromberger, o.T., in: Collectif, Hommage à André Leroi-Gourhan. Leçons et images d'un »patron«, in: *Terrain*, 6 (1986), 5. Zu dieser Zeit gab es in Frankreich drei Lehrstühle für Ethnologie: Marcel Griaule in Paris; Leroi-Gourhan in Lyon; Pierre Metais in Bordeaux.

14 M. Mauss, Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie, 173. In »Die Techniken des Körpers« war die klassifikatorische Absicht ebenso deutlich. Ähnliches unternahm im Anschluss an Mauss in den 1940ern und 1950ern A.-G. Haudricourt (Klassifikation der Techniken nach der Muskelbewegung): *La technologie. Science humaine. Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris 1987; *Des gestes aux tech-*

Die methodische Grundidee 1: Folge der Biegung der Erfahrung!

Bergsonianisch ist auch – neben dieser konzeptionellen Grundidee und dem, was daraus für die Typisierung und Analyse von Gesellschaften folgt – die *methodische* Grundidee. Der Blick auf das ethnologische Material, die Methode folgt ihrerseits dem Konzept des *élan vital*, der Fassung der Geschichte des Lebens als eines Virtuellen, das allein in seiner Aktualisierung (den differenten Lebensformen) real ist und analysiert werden kann. Die soziologische Erklärung muss, wie Leroi-Gourhan sagt, ein »ständiges Hin und Her sein, eine schnelle Oszillation zwischen den beiden Polen der *Tendenz* und der *Tatsache*«. Und er fährt fort: Bergson habe diese Methode »wunderbar definiert«, wenn auch auf anderem Terrain, nämlich hinsichtlich der »Verbindung der Vergangenheit zur Gegenwart«. ¹⁷ Damit ist wohl vor allem auch *Materie und Gedächtnis* angesprochen. Leroi-Gourhan ist dabei ein Feldforscher, ein empirischer Anthropologe. Er sammelt nicht weniger als 45.000 Objekte; seine Zeichnungen dazu umfassen mehr als 10.000 Blatt. Die beiden Bände von *Évolution et techniques* ziehen aus ihnen eine Synthese, erstellen ein Repertoire der Strategien der Handhabung der Materie und ein Tableau der Gesellschaftstypen. Leroi-Gourhan folgt auch hier der »Methode Bergsons: Nimm eine minimale Tatsache, die nicht zufällig ausgewählt ist, sondern durch eine Sicht geleitet, die das Ganze in den Blick zu nehmen sucht; bestimme sie genau; folge ihr in ihren Varianten und unzähligen Folgen; setze sie schließlich in das Gesamtbild zurück«. ¹⁸ Diese methodische Leitidee entspricht einem der oben dargestellten Schritte der bergsonschen Methode: jenem, entlang der ›*Biegung der Erfahrung*‹ zu denken. Was in deren Übertragung auf die ethnologischen und soziologischen Tatsachen entsteht, ist eine allgemeine Gesellschaftstheorie, die Kulturen-vergleichend vorgeht und dabei an den Artefakten ansetzt, die ein Kollektiv benutzt und/oder herstellt. Eine solche anthropologische oder vergleichend-soziologische Forschung stellt uns Leroi-Gourhan auch als »Ausschwärmen von einfachen Dingen« (Artefakten) vor, die zunächst allerdings überaus kompliziert wirken, weil sie ständig die Rahmen sprengen, die Soziologie und Ethnologie ihnen zo-

17 A. Leroi-Gourhan, *Lettre à Jean Buhot* (1.3.1940), in: Ders., *Pages oubliées sur la Japon. Recueil posthume établi et présenté par Jean-François Lesbre*, Paris 2004, 117.

18 Leroi-Gourhan, *Lettre à Jean Buhot* (16.2.1940), in: Ders., *Pages oubliées sur la Japon*, 96. Vgl. ebd., 101 (20.2.1940): »Es gibt eine aufsteigende und rechtlinige Bewegung (der *élan vital* von Bergson, wenn Sie wollen)« auch im Bereich des Ethnosozologischen; es gibt keine Rassen, allenfalls Tendenzen dazu, während das Faktische die individuellen Ethnien sind, die sich »viel eher durch ihre internen Milieus (Kultur) auszeichnen als durch ihre Hautfarben«.

die Evolution tierischen Lebens. Vorbild für die Betrachtung der Artefakte sind etwa die ›Zahnprofile der Nagetiere, die Einrollung der Schale der Gastropoden, die Segmentation der wandernden Tiere‹, bei denen dieselben Lebensbedingungen zu denselben ›Konstruktionen‹ führen, kohärenten Formeln. So haben der Fisch, das Reptil und das Nagetier zwar je ihre eigene Morphologie, ihre Verhaltensweisen, ihr Temperament; sie haben aber auch alle eine ähnliche ›Architektur‹, nämlich einen langgestreckten Körper, der sich aus der gemeinsamen Tendenz ergibt, durch das Leben im Wasser eine aerodynamische Form zu erhalten. Und es ist ebenso »normal«, dass Pfeile »auf einem Drittel ihrer Länge äquilibriert werden«, wie es für Schnecken normal ist, eine »spiralförmig gewundene Schale zu haben«. ²³ Für Canguilhem war dies der vielversprechendste Versuch der Annäherung von Biologie und Technologie, diese Perspektive, in der etwa eine Lokomotive nicht als Wunder der Technik erscheint, sondern als Ergebnis einer rekonstruierbaren Evolution, wonach die »wesentlichen Organe« einer Lokomotive Zylinder und Kolben sind und das Wissen über die »natürliche Geschichte der Pumpenformen« einzubeziehen ist, um deren aktuelle Materien und Formen zu verstehen. ²⁴

Leroi-Gourhan interessiert sich nicht für Lokomotiven, sondern für die primären, die ›einfachen‹ Artefakte – für jene, die dazu da sind, einen Kontakt mit der Materie zu erreichen, die Werkzeuge. Diese setzt er mit der »Bewegung der Amöbe« gleich, denn daraus »erklären sich sehr viele Aktivitäten und Dinge«. Wenn nämlich die Amöbe mit den »Plasmafortsätzen, die sie aus ihrer Körpermasse ausstülpt, das äußere Objekt ihres Begehrens« ergreift und umringt, um es zu »verspeisen«, ²⁵ dann vollziehen die Werkzeuge eine grundlegend ähnliche Aktivität. Sie wirken auf die Materie ein, indem sie diese berühren, einen Berührungskontakt herstellen (so, wie der Amöbenkörper ein einziges Kontaktorgan ist). Auch die technische Intention des Menschen ist zunächst diejenige der Suche nach Kontakt. Um etwa im Holz einen Spalt zu erhalten, dessen »Schmalheit und Tiefe die Formation eines Splitters« ergibt, »richtet sich die Aufmerksamkeit zunächst auf ein Instrument des Kontakts, das die positiven Qualitäten hat, von denen der Splitter das Negativ wäre, d.h. auf eine Schneide«. Daher ist die zentrale Frage, die das menschliche Denken stets an die Materie stellt: »›wie Kontakt nehmen?‹« ²⁶ Stets zielt die technische Aktivität also auf den Kontakt, der aus der Materie eine neue Oberfläche entstehen lässt, und um die »schmale Oberfläche«

23 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 358f.

24 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens* [frz. 1952], Berlin 2009, 183–232, 226.

25 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, 226f.

26 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 409f.

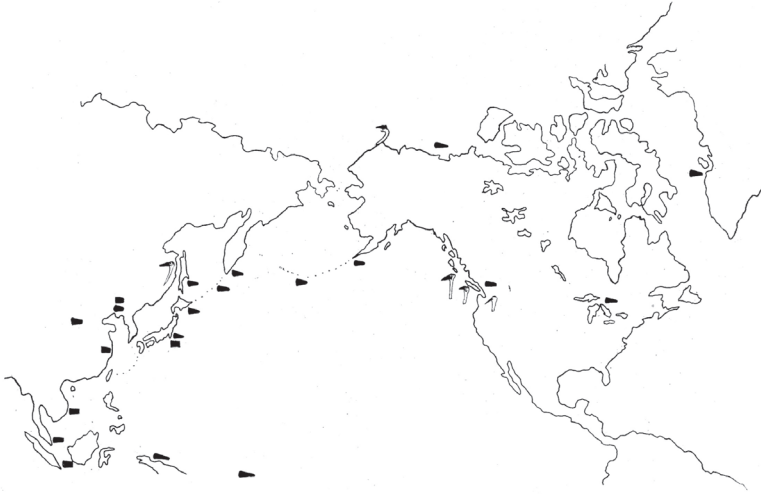
kann« und durch seine »physischen oder chemischen Effekte« dazu dient, etwas zu konservieren; schließlich die *Luft*, die »verbrennt, trocknet oder reinigt«. Diese einfachen Mittel animieren wir wiederum durch ihrerseits klassifizierbare *Kräfte*: die Muskelkräfte der Menschen oder aber der Tiere; des Wassers, der Luft. Schließlich lassen sich die *Transportmittel* klassifizieren, die dazu dienen, die Materien zu erwerben und die Produkte zu verteilen.³⁰

Diese Klassifikationen sind kein Selbstzweck. Zunächst scheint sich Leroi-Gourhan zwar auf einen Katalog der Rohstoffe, deren Bearbeitung und Konsumtion zu konzentrieren. Weil es noch niemand getan hat, will er dadurch möglichst alle Artefakte berücksichtigen. Demgegenüber übersteige »alles, was die sozialen, religiösen oder ästhetischen Aspekte des Lebens berührt«, diesen selbstgesetzten Rahmen.³¹ Letztlich entfaltet er gleichwohl auch eine Gesellschaftstheorie, die diese Dimensionen einbezieht, Leroi-Gourhan denkt über die Gründe und Folgen der Wahl einer bestimmten Materie für die Gesellschaftsentwicklung nach, über die Gründe und Folgen der Erfindung, Entlehnung oder Verweigerung der Übernahme von Artefakten und Materien. Auch ist er nicht allein an den technischen Artefakten und Aktivitäten interessiert, sondern ebenso an ihrem affektiven Potential, dem Potential der Stoffe und aus ihnen gearbeiteter Dinge, Bewunderung, Neid, Wohlgefallen oder Abstoßung zu erzeugen, Einzelne und Gruppen damit zu vergleichen oder zu integrieren. Er interessiert sich auch für die ästhetische Dimension, für Ornamente als kulturspezifische, Gruppen unterscheidende Verzierungen. Schließlich spricht diese »technologische« Forschung auch die soziale Position spezifischer Akteure an, die aus der Bearbeitung eines Materials entspringen, etwa die exzeptionelle Stellung des Metallurgen in vielen Gesellschaften.³² Diese Gesellschaftstheorie, diese Vergleichende Soziologie dreht sich nicht zuletzt wesentlich um das Verhältnis der Kollektive zueinander, ausgehend von deren Artefakt-Ausstattung. Keine Ge-

30 Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, 18. Vgl. ders., *L'homme et la nature*.

31 Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, 18–22.

32 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 560–574, hier 570f., 574: Der Metallurg ist in einer mehrfachen Sonderstellung, er ist derjenige, der der freien Aktivität unterliegt; er ist der »erste spezialisierte Handwerker, und als solcher bildet er eine *Körperschaft*« (Zünfte, Gesellenvereine), indem er dem »Materie-Strom ... folgt. Er hat eine Sonderstellung zwischen den Nomaden einerseits, den Sesshaften andererseits, wird verehrt und verachtet, wegen dieser »Sonderstellung«, wegen der *Affekte*, die er »erfindet«, sofern er immer der *Andere* ist« (es »gibt keine nomadischen oder sesshaften Schmiede«). Bereits Simondon hatte den Bergmann als den beschrieben, der sich ganz in die Materie einfügt und somit eine »wirklich soziale« Beziehung hat, statt einer normativ gebundenen.



André Leroi-Gourhan, *L'archéologie du pacifique nord*,
Karte 17: Verbreitung von Dechsele

gleichzeitig vollendet durch eine antagonistische und komplementäre Tendenz, sich zusammenzuschließen.«³⁷ Diesen reichhaltigen bergsonischen Begriff der Tendenz also überträgt Leroi-Gourhan auf die anorganische Materie, wie sie von den Kollektiven verwendet wird.

Es gibt hier zum einen generelle technische Tendenzen. So findet man gleichermaßen bei den »Eskimo, Brasilianern und Afrikanern die Sitte, Ornamente aus Holz oder Knochen in der Lippe zu tragen«,³⁸ ohne dass sich hier ein Kontakt vermuten ließe. Auch gibt es in allen Kulturen die Tendenz des Messers oder des Pfluges. Diese Tendenzen sind ein »Aspekt des Lebens«, nämlich der »unvermeidlichen und limitierten Wahl, die das Milieu der lebenden Materie vorschlägt«. Tierisches und pflanzliches Leben muss zwischen Wasser und Luft wählen; das Lebendige folgt also einer sehr »begrenzten Zahl der großen Linien der Evolution«. Ebenso verhält es sich mit den menschlichen Kollektiven. Es gibt eine begrenzte Zahl Rohstoffe, die je eine bestimmte Art des Kontakts erfordern. Man kann beispielsweise das Holz nur kontrollieren, »wenn man es unter einem bestimmten Winkel, mit einem bestimmten Druck schneidet«. Daher sind Materie und Form der Werkzeuge klassifizierbar, daher gibt es auch hier nicht unendliche viele und keine arbiträren Linien der kultu-

37 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 25, 293.

38 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière*, 14.

es eine technische, eine soziale (religiöse) und auch eine dekorative Erklärung. Die Tendenz determiniert nichts, der technische Vitalismus ist kein Materialismus. Determiniert ist im Übrigen auch in der Zoologie nichts. »Cuvier, der ein Opossum in einem Gipsblock« entdeckt hatte, konnte seinen Kollegen zwar die einzelnen Knochen der Beuteltiere vorhersagen, die er sukzessive freilegen würde. Auch der Ethnologe kann parallel bis zu einem gewissen Punkt aus der Form einer Klinge sehen, wofür ein Werkzeug benutzt wurde und wie das ganze Artefakt aussah. Aber auch Cuvier irrte sich oft. Die Tendenz erklärt eben nie alles, es gibt kulturelle Traditionen und Sozialformen, die die Tatsachen (*faits*) mitbestimmen. Stets ist die Tendenz »begrenzt«,⁴² sie stößt bei der Durchquerung des »inneren«, kulturell-sozialen-technischen Milieus auf Hindernisse und wird auch vom äußeren Milieu (anderen Kollektiven mit ihren Kulturen) abgelenkt. Je nimmt sie eine je eigene Färbung an, so, wie der Lichtstrahl die Eigenschaften der Materie übernimmt, wenn er einen Körper durchquert. Am Treffpunkt zwischen innerem und äußerem Milieu materialisiert sich je die artifizielle Ausstattung, das »Möbiliar des Menschen«. ⁴³ Kurz: Wirklich sind nur die Aktualisierungen, die *faits*, und die Tendenz (das Virtuelle) besteht nicht jenseits von ihnen.

Die differente Aktualisierung der Tendenz: die Gesellschaftstypen

Die Tendenz ist dabei ihrer Logik nach *differentiell*, nicht evolutiv im Sinne einlinigen Fortschritts. Die Entwicklung verläuft nicht von den ›archaischen‹ zu den modernen Gesellschaften. Alle Kollektive schauen »mit dem Gesicht in die Zukunft«, keines ist primitiv, zurückgefallen, rückständig, archaisch.⁴⁴ Zudem gibt es ständig erneute Divergenzen, Spaltungen der Kulturen und stets erneute Synthesen – kein Kollektiv steht still. Vielmehr habe man es, wie Leroi-Gourhan sagt, mit einem permanenten »Ethnisch-Werden« (*devenir ethnique*) zu tun.⁴⁵ Oder noch anders formuliert: »Alle Menschen sind fusionierbar, alle Zivilisationen sind instabil«. ⁴⁶ Und weshalb? Weil kein Kollektiv sich als »völlig geschlossen« erweist, seine Hülle wesentlich permeabel ist. Ein »doppelter Strom durchquert es, der der internen Akte und der der Zuträge von außen«. ⁴⁷ Das je spezifische ›Ethnisch-Werden‹ entscheidet sich dabei an den Eigenheiten dieses ›inneren‹ oder kulturellen Milieus – an

42 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 359f.

43 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 361.

44 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 363.

45 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 326.

46 Leroi-Gourhan, *L'Homme et la matière*, 24f.

47 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 453.

großen Völker in bestimmten Abschnitten ihrer Existenz, die generell zur Überschreitung der benachbarten Gruppen und zum politischen Rückschlag der stationären Gruppen führt.«⁵⁰

Und andererseits kann eine Gruppe auf den ersten Blick »wunderbar begabt«, also innovativ (›offen‹) sein. Aber dann stellt man fest, dass es »nur das Detail ist, das wuchert (in Kunst und Philosophie; in religiösen Fantasien und Praxen), während die Gruppe im Bereich des Nützlichen Perioden der Stagnation durchläuft, die in seinem moralischen (politischen) oder physischen Milieu begründet sind.

Es handelt sich hier also nicht entweder um geschlossene oder offene Kollektive, sondern eher um »verzögerte« Gruppen, die sich intern noch einmal unterscheiden und stets nur relational zu verstehen sind. Die einen (etwa die Chinesen) haben eine technische Überlegenheit gegenüber ihren benachbarten Kollektiven, die anderen (etwa die Australier) erweisen sich als »zu haltlos in einem zu enterbten Milieu, um anderes als eine dürftige Bewegung des materiellen Fortschritts zu haben«. Faktisch aber sind die vermittelnden Fälle die Mehrheit, zumal wenn man annimmt, dass die »politisch angegriffenen Gruppen systematisch in die gebirgigen oder wüstenartigen Gegenden abgedrängt werden«, es eine »*fortschreitende Dispersion von den Zentren der höheren Zivilisation aus*« gibt. Und noch diese »*Sicht erscheint uns einfacher als die Realität.*«⁵¹ Die Realität ist komplex. Gleichwohl muss man die Kollektive klassifizieren, will man sie analysieren.

*Die kollektive Haltung gegenüber der Tendenz der Materie:
Entlehnung, Abwehr, Erfindung*

Leroi-Gourhan differenziert nun grundlegend drei gesellschaftliche Haltungen gegenüber der Tendenz der Materie: die *Abwehr*; die *Entlehnung*; die *Erfindung* von Artefakten und Techniken. Noch einmal anders formuliert, unterscheidet er die inneren (vor allem technischen) Milieus je nachdem, ob sie der Entlehnung oder/und der Erfindung *günstig* oder *ungünstig* sind.

Entlehnung (emprunt): Um von anderen Kollektiven Artefakte und Techniken zu entlehnen, muss das technische Milieu einer Gruppe der Entlehnung *günstig* sein.⁵² Die technische Gruppe reichert sich dann

⁵⁰ Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques* 34off.

⁵¹ Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 34off.

⁵² An dieser Stelle verweist Leroi-Gourhan auch auf René Maunier, der eine Kolonialsoziologie in derselben Frage der Hybridbildungen entfaltet. Maunier verwendet bereits dieselben Begriffe: ›invention‹ und ›emprunt‹, v.a. in: *Invention et diffusion*, in: D. Gusti (Hg.): *Mélanges*, Bucarest 1936, 341–348.

zerfallen«. ⁵⁵ Dann gibt es eine Diskontinuität der technischen Gruppe statt einer Konkordanz. *Die ethnische Persönlichkeit wird eine andere* – nur, weil das innere Milieu dem Eindringen des Rentiers günstig war.

Abwehr (refus): Das Versagen der Entlehnung ist eine zweite Haltung, die Kollektive kennzeichnet. Es scheint nämlich, dass negative Aktivitäten »mindestens denselben Wert wie die positiven haben. *Es gibt Gruppen, die sich besser durch die Absenz bestimmter Artefakte kennzeichnen, als durch die Präsenz anderer*«. ⁵⁶ Die Abwehr einer Entlehnung beobachtet Leroi-Gourhan zunächst ebenso in den großen, allgemein als besonders erfinderisch geltenden Kulturen, wie in den kleinen, sogenannten primitiven Gesellschaften. Eine gewollte, also nur scheinbare Stagnation ist in China wie bei den Bororo beobachtbar. Die Abwehr einer Erfindung ist sogar eine Notwendigkeit jeder Gesellschaft, wenn es stets einer Differenzierung (Individualisierung oder Abschließung) gegenüber der Umwelt bedarf, um Identität herzustellen, etwa mittels der Sprachpolitik. Leroi-Gourhan konzentriert sich hier auf den Fall Chinas, einer Kultur, die sich über zweitausend Jahre hinweg aufrechterhielt, indem sie sich ständig partikularisierte, wobei sie zugleich immer mehr Ethnien einbezog – vor allem im chinesischen Feudalismus, der damit die Grundlagen der Konstitution der chinesischen Identität legte. ⁵⁷ *Partikularisierung* – Konzentration und Isolation – ist die eine Bewegung der kollektiven Identitätsbildung; die andere, entgegengesetzte ist die permanente *Zerstreuung* von Menschen (Migrationen), Artefakten und Ideen (Entlehnungen). Leroi-Gourhan versteht diese doppelte Bewegung als »eine«. ⁵⁸

Erfindung (invention): Die These, es gäbe Kollektive, die sich durch das Neue, die Erfindung kennzeichnen, fällt demgegenüber vorsichtig aus. Entlehnung und Erfindung liegen so nah beisammen, dass sie sich beinahe berühren. Dieselben »internen Eigenschaften ermöglichen sowohl die Erfindung wie die Entlehnung«; beide stammen aus denselben Quellen des inneren Milieus. Wenn das Milieu günstig ist, führen dieselben Bedürfnisse dazu, zu *entleihen* oder zu *erfinden*. Zudem ist in vielen Kollektiven ununterscheidbar, ob es sich bei ihrer materiellen Ausstattung um Effekte der *Diffusion* (Entlehnung) oder *Konvergenz* (parallele Erfindung) handelt. ⁵⁹ Und so, wie die reine Entlehnung in einer Gruppe geschieht, deren technisches Milieu bereit ist, sie zu empfangen, so gilt für die Erfindung dasselbe: Eine Gruppe erfindet nur, »wenn sie im Be-

55 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 389.

56 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 398. Hervorh. von mir.

57 M. Granet, *Dances et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1925; *Die chinesische Zivilisation* (1928), Frankfurt/M. 1985. Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 443f.

58 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 468.

59 Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 464.

Ein »Messer der Prärieindianer findend, es kopierend, macht der Eskimo daraus [sodort] ein Eskimoobjekt«. ⁶⁵

*Durchlässigkeit des soziokulturellen Milieus für die Tendenz,
das ›Leben‹ der Materie*

Die ›ethnische Persönlichkeit‹ stellt sich als Ergebnis der Kreuzung der materiellen Tendenzen mit denen von innerem und äußerem Milieu dar. Insbesondere entscheidet sie sich dabei an der »Durchlässigkeit« des inneren, insbesondere technischen Milieus für die technische Tendenz. So unterliegen Leroi-Gourhan zufolge etwa alle Kulturen und Gesellschaften einer »Tendenz zum Automobil«, wofür er die Legenden anführt, in denen sich Wagen ohne Hinzutun der Tiere bewegen. Das innere Milieu kann diese Tendenz aber blockieren, sie nicht »bis zum Kontakt mit dem äußeren Milieu passieren lassen«. Zunächst hat nur Europa eine »hinreichende Durchlässigkeit für das Auto geschaffen«. ⁶⁶ Die Veränderung der Durchlässigkeit des Milieus für Neues und diese selbst scheint der wichtigste Aspekt zu sein, den ein Kollektiv kennzeichnet, er geht der Typisierung in Abwehr, Entlehnung, Erfindung vorher. Dies entspricht dem dynamischen Aspekt, den der Mensch als Lebewesen auferlegt, der Annahme, dass auch im Sozialen das ständige *Werden* zentral ist, während der Zustand sekundär, eine mühsam erarbeitete Institution ist. Zudem ist das Verhältnis der Gesellschaftstypen zueinander einzurechnen, deren *Interaktion* (konträr zur ethnologischen Forschungspraxis, oft nur einzelne Ethnien oder allenfalls benachbarte zu untersuchen). Es geht dieser Vergleichenden Soziologie darum, die ständige Verschiebung zwischen den Gruppen zu erfassen, bei Gelegenheit des technischen Themas und gemäß dem Charakter dieses Lebewesens, das eine zugleich körperliche, mentale, soziale und technische Evolution aufweist. So entwirft Leroi-Gourhan ein komplexes Bild der Dynamik der Gesellschaften und ihrer gegenseitigen Bezüge. Insgesamt geht es ihm um eine möglichst vollständige Sicht auf den Menschen, inklusive seiner Biologie, Technologie und Kultur. Nicht die Tendenz der Materie, nicht die technische Entwicklung und innere kulturelle Haltung allein ist entscheidend, ebenso wichtig sind die umgebenden Gruppen mit ihren Traditionen und Mentalitäten. Stets treffen Innovationen auf »mehr oder weniger widerspenstige Körper«, und die Materien haben auch daran ihren Anteil. Die Aktion des Schneidens etwa kann sich eines Kiesels oder aber einer Klinge aus Eisen bedienen. Im ersten Fall kann sie nur auf wenige Stoffe angewandt werden (man kann nicht alles mit einem Kiesel zerschneiden),

⁶⁵ Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 383.

⁶⁶ Leroi-Gourhan, *Milieu et techniques*, 365.

2 Das Wissen des Lebens und dessen Normativität (Georges Canguilhem)

Georges Canguilhem (1904–1995¹) ist am Lycée Henri IV begeisterter Schüler Émile Chartiers (Alain), jenes berühmten Essayisten, der auf eine ganze Generation wirkte. 1924 tritt er wie Sartre, Aron und Nizan in die *École Normale Supérieure* ein. 1925 lernt er dort Merleau-Ponty kennen. Canguilhem promoviert 1943 mit *Das Normale und das Pathologische* zum Doktor der Medizin; 1955 erhält er für die Arbeit zur *Heranbildung des Reflexbegriffes* das *Doctorat ès lettres (doctorat d'État)* der Sorbonne. Dank einer Hommage an seinen von den Nationalsozialisten ermordeten Freund Jean Cavallés (mit dem er für die Résistance an der Front war) lernt er Gaston Bachelard kennen, dessen Nachfolger er 1955–1971 an der Sorbonne und als Direktor am *Institut d'histoire des sciences* wird. Zuvor ist er, ab 1948, Dekan der philosophischen Fakultät in Straßburg; auch ist er Generalinspektor des nationalen Bildungswesens.

1952 und 1968 erscheinen die Aufsatzsammlungen *La connaissance de la vie* und *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, deren Titel bereits Canguilhems spezielle Ausrichtung der Epistemologie ankündigen: Es geht um das Wissen *des Lebens*, um die Lebenswissenschaften. Canguilhem, Mitbegründer der Historischen Epistemologie, hat damit jenes Projekt verfolgt, das bereits Jean Hyppolite im Anschluss an Bergson formulierte – und natürlich eines, das Bergson selbst per se nahe ist. Ständig und überall will Canguilhem das Wissen des Menschen als Wissen *des Lebens* ernst nehmen, in dem das Leben nämlich nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt ist. In allen Praktiken des Wissens ist es das Leben selbst, das sich objektiviert und normiert. Anders als Bachelard ist Canguilhem also der Epistemologe der Lebenswissenschaften. Zugleich steht er in dessen Tradition, wenn er das Thema der ›Diskontinuität‹ des Wissens und der Konzepte aufnimmt, betonend, dass die »Auffindung der Diskontinuitäten für ihn we-

1 Zur Editionsfrage: 2011 ist der erste Band der *Oeuvres complètes* erschienen (*Écrits philosophiques et politiques 1926–1939*), angelegt auf 5 Bände. Diese Ausgabe wird die für uns interessantesten Texte allerdings nicht enthalten: den Vortrag *La société humaine selon Bergson*, eine Hommage vor der *Société toulousaine de philosophie* 1941; sowie die Vorlesung *Les Normes et le normal* von 1942/1943, in der Canguilhem seine Durkheim-Kritik entfaltet. Zitate und Inhaltsangaben dieser Vorlesung in G. Le Blanc, *La vie humaine: Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris 2002, 134–140.

matisiert er damit nicht weniger als die Leitfrage der soziologischen Theorie, *wie soziale Ordnung möglich ist*. Diese setzt nämlich – wie bereits erwähnt – die Vorstellung voraus, hinter der Ordnung lauere ständig die Unordnung, die nicht ebenso normal sei wie die Ordnung, sondern ›pathologisch‹. In der Kritik dieser Vorstellung nun wird sich Canguilhem einer bergsonschen Logik bedienen: Seine Kritik des Begriffspaars Normales/Pathologisches folgt dessen Kritik negativer Begriffe sowie der Vermengung des Quantitativen mit dem Qualitativen. Canguilhem kritisiert zudem die Vorstellung, die Organisation einer Gesellschaft ähnele einem Organismus. Mit Bergson gesprochen, gibt man sich damit stets das Bild der ›geschlossenen Gesellschaft‹, einer Gesellschaft, die keine sei, sofern jede zwischen Schließung und Öffnung operiere. Damit gleiche sie, so nun Canguilhem, aber viel eher einer ›Maschine‹, nämlich in ihrem kontingenten und veränderbaren Charakter. Canguilhem skizziert schließlich unter dem Titel einer *allgemeinen Organologie* auch eine Artefaktsoziologie, eine Konzeption der Kollektive, welche die Artefakte als artifizielle Organe dieses Lebewesens einbezieht. Auch er wird mithin das Werden der Artefakte verfolgen, auch er ist ein ›technologischer Vitalist‹, der die Kultur mit den Augen des Biologen betrachtet. Nicht zufällig hat er Leroi-Gourhan bewundert, der die Herstellung von Werkzeugen mit der Bewegung der Amöbe gleichsetzte:

»Wenn man die Stoßkraft als grundlegende technische Handlung angesehen hat, schreibt Leroi-Gourhan, ›dann deshalb, weil es in fast allen technischen Vorgängen die Suche nach dem Berührungskontakt gibt. Doch während der Fortsatz der Amöbe ihre Beute stets demselben Verdauungsprozess zuführt, entstehen zwischen der zu behandelnden Materie und dem sie begreifenden technischen Denken für jede Situation besondere Stoßorgane.« ... Ausgehend von dieser Perspektive kommt man für das Problem der Konstruktion der Maschine zu einer ganz anderen Lösung als der traditionellen«. ⁵

Ein durchaus expliziter Bergsonismus

Canguilhem verweist expliziter als Leroi-Gourhan auf seine Bergson-Effekte, und er hat auch weniger Berührungängste gegenüber diesem Denker als Gaston Bachelard. Zunächst allerdings, zu Beginn der 1930er Jahre, partizipiert auch Canguilhem am polemischen Bruch mit Bergson, gerade bei ihm wird deutlich, dass es bei einem Denker vom Schlage Bergsons offenbar demonstrativer Verabschiedungen bedarf, um kreative, produktive Lektüren beginnen zu können. Canguilhem stimmt also zunächst dem Pamphlet Politzers in allem zu. Dieser behandle Bergson

5 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, 225f.

in einer Zeit, als man dafür ausgelacht wurde. Das Zitat steht unter dem Stichwort ›Methode‹, und es lautet:

»Selbst um eine einzige ausschließlich dem reinen Denken verdankte biologische Entdeckung wäre man verlegen. Und zeigt uns schließlich das Experiment, wie das Leben es anstellt, ein bestimmtes Resultat zu erreichen, so erweist sich sein Verfahren gerade als das, worauf wir niemals verfallen wären.«¹²

Anderswo rechtfertigt Canguilhem Bergson gegenüber dem Verdacht des Anti-Intellektualismus und Irrationalismus. Ein solcher Vitalismus bedeutete keine Wissenschafts-Feindschaft, vielmehr ist er der »Ausdruck des Vertrauens des Lebendigen in das Leben« oder derjenige der »Identität des Lebens mit sich selbst« im Fall des menschlichen Lebens. Dieser Vitalismus übersetzt den »permanenten Anspruch des Lebens im Lebendigen«.¹³ Oder noch einmal anders formuliert, der ›richtige‹ Vitalismus bedeutet die »Anerkennung der Originalität der vitalen Tatsachen«.¹⁴ In ihm erkennt sich das Leben als *Subjekt und Objekt* seines Wissens.

Es gibt nun mindestens drei Schnittstellen mit Bergsons Werk. Beide eint erstens die Frage, wie die Technik in einer Humanwissenschaft adäquat zu berücksichtigen ist. Bergson habe als *einzig*er französischer Philosoph eine »allgemeine Organologie« entwickelt, eine, die die »mechanische Erfindung als eine biologische Funktion, einen Aspekt der Organisation der Materie durch das Leben betrachtet«.¹⁵ Dieser Blick vom Leben auf die Technik ist die Idee Bergsons, der Canguilhem vielleicht am treuesten bleibt.¹⁶ Beiden geht es zweitens um die angesprochene Ernstnahme des Lebens in einem neuen Vitalismus. Beide entfalten schließlich eine kritische Theorie der Gesellschaft als Kritik an verfehlten Selbstverständnissen und entsprechenden Praxen des Menschen. Die Kritik gilt vor allem jeder positivistischen Soziologie (und Psychologie), sofern deren Anspruch, soziale Tatsachen rein positiv oder objektiv zu fassen, das Leben nur als Sache behandelt, dazu tendiert, das Leben zu *brutalisieren*. Diese negative Argumentation (die Kritik) nimmt im Fall Canguilhems den größten Raum ein, während die positive Entfaltung

12 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 4; und Canguilhem, *Die Erkenntnis des Lebens*, 25.

13 Canguilhem, *Aspekte des Vitalismus*, 155.

14 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 283f.

15 Canguilhem, *Maschine und Organismus*, 228, Fn.

16 So J.-F. Braunstein, Canguilhem, Comte und der Positivismus, 289. Zum Bezug von Canguilhem auf Bergson siehe auch G. Le Blanc, *Le problème de la création. Bergson et Canguilhem*, in: F. Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la Phénoménologie*, Paris 2004, 498–506.

zifischen moralsoziologischen Ansatz. Statt sich vorzutäuschen, im Blick auf den Menschen rein objektiv sein zu können, müsse man das Problem der Normen und ihrer Positivität neu durchdenken. Die Norm ist Vitales, nicht ›rein‹ Soziales; das Leben ist es, was hier, in der Normativität, einen spezifischen sozialen Weg nimmt. Weder muss also das Soziale die Vitalität bezwingen, noch erlegt dieses jenem sein Modell auf.¹⁹ Canguilhem denkt hier namentlich gegen den Begründer des französischen sozialwissenschaftlichen Denkens, gegen Auguste Comte, der einmal den Organismus als Modell der Gesellschaft denkt, zum anderen aber auch die Gesellschaft zum Modell des Organismus macht – und damit denkt er gegen die gesamte Tradition, die sich im mehr oder weniger ungebrochenen Anschluss an diesen entfaltet.

*Die inhärente Normativität des Lebens:
Der Irrtum und das Erfinden neuer Lösungen*

Canguilhem reibt sich zudem an Comtes evolutionistischer Fassung der (Wissenschafts-)Geschichte. Der Reduktion des Lebendigen auf Anorganisches tritt hier das Unverständnis gegenüber dem Neuen hinzu. Die Wissenschaftsgeschichte ist, so Canguilhem, viel eher ein »Abenteuer« als ein gesetzmäßig beschreibbarer »Ablauf«.²⁰ Diese Geschichte ist die *Geschichte des Lebens selbst*, die »abenteuerliche« Geschichte seiner Selbstkorrekturen. Letztlich ist für Canguilhem nämlich das Leben das, »was irren kann«. Deshalb gibt es eine Evolution, und vor allem im Menschen hat das Leben zu einem Wesen geführt, »das sich nie ganz an seinem Platz befindet und dessen Bestimmung es ist, ›zu irren, sich zu täuschen‹.«²¹ Ständig ist es auf der Suche nach seiner Norm, es aktualisiert sich *normativ*. Ohne »normative Aktivität kann es nicht sich entfalten«.²² Der Mensch ist also nicht das Wesen, das zugunsten der Gesellschaft mit dem Leben bricht. Normen sind dem Vitalen immanent. Nichts anderes scheint der *Essai sur le Normal et le Pathologique* zu sagen, als dies: Es gibt eine »essentielle Normativität des Lebendigen«, es ist der Erfinder der Normen, und diese sind »Ausdruck seiner konstitu-

19 Canguilhem, Art. ›Vie‹, in: *Encyclopaedia universalis* 16, Paris 1974, 764–769, 767.

20 G. Canguilhem, *La formation du concept de reflexe au XVIIe et XVIIIe siècles*, 2. Aufl., Paris 1977, 157. Vgl. zu Canguilhems Comteschen Erbe: J.-F. Braunstein, Canguilhem, Comte und der Positivismus, 278ff.

21 M. Foucault, *Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft*, 69f.

22 Le Blanc, *La vie humaine*, 12.

*Kritik der Soziologie: Kritik der Kategorien des
›Pathologischen‹ und ›Normalen‹*

Das Argument bleibt gleichwohl eng an Bergson orientiert, an dessen Kritik an Scheinproblemen und negativen Begriffen. Von diesem war zu lernen, dass soziologische Theorien, die vom Begriff der Unordnung als ›Abwesenheit‹ von Ordnung ausgehen, Pseudofragen stellen, weil der Begriff der Unordnung bereits die Ordnung enthält, weil er also *mehr* enthält, und *nicht weniger* als der Begriff der Ordnung. Wirklich ist, so hatte Bergson gesagt, nie die Unordnung, es gibt immer nur *andere* Ordnungen. Und nur, weil eine Ordnung »zwei verschiedene Formen annehmen kann und die Anwesenheit der einen ... in der Abwesenheit der anderen besteht, sprechen wir immer dann von Unordnung, wenn wir uns jener der beiden Ordnungen gegenüber sehen, die wir nicht gesucht hatten«. Bergson fuhr fort: Die Idee der Unordnung bezeichne »nicht die *Abwesenheit aller Ordnung*, sondern nur die *Anwesenheit einer Ordnung, die aktuell nicht von Interesse ist*«. ²⁷ In impliziter, aber deutlicher Übertragung dessen sagt nun Canguilhem an einer zentralen Stelle im *Essai*, der Begriff des ›Pathologischen‹ sei nicht der »logische Gegensatz des Begriffs des ›Normalen‹«, weil das Leben im pathologischen Zustand nicht die völlige »*Abwesenheit von Normen*« ist, sondern *vielmehr* die »*Anwesenheit anderer Normen*«, solcher, die man nicht suchte. ²⁸ Im Umfeld dieser entscheidenden Argumentation wird Bergson aber auch explizit genannt. Dieser hatte in seinem *livre de sociologie* Gesundheit und Krankheit als nur graduell verschieden dargestellt, die Gesundheit sei die »dauernde Anstrengung«, die Krankheit »abzuwenden«, und nicht deren logisches Gegenteil. ²⁹ Das heißt: Für das Leben gibt es nichts Anormales, Monströses, Pathologisches; und daher darf man auch nicht von sozialen Pathologien oder von Krisen sprechen, vielmehr davon, dass das menschliche Leben in seinen Institutionen permanent auf der *Suche* nach seinem ›guten‹ Zustand sei. Für Canguilhem sind Krisen, also vermeintliche Unordnungen, ebenso produktiv und normal wie die Ordnung.

In den Begriffen des Pathologischen und Normalen begeht daher die positivistische Soziologie ihren Grundfehler. Der Fehler besteht genauer darin, das Qualitative mit dem Quantitativen zu vermengen, nämlich das *Normale* mit dem *Durchschnittlichen* oder Häufigen gleichzusetzen. Es ist das »Broussais'sche Prinzip«, das Canguilhem am Grund die-

²⁷ Bergson, *Schöpferische Evolution*, 311.

²⁸ Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 303. Hervorh. von mir.

²⁹ Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, 303, Fn. 19; Bergson, *Die beiden Quellen*, 25.

sen gleichwohl bewundert,³⁴ gilt ihm Durkheim offenbar nur als dessen schlechter Nachfolger.³⁵ In der Vorlesung *Les normes et le normal* (1942/43) hat Canguilhem Durkheim aber auch explizit genannt. Soziologie, Ethnologie und Psychologie setzen demnach zwei verschiedene Formen von ›Normalität‹, begehen aber beide denselben Irrtum. Die durkheimsche Soziologie misst das Normale am Häufigen, sie definiert es quantitativ und verkennt damit den Unterschied zwischen Tatsache und Wert. Ethnologie und Entwicklungspsychologie setzten sich demgegenüber zwar eine qualitative Normalität; auch sie aber verkennen Wesensunterschiede, wenn sie den Zivilisierten zur Referenz für den Primitiven respektive den Erwachsenen zur Referenz für das Kind erklären.³⁶ Zudem definierte Durkheim das Normale in den *Regeln* unbemerkt selbst in subjektiven Termen, statt nur solchen der Objektivität – er privilegiert das Bestehende vor der Veränderung, Solidarität vor Rivalität, Organizität vor Konfliktualität.³⁷ Canguilhem hingegen hält das *Werden* für primär, die soziale Dynamik.³⁸ Es ist für ihn hier erneut Comte, auf den man zurückkommen muss, will man eine grundlegend andere soziologische Theorie entfalten. Comte habe zwar das Biologische im Sozialen gedacht, aber nur, um die Wissenschaft der »politischen Voraussicht« unterzuordnen.³⁹ Die positivistische Quantifizierung des Qualitativen, die Verwandlung von Intensitäten in Messbares entspreche dem eminent »politischen Motiv, eine Ordnung zu errichten, die zwar graduell modifiziert, aber niemals überschritten, nie *wirklich* verändert werden kann.«⁴⁰

34 G. Canguilhem, Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique, in: *Revue de Métaphysique et la Morale* 52 (1947), 322–332, 331.

35 Braunstein, La critique Canguilhemienne de la psychologie. Als weitere schlechte Nachfolger Comtes gelten Canguilhem L. Lévy-Bruhl, H. Taine, Th. Ribot und G. Dumas. Vgl. z.B. G. Dumas, Conclusion, in: Ders. (Hg.), *Traite de psychologie* 2, Paris 1923, 1121–1158, 1124.

36 Le Blanc, *La vie humaine*, 130ff.

37 Le Blanc, *La vie humaine*, 136f.

38 Le Blanc, *La vie humaine*, 129.

39 Ebke, *Lebendiges Wissen*, 139.

40 Ebke, *Lebendiges Wissen*, 139f.

tes, 1908)⁴⁵ sowie Maurice Halbwachs (*Causes du suicide*, 1930). Dieser habe den »Wert der Individualität« erkannt, anders als jene »Soziologen, die dem Versuch nicht widerstanden, den Menschen als Mechanismus zu verstehen, den man von außen dominieren kann, wenn man seine Gesetze kennt«.⁴⁶

Die Gesellschaft: Suche nach den Normen des Lebens

Die Kritik der Soziologie im Namen des Lebens führt in ein eigenes gesellschaftstheoretisches Konzept, auch wenn es nur kurz und in kleineren Texten skizziert wird. In ihm wird sich nicht zuletzt Foucault erkennen können, da es beiden um die soziale Funktion, die Effekte der »Normalisierung« geht. Der Grundansatz Canguilhem's ist: Die soziologische Theorie hat im Auge zu behalten, dass es sich bei allen menschlichen Dingen – auch der Gesellschaft – um die Aktivität des Vitalen handelt. Der Organismus strukturiert seine Umwelt, statt sich an sie anzupassen, und dies gilt vor allem für menschliche Organismen und Lebenswelten. Hinsichtlich ihrer Techniken zeichnen sie sich weniger durch die ihnen angebotenen, als durch die von ihnen *gewählten* Tätigkeiten aus.⁴⁷ Menschliches Leben kennt (auch im Sozialen) stets nur *artifizielle* Regulationen, und das heißt, *vorläufige*, denn – wie »Bergson zeigt« –, ist der Mensch ständig auf der Suche nach seiner »spezifischen Soziabilität«. Es gibt keinen Normzustand der Gesellschaft. Vielmehr ist jede soziale Ordnung vorläufig, immer prekär, notwendig unvollständig, da selektiv. Man könne sich daher sogar fragen, »*ob nicht der Normalzustand einer Gesellschaft eher Unordnung und Krise ist, als Ordnung und Harmonie*«.⁴⁸

So lautet das Ergebnis der Abhandlung von 1955 *Das Problem der Regulation im Organismus und in der Gesellschaft*. Unter diesem ein wenig »zu akademischen Titel« geht es Canguilhem »um ein ganz altes, immer noch offenes Problem, nämlich um das Verhältnis zwischen dem Leben des Organismus und dem einer Gesellschaft. Ist der ... Vergleich der Gesellschaft mit dem Organismus mehr als eine Metapher? Steckt in dieser Gleichsetzung irgendeine substantielle Verwandtschaft?«⁴⁹ Auch hier beruft sich Canguilhem auf Bergson (der »alles las und alles wuss-

45 G. Canguilhem, Célestin Bouglé, in: *Association amicale des anciens élèves de l'Ecole Normale Supérieure* 1978, 31–32, 31.

46 G. Canguilhem, Maurice Halbwachs, l'homme et l'œuvre, in: *Mémorial des années 1939–1945*, Paris 1947, 223–241, 238, zitiert bei Braunstein, *La critique Canguilhemienne de la psychologie*, 17.

47 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 199.

48 G. Canguilhem, *Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft* (1955), in: Ders., *Schriften zur Medizin*, Zürich 2013, 90–113, 110.

49 Canguilhem, *Das Problem der Regulation*, 90f.

»keine der Gesellschaft innewohnende Regulation ist«. ⁵³ Eher wäre Gerechtigkeit als gesellschaftliches Imaginäres (Castoriadis) vorzustellen. Jedenfalls ist man bei gesellschaftlichen Anomien weit entfernt, es mit pathologischen Zuständen zu tun zu haben. Die Krise und die ihr entsprechenden – eine Lösung für ein Problem findenden – individuellen »Ausnahmeerscheinungen, die sich Helden nennen«, sind der Ausdruck der ständigen Suche nach dem richtigen Kollektiv. Hier führt Canguilhem Bergsons Überlegungen zur Funktion exzeptioneller Einzelner weiter, die neue Affekte erfinden, neue Leitideen, neue Formen des Sozialen. Aus all diesen Gründen ist es falsch, die Gesellschaft mit einem Organismus gleichzusetzen, und zwar wegen der politischen Folgen, die »Sie sich vorstellen können«. ⁵⁴

Auch in der Hinzufügung der *Neue[n] Überlegungen zum Normalen und zum Pathologischen* ⁵⁵ (1963–1966) wird sich Canguilhem auf Bergson berufen. Diese ausdrücklich gesellschaftstheoretischen Überlegungen definieren die Norm als Normativität, nicht als Normalität. Wie 1955, so geht es erneut um die Differenz von Organismus und Gesellschaft. Weil jede Gesellschaft ihre Regulationen *erfindet*, ist das, was in ihr als ›normal‹ gilt, *kontingent*. Es ist eine Setzung, eine *Norm*, statt *Normales*. Und es sei die gegenseitige Relativität der (technischen, ökonomischen und juristischen) Normen, die eine *Gesellschaft* konstituiere: Gesellschaft verstanden als die »virtuelle« Einheit der Normen. Allein Bergson habe diesen relativen und nicht notwendig harmonischen Charakter der Normen bemerkt, als er nämlich die ›Ganzheit der Verpflichtung‹ analysierte, das Motiv der Einzelnen zum Gehorsam. Unter ›Ganzheit der Verpflichtung‹ bezeichnete Bergson einen »konzentrierte[n] Extrakt, die Quintessenz von tausend Einzelgewohnheiten, die wir in uns aufgespeichert haben, um den tausend einzelnen Forderungen des sozialen Lebens zu gehorchen«, wobei sich diese an vielen Stellen widersprechen. ⁵⁶ Eine Gesellschaft sei zwar stets ein geordnetes System von Funktionen, aber ihr fehle ein immanenter Zweck. Stets bedarf sie, so führt Canguilhem dies erneut weiter, also erfundener Institutionen (Organen der »Ermittlung und Aufnahme von Informationen, der Berechnung und sogar der Entscheidung« ⁵⁷). Als soziale Erfindungen haben Institutionen stets eine ungleiche Vorgeschichte und einen ungleichen Grad an Verfestigung, zumal bei auftretenden Problemen (»Informations- und Regulationsproblemen«) weniger bestehende Institutionen transformiert, als

53 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 110f.

54 Canguilhem, Das Problem der Regulation, 113.

55 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 171–200.

56 Bergson, *Die beiden Quellen*, 18; Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 172.

57 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 174.

nealogie anvisiert: Statt der Untersuchung der normalen Phänomene als »Übergang von einer normalen Form zu einer noch normaleren Form« müsse die Analyse der Gesellschaft die »Dynamik der sozialen Normen« im Blick halten,⁶¹ die permanente Instituierung der Gesellschaft. Schließlich gelte es, von der extra-individuellen Bestimmung des Sozialen zu einer Theorie des sozialen Individuums überzugehen, zur Immanenz der Genese von Subjekt und Gesellschaft.⁶²

*Exkurs – Von Canguilhem zu Foucault:
Die Genealogie der Normierungen im Sozialen*

»Für Durckheim (sic!) ist [die Krankheit] die statistische Virtualität eines Abweichens vom Durchschnitt, für Benedict die anthropologische Virtualität des menschlichen Wesens; in beiden Analysen wird die Krankheit unter jene Virtualitäten eingeordnet, die der kulturellen Wirklichkeit einer gesellschaftlichen Gruppe als begrenzender Rand dienen. Damit ist zweifellos das positive und wirkliche an der Krankheit, d.h. an der Gestalt, in der sie in einer Gesellschaft auftritt, verfehlt. Tatsächlich gibt es nämlich Krankheiten, die als solche erkannt werden und die *innerhalb* der Gruppe Status und Funktion besitzen; dann ist das pathologische nicht mehr nur eine Abweichung in Bezug auf den Kulturtypus; es ist dann eines der Elemente und eine der Äußerungen dieses Typus

Wenn Durckheim und die amerikanischen Psychologen die Abweichung und den Abstand von der Norm zur eigentlichen Natur der Krankheit gemacht haben, so ist der Grund dafür zweifellos in einer ihnen gemeinsamen Kulturillusion zu suchen: Unsere Gesellschaft will in dem Kranken, den sie verjagt oder einsperrt, nicht sich selbst erkennen; sobald sie die Krankheit diagnostiziert, schließt sie den Kranken aus In Wirklichkeit drückt sich eine Gesellschaft in der Geisteskrankheiten, die ihre Mitglieder aufweisen, positiv aus, ... ob sie sie nun ins Zentrum ihres religiösen Lebens stellt ... oder ob sie versucht, sie auszubürgern ... wie es in unserer Kultur geschieht.«⁶³

So heißt es 1954 in einem der ersten Texte Foucaults, in *Psychologie und Geisteskrankheit*. Man erkennt die Kontinuität mit den Themen seines Lehrers Canguilhem. Zweifellos wird dann der Nietzsche-Ein-

61 Le Blanc, *La vie humaine*, 134f.

62 Zur Bedeutung Canguilhems für Simondon und Bourdieu J. Chatué, *Épistémologie et transculturalité 2: Le paradigme de Canguilhem*, Paris 2009; für Foucault: M. Muhle, *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008.

63 M. Foucault, *Psychologie und Geisteskrankheit* (1954), Frankfurt/M. 1968, 95ff.

marxistische Vorstellung der Geschichte die Bergsonsche Aufwertung der Zeit ablöste und steigerte«. ⁶⁷

Bei Michel Foucault ist alles in allem ein eher indirekter Bergson-Effekt zu vermuten – via Canguilhem und Deleuze. Er teilt Canguilhems neovitalistische These der durchgängigen Positivität der Normen, der zufolge das Normale stets eine produktive *Normalisierung* ist, ein positiver, hervorbringender statt einschränkender Akt. Die beiden teilen hier, wie Pierre Macherey sagt, ein »*geheimes Kind*«: die nur von Canguilhem ausdrücklich gestellte Frage nach dem *Warum*: Warum ist die menschliche Existenz konfrontiert mit Normen, woher beziehen sie ihre Macht, in welche Richtung orientieren sie diese? ⁶⁸ Canguilhems Antwort lautet: *vom Leben*. Zudem hat die historische Epistemologie, die Foucault mit Bachelard und Canguilhem teilt, in Bergson ihren Vorläufer. Elie During erkennt tatsächlich in ihm, und *nur* in ihm, das Vorbild dieser speziellen Perspektive auf das Wissen:

Die »instabile historische Konfiguration, die als Französische epistemologische Tradition bekannt ist, scheint viel ihrer Spezifität einem anti-bergsonischen Denken zu verdanken. Gleichwohl ist es möglich, einige Bergsonsche Muster in den grundlegenden Annahmen dessen zu finden, was man auch als »anti-positivistische« Sicht der Ideengeschichte bezeichnet. So ist etwa der Begriff des »Problems« eine fundamentale Kategorie in Bergsons Philosophie ... Die Idee, Probleme (und nicht Theorien) seien das genetische Element der Entwicklung des Denkens, findet sich zuerst bei Bergson. ... Seine Philosophie mag also mehr als jede andere zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Basis einer nicht- oder anti-positivistischen Konzeption der Geschichte des Wissens bieten ... Sieht man von Merleau-Ponty, Canguilhem und der Annales-Schule ab, ist es jedoch schwierig, eine direkte Anerkennung dessen zu finden. Ganz im Gegenteil spielte Bergson generell die Rolle eines Sündenbocks ... das Verwerfen seiner Ideen schien die effizienteste Art der Generation der 1930er ..., sich einen eigenen Standpunkt zu erarbeiten«. ⁶⁹

Man kann sich drittens fragen, inwieweit die Grundlage der historischen Anthropologie Foucaults (der Ausgang vom ständigen Anders-Werden des Menschen) nicht nur ein nietzscheanisches, sondern auch bergsonisches Erbe ist. Im französischen Kontext spricht einiges dafür. ⁷⁰ Deleuze

67 M. Foucault, *Die Bühne der Philosophie* (1978), in: Ders., *Schriften III: 1976–1979*, Frankfurt/M. 2003, 718–748, 724f.

68 So P. Macherey, *Pour une histoire naturelle des normes* (1988), in: Ders., *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*, Paris 2009, 71–97, 90.

69 E. During, »A History of Problems«, 4.

70 So jedenfalls F. Worms, *La vie dans la philosophie du XXe Jh. en France*, in: *Philosophie*, 2011/1 n° 109, 74–91, 86ff., und ders., *Pouvoir, création, deuil, survie*.

Werden, war das nicht das, was dieser das »*Aktuelle* nannte«, das, »was wir werden«, statt es zu sein? Wenn es Foucault immer darum ging, zu beschreiben, was »wir dabei sind zu werden«, also um das *Aktuelle* im Unterschied zum *Gegenwärtigen* als dem, »was wir sind und dadurch gerade auch schon wieder nicht mehr sind« – dann teilt er grundlegend jenes Denken, in dem das Werden primär ist und in dem das Vergangene untrennbar in die Gegenwart hineinreicht.⁷⁶

76 Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie?* 130.

aus den beiden Dissertationen: der zweibändigen, zunächst nur mit dem ersten Teil publizierten thèse principale *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964, Teil 2: *L'individuation psychique et collective. A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* 1989, posthum erschienen), sowie der thèse secondaire: *Du mode d'existence des objets techniques* (1958).⁴ Zudem besteht es aus den posthum herausgegebenen Vorlesungen an der Sorbonne⁵ und einigen Interviews.

Das philosophische Werk Simondons gilt in der Forschung als eine der großen nachzuholenden Entdeckungen des 20. Jahrhunderts, als Theorem mit großer Aktualität,⁶ als neuer Enzyklopädismus. Es enthält (wie wir es bereits bei Bergson fanden) eine Ontologie der Differenzen sowie eine mit ihr untrennbar verbundene Theorie der Immanenz.⁷ Gegenüber dem Werk Bergsons hat sich aber der Theoriekontext verändert. Es ist nun, in den 1950ern, derjenige von Kybernetik und Gestaltpsychologie, es ist die Resonanz des Begriffes ›Information‹; es ist der Kontext des *maniement humaine*, die Übertragung technischer Imperative auf den Bereich des Menschen, sowie die entgegengesetzte marxistische Entfrem-

- 4 G. Simondon, *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich 2012.
- 5 G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris 2005; *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Paris 2004 (*Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011; die Einführung einer Vorlesung der Psychologie an der Université de Poitiers 1963/64); *Cours sur la perception* (1964–1965), Paris 2006 (eine Philosophiegeschichte der Form-Materie-Trennung, des hylemorphischen Schemas, und generell eine Geschichte des Problems der Wahrnehmung, u.a. mit einer luziden Kurzdarstellung von Bergsons ›Theorie der Intuition‹; die Vorlesung folgt dem Gedanken von Bergson(-Spinoza-Maine de Biran-Malebranche) der Aktivität und nicht Kontemplativität der Wahrnehmung); *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008 (mit einer bergsonschen Bild-Theorie der Erfindung: vgl. J.-Y. Château, Présentation, IX-XXXIII, v.a. XIIIff.; und einem Kapitel über die Methode der Intuition: Intuition des Beweglichen und Wissen der schöpferischen Evolution, 60ff.); *Communication et Information. Cours et conférences*, Paris 2010 (enthält: *Cours sur attitudes et motivations* 1960; *L'amplification dans les processus d'information* 1962, *Cours sur l'instinct* 1964, mit Ausführungen zum Problem von Instinkt und Intelligenz bei Bergson, 328ff.); *Cours sur Perception et modulation* 1968; *Cours sur la communication* 1970/71).
- 6 In Frankreich gibt es eine ganze Gruppe von Technikphilosophen, die an Simondon anschließen. Am bekanntesten hierzulande ist B. Stiegler, der Simondon mit Heidegger zusammenbringt (*Technik und Zeit 1. Der Fehler des Epimetheus*, Berlin, Zürich 2009; vgl. ders., *Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'œuvre de Simondon*, in: *Intellectica* 26/27 (1998), 241–256). Zur Aktualität Simondons für I. Stengers vgl. J. Roux (Hg.), *Gilbert Simondon: une pensée opérative*, Saint-Étienne 2002.
- 7 J.-Y. Château, Vorwort, in: G. Simondon, *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011, 7–28, 24.

›Unbestreitbar ein großer Leser Bergsons‹

Auch Simondon hat das bergsonsche Denken in einer Gesellschaftstheorie fortgeführt; und generell offenbart er ein zutiefst bergsonsches »Naturell«,¹⁰ sofern er in allen Seinsbereichen, vor allem im Humanen oder Sozialen, letztlich stets das Recht der Kreation, der Erfindung, des Neuen geltend macht. Tatsächlich führt gerade Simondon mehrfach das Bergsonsche Konzept fort, er radikalisiert es – schon, wenn er dem aktivistischen Gesichtspunkt folgt, die verschiedenen kognitiven, perzeptiven und technischen Aktivitäten also als die eines Lebewesens gegenüber seinem Milieu versteht (wie Bergson in *Materie und Gedächtnis*). Vor allem aber teilt er generell das bergsonsche Konzept des Werdens und das der differenzierenden Aktualisierung des Virtuellen. Simondon will dem *Sein in seiner Genese* folgen, und zwar systematisch im Anorganischen, Vitalen, Sozialen. Wie Bergson setzt er also das Werden (Differentiation) an die Stelle des Seins. Zugleich will er sich aber auch aufmerksamer zeigen für die neu hervorbrechenden und bleibenden *Strukturierungen*: die Formgebungen und Formannahmen, momentane Ergebnisse des Werdens, Fixierungen in jenen Feldern einer ontologischen Region, die nicht mehr ›metastabil‹ sind, also keine ›energetischen Potentiale‹ mehr enthalten – wie er in einer der Festkörperchemie und Physik entnommenen Begrifflichkeit sagen wird. Mit dieser Theorie der Strukturierung, des Werdens von Strukturen erscheint Simondon als ein Denker, der einen singulären Beitrag zum Bezug von Struktur und Ereignis zu leisten vermag.

Wie Bergson beginnt also auch Simondon mit einer allgemeinen Ontologie. Anders als Bergson aber wird er ein anorganisches Leben, die Dynamik der Materie mitführen. Wie Bergson geht es ihm im Sozialen um die Berücksichtigung von Innovationen; anders als Bergson wird er dabei die technische Erfindung als die *genuin soziale Erfindung*, als den einzigen Bereich wirklicher *Freiheit*, denken. Vor allem ist das grundlegende Konzept Simondons dasjenige Bergsons: Ausgangspunkt ist das *Werden*, permanente Individuation, die gedacht wird als permanente

10 Zum ›bergsonschen Naturell‹ Simondons vgl. (in Bezug auf das spezielle Problem der Imagination) J.-Y. Château, Présentation, in: G. Simondon, *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008, IX-XXXIII, VI. Château betont hier Simondons Rechtfertigung Bergsons gegenüber Sartre, genauer, von Bergsons *Exteriorität des Bildes* gegenüber dem Subjektivismus. Das Bild könne ein Subjekt besetzen, es nicht mehr loslassen; es sei ein »Quasi-Organismus«, der eher das Subjekt bewohne, als das dieses das Bild erzeuge (G. Simondon, *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008, 9, vgl. ebd. 3). Simondon ergänzt zudem Bergsons Erinnerungsbild (*image-souvenir*) um das Symbol-Bild (*image-symbol*).

»Eine rein automatische, in vorherbestimmter Funktionsweise vollkommen in sich selbst geschlossene Maschine könnte nur rudimentäre Ergebnisse hervorbringen. Die mit hoher Technizität ausgestattete Maschine ist eine offene Maschine und das Ensemble der offenen Maschinen setzt den Menschen als ständigen Organisator voraus ... Weit entfernt davon, der Aufseher eines Trupps von Sklaven zu sein, ist der Mensch der ständige Organisator einer Gesellschaft der technischen Objekte, die seiner bedürfen. ... So hat der Mensch die Funktion, der ständige Koordinator und Erfinder der Maschinen zu sein, die um ihn herum sind. Er ist *mitten unter* den Maschinen, die mit ihm handeln und wirken.«¹⁴

Ebenso geht Simondon in der Gesellschaftsanalyse mit Bergson über ihn hinaus, wenn er offene und geschlossene Gesellschaften denkt und zugleich genetische ›Phasen‹ der Beziehung Mensch-Welt (der Gesellschaftsformation und ihrer entsprechenden artefaktischen und kognitiven Kultur) verfolgt: als fortschreitende Bifurkationen im Sozialen. Er verallgemeinert Bergsons Methode der Intuition als »Wissen des genetischen Prozesses« und gibt ihr den Namen *Transduktion*. Diese Methode, deren Begriff zugleich für ein ontologisches Prinzip steht, sei in jedem Bereich anwendbar, in dem sich eine Genese vollzieht. Die Intuition ist, so Simondon, »ganz vorzüglich ein philosophisches Verfahren der Erkenntnis, weil das Denken dank ihrer das Sein in seiner Essenz erfassen kann (diese Essenz ist die Formel seines genetischen Werdens), und dabei am neutralen Punkt dieses Werdens bleiben kann, um die Konvergenzfunktion zu gewährleisten.«¹⁵ Und nicht zuletzt erweist sich seine ontologische Grundkonzeption als bergsonianisch, wenn er den »Sinn des Werdens« so formuliert: Die differentiellen Formen des Denkens und Seins zur Welt *divergieren* ..., wenn sie nicht gesättigt sind; sie *konvergieren*, wenn sie übersättigt sind und tendieren dazu, sich durch neue Spaltungen zu strukturieren.«¹⁶ Dabei knüpft Simondon ausdrücklich auch an das Konzept des *élan vital* an, es zugleich präzisierend: Das Werden im Bereich des Lebens sei weniger Aktualisierung einer ›Virtualität‹ (im herkömmlichen Sinn), als die *realer* Potentiale. Was er damit sagen will, ist nichts anderes als Bergson: Das Potentielle ist »ebenso voll und ganz eine Form des Realen«, wie das Aktuelle. Das Werden ist keine Aktualisierung einer Virtualität (verstanden erneut im herkömmlichen Sinn als etwas, was ›nicht real‹ ist, sondern ›nur‹ virtuell), »sondern die Operation eines Systems, das in seiner Wirklichkeit Potentiale enthält: Das Werden ist die Serie von Aktualisierungsschüben oder aufeinanderfolgender In-

14 Simondon, *Die Existenzweise*, 111.

15 Simondon, *Die Existenzweise*, 118f.

16 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 155f.

Auch dieses Werk hat natürlich weitere Quellen. Es sind insbesondere die Werke seiner Lehrer Merleau-Ponty²⁰ und Canguilhem.²¹ Die Forschung sieht Simondon daher am Konvergenzpunkt dieser drei Autoren, als jenen drei Denkströmungen, die das »20. Jahrhundert der französischen Philosophie stark markiert haben.«²² Wie nahezu alle Autoren, um die es hier geht, hat auch und vielleicht vor allem Simondon diese seine ›Fürsprecher‹ wenig hervorgehoben. Merleau-Pontys Phänomenologie wird im Grunde nur erwähnt, um sie als zu oberflächlich zu kritisieren, während Simondon dessen Ontologie ausfaltet; auch Canguilhem wird kaum erwähnt. Gleichwohl: die Verankerung seines Denkens in »Phänomenologie, französischer Epistemologie und Bergsonismus« ist »unleugbar.«²³ Das zeigt sich auch in folgender Charakterisierung des Grundanliegens, wenn Simondon uns nämlich mitteilt, dass die allgemeine These, die er dem »Sinn des Werdens der Relation des Menschen zur Welt« gibt, darin bestehe, dieses als »System des formierten Ensembles« zu verstehen.

»Diese These erschöpft sich nicht darin, zu erklären, dass Mensch und Welt ein vitales System bilden ... die Evolution würde dann als Anpassung verstanden, d.h. die Suche nach einem stabilen Gleichgewicht durch Reduktion der Distanz zwischen Lebendigem und Milieu. Der

20 Merleau-Ponty hat keine systematische Theorie des *lien social* entfaltet; er gibt viele Andeutungen. In *Phänomenologie der Wahrnehmung* (frz. 1945/ Berlin 1974, 414f.) spricht er von der Spezifität des Sozialen. Die Konstitution der Anderen erkläre nicht die der Gesellschaft, die Intersubjektivität führe nicht zum *lien social* – ebenso wenig wie das ›Kollektivbewusstsein‹. Auch Merleau-Ponty kritisiert hier also Durkheim, um das *Leben* im Sozialen mitzudenken. In *Die Struktur des Verhaltens* (frz. 1942, Berlin 1976, 255f.) heißt es, dass das, was den Mensch definiert, keine zweite kulturelle oder soziale (oder politische) Natur jenseits des Biologischen sei, sondern die *Überschreitung geschaffener Strukturen, um andere zu schaffen*. Seine Ontologie führt andeutungsweise zu einem solchen Denken der Gesellschaft, wenn er vom ›anonymen Ganzen‹ spricht, diesem ›Ineinander‹, das »keiner sieht und das weder die Seele der Gruppe noch Objekt noch Subjekt ist, sondern ihr Bindegewebe« (*Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964), München 2004, 226f.). Es ist dieses Gewebe, das Simondon expliziert, so X. Guchet, *Théorie du lien social, technologie et philosophie. Simondon lecteur de Merleau-Ponty*, in: *Les Etudes philosophiques* 2, 2001, 219–237. Zum Bergson-Effekt bei Merleau-Ponty siehe F. Caeymaex, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty: Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien, in: *Annales bergsoniennes* II, Paris 2004, 410–425.

21 Mit ihm teilt er die Sorge um die ›Brutalisation‹ des Menschen, nun als Sorge vor der ›maniement humaine‹. Guchet, *Pour un humanisme*, 261f.

22 Guchet, *Pour un humanisme*, 257.

23 Guchet, *Pour un humanisme*, 257.

hung einer als aktiv vorgestellten Form auf eine als passiv gedachte Materie. Individuation als *Formgebung* scheint nicht nur für den Bereich des Handwerklichen oder Technischen das einzige verfügbare Denkmodell; vielmehr findet Simondon diese Denkfigur in allen ontologischen Bereichen, vor allem auch im Sozialen. Das zeitgenössisch dominante Denken des Sozialen ist dasjenige des Dualismus von Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft. So wird nicht nur im durkheimschen Paradigma das Individuum als passiv gedacht, als durch die Gesellschaft (in-)formiert. Die obskure Zone enthält das, was sich eigentlich abspielt: die *Energie*, zu der jede Formannahme oder Formgebung bedarf, die nicht in der Form, sondern der Materie steckt.

Der zweite Band dieses Werkes widmet sich der Individuation in den verschiedenen Seinsbereichen, die als aufeinander aufbauend und daher als untrennbar gedacht werden. Er ist posthum (1989) erschienen: *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*. Dieser Band enthält drei Teile: I. *Die psychische Individuation*; II. *Die Fundamente des Transindividuellen und die Individuation*, und III. *Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffes*.²⁶ Die aus dem I. Band aufgenommene Einleitung ist hier durch einen zweiten Teil ergänzt, der auf einen Vortrag 1960 vor der *Société française de philosophie* zurückgeht.²⁷ In diesem zweiten Band werden die psychische und kollektive Individuation – die auf der physischen und vitalen aufbauen, deren Energien nutzen, zugleich aber neue Probleme und Dynamiken aufweisen – analysiert; und zwar als untrennbare psychisch-kollektive Formung. Dabei kommt es Simondon vor allem auf die Affektivität an. Affekte sind die tragenden Energien der Kollektivbildung im Fall des Menschen. Am Ende des Werkes wird noch einmal die Auseinandersetzung mit Bergson gesucht: Anstelle dessen Dualismus der offenen/geschlossenen Gesellschaft setzt Simondon konsequent ein Modell der Kollektivbildung, das den Übergang zwischen beiden (die ›obskure Zone‹) konzeptualisiert. Das Kap. III (die ›ergänzenden Bemerkungen‹) wird in diese obskure Zone das *technische Individuum* stellen – als jenes, das eine Gesellschaft, die stets die

26 Dt.: Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs, in: I. Becker/M. Cuntz/A. Kusser (Hg.), *Ummenge – Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 45–74.

27 G. Simondon, *Forme, Information et Potentiels*, in: *Bulletin de la Société française de philosophie* 54 (1960), 723–765. Dt.: *Form, Information, Potentiale* (1960), in: I. Becker/M. Cuntz/M. Wetzel (Hg.), *Just not in time. Inframedialität und nonlineare Zeitlichkeiten in Kunst, Film, Literatur und Philosophie*, München 2011, 221–247. Bei der Diskussion waren u.a. anwesend: J. Hypolité, G. Marcel, P. Ricoeur, J. Wahl.

Die Grundidee: Das Werden anstelle des hylemorphischen Schemas aktive Form/passive Materie

»Das Werden ist eine Dimension des Seins, nicht das, was ihm in einer Aufeinanderfolge widerfährt, die ein anfänglich gegebenes und substantielles Sein erleidet. Die Individuation muß als das Werden des Seins aufgefaßt werden, und nicht als Modell des Seins, das die Bedeutung des Seins erschöpfen würde... Anstatt die Individuation vom individuierten Sein her zu erfassen, muß man das individuierte Sein von der Individuation her begreifen und die Individuation vom vorindividuellen Sein her, das auf mehrere Größenordnungen verteilt ist.«²⁸

Es geht Simondon um eine allgemeine Theorie der Individuation, darum, diese in allen Seinsbereichen zu verfolgen. Und dabei handelt es sich um nichts anderes als um das ständige, unvorhersehbare *Werden*. Statt Individuen, Substanzen und Identitäten zu denken, schlägt Simondon nämlich vor, stets erneute Individuationen vorzustellen – in allen Bereichen des Wirklichen, letztlich aber im Sozialen. Die anorganischen und vitalen Individuationen (die bisher getrennten Gegenstände von Physik respektive Chemie und Biologie) werden dabei zum Fundament der kollektiv-psychischen Individuationen (der bisher getrennten Gegenstände von Soziologie und Psychologie). Mit den permanenten Individuationen der Gesellschaften und ihrer Subjekte sind wiederum die artefaktischen Individuations- oder Formationsvorgänge untrennbar verschränkt. Dieses Denken der Form als Formung oder Individuation bezieht seine axiomatische Kraft letztlich immer erneut aus der erwähnten Auseinandersetzung mit dem klassischen Formbegriff und damit der klassischen Ontologie. Stets denkt man, wenn es um das Verhältnis von Form und Materie geht, das Sein in Modi der *Formgebung*, in der asymmetrischen Beziehung einer aktiven *Form (morphé)* auf einen passiven *Stoff (hyle)*. Das hylemorphische Schema war außerordentlich erfolgreich, es hatte eine »hohe Informationsspannung« und Verbreitungskraft.²⁹ Es wurde seit der Grundlegung des okzidentalen Denkens nämlich nicht nur für den Bereich materieller Dinge, nicht nur für die technische Aktivität genutzt. Es ist auch in das Denken des Mentalen und Sozialen eingedrungen: in die Dualismen Seele/Körper im cartesianischen Dualismus; Wahrnehmung/Erkenntnis in der kantischen Philosophie, in der die »Kategorien« die passive Wahrnehmung prägen; und Gesellschaft/Individuum in allen

²⁸ Simondon, Ergänzende Bemerkung, 39.

²⁹ Simondon *L'individuation psychique et collective*, 52.

privilegiert Zustände. Ihre Begriffe erlauben kaum, das *Werden* des individuellen und kollektiven Lebens angemessen zu denken. Stets geht es dem ›klassischen‹ Denken (das Simondon noch in der zeitgenössischen amerikanischen Soziologie sowie im Marxismus entdeckt) um eine mit sich identische ›Gesellschaft‹, deren Wandel allenfalls im Rahmen einer gesetzmäßig ablaufenden Geschichte konzipiert wird. Die soziale Form, die Struktur ist immer schon da, und es ist schwierig, das Werden/Anderswerden einer Struktur oder Form zu denken. Zugleich modelliert diese Denkweise das Soziale getrennt von den Artefakten, als ›rein‹ soziale Beziehung. Kurz, der soziologische und humanwissenschaftliche *mainstream* ist bis in seine Grundbegriffe hinein dualistisch und hierarchisch, statt relational und dynamisch.

*Humanenergetik statt soziale Morphologie
(das soziale Werden anstelle des sozialen Seins)*

Simondon geht stattdessen von permanenter Veränderung aus. Das Werden ist eine Dimension des Seins, statt etwas zu sein, was ein ›anfänglich gegebenes‹ Sein »erleidet«. Statt also die »*Individuation vom individuierten Sein her zu erfassen, muß man das individuierte Sein von der Individuation her begreifen*«; und diese von einem »*vorindividuellen Sein*« her, dem »metastabilen Feld«. Es ist metastabil, sofern es energetische Potentiale birgt, also noch zur Formung fähig ist. Simondon schlägt mit diesem Denkmodell (das noch genauer darzustellen bleibt) vor, systematisch die verschiedenen »*Formen, Modi und Grade der Individuation*« in den Ebenen des Physischen, Lebendigen und Sozialen zu untersuchen.³³ Diese unterscheiden sich einerseits voneinander, und bauen andererseits aufeinander auf. Die Gesellschaft etabliert sich etwa dank der vitalen Energien in den Subjekten, oder präziser gesagt: Das Soziale als steti-ge psychisch-kollektive Individuation wird getragen von vorindividuellen energetischen Potentialen, a-personalen Antriebskräften, die in den Einzelnen als vitalen Wesen stecken. Eine Gesellschaft lässt sich weder als Kumulation bereits konstituierter Subjekte verstehen noch besteht sie vor und jenseits der Einzelnen. Anstelle des dualistischen Konzepts Individuum-Gesellschaft, das von der identitären und asymmetrischen Logik des hylemorphischen Schemas zeugt, steht also das permanente, unvorhersehbare *Werden* von Psyche und Kollektiv. Deswegen dürfen gesellschaftstheoretisch stabile Konfigurationen nicht bevorzugt werden. Zwar mag eine soziale Morphologie wichtig sein, aber worauf es

33 Simondon, Das Individuum und seine Genese. Einleitung (1964), in: C. Blümle/A. Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich 2007, 29–46, 38.

nologie). Simondon kritisiert drittens die Tendenz, die Gesellschaft entlang eines falschen Modells von Normativität zu konzipieren, die nur als Druck gedacht wird (erneut bei Durkheim). Mit diesen Weichenstellungen vermag die soziologische Theorie nicht, die Kreativität, das Neue im Sozialen zu fassen. Bereits Bergson hatte in *Die beiden Quellen* dem soziologischen Denken, das ›geschlossene Gesellschaften‹ privilegiert, das Konzept ›offener‹ Gesellschaften zur Seite gestellt – verstanden als Öffnung, als Bewegung des Sozialen. Simondon akzentuiert diese Bewegung nun als »Mechanologie«,³⁷ als *Sozialwissenschaft, deren Kern die Reflexion der Technizität ist, weil die technischen Dinge faktisch das Zentrum, das Vermittelnde des Sozialen sind.*

*Intuition und Individuation als »Transduktion«:
Die Epistemologie und die Ontologie*

Dazu muss Simondon zunächst das hylemorphische Schema durch ein Modell ersetzen, das ebenso grundlegend ist und für alle Bereiche Geltung beanspruchen kann. Dieses Modell ist das der *Transduktion*. In ihm wird neben Form und Materie ein *dritter* Faktor berücksichtigt, die Energie, der es zu einer Formannahme bedarf. Die These lautet: die Wirklichkeit besteht (in allen Bereichen) aus ständigen Individuationen, gespeist von energetischen Ladungen in den Molekülen. Diese Potentiale der Materie führen in *transduktiver* (sich ausbreitender) Weise zu einer Formung des metastabilen (ungesättigten, zur Formung fähigen) Feldes. Dem Denkmodell zufolge kann es also (in welchem Bereich auch immer) nur zur Formung kommen, wenn folgendes erfüllt ist: Es braucht eine »vom strukturellen Keim gelieferte Informationsspannung und eine Energie, die das Milieu (die Materie) birgt, das Form annimmt«. Dabei muss sich das Milieu in einem »gespannten« oder »metastabilen« Zustand befinden, »wie eine übersättigte oder unterkühlte Lösung, die auf den kristallinen Keim wartet, um durch die Freisetzung der in ihr geborgenen Energie in einen stabilen Zustand überzugehen«, sich zu kristallisieren.

Simondon schlägt nun vor, *jede* Formung derart als transduktiven Vorgang zu verstehen, also auch die soziale. Immer handelt es sich um Formungen, die sich von einem Strukturkeim aus ausbreiten, »ausgehend von der Region, die bereits die Form empfangen hat«, in Richtung auf die Region, die noch *metastabil* ist. Transduktion ist also der Begriff

37 Der Begriff stammt von J. Lafitte: »Die Mechanologie ist eine Sozialwissenschaft«, denn die »*Maschinen, das sind wir selbst*« (1932, 113f.). Ähnlich H. Focillon, *Das Leben der Formen* (1934), München 1954. Beide legen im Vergleich zu Simondon aber allenfalls Skizzen vor.

*Die aufeinander aufbauenden Individuationsprozesse:
Physische, vitale, psychisch-kollektive Individuation*

Transduktion ist zunächst das Modell der Individuation im Fall der Kristallbildung. Transduktive Prozesse finden als *Kristallisation* im Physikalisch-Chemischen als einem ersten Individuationstyp statt, von dem sich die *organische* Individuation durch ihre bleibende Metastabilität, die ständig neue Individuationen hervorruft, auszeichnet. Bei einer bestimmten Temperatur und einem bestimmten Druck gibt es im Schwefelkristall keine Entwicklung mehr.⁴¹ Das Vitale kennzeichnet sich also durch permanente Individuation, während die *anorganischen* Individuationen stets einen Punkt erreichen, an dem die metastabilen Felder stabil, gesättigt sind, in denen keine Formung mehr möglich ist. Im Bereich des Lebendigen hingegen gibt es stets Keime zukünftiger Individuationen, stets gibt es ungesättigte, *metastabile Felder, Phasen von Ladungen* der vorindividuellen Natur oder *physis (apeiron)*.⁴² *Physis* oder *apeiron* ist der allen Individuationen gemeinsame, »unstrukturierte Grund«.⁴³ Um diese prä-individuelle Natur zu denken, beruft sich Simondon auf die Vorsokratiker, die unter *apeiron* sowohl die belebte wie die unbeliebte Natur meinten, gegenüber diesem Unterschied Indifferentes. Gibt es diesen, allen Individuationen gemeinsamen Grund, verbietet es sich, das Lebendige inklusive des Menschen vom Physikalischen zu trennen, es verbietet sich ein Vitalismus, der sich in Opposition zum Mechanismus definiert. Stattdessen schlägt Simondon vor, verschiedene Größenordnungen zu denken. Leben und Physis trennen sich nur »auf einem bestimmten dimensional-niveau«, nämlich dem der Makromoleküle, während die (alle Individuationen tragenden) Phänomene einer »niedrigen Größenordnung ... weder physikalisch noch vital, sondern präphysikalisch und prä-vital« sind.⁴⁴ Nie ist ein Individuum isoliert zu betrachten, es ist vielmehr eine *Strukturierung*, die sich in einem ihm assoziierten Milieu vollzieht (dem metastabilen Feld) und einer prä-individuellen Energie bedarf. Auch die lebendigen Individuationen sind nicht unabhängig von spezifischen Materien, Feldern, Milieus. Dies gilt ebenso für den Menschen.

Physikalisches, Vitales und Soziales bezeichnen also verschiedene Individuationstypen, bei denen die jeweils anderen mitzudenken bleiben. Welche Unterschiede bestehen nun zwischen den Individuationstypen?

41 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 93ff.

42 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 70f. Ders., *L'individuation psychique et collective*, 196f.

43 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 193.

44 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 133.

ten stabilerer und ›vollendeter‹ Individuen – und dies gilt dann vor allem für die menschliche Sphäre.

Was unterscheidet Mensch und Tier, kollektiv-psychische und biologische Individuation? Auch diese Individuation trennt sich nicht vom Vitalen; Mensch wie Tier haben gleichermaßen Teil an der Nutzung der prä-individuellen und prä-vitalen Natur, energetischen Umwandlungs-, Formations- und Speicherprozessen. Hier geht es zunächst erneut darum, Seinsbereiche nicht vorschnell zu trennen – nur so lässt sich die Spezifik menschlichen Lebens jenseits aller trivialen Differenzen erkennen, die auf der Verkenntung tierischen Lebens beruhen. So mag das Tier »besser ausgestattet« sein, »um zu leben als zu denken, und der Mensch besser, um zu denken als zu leben. Aber der eine wie das andere leben und denken«. ⁴⁷ Das soziale Leben an sich ist auch kein trennscharfer Unterschied: Neben den Ameisen und anderen kollektiv lebenden Spezies, die sich durch eine physiologische Spezialisierung der Funktionen auszeichnen, untersucht Simondon Parasiten und Symbiosen als andere Formen sozialen tierischen Lebens. Auch ist es nicht die Werkzeugerfindung an sich, die Tier und Mensch scheidet, die (aktuellen) Fähigkeiten der Produktion von Objekten beim Menschen und den am besten ausgestatteten Tieren scheiden sich, so Simondon, nur graduell. Im Vergleich zum Tier sind beim Menschen aber die *Vermittlungen* zwischen dem geschaffenen Objekt und der Natur, Objekt und Operateur vervielfältigt. Es gibt hier sehr »viele Relais«, und es unterscheiden sich die Größenordnungen der Vermittlungen. ⁴⁸ Aus diesen – erneut graduellen – Differenzen ergibt sich nun die Wesensdifferenz zwischen dem Vitalen und Psychischen, tierischer und menschlicher Existenz: Sie liegt in der *Notwendigkeit des Kollektivs* respektive des *Transindividuellen*. Wie erwähnt kennen Tiere soziales Verhalten, sie haben Sozialitäten, namentlich die in Kolonien lebenden. Aber nur im Menschen gibt es eine psychisch-kollektive oder transindividuelle Individuation, das heißt, der Existenzmodus des Kollektivs unterscheidet sich von der »immerwährenden Gegenwart« der Kolonie durch die Tatsache der *Bedeutung*. In Kolonien gibt es separierte Individualitäten; aber es gibt kein Kollektiv, das ja keine Substanz oder Form ist, die den Individuen vorherginge und sie enthielte, durchquerte oder bestimmte; vielmehr *ist* die Gesellschaft die »Koinzidenz der individuellen Zukünfte und Vergangenheiten in Form *interner Resonanz*«. Kollektive Synergie setzt eine Einheit voraus, die aus dem entsteht, was im Einzelwesen noch nicht individuiert ist. Das Kollektiv basiert auf der ›Ladung der assoziierten Natur‹ in den Einzelnen, indem es deren Individuation, deren Ausfaltung erneut aufhält, suspendiert – insofern das *Kollektiv* das ist, in dem eine individuelle Handlung *Sinn* für

47 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 165.

48 Simondon, *Imagination et invention*, 189.

mit dem Vitalen denken, denn das Leben ist eine erste Individuation, zu der das Transindividuelle als *zweite, parallele* hinzukommt.

*Ingroup/outgroup (geschlossene/offene Gesellschaft):
Affekttheorie der Kollektivbildung*

Wie kommt es zur Emergenz eines Kollektivs? Sie stellt sich als Resonanzphänomen dar, die Strukturierung geschieht hier durch interne *Resonanz*, nämlich durch *affektive* Resonanz. Genau darin besteht die Differenz zwischen Vitalem und Psychischen: Die Affektivität spielt »nicht dieselbe Rolle in den beiden Modi der Existenz«. Zwar haben auch Tiere Affekte. Bei ihnen haben sie aber einen »steuernden Wert«, die Affekte dienen dazu, Probleme zu bewältigen und die permanente Individuation zu sichern, »die das Leben selbst ist«. Im ›Psychismus‹ hingegen sind die Affekte überreich, überschwänglich; sie stellen eher »Probleme, als sie zu lösen«. ⁵³ Diese Problematik der Psyche, deren größere Affektivität macht das Kollektiv erforderlich. Was ist das Problem der Psyche, dessen Lösung das Kollektiv ist? Es ist die »Heterogenität der perzeptiven und affektiven Welt«, die Disjunktion zwischen Reiz und Reaktion, innerem überschüssigem Antrieb und der notwendigen Selektivität der Handlungen. Das Subjekt ist hier »inkompatibel mit sich selbst«, es hat überschüssige Emotionen, weil Emotion und Handlung nicht mehr derselben »Größenordnung« sind, wie Simondon sagt. Wahrnehmung und Affektion dienen eigentlich der Orientierung des Individuums, die Wahrnehmung orientiert den Bezug zur Welt (indem sie diese entlang der »Bipolarität des Lichtes und der Dunkelheit, des Hohen und Tiefen, inneren und äußeren, rechts und links, kalt und warm« ordnet); die Affektion orientiert den Bezug zu anderen vitalen Individuen. Sie ordnet die sozialen Beziehungen *interaffektiv* (nicht interaktiv), entlang der »Bipolarität des Fröhlichen und Traurigen, Glücklichen und Unglücklichen, Aufpeitschenden und Beruhigenden, Bitterkeit und Seligkeit, Erniedrigenden und Erhebenden«. ⁵⁴

Wegen der Überschwänglichkeit und Unsicherheit im Bezug auf das eigene Selbst (seine nie feststehende Identität) nun braucht das Individuum ein Kollektiv: Es braucht einen Resonanzboden als Vermittlung seiner vitalen, überschwänglichen Affektionen mit der Idee, ein Selbst, Individuum, Subjekt zu sein. Die Affekte sind die energetischen Formpotentiale, die ›vorindividuelle Natur‹, die zur Formung des Kollektivs führen. Und es bedarf einer wirklichen Resonanz: Nur, wenn sich die ›affektiv-emotiven Ausdrücke‹ der Einzelnen gleichen, entsteht ein Kollektiv. In der

53 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 151.

54 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 115.

formuliert: Kollektive formen sich, indem sie Affekte, und zwar je bestimmte Affekte mit einer je bestimmten Intensität, institutionalisieren.⁶⁰

Simondons Idealvorstellung ist dabei die einer Gesellschaft, die neue Affekte und soziale Ideen erfindet, indem sie sich um technische Aktivitäten herum zentriert. Denn in ihnen allein kommt, so Simondon, das Neue ganz zum Tragen, in ihnen allein ist die soziale Beziehung frei von jeder eingrenzenden Normativität. Entlang dessen, was uns Simondon als ›Humanenergetik‹ vorstellte (die Frage nach dem Anders-Werden der Kollektive), macht es sich diese soziologische Theorie ja insgesamt zur Aufgabe, die *Produktion von Neuheit* in der sozialen Wirklichkeit zu erklären. Und es sind allein die offenen, nicht vorherbestimmbaren Situationen, in denen sich Kollektive bilden, in denen ein Volk-Werden stattfindet (wie Deleuze sagen wird). So gibt es etwa in der Situation der Kolonialisierung zu einer gewissen Zeit die

»Möglichkeit der Kohabitation zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten, aber dann ist dies plötzlich nicht mehr länger möglich, weil Potentiale entstanden sind, und es wird notwendig, dass eine neue Struktur hervorbricht. Und es bedarf einer wirklichen Struktur, das heißt einer Struktur, die wirklich einer Erfindung entspricht, das Auftauchen einer Form, damit sich dieser Zustand kristallisiert, andernfalls verharrt man in einem Zustand der Des-Anpassung, der Entdifferenzierung.«⁶¹

Gerade solche Vorgänge, die einen einrichtenden Charakter haben, sind für Simondon der eigentliche Gegenstand der soziologischen Analyse. Eine Gesellschaft instituiert sich insbesondere, indem sie – vor dem Untergrund des ständigen Anders-Werdens, ständiger Formungen oder Strukturierungen – beharrende Kräfte einrichtet, die Gruppe schließt. Insbesondere die vitale Unruhe der Individuen ist, so Simondon, eine Gefahr für die Synchronisierung ihrer Transformationen, und daher brauche jede Gesellschaft ein gewisses Maß an »Automatismen«, um nämlich ihre Existenz, »ihren Zusammenhalt zu gewährleisten.«⁶² Ebenso braucht sie aber (und das ist der Punkt, der Simondon eigentlich interessiert) die kreative Anpassung an neue Individuationen. Simondon hebt so gesehen weniger die Notwendigkeit der Fixierung einer Gesellschaft hervor, als deren Grenze. Gesellschaftsanalytisch ist für ihn entscheidend, welcher Aspekt der Kollektivbildung überwiegt: die Innovation, also die Öffnung; oder aber die Integration, die Schließung. In diesem Fall gleicht das Kollektiv den Krustentieren, die sich selbst zu Unbeweglichkeit, Er-

60 Das entspricht ganz der affekttheoretischen Institutionentheorie im Anschluss an Bergson-Deleuze: Eine »erfolgreich fabulierte bzw. imaginierte Institution« zeichnet sich »immer auch dadurch, dass sie auf besondere Weise zu affizieren weiß. Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 20 u.ö.

61 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 65.

62 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 63.

Subjektivierungs-Strukturen aufbrechen, können wir uns neu verzweigen und etwa nichtmenschlich werden.⁶⁷ Bei Simondon heißt es hier, die transindividuelle Individuation lasse die menschlichen Wesen durch eine »Zone der Nicht-Humanität kommunizieren, die nicht mit Strukturen bevölkert ist, sondern mit Zentren der Intensität, sich vernetzen den *Schlüsselpunkten*«. Diese schaffen ein »affektiv-emotives Kontinuum ohne vorbestimmte Organisation und Richtung«. Kurz, man weiß nie, »*was ein Mensch kann, was er werden kann, was die Humanität ausmacht*«. ⁶⁸ Es geht dann nicht etwa um die These, Tiere zu imitieren, sich ihnen gleich zu machen, sondern um ihrer Indifferenz. In der transindividuellen Relation weiß man nie vorher, mit welchem Sozios man affektiv-emotive Relationen eingeht, was Resonanz macht, was einen affiziert. Die transindividuelle Relation bezeichnet den indeterminierten Prozess der Emergenz von Kollektiven, die nicht nur »anthropistische«, ⁶⁹ sondern zum Beispiel auch totemistische, animistische oder analogische sein können. ⁷⁰ Die *socii* sind je andere, und sie gehen über den Menschen hinaus. Simondon zählt zu ihnen auch Artefakte, die »technischen Individuen«.

*Die Theorie der Artefakte: Das Leben der technischen Dinge
und die Gesellschaftstheorie der Technizität*

Die Herausforderung jeder Beobachtung der Artefakte ist, sie nicht vor-schnell und unreflektiert als Objekt, Spiegel, Repräsentation oder Symbol des Sozialen zu verstehen. Nur allzu oft verfällt dies einem identitäts-logischen Denken, in dem die Artefakte und ihre symbolische ›Schicht‹ nur noch ausdrücken, was ohnehin bereits existiert – das »eigentliche‹ Soziale. Nur allzu leicht wird man dazu verführt, die Artefakte als passive Materie oder Objekt der aktiven sozialen Form zu denken. So versteht man häufig gerade die Architektur als Spiegel einer Gesellschaft oder als ihren Rahmen. Man denkt sich dann das Symbolisch-Materielle als bloße Hülle, die zum Sozialen »nichts dazu tut und nichts wegnimmt«. ⁷¹

67 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, v.a. 321–333 (Bergson, Simondon, Spinoza verbindend).

68 X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris 2010, 205.

69 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 180: »Sozialverbände, die als Gruppenmitglieder ... ausschließlich menschliche Mitglieder« haben.

70 Vgl. zu solchen Typologien von Gesellschaften im Anschluss an Deleuze, Bergson und Durkheim erneut Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 180ff.; sowie natürlich Ph. Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*.

71 C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Versuch einer politischen Philosophie* [1975], Frankfurt/M. 1984, 201.

Wie Lebewesen, haben also auch Artefakte evolutive Linien; und während diese von Beginn an ›konkret‹ sind, unterliegen technische Dinge einer »Konkretisierung«. ⁷⁴ Sie evolvieren von einem anfänglich abstrakten in einen konkreteren Zustand. Das heißt nichts anderes, als dass sie selbst zunehmend sozial werden, zu *Sozialität* tendieren: Die technischen Dinge werden nämlich zunehmend auf den Menschen sowie auf ein spezielles, assoziiertes Milieu angewiesen, da sie wachsend auf Informationen basieren und immer spezielleren Zwecken dienen. Das ›konkretere‹ technischen Individuum ist zugleich ›organischer‹, in dem es noch sein assoziiertes Milieu in sein Funktionieren einbezieht (wie etwa die Kühlung des Verbrennungsmotors zeigt). ⁷⁵ Angestoßen, getragen wird diese Tendenz zu Sozialisierung, die Tendenz der Dinge, ›Gesellschaften‹ (inklusive der menschlichen Akteure) zu bilden, sowie die Tendenz zu ›Organisierung‹, durch die Virtualität der Materie: die mikrophysikalische Struktur des Stoffes. So können metallische Legierungen mehr oder weniger brüchig sein, Beton ermöglicht mehr oder weniger feine Formen, das Gusseisen einer Kupplung bestimmt die Größe des Gefährtes und die Entwicklung kleinerer, leiserer Automobile, wobei sich die einzelnen Bestandteile gegenseitig bedingen. Daher, wegen der Materialität, verläuft die Genese der technischen Dinge nicht entlang der Wünsche des Erfinders, sondern entlang der geschilderten *evolutiven* Linien (die auch Sackgassen beinhalten). Kurz, die technischen Dinge werden erneut mit den Augen des Biologen betrachtet; und die *Materie* ist in dieser Betrachtung gar nicht ernst genug zu nehmen, ebenso wie das assoziierte *Milieu*. Das Artefakt schafft eine immer spezifischere Umwelt, die sich mit ihm verändert, wobei nun die imaginäre Kraft der denkenden Systeme hinzukommt, die sich auf die Materie einlassen.

⁷⁴ Simondon, *Die Existenzweise*, 1. Teil, Kap. I.

⁷⁵ »Der Zylinderkopf des thermischen Verbrennungsmotors wird mit Kühlrippen gespickt, die in der Region der Ventile besonders ausgeprägt sind, weil diese einem intensiven Wärmeaustausch und erhöhten Druck ausgesetzt ist. Diese Kühlrippen sind in den ersten Motoren dem Zylinder und dem Zylinderkopf wie von außen angefügt, ... sie erfüllen lediglich eine einzige Funktion, die der Kühlung. In den jüngeren Motoren spielen diese Rippen eine mechanischere Rolle, indem sie sich als Stützrippen einer Verformung des Zylinderkopfs ... entgegenstellen; unter diesen Bedingungen kann man nicht mehr länger die volumetrische Einheit ... und die wärmezerstreuende Einheit voneinander unterscheiden; würde man durch Sägen oder Schleifen die Rippen vom Zylinderkopf eines aktuellen luftgekühlten Motors entfernen, wäre die volumetrische Einheit, die dann vom Zylinderkopf allein gebildet würde, selbst als volumetrische Einheit nicht mehr existenzfähig: Unter dem Gasdruck würde er sich verformen; die volumetrische und mechanische Einheit ist mit der wärmezerstreuenden Einheit koextensiv geworden«. Simondon, *Die Existenzweise*, 21.

kretisierung.⁷⁷ Denn während eine regionale handwerkliche Sitte allein in der menschlichen Welt verankert ist, ist das technische Ensemble auch im natürlichen Milieu verwurzelt. Wenn dies so ist, wenn die technischen Dinge derart wichtig geworden sind für die Kohärenz und Konsistenz der Kollektive und ihrer Beziehungen untereinander sowie zur Natur, dann muss das sozialwissenschaftliche Denken diese soziale Positivität der technischen Dinge anerkennen. Die Artefakte, artifizielle Schlüssel-Punkte der technischen Netze müssten zu »wirklichen Bezugspunkten für die Gesamtheit der menschlichen Gruppen« werden,⁷⁸ sofern sie als Referenzterme aller Gruppenmitglieder dienen, und nicht nur der beteiligten Techniker. Zwar kann man einzelne Werkzeuge wechseln, aber nicht das artifizielle *Netz*, und man schafft es nicht selbst – es bleibt einem nur übrig, sich an es anzuschließen. Hier sieht Simondon eine Partizipation an der natürlichen und der kulturellen Welt entstehen, die nicht die Solidarität der Spezialisten oder Korporationen ist, sondern eine »äußerst konkrete und aktuelle Solidarität«, ein faktisches, und sehr integratives soziales Band. Durch die technischen Netze erwirbt die kulturelle oder humane Welt einen »hohen Grad an innerer Resonanz«. ⁷⁹ Das kollektive Leben braucht (wie erwähnt) Fixierungen, die affektive Strukturierung des Kollektivs in der Institution von Ritualen, Dogmen, Normen und nicht zuletzt dauerhafter Artefakte. Simondon formuliert diesen Gedanken der notwendigen Stabilisierung des Kollektivs auch im Begriff des ›Körpers‹ des Kollektivs. Für ihn, für den keine Materie passiv ist, vielmehr jede ihre implizite Form hat, ihre Expressivität und Affektivität, und für ihn, für den die Individuationstypen miteinander verschränkt bleiben, kann sich die Gruppe nicht rein imaginär oder rational konstituieren; sie bedarf eines *kollektiven Körpers* oder eines Körperschemas. Das Kollektiv ist, wie Simondon auch sagt, »psycho-somatisch«. ⁸⁰ Zu diesem ›Körper‹ des Kollektivs gehören vor allem die (Mensch und Welt vermittelnden) technischen Artefakte. Mit ihnen kann man Gesellschaften typisieren. Dabei sind die technischen Dinge nicht nur Symbol, sie sind auch die *Träger* der je konkreten Gesellschaft. Insgesamt will Si-

77 Dies ist der Weg der technischen Evolution, die man sich ebenso wenig wie die biologische als einling vorstellen darf: G. Simondon/J. Le Moyne, *Entretien sur la mécanologie* (1968), in: *Revue de synthèse* 130 (2009), 103–132, 127f. Eine offene Maschine gegenüber einer geschlossenen ist die, die mehr Informationen in sich aufnimmt und daher ein ›technisches Ensemble‹ schafft (*Die Existenzweise*, 11). Die Differenz von geschlossenem/offenem Objekt wird von Simondon auch 1961 erwähnt: *Psycho-sociologie de la technicité*.

78 Simondon, *Die Existenzweise*, 204.

79 Simondon, *Die Existenzweise*, 205. Die Idee, den Begriff des Netzes zum Grundbegriff einer technischen Kultur und einer solchen Gesellschaftstheorie zu machen, wird im *Entretien* weiter ausgeführt: 127ff.

80 Simondon, *L'individuation psychique et collective*, 177, 195.

sierungen«. Diese ›Phasen‹ muss man beschreiben, will man eine Gesellschaft in einem Moment analysieren.

»Unter Phase verstehen wir nicht einen zeitlichen Moment, der von einem anderen abgelöst wird, sondern einen Aspekt, der aus einer Aufspaltung des Seins resultiert und im Gegensatz zu einem anderen Aspekt steht ...; man versteht eine Phase nur im Verhältnis zu einer oder mehreren anderen Phasen ...; es ist das aktuelle System aller Phasen zusammengenommen, das die vollständige Wirklichkeit bildet, nicht jede Phase für sich genommen ... Dieses Schema unterscheidet sich stark vom dialektischen Schema, weil es weder eine notwendige Abfolge noch das Eingreifen der Negativität als Motor des Fortschritts impliziert ... Mit der Übernahme eines solchen ... Schemas soll ein Prinzip zum Einsatz gelangen, demzufolge die zeitliche Entwicklung einer lebendigen Wirklichkeit zunächst durch eine Aufspaltung voranschreitet, deren Ausgangspunkt ein initiales aktives Zentrum ist; sodann, nachdem die aus der Aufspaltung hervorgegangenen Wirklichkeiten getrennte Wege gegangen sind, durch den erneuten Zusammenschluss; jede getrennte Wirklichkeit ist das Symbol der anderen, wie eine Phase das Symbol einer oder mehrerer anderer ist.«⁸⁵

Simondon beschreibt mit diesen Worten sein Modell der Kulturgene- se, der kulturellen Evolution. An dieser Stelle ist erneut auf den Begriff der ›Transduktion‹ zurückzukommen: Neben einem Prozess des Realen (netzformige Ausbreitung einer Struktur von stabilen zu metastabilen Bereichen) bezeichnet Simondon mit ›Transduktion‹ auch seine Methode: Transduktion ist die *Denkhaltung* desjenigen, der dem »*Sein in seiner Genese folgt*«. ⁸⁶ Transduktion als Haltung des Denkens begleitet diejenige des Objekts. Simondon rehabilitiert hier explizit Bergsons Methode, indem er sie von Idee und Konzept abgrenzt: Das *Konzept* ist ein Denkverfahren der Techniker; es erkennt wesentlich figurale Realitäten. Die *Idee* hingegen ist fähig, Realitäten des Grundes oder des Ganzen zu erkennen. Die Intuition (Transduktion) betrachtet Ensembles, deren Struktur einer Genese unterliegt (dynamische Korrelationen von Figur und Grund). Sie ist ein Verfahren, welches das Sein in seinem Wesen erkennt, Veränderung zu sein. ⁸⁷ Der Wert der bergsonschen Methode (als Denken in differentiellen und dynamischen Begriffen) offenbart sich nun insbesondere in Simondons Art, eine Technik-zentrierte Gesellschaftsanalyse zu betreiben: Der Sinn der ›Konkretisierung‹ der technischen Dinge sei nämlich nur einem solchen Denken verstehbar, welches zugleich der Genese der technischen, aber auch der (komplementären) nicht-technischen Modi der Beziehung Mensch-Welt folgt. Simondons genetische Analyse

85 Simondon, *Die Existenzweise*, 149.

86 Simondon, *Das Individuum und seine Genese*, 41f.

87 Simondon, *Die Existenzweise*, 220.

nisation; aber der Weltbezug war noch nicht konkretisiert, durch spezielle Objekte oder Individuen konstituiert. Es gab insbesondere noch keine Unterscheidung von *Figur* und *Grund*, alles war besetzt von magischen Kräften. Dieser magische Weltbezug ist der ›primitivste‹, da ihm die »einfachste, konkreteste, umfassendste und geschmeidigste Strukturierung entspricht«, die »netzförmige Verzweigung«. ⁹⁰ Will man diese und die ihr entsprechende Art des kollektiven Lebens verstehen, darf man sich nicht an irrationalen Momenten wie dem Aberglauben aufhalten. Vielmehr muss man

»hohe, edle und heilige Formen des Denkens zu Rate ... ziehen, die eine Anstrengung in voller geistiger Klarheit erfordern. ... Eine solche Form ist etwa der Sockel aus Affekten, Vorstellungen und Willen, der eine ... Bergbesteigung trägt. Es mag in der Motivation ... der Wunsch nach Eroberung und der Sinn für den Wettkampf liegen; doch handelt es sich [dann] darum, einen individuellen Akt vor einer Gemeinschaft zu legitimieren. Tatsächlich wirkt in dem individuellen Wesen oder der kleinen Gruppe jener, die eine Ausnahmehandlung verwirklichen, ein sehr viel ursprünglicheres und reicheres Denken. Die Bergbesteigung ... besteht darin, den Schlüsselpunkten, welche die Natur darbietet, anzuhängen und mit ihnen übereinzukommen. Einen Hang zu erklimmen, um zum Gipfel vorzustoßen, heißt sich auf den Weg zu machen zu einem begünstigten Ort, der das gesamte Gebirgsmassiv beherrscht, und zwar nicht, um über es zu herrschen ..., sondern um mit ihm den Austausch einer freundschaftlichen Relation zu erfahren.« ⁹¹

Diese vernetzte Struktur, in der sich der Mensch nicht als Beherrscher, sondern als Freund der Welt verstehen konnte, dephasierte, spaltete sich, als Technik und Religion entstanden. Figur und Grund der Welt trennten sich, die Technizität spezialisierte die *figuralen* Funktionen, die Religion diejenigen des Grundes (*fond*), woraus neue Potentiale, neue Möglichkeiten der Strukturierung der menschlichen wie natürlichen Welt anstanden. Diese Dephasierung des magischen Universums ereignete sich, als das Ding seine symbolische Dimension verlor (Zauberkräfte, *tabus*), um ›es selbst‹ zu werden. Es verlor seinen sakralen Gehalt. Da die Technizität eines der beiden Aspekte der Lösung ist, die das Problem der Beziehung des Menschen zur Welt findet; und der andere Aspekt der Lösung das *Religiöse* ist, sind beide komplementär. In beiden aktualisiert sich das soziale Leben auf differentielle Weise. Will man also die »echte Natur« der technischen Artefakte verstehen, ist die »Untersuchung der gesamten Genese der Beziehungen zwischen Mensch und Welt« notwendig. ⁹² Während die technische Aktivität *Figuren* instituiert, also Dinge objektiviert,

90 Simondon, *Die Existenzweise*, 154.

91 Simondon, *Die Existenzweise*, 155.

92 Simondon, *Die Existenzweise*, 150.

diese gebunden durch die ausgezeichnetsten unter den Schlüsselpunkten. Die Vermittlung zwischen Mensch und Welt wird selbst zu einer Welt, zur Struktur der Welt«. ⁹⁵

Auf diese Rückbewegung konzentriert sich Simondons Blick auf die Moderne, auf die fortschreitende Vernetzung von Gesellschaft und Welt durch die *infrastrukturellen* Artefakte, die ein immer dichteres und umfangreicheres Netz bilden, und sich um je zentrale ›Schlüsselpunkte‹ (*points-clefs*) zentrieren, Punkte, an denen ein herausgehobenes technisches Objekt einen herausgehobenen Ort der Natur trifft. Die Koinzidenz von Zement und Felsen, von Pylon und Hügel stellt eine genuin technische Vernetzung der Welt dar. Es entsteht eine Welt artifizieller Schlüsselpunkte, um die sich die Gesellschaften kristallisieren, wobei sie die Einzelnen im Modus einer Integration ohne Exklusion integrieren, da die technischen *points-clefs universell* affektiv sind, sie als Netze per se Tauschbeziehungen einrichten, unabhängig zum Beispiel von religiösen Glaubensüberzeugungen. Inwiefern erfüllt diese technisch hergestellte ›Welt‹ dieselbe Einfügung des Menschen in die Welt wie die Magie, die die Potentiale, die ›Kräfte und Qualitäten des Grunds‹ bewahrt? Hier springt die ästhetische Impression ein, die dem religiösen und technischen Denken gemeinsam ist und beide verbindet –

»Es ließe sich sagen ..., dass die Kunst es ist, welche die Transduktivität der verschiedenen Modi im Verhältnis zueinander herstellt; die Kunst ist das, was in einem Modus nichtmodal bleibt, so wie rund um ein Individuum eine vorindividuelle Wirklichkeit bleibt, die ihm assoziiert ist und ihm die Kommunikation in der Institution des Kollektivs erlaubt. ... Man kann sich sogar die Frage stellen, ob die Kunst ... nicht auch das ist, was ein Ensemble von Wirklichkeiten ... in eine andere zeitliche Einheit, zu einem anderen Moment der Geschichte transportierbar macht.« ⁹⁶

Es gibt eine Schönheit der technischen Objekte, die es gegen jede Entfremdungstheorie sichtbar zu machen gilt, um jene neue technische Kultur zu etablieren, welche die nicht-normative Affektivität, die integrative, kollektivierende Kraft der technischen Dinge erkennt. Dabei ist es nie das technische Objekt allein, das schön ist – es ist schön, wenn es einen *geografischen* Punkt »konkretisiert«. So sind Hochspannungsmaste nicht an sich ›schön‹, sondern es ist die »Kopplung dieser Reihe mit den Felsen und dem Tal, es ist die Art, wie die Kabel gespannt und geschwungen sind«. ⁹⁷ Das technische Objekt ist schön, wenn es einen Grund trifft, von dem es die »passende Figur« ist, wenn es die geografische Welt »voll-

95 Simondon, *Die Existenzweise*, 169.

96 Simondon, *Die Existenzweise*, 185f.

97 Simondon, *Die Existenzweise*, 172f.

der Identität, neuer Wirklichkeiten. An dieser Stelle kommt die Technik erneut ins Spiel, in Gestalt des technischen Akteurs.

*Der Techniker als Subjekt der ›wirklichen‹ Sozialität
– die Soziologie der Maschinen*

Auch ästhetische Aktivitäten haben Teil am eingrenzenden Normativen, klassifizierenden, exkludierenden Abschließungen, wie Simondon etwa an der Norm der Aktualität beobachtet.¹⁰¹ So sieht man den Autos, Häusern, Bekleidungen um 1925 an, dass sie am Stil einer Epoche, einer Schicht, eines ›Volkes‹ partizipieren. Generell gilt Simondon zufolge für jede der Aktivitäten oder Phasen jenseits der Technizität, dass sie normativ, ein- und ausgrenzend sind. Nur die technische Aktivität hingegen ist das Areal der Erfindung, des Neuen, und insofern ist sie zentral für eine moderne Gesellschaft, da sie keiner ihr äußerlichen Normativität, keinem Zwang der Gruppe folgt, und auch keinem kulturellen Partikularismus dient. Technische Dinge haben eine »virtuelle Universalität und Intemporalität«, welche Kollektivbildung ohne Exklusion erlaube.¹⁰² Damit gehört die technische Aktivität

»weder dem reinen Gebiet des Sozialen noch dem reinen Gebiet des Psychischen an. Sie ist das Modell der kollektiven Relation, die nicht mit einem der zuvor genannten Bereiche verwechselt werden darf: Sie ist nicht der einzige Modus und der einzige Inhalt des Kollektivs, aber sie ist Kollektives und in bestimmten Fällen kann die kollektive Gruppe um die technische Aktivität herum entstehen.«¹⁰³

In solchen Fällen entstehen neue Formierungen des Sozialen. Und es gibt in jeder Gesellschaft solche Fälle, denn in jeder gibt es Experten für das, was an Neuem in der Materie steckt, für die Aktualisierung der materiellen Virtualität. In jeder gibt es ›Techniker‹, wie beispielsweise die Metallurgen und Bergleute. Der Metallurg ist gleichsam ein »unterirdischer Mensch«, er lebt in enger Koexistenz mit der unterirdischen Natur, den Rohstoffen. Er ist ein »Experte im etymologischen Wortsinn«, er partizipiert »an der lebendigen Natur der Sache«, die er kennt, und sein Wissen ist eines der »tiefen, direkten Teilhabe, die eine ursprüngliche Symbiose erfordert«, eine »Fraternität mit einem Aspekt der Welt«.¹⁰⁴ Metallurg und Metall sind einander wie ›Brüder‹, statt dass es sich um das souveräne Subjekt handelte, das seine ihm unterworfenen Objekte bearbeitet und erschafft. Der Techniker ist so gesehen der soziale Innovator *par*

101 G. Simondon, *Imagination et Invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 166.

102 G. Simondon, *Imagination et Invention (1965–1966)*, Chatou 2008, 164.

103 Simondon, *Die Existenzweise*, 226.

104 Simondon, *Die Existenzweise*, 82f.

Jene Wissenschaft, die die neuen Kollektive analysiert, welche um die technische Aktivität entstehen, wäre die »*Soziologie der Maschinen*« oder die *Mechanologie*.¹¹⁰ Sie würde beobachten, wie die technischen Dinge eine vernetzte Gesellschaft ermöglichen, in der die Individuen und Gruppen durch das kommunizieren, was sie *erfinden*. Als eines, das »erfunden, gedacht und gewollt« ist, wird das technische Ding »Träger und Symbol«¹¹¹ der »wahren« sozialen Relation als einer, die nicht auf einem identitär konzipierten Subjekt beruht, in der vielmehr die prä-individuellen Potentiale im Einzelnen als vitalem Wesen zum Zuge kommen – das *instituiierende Moment des kollektiven Lebens*. Der Begriff des Symbols ist hier etymologisch zu nehmen: *Symbolon* bezeichnete bei Platon jenen in zwei Hälften gebrochenen Stein, mit dem über Generationen hinweg feindliche Affekte in freundschaftliche umgebogen werden. So ist das technische Ding »Symbol«, das sein Komplement erwartet: den Mensch.¹¹² Ebenso ist das Individuum Symbol, es »kann sich nicht von sich selbst aus fassen, sofern es nicht das ganze Sein ist«, sondern »Symbol eines anderen Realen«, nämlich des assoziierten Milieus.¹¹³ Die Technik ermöglicht das Eindringen von Neuem in das Kollektiv; und da es keines gibt, das keine Techniken verwendet, gibt es keine völlig geschlossene Gesellschaft. Sicher, die sozialen Kräfte trachten stets danach, die Techniken einzugliedern, sie in die Organisation der Arbeit zu zwingen; aber jede Gesellschaft muss ihre Struktur korrigieren, jede ist durchzogen von technischen Erfindungen Einzelner. Kurz, die technische Aktivität ist es, die die »*Einführung in die tatsächliche soziale Vernunft und in den Freiheitssinn des Individuums*« leistet.¹¹⁴ Die technische Aktivität ist das Vorbild einer »wahren«, nicht als Zwangseinrichtung vorgestellten Gesellschaftskonzeption, und als solche will sie Simondon in der Schulbildung verankern. Weil die technische Aktivität weder am rein Sozialen noch am rein Psychischen teil hat, ist sie das Modell der kollektiven Beziehung, deren affektiver Modus der *Appell* und nicht der Zwang ist. Das »Zement« des Kollektivs ist dann nicht die Identität einer Vorstellung oder ein gemeinsames Ziel. Die transindividuelle Individuation operiert durch affektive Vernetzung.¹¹⁵

Erkennbar ist in all dem, inwiefern Simondon Bergson weiterdenkt, radikalisiert. Letztlich ist es die dem Organischen *und* Anorganischen

110 Simondon, *Die Existenzweise*, 44.

111 Simondon, *Die Existenzweise*, 229.

112 G. Simondon, Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète, in: *Culture manuelle* 1953, zitiert bei Guchet, *Pour un humanisme technologique*, 218f. Vgl. zum Symbol bzw. *image-souvenir*: Simondon, *Imagination et invention*, 5ff.

113 Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, 71.

114 Simondon, Ergänzende Bemerkung, 56f., 53f.

115 Guchet, *Pour un humanisme technologique*, 104.

plementäre Lösungen eines selben Problems. Generell müsste jede Gesellschaftsanalyse die technische Aktivität einbeziehen, denn diese für »unwesentlich zu erachten und entweder die sozialen Gemeinschaften oder die zwischenmenschlichen Relationen ... für wesentlich zu halten, heißt gerade die Natur des *Zentrums der Gruppenbeziehungen und der interindividuellen Beziehungen, das nichts anderes als die technische Aktivität selbst ist*, von der Analyse auszunehmen.«¹¹⁶

116 Simondon, *Die Existenzweise*, 234, Herv. von mir.

Erinnerungen eines Bergsonianers

»Und heute gibt es Leute, die es unglaublich komisch finden, wenn sie mir vorwerfen, daß ich sogar über Bergson geschrieben habe.«³

Das Werk von Deleuze und das von Deleuze-Guattari ist zu vielgestaltig, als dass im Folgenden eine auch nur entfernt adäquate Schneise hindurch zu schlagen wäre. Vielmehr geht es allein um den Bergson-Bezug, um dessen Weiterentfaltung. Und ›adäquat‹ wäre sowieso schon das falsche Wort, da es sich ja stets nur um das eigene Bild handeln kann, eine Abschattung, die man an den Werken vornimmt. So wird es hier einzig darum gehen, den Bergsonismus im Denken von Deleuze sichtbar zu machen – gleichwohl meinend, dass dies ein, vielleicht der wesentliche Zug des deleuzianischen Werkes ist –; sowie die soziologischen Konzepte, die daraus resultieren.

Für diesen Autor gilt, was für Bergson galt, noch einmal verstärkt: Es gibt ein eigenes Vokabular, das es zu übersetzen gilt.⁴ Auch Deleuze hat es als Aufgabe der Philosophie verstanden, neue Begriffe und damit Denkweisen zu schaffen, wie die Kunst neue Perzepte und Affekte erfindet. Dabei beruft er sich auf Bergson: »Der Philosoph ist Schöpfer, Erfinder und nicht reflexiv. Man wirft mir vor, Analysen Bergsons aufzugreifen. Aber wie Bergson Wahrnehmung, Affekt und Aktion als die drei Formen der Bewegung zu unterscheiden, damit führt man eine sehr gute Einteilung ein. Das ist immer neu ... und gehört zu dem Schwierigsten und Schönsten im Denken Bergsons.«⁵ Unter den neuen Begriffen von

bezeichnet; es ist gezielt das eines ›kollektiven Aussagengefüges‹. Deleuze hat die Manuskripte, die den Anteil abzuwägen helfen könnten, vernichtet. Die Autoren stemmen sich stets erneut gegen jede Trennung (z.B. Deleuze, Brief an Michel Cressole, 14). Im Guattari gewidmeten Exemplar von *Das Bewegungsbild* schreibt Deleuze: Das Buch sei von diesem ›nicht zu trennen, auch wenn er es allein geschrieben habe‹ (vgl. É. Alliez/A. Querrien, L'effet-guattari, in: *Multitudes* 34 (2008), 22–29). Gemeinhin wird gleichwohl allein von Deleuze gesprochen, wenn es um die gesellschaftstheoretischen und philosophischen Konzepte geht, während von Guattari der Anti-Lacanismus stammt (so geht das ›Vocabulaire‹ im Titel nur auf Deleuze ein: F. Zourabichvili, Deleuze, in: J.-P. Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX^e siècle)*, Paris 2002, 900–933).

3 G. Deleuze, Brief an einen strengen Kritiker (1973), in: Ders., *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt/M. 1993, 11–24, 15f.

4 Zourabichvili, Deleuze. Vgl. R. Sasso/A. Villani (Hg.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis 3, 2003.

5 Deleuze, Der Fürsprecher, 176.

soziologische Theorie vor, nämlich die Ersetzung der Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung. An dieser Stelle heißt es in Bezug auf *L'évolution créatrice*: Das »wahre Problem ist ... nicht das der Ordnung und Unordnung, sondern das der Differentiation der Ordnung. Bergson liebt es nicht, zu sagen, dass ein Mögliches sich realisiert, er bevorzugt die Formel: ein Virtuelles aktualisiert sich.«⁸ Auch beharrt Deleuze bereits hier auf dem methodischen Vorgehen Bergsons, das man ebenso in andere Bereiche tragen könne, etwa in die Analyse von Gesellschaften. Die ›Intuition‹ habe nichts »Sentimentales«, es handele sich vielmehr um eine *Methode*, die zwei Vorteile aufweise: »1) Sie allein erlaubt, die Probleme in Begriffen der *Zeit* zu stellen: das ist ihre positive Seite; 2) mit ihr kann man die wahren von den falschen Problemen trennen: das ist ihre negative Seite.«⁹ 1966 erscheint, diese Lektüren systematisierend, *Le Bergsonisme*, das erste Buch mit diesem Titel jenseits des alten Bergsonismus und der antibergsonischen Pamphlete. Deleuze wird sich weiter kontinuierlich auf Bergson beziehen, etwa wenn es in *Tausend Plateaus* um Mannigfaltigkeiten geht (darum, den »abstrakten Gegensatz von Vielem und Einem« zu vermeiden und »verschiedene Typen von Mannigfaltigkeit« zu scheiden); oder wenn er die Fabulation als Kollektiv-stiftende Kraft einsetzt, die weder der Erinnerung noch dem Phantasma gleicht, da sie nicht ›etwas‹ schildere, sondern positiv »wirksame Gegenwarten« schaffe.¹⁰ Und auch, wenn Deleuze-Guattari »baumartige Mannigfaltigkeiten und rhizomatische Mannigfaltigkeiten« unterscheiden, »Makro- und Mikro-Mannigfaltigkeiten«, folgen sie Bergson, nämlich seiner »Unterscheidung von numerischen und ausgedehnten« sowie »qualitativen und dauerhaften Mannigfaltigkeiten«.¹¹ Auch die Begriffe Bild, Erinnerung, Gedächtnis sind für das Werk von Deleuze von großer Bedeutung. Alain Badiou spricht nicht ohne Grund von einem »magischen Leser Bergsons«,¹² und bei dem Deleuze-Experten Éric Alliez heißt es über den Bezug auf Bergson:

»Eine Ontologie des Virtuellen, das ist es, ... was Deleuze letztlich ... vollbringt. Historisch oder historiographisch ist dies der ganze Sinn der Bergson-Studien nach der Veröffentlichung von *Empirisme et subjectivité*, mit den beiden Artikeln von 1956, systematisiert zehn Jahre später in *Le bergsonisme*. Sicher, nicht einfach Bergson, sondern auch Nietzsche, Kant, Spinoza, Foucault... Aber alles scheint sich so

8 Deleuze, Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson (Cours de Saint-Cloud 1960), in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris 2008, 166–188, 181.

9 Deleuze, Cours sur le Chap. III, 180.

10 Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, 201f.

11 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 51f.

12 A. Badiou, *Deleuze. La Clameur de l'être*, Paris 1997, 62 (dt. *Das Geschrei des Seins*). Das Buch ist eine Deleuze-Kritik.

wobei jede Vielheit »aktuelle und virtuelle Elemente« einschlieÙe, jedes Aktuelle umgebe sich mit einem Nebel virtueller Bilder, die auf es einwirken.¹⁷

Bergsonsche Schneisen durch das Werk von Deleuze

Einige Aspekte dieser Philosophie wurden bereits angedeutet. Da Bergson-Deleuze oft in eins fallen; präziser, da Bergson durch Deleuze in seiner Tragweite und Innovativität erst deutlich wird, wird sich nun einige wiederholen müssen. Die Rekonstruktion orientiert sich dabei an folgenden Fragen: 1) *An welchen Punkten geht Deleuze in seiner grundlegenden Perspektive über Bergson hinaus?* Und 2): *Wie sieht daher seine Theorie des Sozialen und der Kollektive aus?* Die erste Frage scheint sich mit dem *Monismus* zu beantworten: Anders als es bei Bergson oft klingt, wird Deleuze auch die Materie als belebt verstehen, ein Konzept des Werdens entwickeln, das keine Stufen oder Wesensdifferenzen kennt. Dabei greift er vor allem auf Simondon zurück. Die zweite Frage ist wohl so zu beantworten, dass in *Tausend Plateaus* ein »bergsonischer Strukturalismus« entfaltet wird, wo es um gesellschaftstheoretische Aspekte geht; sowie ein »bergsonischer Spinozismus«, wo es um »mikrosoziologische« Aspekte geht (im Konzept des »Gefüges« mit dessen Zentralität der Affekte). Die »Mikrosoziologie« oder die Artefaktsoziologie von Deleuze bietet eine affekt-, materialitäts- und gesellschaftstheoretische Alternative zur Akteur-Netzwerk-Theorie, die sich im Übrigen des Öfteren ihrerseits auf Deleuze bezieht. Bereits in seiner Antwort auf die Frage, *woran man den Strukturalismus erkennt*, hat Deleuze Bergsons Konzept der Aktualisierung des Virtuellen eingebracht, um sich über die Seinsweise der Struktur klar zu werden. Und in *Tausend Plateaus* heißt es, Bergson und den Strukturalismus erneut verbindend:

»*Erinnerungen eines Bergsonianers.* Es ist offensichtlich, daß der Strukturalismus diese Arien des Werdens nicht berücksichtigt, da er gerade geschaffen wurde, um ihre Existenz zu leugnen oder zumindest herabzuwürdigen: eine Entsprechung von Beziehungen ist noch kein Werden. Das geht so weit, daß der Strukturalismus, wenn er auf solche Arten des Werdens trifft, die eine Gesellschaft in jeder Richtung durchlaufen, darin Verfallsphänomene sieht, die die wirkliche Ordnung aus der Bahn werfen und abenteuerliche Wendungen der Diachronie ans Licht bringen. Dennoch ist Lévi-Strauss bei seinen Mythenforschungen immer wieder auf jene spontanen Handlungen gestoßen, durch die der Mensch zum Tier wird, während das Tier zugleich zum ... na, zu was

17 G. Deleuze, *Das Aktuelle und das Virtuelle* (1995), in: P. Gente/P. Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 249–253, 249f.

ler Bergsons ist« einerseits und allen »Hegelianern«, also Dialektikern andererseits (vor allem Sartre und Lacan) vorgestellt wird.²¹

*Philosophie der Differenz – Monismus der Pluralitäten
– Aktuelles und Virtuelles*

Vor allem aber die spezifische Philosophie der Differenz findet Deleuze bei Bergson. Auch wenn er ebenso an Spinoza, Nietzsche, Leibniz, Hume anschließt, so bietet *nur Bergson* die Grundlage der dynamischen Konzeption der Differenz, die Grundlage des Konzepts von *Differenzierung und Differentiation*. Deleuze erkennt in Bergson einen spezifischen Monismus, einen *Monismus der Mannigfaltigkeiten* oder *Pluralitäten* – Bergson sei weder der Denker der psychologischen Dauer noch der Dualist. Er sei vielmehr ein »Anti-Kant«,²² ein Verneiner jeglicher Dualismen. Die strikte Opposition von *Materie/durée*, *Raum/Zeit*, die Bergson doch immer erneut vorzunehmen scheint, wird von Deleuze umgedeutet zur dynamischen Einheit des Virtuellen und Aktuellen, in der es letztlich nur Gradunterschiede gibt. Bergson wird bei ihm zum Denker mannigfaltiger, intensiver Unterschiede. Tatsächlich hatte Bergson selbst von *differenten durées*, auch von solchen der anorganischen Materie gesprochen: Jede Materie *hat* oder *ist* ihre *durée*, jede hat ihren eigenen Rhythmus, ihr Werden. Es bestehen daher sowohl zwischen den Materien wie auch zwischen Materie und Geist letztlich Intensitäts-Differenzen. In dieser Konzeption gibt es in der Tat kein Transzendentes, das dem Empirischen gegenüberstünde. Die Materie ist ihrerseits »eher ein Fließen als ein Ding«, sie folgt keinem anderen Prinzip als das Leben.²³ Daher auch konnten Simondon und Leroi-Gourhan aus Bergson einen »materiellen Vitalismus« entfalten. Dieser hatte in *Materie und Gedächtnis* ausgeführt:

»In der [gewohnten] Hypothese, welche die Unterscheidung zwischen Geist und Körper mit räumlichen Begriffen ausdrückt, sind Körper und Geist gleich zwei Schienensträngen, die sich im rechten Winkel schneiden; in der zweiten [bergsonschen] gehen die Gleise in einer Kurve zusammen, so daß man unmerklich von der einen Bahn zur anderen gleitet. Aber ist das denn irgendwie mehr als ein Bild? Bleibt der Unterschied nicht einschneidend und der Widerspruch unauflösbar

21 V. Descombes, *Das Selbe und das Andere*, 33, 35f.

22 Deleuze, *Cours*, 173f.: »Kant – so Bergson – sieht die Dinge in den Formen, die aus uns stammen. Für Bergson stammen die Formen aus den Dingen. Die Intelligenz ist spatialer, als man glaubt... Die Materie ist weniger spatial als man glaubt; der Raum ist »intelligenter«, als man glaubt«.

23 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 215. Vgl. Sauvagnargues, *Deleuze avec Bergson*, 152f.

Deleuze, die »Bedingungen, unter denen das Wort ›virtuell‹ in aller Strenge verwendet werden kann«, wenn er virtuelle und aktuelle Mannigfaltigkeiten unterscheidet. Nicht das Virtuelle steht dem Realen entgegen; was ihm entgegensteht, ist vielmehr das Mögliche. Oder anders formuliert, das »Virtuelle steht dem Aktuellen entgegen und besitzt in dieser Eigenschaft *volle Realität*«. ²⁸ Um diese Gleichwertigkeit von Aktuellem und Virtuellem zu denken, führt Deleuze das Konzept *Différent/ciation* ein. ²⁹ Es spricht einiges dafür, in Bergson chronologisch und systematisch den Einsatz von Deleuzes' eigener Philosophie und Gesellschaftstheorie zu sehen, wenn die Differentiation (*différenciation*) tatsächlich der »Eckstein der deleuzianischen Metaphysik« ist. Deleuze versteht die *durée* als »virtuelle Differentiation«, womit er Bergsons räumlich-temporelle Dualität durch die temporale Dualität Virtuelles/Aktuelles ersetzt. »Zweifellos« ist also das Konzept der Differentiation »entscheidend von Bergson angestoßen«; aber es ist auch eine deleuzianische Erfindung; der »Übergang von einer Philosophie des *élan vital* zur Philosophie der Differenz«. ³⁰ Was beinhaltet das Konzept der *Différent/ciation*, das an die Stelle des *élan vital* tritt? Er soll sagen: Das Virtuelle ist in sich bereits differenziert und differenziert sich in seiner Aktualisierung. Differenzieren und differenzieren sind also zwei verschiedene Dinge: Ein Ganzes (Virtuelles) ist *differenziert*, da es aus heterogenen Singularitäten besteht; und es *aktualisiert* sich, in dem es sich *differen-*

28 G. Deleuze, Die Methode der Dramatisierung (1967), in: Ders., *Die einsame Insel*, Frankfurt/M. 2003, 139–170, 149.

29 G. Deleuze, Die Methode der Dramatisierung, 143. Vgl. Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 157: »Der Begriff zeugt vom scholastischen Geschmack von Deleuze« (er wird später durch *haecceitas* ersetzt: nicht-personelle Individuation). Deleuze verweist für die Differentiation (c) zudem auf Raymond Ruyer (Le psychologique et le vital, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris 1939, 159–195). In *Differenz und Wiederholung* (273f. und Fn.) zeigt Deleuze, inwiefern das Denken Raymond Ruyers bergsonianisch ist: auch Ruyer habe (in *Éléments de psycho-biologie*, Paris 1946, Kap. 4) das Virtuelle und Aktualisierung »gründlich analysiert«, Bezug nehmend auf Bergsons These zum Nervensystem in *Materie und Gedächtnis*. Ähnlich wie Simondon geht es Ruyer darum, das Werden von Strukturen zu denken; ähnlich wie Simondon integriert er dabei den Begriff der Information. Hinsichtlich der Morphogenese gäbe es zwei Haltungen: man kann versuchen, die Formation zu verneinen, um Isomorphismen zwischen Form und Diagramm, Form und Denken zu finden; oder aber sich in Analogie zur Erfindung an ein *nichtstrukturelles Diagramm* halten. (Ruyers, *La Genèse des formes vivantes*, Paris 1958, 8; vgl. Ruyer, *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris 1964, eine Theorie der tierischen und menschlichen Institutionen, die es zu vertiefen gälte. Da aber Ruyer zu einer theologischen Kosmologie und keiner soziologischen Theorie kommt, nennen wir ihn nur am Rande.

30 Sauvagnargues, Deleuze avec Bergson, 153.

*Die Immanenz von Subjekt und Welt – die bergsonsche Affekttheorie
des Sozialen, Arten des ›Werdens‹*

Die zweite Bewegung, zu der *Materie und Gedächtnis* Deleuze einlädt (die zweite Umkehrung des gewohnten Denkens), ist die angekündigte immanenzontologische Konzeption des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Sie bereitet ein zweites soziologisches Konzept vor: das ebenfalls bereits angesprochene artefakt- und affekttheoretische Konzept des Gefüges (*agencement*). Das Gefüge lässt sich von Bergson-Spinoza herleiten; es hat aber auch viel mit Foucaults Dispositiv gemein; schließlich ist es mit dem Konzept der Aktualisierung des Virtuellen eng verknüpft. Zunächst: Was ist das Dispositiv? Zu denken ist bei Foucault unter diesem Begriff eine spezifische Artefakt-Form, die eine bestimmte ›Sichtbarkeit‹ erzeugt und dabei untrennbar von einer je bestimmten ›Sagbarkeit‹ ist. Dispositive existieren in einem »gemischten Zustand« aus Aussagen und Materialitäten; es sei, so Foucault, dabei irrelevant, eine Entität als diskursiv, eine andere als nicht-diskursiv zu bestimmen. Alles liege hier auf einer ontologischen Ebene.³⁴ Aus der so zu denkenden Verschränkung von Artefakten und Aussagen resultieren (wie *Überwachen und Strafen* zeigt) spezifische Subjekte mit spezifischen Affekten (z.B. Reue, Ruhe, Eifer); dieser wiederum sind in Bezug auf ›Gesellschaftskräfte‹ zu denken.³⁵

34 M. Foucault, Ein Spiel um die Psychoanalyse (1977), in: Ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 118–175, 125.

35 M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt/M. 1976. Die Architektur des Gefängnisses ist »nicht mehr diejenige, die umgibt und schützt, auch nicht mehr diejenige, die durch ihre imposante Dimension und Ausstattung Eindruck macht«, sondern »die sorgfältig komponierte Mauer, die in keiner Richtung zu überschreiten ist«, die »zugleich materielle und symbolische Gestalt der Strafgewalt«, in der die neuen »Schlösser der bürgerlichen Ordnung« eine Gesellschaft konstituieren (ebd., 149). Sie wirken auf den individuellen Körper ein, assoziieren sich mit ihm und den Aussageströmen zu spezifischen Gefügen. Gefängnisse, Städtebau und Arbeitersiedlungen, Spitäler, Asyle, Schulen, Erziehungsheime zeigen dasselbe Prinzip. Es geht weniger um konkrete einzelne Gebäude als um das übergreifende *Dispositiv* des architektonischen Denkens aus einer »Licht-Form« und der »Verschachtelung hierarchisierter Überwachungen«. Es sind buchstäblich die *Steine*, die die Individuen »gelehrig und erkennbar machen« – einfach indem sie ein »Kalkül der Öffnungen, Wände und Zwischenräume, der Durchgänge und Durchblicke« umsetzen, segmentieren und klassifizieren (ebd. 222, 256, 267). Vgl. Deleuze, *Das Sichtbare und das Sagbare (Wissen)* (1986), in: Ders., *Foucault*, Frankfurt/M. 1987, 69–98; Ein neuer Kartograph (*Überwachen und Strafen*) (1975), ebd., 38–66; Was ist ein Dispositiv? (1989) In: F. Ewald/B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 153–162.

Diese Perspektive auf die Relation von Körper und Welt liest Deleuze als *affekttheoretische*. Dass wir eher in den Dingen sind, als diese in uns, ist eine affekttheoretische Aussage, wobei Affekte Beziehungen zwischen ›Körpern‹ sind. Die ›Bilder‹ Bergsons sind Arten und Weisen, wie unser Körper von anderen Körpern affiziert wird und wie er diese zu affizieren weiß.

Man muss damit in der Interpretation der Immanenzontologie von Bergson-Deleuze und der ihr entsprechenden Berücksichtigung der anorganischen und organischen Körper im Sozialen) bei Baruch de Spinoza beginnen.³⁹ An ihn haben beide angeschlossen. Der Affekt bezeichnet bei Spinoza (*Ethica, more geometrico demonstrata*, 1677) die verschiedenen Arten, auf die ein Körper (jeder Körper, der tierische, vegetative, artifizielle ebenso wie der menschliche) erregt werden kann, sowie die Arten, auf die er andere erregt, wobei die anderen Körper die ›Wirkungsmacht‹ des eigenen Körpers vermehren oder vermindern. Die Affekte, die Spinoza auflistet, werden also hinsichtlich ihrer Positivität oder Negativität sowie entlang dreier Hauptaffekte angeordnet: *Begierde* (des Menschen Wesen selbst), *Lust* (Übergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit) und *Unlust* (Übergang von größerer zu geringerer Vollkommenheit). Die Affekte sind stets individuell, und es gibt so viele, wie es »Arten von Objekten gibt«. ⁴⁰ Man kann dann für jedes Lebewesen, aber auch (so Deleuze und Guattari) für jede Gesellschaft, für jede instituierte Form von Gefügen spezifische Affektenlisten erstellen. Als Spinozist bestimmt man etwas »weder durch seine Form noch durch seine Organe und Funktionen«, auch definiert man es weder als Substanz noch als Subjekt. Entscheidend sind allein die Affekte, zu denen es fähig ist.⁴¹

Das Konzept der *Affektion* ist für Bergsons These der Identität von Subjekt und Objekt oder Materie und Bewusstsein zentral, wobei er diese Verhältnisse vom einfachsten tierischen Fall her denkt: Die Ungeteiltheit der Organe für Wahrnehmung und Handlung bei der Amöbe zeige, dass beide nicht wesensverschieden sind, und dass die Wahrnehmung eines Lebewesens stets seiner »möglichen Wirkung auf die Dinge« sowie der »möglichen Wirkung der Dinge« auf es entspreche. Die Wahrnehmung ist eine Affektion des Körpers. Von *Affekten* statt *Gefühlen*

39 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 349: »*Erinnerungen eines Spinozisten*«: »Wir wissen nichts von einem Körper, wenn wir nicht wissen, was er vermag, das heißt, welche Affekte er hat, wie sie sich mit anderen Affekten, den Affekten eines anderen Körpers, verbinden können oder nicht, um ihn entweder zu zerstören oder von ihm zerstört zu werden, um entweder zu handeln oder zu leiden, oder um mit ihm einen Körper zu bilden, der noch mehr vermag als er«.

40 Spinoza, *Ethik*, Teil III, 59. Lehrsatz, Definitionen I, II, III; 56. Lehrsatz.

41 G. Deleuze, *Spinoza und wir* (1978), in: Ders., *Kleine Schriften*, Berlin 1980, 75–84, 79f.; vgl. erneut Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

pitel gewidmet ist, eine Gesellschaftsanalyse entlang der Frage, welches Werden instituiert wird, welche Affekte kanalisiert werden, welche Subjekte entstehen.

»Wir wollen ein paar Beispiele anführen ... das Tier-Werden in der Kriegsmaschine, die wilden Männer jeder Art, wobei allerdings die Kriegsmaschine von außen kommt und gegenüber dem Staat extrinsisch ist, der den Krieger als anomale Macht behandelt; das Tier-Werden in Verbrechensgesellschaften, die Leoparden-Männer, die Alligator-Männer, wenn der Staat lokale und Stammeskriege verbietet; das Tier-Werden in aufständischen Gruppen, wenn Kirche und Staat mit Bauernaufständen, in denen Hexen eine Rolle spielen, zu tun bekommen und sie unterdrücken wollen, indem sie ein Rechts- und Gerichtssystem einsetzen, das Pakte mit dem Teufel verdammen soll; das Tier-Werden in asketischen Gruppen, der von Gras lebende Einsiedler ... neben der Kirche, [der] deren Anmaßung bestreitet, sich als imperiale Institution zu geben; das Tier-Werden in Gesellschaften mit sexueller Initiation ... die sich auf ein höheres Bündnis berufen, das der Familienordnung überlegen ... ist. ... Die Politik des Tier-Werdens bleibt natürlich außerordentlich doppeldeutig. Denn auch primitive Gesellschaften haben sich diese Arten des Werdens immer wieder angeeignet, um sie zu zerstören und auf Beziehungen mit totemistischer oder symbolischer Entsprechung zu reduzieren.«⁴⁶

Auf diese Affekt-Theorie des Sozialen werden wir zurückkommen, insofern sie mit der Artefakt-Theorie des Sozialen eng verknüpft ist, wie es in dieser Theorie eben keine ontologischen Trennungen gibt, die Körper der Akteure und Artefakte aktive Teile des Sozialen sind – *socii*.

Die Artefakt- und Affekttheorie des Sozialen: ›Gefüge‹

Zwischen Objekt und Subjekt, Ding/Körper und intentionales Bewusstsein gibt es nur graduelle Differenzen; zudem liegen diese nicht auf der Ebene, wo man sie gewöhnlich sucht. Dies war das Lektüreeergebnis von *Materie und Gedächtnis*. Weder Subjekte allein, noch Akteure allein sind real. Real sind die Symbiosen, durch die beide möglich sind. Die Soziologie wird hier keine gereinigte Interaktion oder Kommunikation analysieren, sondern stets Ensembles, Mischungen, oder ›Gefüge‹ (*agancements*). Was ist ein Gefüge? Sobald man ein Ensemble materieller oder artefaktischer Relationen und das ihm korrelierende Symbolische identifizieren und beschreiben kann, steht man ihm gegenüber, so Deleuze. Unter dem Begriff *agacement* (Einrichtung, Anordnung, Aufstellung,

⁴⁶ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 337f.

ren, der Vasallen, Leibeigenen, von Ritter und Pferd; ihren Waffen und Werkzeugen; sowie den kollektiven Äußerungsgefügen (Wappen, Eid, Rechtssystem). Die Effekte sind hier die Schaffung eines »gekerbten« Raumes, den auch weitere feudale Gefüge (die Burg mit ihren Mauern, Straßen, Gebäuden) in das geografische Milieu einbringen.⁴⁹ Oder man nimmt das nomadische Gefüge Mensch-Pferd-Bogen, als konkreter Fall des Gefüges Mensch-Tier-Waffe: Es hat spezifische Affekte, es ist ein »Geschwindigkeitsgefüge«,⁵⁰ das der nomadischen Gesellschaft koexistent ist. In diesem Gefüge werden die Bewegungs-Kräfte des menschlichen Körpers und seiner kognitiven und sinnlichen Vermögen sowie der des Tieres (der Reitkamele) selektiert, kanalisiert, optimiert. Zudem gibt es auch hier eine spezifische Architektur, nämlich gewebte, geflochtene oder genähte Gefüge, die in das Gesamtbild der nomadischen Existenz einzurechnen sind – die Zelte mit ihren Materien, ihren akustischen und visuellen Perzeptionen, ihrer Geschwindigkeit sowie dem spezifischen Verhältnis zum Boden, das mit ihnen einhergeht. Der aus diesen Gefügen resultierende Raum ist einer, der »sehr weit unten beginnt«.⁵¹ Es ist zudem ein »glatter« Raum, um Gegensatz zum »gekerbten« Raum feudaler Gefüge.⁵² Die Gefüge operieren also auf verschiedenen Größenordnungen: im Maßstab einer Aktivität (Mensch-Pferd-Waffe-Gefüge), einer Institution (rechtliche, bürokratische, familiale, syndikale oder marginale Gefüge) oder einer Gesellschaft (feudal, nomadisch). Die Gefüge können sich auch »zu sehr großen Komplexen gruppieren, die ›Kulturen‹ oder sogar ›Zeitalter‹ bilden«.⁵³ Sie sind gesellschaftsanalytisch ausschlaggebend.

49 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 124.

50 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 558.

51 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 556. Eine Fortführung dieser Analyse für die Architektur-Gefüge der Tuareg und Inuit: H. Delitz, ›Die zweite Haut des Nomaden‹. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen, in: P. Trebsche/N. Müller-Scheefel/S. Reinhold (Hg.), *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, Münster u.a. 2010, 83–106.

52 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 556, 658ff.

53 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 562.

Hier stoßen Deleuze und Guattari also in unverkennbar bergsonschem Vokabular auf Simondon und Leroi-Gourhan, die von der *Materialität* aus auf die Gesellschaftsbewegungen zugehen, auf die Annahme einer unvorhersehbaren, auf den Materien beruhenden technischen und damit auch sozialen Evolution. Leroi-Gourhan hatte für die Tendenz technischer Dinge von einem *bergsonschen élan* gesprochen; Simondon hatte sich für die Einschmiegung des Technikers in die Materie interessiert, wobei diese initiativ sei.

Deleuze und Guattari interessieren sich für den Metallurg in seinem Bezug zu Metall und Erde, sowie für die Stellung im *Dazwischen* zwischen anderen Gruppen und Gesellschaften. So, wie Magier oder Zauberer eine »anomale Stellung« in der Gesellschaft haben, stets an den Rändern (am »Dorfrand oder *zwischen* zwei Dörfern«) hausen,⁵⁷ so sind die Metallurgen die Figuren namentlich zwischen Nomaden und Sesshaften. Hier schließen Deleuze und Guattari auch an Simondons Unterscheidung von freier Tätigkeit (»der eigentlich sozialen« Beziehung) und Arbeit an. Und sie sehen den Metallurg insbesondere mit dem Herstellen von Waffen verbunden, insofern als denjenigen, der der nomadischen Kultur des Krieges eng verbunden ist (enger als der fixierten, sesshaften, das Gesellschaftsinnere befriedenden Art der Vergesellschaftung mit ihrer Monopolisierung der Waffengewalt). Die Metallverarbeitung ist eine »Strömung, die zwangsläufig mit dem *Nomadentum* zusammenfließt«.⁵⁸ Nomadische und territorial gebundene (feudale) Gesellschaften unterscheiden sich dann sowohl in ihrer Richtung (Projektion oder Introzeption), ihrem Vektor (Geschwindigkeit oder Schwere), ihrem Subjektivitäts-Modell (freie Tätigkeit oder Arbeit), ihren Ausdrucksmedien (Schmuckstücke oder abstrakte Zeichen) als auch in ihrer Stimmung (Affekt oder Gefühl). In diesen fünf Aspekten, die für D/G mit der Erfindung der Metallurgie einhergehen, erweist sich die Metallurgie als zentrale, als exzeptionelle technische Aktivität in bestimmten Gesellschaften. Die nomadischen Gesellschaften (die diese Gesellschaftsanalyse interessieren, sofern sie den Kontrastfall zu »uns« darstellen), weisen namentlich »kriegerische Innovationen« auf, von Waffen, Strategien und Technologien, wobei es nicht entscheidend ist, ob sie ein spezifisches Artefakt wirklich erfunden oder es entlehnt haben. In jedem Fall haben sie es transformiert, in ihre Subjektform integriert. Und es sind nicht »die Nomaden« an sich, denen eine Erfindung zuzuschreiben ist, sondern es sind eben die Metallurgen, also Einzelne. Zwar werden diese stets, in jeder Gesellschaft kontrolliert (sei es der Staatsapparat oder der Nomadenstamm), technologisch und auch sozial sind sie – jedenfalls in den von D/G angesprochenen Gesellschaften – autonom. Sie haben eine »gesell-

57 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 335.

58 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 556.

*Mikro- und Makrosoziologie, exemplarisch:
Nomadische vs. sesshafte Gesellschaften*

Deleuze und Guattari verfolgen mit den Gefüge-Beschreibungen Gesellschaftsanalysen. Die Gefüge unterscheiden sich zunächst in ihrer Beweglichkeit, ihrem Bezug zum Territorium. Dies ist nicht irgendein Merkmal der Gesellschaften; an ihm entscheidet sich, welche Art von Einteilungen eine Gesellschaft an ihren Einzelnen und den anderen, nichtmenschlichen Körpern vornimmt (›hart‹ oder ›geschmeidig‹), welche Identitätsdynamiken sie schafft, mit welchem Maß an Fixierungen sie arbeitet. Gesellschaften differieren namentlich darin, ob sie im Vergleich zu anderen »Territorialisierungen« respektive »Reterritorialisierungen« vollziehen, also Elemente auf ein Territorium beziehen und fixieren; oder ob sie eher »detterritorialisieren«, Elemente mobilisieren. In der territorialstaatlich organisierten Gesellschaft mit kapitalistischer Wirtschaftsweise wären dies die Geld- und Arbeiterströme im Gegensatz zum segmentierten Boden; in nomadischen Kollektiven ist buchstäblich alles in Bewegung.⁶¹ Gesellschaftsanalytisch besteht die Differenz also weniger in der zwischen moderner und ›vormoderner‹, oder funktional differenzierter und segmentärer Gesellschaft. Die Gesellschaftstypisierungen fallen anders aus, und in bestimmter Hinsicht rückt sogar die kapitalistische der nomadischen Vergesellschaftung nahe: insofern nämlich beide Detterritorialisierungen vollziehen. Zugleich erscheinen nomadische und territorialstaatlich organisierte Gesellschaften als tief divergent.

Entworfen wird zudem ein neues Modell sozialer Schichtungen. Es geht hier nicht um ›soziale Strukturen‹.⁶² Stammes- oder Clangesellschaften entfalten sich durch Territorialitäten oder Codes (das Stammessystem der Territorien oder das Clansystem der totemistischen Abstammungslinien), womit sie sich zugleich ihre Resonanz, ihr Zusammenfallen verhindern. Staatliche Gesellschaften haben die Codes der Totemgruppen übercodiert und die Territorialitäten der Stämme durch eine neue Territorialisierung ersetzt. Gleichwohl ist das »Zentralisierte« des Staates dem Segmentären der Stämme nicht einfach entgegengesetzt. Die Orga-

61 Vgl. zu diesen Begriffen, die auch den Grund eines *Denkens* bezeichnen, auch Deleuze/Guattari, *Was ist Philosophie*, Kap. 4. *Territorialisierung* ist die Bewegung, welche die Erde zum Territorium macht; *Detterritorialisierung* die umgekehrte. Marx hatte 1848 das *terre-capital* (in Eigentum und Kapital verwandelter Boden) von der *terre-matière* unterschieden (in der im Original französischen Ausgabe von *Das Elend der Philosophie*). Vgl. zu Deleuze R. Seyfert, *Barbaren, Despoten, Zivilisierte, Klassen und Minderheiten*, in: G. Gebhard/T. Heim/K.-S. Rehberg (Hg.), ›*Realität der Klassengesellschaft – Klassengesellschaft als Realität?*‹, Münster 2007, 321–344.

62 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 290 und 295f.

Deleuze und Guattari nehmen hier einerseits ausdrücklich den gesellschaftstheoretischen Blick von Lévi-Strauss auf, namentlich dessen Unterscheidung ›kalter‹ und ›heißer‹ Gesellschaften. Die sogenannten ›geschichtslosen‹, und genauer, die kalten Gesellschaften stellen sich jenseits der Geschichte, und zwar nun nicht, »weil sie sich damit zufriedengeben, unveränderliche Modelle zu reproduzieren oder von einer starren Struktur beherrscht zu werden, sondern weil sie Gesellschaften des *Werdens* sind (Kriegergesellschaften, Geheimgesellschaften etc.)«. ⁶⁶ Zum anderen wird Pierre Clastres' These der ›gegenstaatlichen‹ Gesellschaft aufgenommen. Gesellschaften, die keinen Staatsapparat haben, sind weder ›noch nicht‹ zum Staat vorgedrungen, noch handelt es sich um solche, denen der Staat ›fehlt‹. Vielmehr wenden sie permanent soziale Mechanismen an, um diesen abzuwehren. Die gegen-staatliche Gesellschaft *par excellence*, für die sich Deleuze und Guattari im Blick auf uns, *ex negativo*, vor allem interessieren, ist dabei erneut die nomadische. Zunächst sind nomadische Gesellschaften also deshalb interessant, weil sie die ›virtuelle‹ Überformung des Gesellschaftskörpers mit einer staatlichen Organisation permanent abwehren, insbesondere mittels der Institution der ›Kriegsmaschine‹, der jedes Gefüge (Kamel-Gefüge, architektonische Gefüge) dieser Kollektive dient. Ethnologen sprechen tatsächlich – namentlich für die Tuareg in Mali – auch aktuell von einer nomadischen »Kultur des Krieges«. ⁶⁷ Deleuze und Guattari denken neben den Tuareg insbesondere auch an die Mongolen Dschingis Khans (übrigens: ›des Schmieds‹), die im 13. Jahrhundert fast ganz Asien beherrschten. Clastres (siehe unten) spricht hingegen für nicht-imperiale, sich nämlich gezielt zerstreue nomadische Gesellschaften in Südamerika, Kollektive, die mittels ritueller Kriege den vereinheitlichenden Zentralstaat abwehren. ⁶⁸ Die nomadische Gesellschaft ist also als *gegen-staatliche* Gesellschaftsform interessant.

Die Nomaden sind für Deleuze und Guattari aber auch deshalb interessant, weil man ihre soziale Positivität, ihre Erfindungskraft bisher nicht verstanden habe. Die Geschichtswissenschaften wie auch die soziologische Theorie haben die Nomaden statt dessen stets »herabgewürdigt«. ⁶⁹ Dabei zeichnen sie sich durch eine ganze Reihe sozialer und artefak-

⁶⁶ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 397f.

⁶⁷ G. Klute, Kleinkrieg in der Wüste? Nomadische Kriegsführung und die ›Kultur des Krieges‹ bei den Tuareg, in: Th. Jäger (Hg.), *Die Komplexität der Kriege*, Wiesbaden 2010, 188–220, siehe v.a. 201–209 (›nomadische Kriegsführung‹ mit ihren Merkmalen der Geschwindigkeit, Flexibilität, und des singulären Gebrauchs von Kontakt- oder »Schockwaffen« bei den Tuareg und dem damit verbundenen »Kriegerethos«) und 210ff. (zur Aktualität dieser ›Kultur des Krieges‹).

⁶⁸ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 597–604.

⁶⁹ Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 543f.

dem »seinen Anteil zuzuweisen und die Verbindung zwischen den Teilen zu regulieren«; sondern er *verteilt* Menschen und Tiere »in einem offenen Raum, der nicht definiert und nicht kommunizierend ist«. ⁷³ Ebenso grundlegend ist das zweite Geschwindigkeitsgefüge, das der Reittiere mit ihren Affekten (Ausdauer, Genügsamkeit, Schnelligkeit) und den Waffen, die ihrerseits bestimmte Affektionen und Aktivitäten mit sich bringen (auch ein spezielles Politisches, die ›Kultur des Krieges‹ und das kriegerische Ethos, worauf gleich zurückzukommen sein wird), sowie einen spezifischen Boden- und Raumbezug. Die nomadische Gesellschaft ist mit ihren beiden Geschwindigkeitsgefügen »deterritorialisiert *par excellence*«. In ihr erfolgt die »Reterritorialisierung nicht wie beim Migranten *im Nachhinein*«, auch beruht sie nicht »auf etwas anderem wie beim Sesshaften« (der territorialisierenden Eigentumsordnung, dem territorialisierenden Staatsapparat); hier wird die Beziehung zur Erde vielmehr durch die Deterritorialisierung »konstituiert«. »Die Erde hört auf, Erde zu sein, und wird tendenziell einfach Boden oder Träger«. ⁷⁴

Damit einher geht ein spezielles Organisationsprinzip. Nomadische Kollektive brechen mit den Filiationen, den territorial gebundenen »Abstammungslinien«; und sie teilen auch nicht die zentralisierende Organisation der Staats-Form mit ihrer Art der Bodenaufteilung. ⁷⁵ Der nomadische Gesellschaftskörper ist vielmehr numerisch organisiert, es ist ein Gesellschaftstyp arithmetischer Vielfalt. ⁷⁶ Solche numerischen, zahlenförmigen Innovationen weisen die Nomaden auch in anderen Gebieten der Organisation auf, etwa in der Administration, sie zeigen eine »mobile« Territorialität« in einem Prinzip der Besteuerung, in welchem auch der Boden Zahlen untergeordnet ist. In der Analyse des Numerischen als Organisationsprinzip stoßen D/G erneut auf Bergson. Dieser entdeckte

»zwei sehr unterschiedliche Arten von Mannigfaltigkeit«, eine qualitative und verschmelzende, stetige; und eine numerische und homogene, unstetige Mannigfaltigkeit. ... Wir sind ... auf alle möglichen Arten von Unterschieden zwischen den beiden Typen von Mannigfaltigkeit gestoßen: metrische und nicht metrische; extensive und qualitative; zentrierte und azentrierte; baumartige und rhizomatische; zahlenförmige und flache; dimensionale und direktionale; der Masse und der Meute; der Größe und des Abstands; des Einschnitts und der Frequenz; eingekerbte und glatte«. ⁷⁷

73 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 524.

74 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 522ff.

75 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 244.

76 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 535ff.

77 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 670f.

chen Elemente scheinen letztlich darauf hinauszulaufen: Der tiefe Bezug zur Erfindung von Waffen; die Deterritorialisierung; die numerische Anordnung anstelle einer namentlichen und lokalisierbaren Zurechnung; die ständige Bewegung, das Entwischen; der glatte, verschiebbare Raum; dieser spezielle Bodenbezug, der auch nicht durch Landwirtschaft vertieft wird, sondern für den die Erde nur die Oberfläche ist, auf der man sich bewegt. »Die Kriegsmaschine ist eine Erfindung der Nomaden (da sie nicht zum Staatsapparat gehört und sich von der militärischen Institution unterscheidet). Die nomadische Kriegsmaschine hat drei Aspekte, einen räumlich-geographischen, einen arithmetischen ... und einen affektiven Aspekt.«⁸² Die Analyse läuft auf diese politischen Elemente des Sozialen zu, weil die nomadische Gesellschaft uns als diejenige sichtbar wird, die den Krieg benutzt, um sich gegen die staatliche Zentralisierung und Fixierung zu wehren. Sie ist das Gegenteil von ›uns‹. *Die nomadische Gesellschaft ist keine staatenlose Gesellschaft, auch wenn sie keinen Staat ›hat‹ – sie ist eine gegen-staatliche Gesellschaft.* Worauf es einer bergsonischen Gesellschaftsanalyse demnach immer ankommt, ist es, positive Aktivitäten zu beschreiben. Der scheinbare ›Mangel‹ einer Gesellschaftsform (am Staat, am Markt, an der Schrift oder Geschichte) ist in Realität stets ein positives, produktives Prinzip. Wegen des ›uns‹ entgegengesetzten Bodenbezugs; weil das soziale Leben auf die (räumliche, aber auch soziale) Bewegung zugeschnitten ist, wegen des spezifischen Politischen sind hier andere Individuationen zu beobachten, entstehen andere Arten institutierter Affekte – anderes, worin die Einzelnen ihren Ehrgeiz stecken und woher sie ihren Stolz beziehen. So besteht etwa der politische ›Drang‹ der Tuareg im Raub insbesondere von Reitkamelen (*rezzu*); und Raubzüge wie Reitkamele entsprechen ihrer am höchsten bewerteten Tätigkeit: dem ›freien Umherschweifen‹. Umgekehrt besteht die Antwort des Staates auf die nomadische Gesellschaft darin, den

»Raum gegen alles einzukerben, was über ihn hinauszugehen droht. Der Staat hat sich die Kriegsmaschine nicht angeeignet, ohne ihr die Form der relativen Bewegung zu geben: so etwa mit dem Modell der *Festung* als einem Regulator der Bewegung, der genau das Hindernis war, auf das die Nomaden stießen, die Klippe, die Abwehrbewegung, durch die die wirbelnde, absolute Bewegung gebrochen wurde.«⁸³

Ein letztes Moment dieser bergsonianischen, kontrastiven Gesellschaftsanalyse ist: *Nichts ist absolut*. Stets gibt es Beziehungen und Bewegungen zwischen den Gesellschaftstypen, Austauschprozesse und Wandlungen, zum Beispiel durch die vermittelnden Figuren im Dazwischen (Metallurgen, Schmiede, usw.). Es gibt ein ständiges Hin und Her von De- und Reterritorialisierungen, und noch der am strengsten erscheinende Ge-

82 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 521.

83 Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*, 533.

te uns kaum; der Schwerpunkt lag nicht auf dem *Anti-Ödipus*. Dabei finden sich selbst hier Hinweise auf Bergson. In der Kritik der Psychoanalyse, ihres ewig gleichen Modells der ödipalen Familie könne man auf eine »verschwiegene« »Umwälzung« zurückkommen, die Bergson in der »allgemeinen Konzeption der Beziehungen von Mikro- und Makrokosmos vorgenommen« habe. Statt nämlich Mikro- und Makrokosmos als einander identische Entsprechungen zu denken, habe er »diese beiden Ganzheiten geöffnet«. Ist das Leben ein Ganzes, so in dem Sinne, dass es stets im Begriff steht, in einer »nicht-geschlossene[n] zeitliche[n] Dimension fortzuschreiten«. Ähnliches wollen Deleuze und Guattari für die Beziehung zwischen Familie (Mikrokosmos) und Gesellschaft (Makrokosmos) zeigen.⁸⁷ Dies bliebe noch auszubuchstabieren. Erneut sei es betont: Bergson ist ein Autor neben anderen; seine Spur erlaubt, nur eine Schneise durch dieses Werk zu schlagen. Diese Spur folgt tatsächlich jenen Konzepten des Werdens, das Deleuze in Bergson findet – und mit ihm in Simondon, Leroi-Gourhan, Clastres und selbst in Lévi-Strauss, wie sich noch zeigen wird.

87 Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*, 123f.

»Didier Eribon: Welches waren die philosophischen Optionen Ihres Professors? Lévi-Strauss: Er war Bergsonianer. Sozialist und Bergsonianer.

D.E.: Hat Sie der Bergsonismus nie in Versuchung geführt?

C. L.-S.: Nein. Dem bergsonschen Denken gegenüber empfand ich sogar Feindseligkeit, weil es mir allzu viel Gewicht auf die Erscheinungen, auf das unmittelbare Bewußtsein zu legen schien ... Später habe ich es besser verstanden und ihm in *Le Totémisme aujourd'hui* meine Reverenz erwiesen. [...]

D.E.: Ihre Kritik an Sartre war sehr gewichtig. Wenn Sie im *Ende des Totémismus* sagen, daß die Philosophie Bergsons dem Denken der Sioux ähnelt, findet man das spaßig, weil Bergson nicht mehr sehr präsent ist.

C. L.-S.: Geben Sie zu, daß die Ähnlichkeit auffallend ist. Der Text von Bergson und die Aussage des Sioux-Weisen, die ich zitiere, sind beinahe identisch.

D.E.: Allerdings. Schwieriger wäre es wohl einzuräumen, daß das Denken Sartres sich als zeitgenössischer Mythos betrachten läßt.

C. L.-S.: Ich stecke die beiden nicht in denselben Sack. Bergson meditiert über metaphysische Probleme, wie das auch ein Indianer tun könnte und wie es die Sioux tatsächlich getan haben. Indem ich sie aufeinander beziehe, erweise ich dem Denken Bergsons Ehre, das, über Zeiten und Räume hinweg, seine Wurzeln in die tiefste Schicht des menschlichen Denkens einsenkt, in die tiefste Schicht dessen, was es an Universalem haben kann. Bei Sartre ist das Gegenteil der Fall.«³

In *Das Ende des Totémismus*, dem Text von 1962, den er auch als Vorwort zum zeitgleich erschienenen *Wilden Denken* versteht, wird Lévi-Strauss Bergson dann Durkheim demonstrativ vorziehen. Das Etikett des bergsonschen Denkens als eines *Totémismus von Innen* ist dabei nicht nur ironisch gemeint. Bergson hat nämlich, wie Lévi-Strauss deutlich macht, eine seiner grundlegenden Thesen vorweggenommen. Beide, Bergson und Lévi-Strauss, treffen sich im Problem des Totémismus in einem *sehr* zentralen Punkt, nämlich in der Frage der *sozialen Funktion* dieses und damit jedes anderen Klassifikations- oder Denksystems. Lévi-Strauss zieht Bergsons Totémismus-Interpretation dabei sowohl gegenüber derjenigen Durkheims als auch Lévy-Bruhls vor. Während für Durkheim bekanntlich die Totemclans zuerst kommen, sich mit den Totemzeichen Embleme schaffend, an denen sie sich erkennen, spricht Lévy-Bruhl von einer Partizipation als ›affektiver‹, eher gefühlter als gedachter Assoziation der Menschen. Bergson nun erlaube – vor allem im Hinblick auf Durkheim – nicht weniger, als die Dinge vom Kopf auf die Füße zu stellen: Denn

3 Cl. Lévi-Strauss/D. Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen* (1988), Frankfurt/M. 1989, 19, 170.

haben, wonach es sich beim Strukturalismus um einen Ahistorismus handele, um einen Formalismus, Symbolismus und Intellektualismus.⁵ Aus Sicht Bergsons, der umgekehrt stets als ›Anti-Intellektualist‹ geschimpft wurde, stellt sich der Strukturalismus anders dar.

- 5 Die Idealismus-Kritik äußert früh (den ›Anerkennungskampf‹ im Tausch betonend) C. Lefort: *L'échange et la lutte des hommes* (1951, erneut in: Ders., *Les formes de l'histoire*, Paris 1978, 15–29). In ders., *Sociétés sans histoire et historicité*, in: *Cahiers International de Sociologie* 1952, 91–114) folgt der Vorwurf des Ahistorismus (76f.), sofern Lefort eine Antwort auf die Frage vermisst, wie der Sprung von der ›stagnierenden‹ zur ›historischen Gesellschaft‹ zu denken sei. Lévi-Strauss hat darauf reagiert, u.a. Der Strukturbegriff in der Ethnologie (1952/1953), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 299–346, 309ff. Der ›Ahistorismus‹ ist auch das Thema z.B. bei Goldmann und Lévi-Strauss in: Cl. Lévi-Strauss u.a., *Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Section V. Sciences sociales, Séance 24 (26 mai 1956). Lévi-Strauss wird hier gefragt, ob man nicht eine genetische Methode anwenden müsste, woraufhin er methodische Probleme angibt. Zur marxistischen Kritik vgl. u.a. Cl. Lévi-Strauss/M. Augé/M. Godelier: *Anthropologie, Histoire, Ideologie*, in: *L'Homme* XV (1975), 177–188. Der wahre »Avatar der Konfrontation zwischen Marxismus und Strukturalismus« war Sartre mit seiner *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis* I (1960), Reinbek 1980), worauf Lévi-Strauss bekanntlich antwortet: Es müsse weniger darum gehen, den ›eigentlichen‹ Menschen zu konstituieren als darum, ihn »aufzulösen« (*Das wilde Denken* (1962), Frankfurt/M. 1973, 284). Vgl. dazu M. Izard, Lévi-Strauss en son siècle, in: Ders. (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 2004, 15–19. Der Vorwurf eines ›Kantianismus ohne transzendentes Subjekt‹ bei P. Ricoeur, reagierend auf die Provokation, Philosophie durch Ethnologie zu ersetzen: *Reponses à quelques questions*, in: *L'Esprit* 31 (›La pensée sauvage‹ et le structuralisme, 1963), 628–653; Ders., *Symbole et temporalité*, in: *Archivio di Filosofia* 1–2 (1963), 16–34, 24. Zur Kritik an Lévi-Strauss vgl. A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien* (2000), Weilerswist 2006, 232f. Gerade hierzulande ist die Kritik noch immer harsch, z.B. bei F. Hillebrand, *Formen der Praxis – Wie uns Marcel Mauss hilft, Sozialität neu zu verstehen*, in: *Soziologische Revue* 35 (2012), 253–260 (Man solle Mauss »aus dem Gefängnis des Strukturalismus ... befreien«, 259), oder bei F. Adloff, der Mauss ebenfalls »aus den Fesseln des Strukturalismus à la Lévi-Strauss« befreien will, um ihn als »Ahnherr« einer »symboltheoretischen (!), nicht-strukturalistischen, interaktionistischen, nicht-normativistischen und anti-utilitaristischen Soziologie« zu erkennen (Marcel Mauss' Soziologie und Anthropologie interaktionistisch lesen, ebd., 236–244, 236).

sich voneinander differenzieren. Es komme hier weniger darauf an, welches Totem man habe, als dass es immer *verschiedene* Totemtiere sind:

»Daß ein Clan dieses oder jenes Tier sein soll, daraus ist nichts zu entnehmen; daß aber zwei Clans desselben Stammes notwendigerweise zwei verschiedene Tiere sein müssen, das ist viel lehrreicher«, denn um sich selbst und den anderen klar zu machen, dass »zwei Clans zwei verschiedene Gattungen vorstellen, wird man dem einen den Namen eines Tiers geben und dem andern den Namen eines andern Tiers. Jeder dieser Namen wäre für sich genommen nur eine Bezeichnung; zusammen sind sie das Äquivalent für eine Behauptung. Sie besagen in der Tat, daß die beiden Clans *verschiedenen Blutes* sind.«⁸

Kurz, der Akzent des Totemismus liegt, so Bergson, »nicht auf der Tierheit, sondern auf der *Zweiheit*«. ⁹ Die totemistische Identifikation ist eine differenzierende Integration. Sie beruht darauf, dass Tier- und Pflanzengattungen ein System differentieller Abstände ermöglichen. Bergson erkennt damit für Lévi-Strauss die Logik des Sozialen schlechthin: Basierend auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit, tendiert dieses dazu, sich zu differenzieren, duale Organisationen zu bilden. Die *Zwei* (Differenzierung in Garbenform, Bifurkation) ist das Grundprinzip der Vergesellschaftung, was nicht ausschließt, dass es sich komplizieren kann, sich acht Sub-Clans bilden, oder drei Unter-Clans einen Clan bilden, wenn es Unfälle der Struktur (z.B. die demographische Entwicklung oder Kriege) erzwingen.

Es gibt einige weitere Verweise auf Bergson: Dieser erkenne den Zusammenhang von Totemismus und Exogamie, ohne beide in eins fallen zu lassen. Selbst die ›geschlossene Gesellschaft‹ gibt sich demnach in der Exogamie Institutionen der begrenzten Öffnung. Zwar schließen sich die Clans gegeneinander ab, wenn sie sich als ›verschiedenen Blutes‹ betrachten, doch finden sie eben auch einen »*modus operandi*«, der die sexuelle Anziehung zwischen Männern und Frauen in der Gruppe verringert. Sie instituieren eine begrenzte Solidarität gegen andere Gruppen.¹⁰ Begrenzt ist diese Solidarität im Übrigen auch durch Mechanismen, Konflikte rituell zu beenden – und zwar, *nachdem* man ihnen ebenso rituell Gelegenheit gab, sich auszudrücken. So anerkennen geschlossene Ge-

⁸ Bergson, *Die beiden Quellen*, 144.

⁹ Bergson, *Die beiden Quellen*, 145.

¹⁰ Bergson, *Die beiden Quellen*, 144: »De facto wissen wir, daß die Clans, in die der Stamm zerfällt, oft exogam sind. ... Man hat sogar lange geglaubt, ... der Totemismus bedeute immer Exogamie. ... Man sieht sehr wohl, welches Interesse die Natur daran hat, zu verhindern, daß die Glieder eines Stammes regelmäßig untereinander heiraten und daß die Ehen in dieser geschlossenen Gesellschaft schließlich zwischen nahen Verwandten zustande kommen: die Rasse würde sogleich degenerieren.«

»[I]soliert betrachtet ist die Art eine Sammlung von Individuen; aber in Bezug auf eine andere Art ist sie ein System von Definitionen. Weiterhin ist jedes dieser Individuen, deren theoretisch unbegrenzte Sammlung die Art bildet, undefinierbar in der Ausdehnung, da es einen Organismus bildet, der ein System von Funktionen ist. Der Begriff der Art hat also eine innere Dynamik: als Sammlung, die zwischen zwei Systemen steht, ist die Art der [totemistische] *Operator*, der es erlaubt ..., von der Einheit einer Mannigfaltigkeit zur Vielfalt einer Einheit überzugehen.«¹⁵

Den Fund des ›totemistischen Operators‹ hat Lévi-Strauss ausdrücklich Bergson zugesprochen. »Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, hat Bergson geahnt, welche wichtige Rolle der Begriff der Art aufgrund seiner logischen Struktur in der Kritik des Totemismus spielen könnte.«¹⁶

Totemistische Institutionen beruhen weiter auf der Annahme einer Homologie zwischen zwei Systemen von Differenzen, von denen eines in der Natur, das andere in der Kultur (im Sozialen) liegt. Der Totemismus »schafft eine logische Äquivalenz« zwischen der »Gesellschaft natürlicher Arten« und der »Welt sozialer Gruppen«, da für ihn die natürliche mit der sozialen Gliederung übereinkommt.¹⁷ Hier nun sei Bergsons Denken »seltsam« analog dem totemistischen, es sei gleichsam ein *Totemismus von innen*,¹⁸ da auch Bergson von der Wahrnehmung oder dem Kontinuierlichen ausgehe, um es zum Ausgangspunkt der Ordnung zu machen. Lévi-Strauss erinnert Bergsons Denken ganz konkret an die Sioux, und Bergson selbst hätte dies bemerken »können, da er die *Formes élémentaires de la vie religieuse* gelesen und bedacht hatte«.¹⁹ Durkheim hingegen gehe umgekehrt vom Diskontinuierlichen der Begriffe aus. Der Gegensatz von Kontinuität-Diskontinuität spielte namentlich in *Schöpferische Evolution* eine wichtige Rolle, in der Frage, inwiefern die Evolution des Lebens dem Denken zugänglich sei. Das begriffliche Denken konzipiere, so Bergson, alles in Form der Diskontinuität; es teilt die – sich ständig verändernden – Lebensformen in Gattungen, Arten, Individuen, Lebensalter ein.²⁰ Die bergsonsche Methode soll – wie wir gesehen haben – demgegenüber ein Denken ermöglichen, das sich der kontinuierlichen Veränderung anschmiegt. Lévi-Strauss zufolge verfährt nun die totemistische ›Wissenschaft‹ exakt auf dieselbe Weise. Aus dem Kontinuierlichen der Wahrnehmung *macht* das totemistische System das Diskontinuierliche, wobei es eher durch Bilder als Begriffe operiere. Kurz, es handelt sich um kein primitives Denken, es mangelt ihm nicht an Lo-

15 Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, 160f.

16 Lévi-Strauss, *Das Wilde Denken*, 160f.

17 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 136, 124.

18 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 126

19 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 126.

20 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 185.

*Die Seinsweise der Struktur:
differenzierende Aktualisierung des Virtuellen*

»Von der Struktur wird man sagen: real ohne aktuell
zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein.«²⁶

Kommen wir zu der Frage der Existenzweise der *Struktur* zurück: Was ist der konzeptionelle Kern des ›Strukturalismus‹? Die Frage muss stets erneut gestellt werden, und Lévi-Strauss selbst hat dazu oft Stellung genommen, um zu erklären, was er mit Struktur meint, und vor allem, was nicht. Im Gegensatz zu Radcliffe-Brown gehe es ihm nicht um die Struktur als Teil der empirischen Realität.

»Das Grundprinzip ist, daß der Begriff der sozialen Struktur sich nicht auf die empirische Wirklichkeit, sondern auf die nach jener Wirklichkeit konstruierten Modelle bezieht. Damit wird der Unterschied zwischen zwei Begriffen, die einander so nahe sind, daß man sie oft verwechselt hat, sichtbar, ich meine zwischen der *sozialen Struktur* und den *sozialen Beziehungen*. Die *sozialen Beziehungen* sind das Rohmaterial, das zum Bau der Modelle verwendet wird, die dann die *soziale Struktur* erkennen lassen. Auf keinen Fall darf diese auf die Gesamtheit der in einer gegebenen Gesellschaft beobachtbaren Beziehungen zurückgeführt werden.«²⁷

Lévi-Strauss' positive Antworten optieren stets für den Modell- statt Substanzcharakter sowie für den topologischen oder relationalen Charakter der Struktur. Entscheidend ist hier natürlich der Begriff des *flot-tierenden Signifikanten*, der seine Bedeutung allein aus seiner relationalen Position bezieht. Die ›Einleitung‹ in das Werk von Marcel Mauss von 1950, in der dieser Begriff auftaucht, gilt den einen als Manifest des Strukturalismus; anderen als Beginn der Verzerrung von Mauss. Es gehe Mauss, so erklärt Lévi-Strauss, bei der Einführung des ›Symbolischen‹ nicht darum, dass sich *etwas* in Symbole übersetze. Es handele sich für Mauss beim Symbolischen nicht um eine Beziehung der Repräsentation einer Realität, beide seien vielmehr dieselbe »autonome Realität«, wobei die Symbole sogar »realer« seien »als das, was sie symbolisieren.«²⁸

26 G. Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus? (1973), in: F. Chatelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie. VIII: XX. Jahrhundert*, Frankfurt u.a. 1975, 269–302, 281.

27 C. Lévi-Strauss, Sinn und Gebrauch des Modellbegriffs (1960), in: Ders., *Strukturelle Anthropologie 2*, Frankfurt/M. 1975, 87–98, 96. Vgl. ders., Der Strukturbegriff in der Ethnologie, 299f.

28 Cl. Lévi-Strauss, Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950), in: M. Mauss, *Soziologie und Anthropologie I*, München 1978, 7–41, 26f., 39.

ginären und dem Realen. Gedacht wird die Struktur als symbolische Ordnung, die weder mit dem Realen identisch ist (sie ist/hat keine sinnliche Form) noch es einfach kopiert. Sie ist auch nicht nur imaginär, sondern liegt beidem zugrunde. Das Symbolische bestimmt sich weder durch eine prä-existente Realität, die es bezeichnet, noch durch imaginäre oder begriffliche Inhalte. (2.) *Die Bedeutung ist topologisch*. Der Sinn der Zeichen ergibt sich allein aus der Position. Im Strukturalismus sind die Orte wichtiger »als das, was sie ausfüllt«. ³² (3.) Die Struktur ordnet *Differentielles und Besonderes*. Sie verbindet zwei Aspekte, zum einen ein »System differentieller Verhältnisse, nach denen sich die symbolischen Elemente gegenseitig bestimmen«, zum anderen ein »System von [z.B. natürlichen, tierischen] Besonderheiten, welche diesen Verhältnissen entsprechen«. Die Frage, ob etwas strukturiert ist, eine Struktur hat, ist so zu stellen: Kann man jeweils »symbolische Elemente, differentielle Verhältnisse und besondere Punkte«, die einem Bereich eigen sind, »freilegen?« ³³ (4.) *Die Struktur ergibt sich aus der Doppelbewegung des Differenzierenden und der Differenzierung*. Die Struktur ist nie

des Subjekts«, während er sich weigert, »das gemeinsame Problem« der Poststrukturalisten zu sehen (Strukturalismus und Poststrukturalismus, Gespräch mit Gérard Raulet (1983), in: Ders., *Schriften IV: 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 521–555, 542). Vgl. zur Frage, *woran man den Poststrukturalismus erkennt*, aus französischer Sicht (für die Literaturwissenschaft): F. Wagner, *Du structuralisme au post-structuralisme*, in: *Études littéraires* 36 (2004), 105–126; aus deutscher: J. Angermüller, *Qu'est-ce que le poststructuralisme français? A propos de la notion de discours d'un pays à l'autre*, in: *Langage et société* 120, 2/2007, 17–34, ders., *Nach dem Strukturalismus Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007, 9–22; oder auch S. Moebius/A. Reckwitz: *Einleitung: Poststrukturalismus und Sozialwissenschaften: Eine Standortbestimmung*, in: Dies. (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008, 7–25. Betont wird die Verschiebung und Radikalisierung des strukturalistischen Projekts, wobei man erneut nicht umhin kommt, Lévi-Strauss als »rationalistisch«, textlastig, gar als Vertreter eines »linearen Entwicklungsmodells« vorzustellen. Eine andere Antwort auf diese Frage hat E. Balibar (*Le structuralisme, une destitution du sujet?* in: *Revue de métaphysique et de morale* 2005/1, 5–22): Er erkennt in beiden »-ismen« ein neues Denken des Subjekts: die Ersetzung des konstituierenden durch das konstituierte Subjekt, eine *De- und Rekonstruktion des Subjekts*, wobei alle »großen« strukturalistischen Texte beide Bewegungen enthielten – auch die von Lévi-Strauss. Und die »Struktur«? Sie ist das Dispositiv dieser De- und Rekonstruktion des Subjekts. Der »Poststrukturalismus« wäre somit ein sich selbst reflektierender Strukturalismus (15 ff.). Sicher muss man dem die andere Stellung hinzufügen, die im »Poststrukturalismus« die diachrone Achse hat – auch wenn sie, wie wir zeigen wollen, dem Strukturalismus nicht fremd ist.

32 Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus*, 274f.

33 Deleuze, *Woran erkennt man den Strukturalismus*, 279.

die Arten und Teile »selbst produziert«. ³⁵ Wie ist das zu verstehen? Die Struktur ist vor ihrer Aktualisierung bereits ein »System differentieller Elemente und Verhältnisse«, und indem sie sich verwirklicht, differenziert sie die Arten und Teile, Wesen und Funktionen. ³⁶

In dieser bergsonschen Prozessontologie geht der Strukturalismus natürlich nicht auf. Deleuze nennt als (5.) Kernaussage *das Serielle*. Lévi-Strauss' Kritik der Totemismustheorien hatte sich gegen die These gewandt, nach der sich ein Individuum oder eine Gruppe mit einem Totemtier *identifiziert*. Es handele sich vielmehr um eine »Homologie« zwischen einer Serie von Tierarten (Elemente differentieller Verhältnisse) und einer Serie gesellschaftlicher Positionen. ³⁷ 6.) Levi-Strauss spricht hinsichtlich des *mana* vom flottierenden Signifikant als »symbolischem Nullwert«, der einen Überschuss an Sinn aufweise, ³⁸ weshalb es verfehlt wäre, nach einer ›letzten‹, determinierenden Realität zu fragen. ³⁹ Und schließlich das (7.) Kriterium: *Vom Subjekt zur Praxis*. Der Strukturalismus beseitige keineswegs das Subjekt, eher handele es sich um ein »Denken, welches es zerbröckelt und es systematisch verteilt, welches die Identität des Subjekts bestreitet, es auflöst und von Platz zu Platz gehen lässt«, so dass es aus »unpersönlichen« *Individuationen* besteht. ⁴⁰ Darüber hinaus gibt es ›Unfälle‹ der Struktur, Ereignisse. Diese bilden die »immanente ›Tendenz‹ der Struktur«. Insofern interessieren sich Strukturalisten sehr wohl für ›Veränderungen‹ von Strukturen (Foucault) oder für ›Übergangsformen‹ zwischen Strukturen (Althusser) – als *Wandlungen*, in denen die Struktur (nicht nur ihre Elemente) *anders wird*. ⁴¹

Die strukturelle Analyse: Gesellschaftsvergleich ohne Evolutionismus und Ahistorismus

Folgt man Deleuze, dann beruht auch das französische strukturalistische Denken auf einem unbemerkten Bergsonismus. Dann erklären sich die Begriffe der strukturalen Analyse (binäre Opposition, differentielle Operatoren, duale Organisationen), das Interesse für ›umgekehrt symmetrische‹ Phänomene, der allgemeine Zug dieses gesellschaftstypisierenden Denkens noch einmal neu. Es klärt sich auch noch einmal neu, warum der Strukturalismus stets *divergente* Gesellschaften oder Phänomene analysiert. Ein Ausgangspunkt und Spezifikum dieser vergleichenden

35 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 283.

36 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 284.

37 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 287f.

38 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 294.

39 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 297.

40 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 299.

41 Deleuze, Woran erkennt man den Strukturalismus, 301f.

zu »verstehen, dass Gesellschaften, die irreduziblen Typen an zugehören scheinen, sich weniger durch objektive Merkmale voneinander unterscheiden als durch das subjektive Bild, das sie sich von sich selbst machen. Alle Gesellschaften sind historisch, doch die einen »geben es offen zu, während andere sich dagegen sträuben und es lieber ignorieren.«⁴³ Sicher, das gelingt stets nur unvollkommen; aber sie setzen sich diese Norm. Es geht um ›subjektive‹ *kollektiven Haltungen*, denn das Bild, das Gesellschaften sich von sich selbst geben, ist »ein wesentlicher Teil ihrer Wirklichkeit«.⁴⁴ Kalt und heiß nennt Lévi-Strauss nun also das Verhältnis, dass die Gesellschaften zu ihrer Geschichte einnehmen (und nicht ihre tatsächliche Veränderung). Denn auch jene »Gesellschaften, die wir ›primitiv‹ nennen, sind es in gar keiner Weise, möchten es jedoch sein; sie träumen davon, primitiv zu sein, denn ihr Ideal wäre es, in dem Zustand zu verharren, in dem die Götter oder die Ahnen sie zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben.« Auch sie stehen in der Geschichte, verändern sich, aber sie »betrügen sich selbst« darüber. Sie lassen die Geschichte eher über sich ergehen, während ›wir‹ ihr einen »Kult« widmen, da die Kenntnis, die wir von unserer Vergangenheit zu haben meinen, »uns dazu dient, die Entwicklung der Gesellschaft, in der wir leben, zu legitimieren oder zu kritisieren«. ›Wir‹ »verinnerlichen unsere Geschichte, wir machen sie zu einem Element unseres moralischen Bewußtseins«.⁴⁵

Einmal mehr kommt der Totemismus in den Blick, nun als Prototyp kalter Gesellschaften. Wie gelingt es diesem klassifikatorischen System, die eigene Veränderung »zu eliminieren oder, wenn das unmöglich ist, zu integrieren?« Mit Hilfe einer mythisch gedeuteten Geschichte. Zentral sind die Wesen der Traumzeit, die mit spezifischen Orten verbunden sind. »Die Berge, Bäche, Quellen und Seen« sind für das Mitglied einer totemistischen Gruppe »nicht nur schöne und bemerkenswerte Aspekte der Landschaft«, sondern das Werk eines Vorfahren, von dem er abstammt. »In der ihn umgebenden Landschaft liest er die Geschichte des Tuns und Treibens der unsterblichen Wesen ab... Das ganze Land ist für ihn wie ein alter und immer lebendiger Stammbaum«. Und angesichts dessen, dass die Ereignisse und Orte dieselben sind, »die auch den Stoff für die symbolischen Systeme liefern«, so erkennt man, dass die »sogenannten primitiven Völker es verstanden haben, vernünftige Methoden zu erarbeiten, um die Irrationalität, in ihrem doppelten Aspekt der lo-

43 C. Lévi-Strauss, Stillstand und Geschichte. Plädoyer für eine Ethnologie der Turbulenzen, in: U. Raulff (Hg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, Berlin 1986, 68–87 (frz. als *Histoire et Ethnologie* 1983).

44 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 270.

45 Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 181f.

Begriffe wurzelt, sofern diese gesellschaftsanalytisch verwendet werden (so, wenn Durkheim die totemistischen Gesellschaften als ›noch-nicht-komplex‹ beschreibt). Alles im Sozialen ist positiv, so erklärt Bergson demgegenüber. Es gibt weder eine Unordnung, noch gibt es einen unentwickelten Zustand. Ebenso liegt für Lévi-Strauss auf der Hand, dass es keine Gesellschaft ohne Geschichte gibt, weshalb man diesen negativen Begriff durch zwei gleichermaßen positive ersetzen muss (kalt/heiß). Dasselbe gilt für alle anderen von der Ethnologie verwendeten Bezeichnungen: Weder gibt es Gesellschaften ohne Schrift, noch solche ohne Markt oder ohne Staat. Vielmehr gibt es solche, die sich der Schrift (des Marktes, des Staates) bedienen, und solche, die es im Gegenteil *absichtlich* nicht tun. Wir kommen im Werk von Pierre Clastres auf diese nicht-evolutionistische, nicht-eurozentrische, nicht-ethnozentrische Methodologie der Gesellschaftsanalyse zurück.

Diachronie und Synchronie: Das Werden und die Struktur

Wie kommt also das Werden in die Struktur, in welchem Verhältnis steht die Struktur zu ihrer Geschichte, wie wird Strukturierung gedacht? Die Strukturen der Verwandtschaft oder der Klassifikation sind keine selbstlaufenden Systeme; nichts geschieht hier automatisch, garantiert von einer transzendentalen Ausstattung. Der Strukturalismus ist *kein* Transzendentalismus, die Struktur kein irgendwie vorhandenes ›Gerüst‹. Sie wird stets nur gegen Widerstände aufrechterhalten; ständig aktualisiert sie sich nur, indem sie Konflikte, Des-Äquilibrien, Krisen meistert. Lévi-Strauss' Strukturalismus kennt sehr wohl das Ereignis, unvorhersehbares Anders-Werden. Es handelt sich dabei um das für Gesellschaften zentrale Problem, um die Herausforderung, gegenüber dem eigenen Werden ein stabiles Verhältnis zu finden. Insofern ist auch für Lévi-Strauss der ›Normalzustand‹ der Gesellschaft die Krise (wie Canguilhem sagte).

So wird etwa in *Das wilde Denken* beschrieben, wie sich die totemistische Klassifikation nur gegen die historischen Prozesse, namentlich die demographischen Ereignisse erhält. Die synchronischen Strukturen der totemistischen Systeme sind »gegenüber den Wirkungen der Diachronie außerordentlich anfällig«. ⁵² Totemistische Klassifikationssysteme sind nämlich auf soziale Gruppen und natürliche Entitäten bezogen, die sich beide permanent ändern. Diese Systeme sind gleichermaßen »historisch und strukturell, binär und ternär; symmetrisch und asymmetrisch; stabil und wacklig«. ⁵³ Die demographische Entwicklung kann die Struktur »sprengen«, wobei die Tendenz, die »strukturelle Orientierung« be-

⁵² Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 83.

⁵³ Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 87.

dient die Analyse des *wilden Denkens* zwei Zielen: Zunächst dazu, den systematischen und spezifischen Charakter dieses Denkens zu erweisen, als eine Möglichkeit der Klassifikation der Welt und des Sozialen neben anderen; sodann dazu, die Lösung zu untersuchen, die der Totemismus dem Konflikt von Struktur und Werden gibt.

*Natur und Kultur, Vitales und Soziales – die Emergenz
des Sozialen im Vitalen*

Den Gegensatz zwischen Natur und Kultur »unterschätzen hieße, sich jedes Verständnis der gesellschaftlichen Phänomene versagen; beläßt man ihm jedoch seine volle methodologische Tragweite, dann läuft man Gefahr, das Problem des Übergangs zwischen den beiden Ordnungen zu einem unlösbaren Rätsel zu machen. Wo endet die Natur? Wo beginnt die Kultur?«⁵⁷

»Mit Verwandtschaft und Ehe rührt man an die Grundlagen des Lebens-in-Gesellschaft: an etwas wie eine molekulare Ebene, und bekanntlich sind auf dieser Ebene die Dinge bei den Lebewesen überall gleich.«⁵⁸

Mit dem Thema Struktur vs. Ereignis ist das Werk von Lévi-Strauss auch eine ›gigantische Variation‹ über den Bezug von *Natur und Kultur, Vitalem und Sozialem*. Es war ein Impetus von Bergsons Gesellschaftstheorie, im sozialen Leben das ›Leben‹ endlich einmal ernst zu nehmen. Ähnlich wie bei Bergson (›auf dem Grunde des Vitalen ruht das Soziale‹) oder Canguilhem (›die Normen sind Normen eines Lebewesens‹) ist auch der Strukturalismus nicht derart vom Leben entfernt, wie man zunächst meinen könnte. Er ist durchaus eine Soziologie, die das Leben des Menschen einrechnet, die weiß, dass der Mensch ein Lebewesen ist – der Strukturalismus von Lévi-Strauss ist eine Lebenssoziologie!

Im Grunde geht es immer um das Verhältnis von Natur und Kultur, um das Verhältnis zwischen *dem Sozialen* und dem *Leben im Menschen*. Die Kultur stehe, so erklärt Lévi-Strauss in den *Elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, »weder einfach neben dem Leben« (man kann in der Soziologie dieses Phänomen nicht beiseite lassen), noch überlagert

tionen oder symbolischen Ordnungen bewegt, wobei Lévi-Strauss ›Transformationsregeln‹ annimmt.

57 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen*, 48.

58 Lévi-Strauss/Eribon, *Das Nahe und das Ferne*, 189.

natürlich ebenfalls um den Bezug von Natur (Leben) und Kultur (Sozialen), wenn sich Lévi-Strauss für den Gegensatz des Rohen und Gekochten, von natürlicher Natur und kultivierter Natur interessiert.⁶³

Womöglich geht es diesen Verhältnisbestimmungen von Natur und Kultur stets um eines: um eine Theorie der Emergenz des Sozialen. Geht, wie Durkheim anzunehmen neigt, die soziale Strukturierung der symbolischen Klassifizierung vorher? Gerade in dieser zentralen Frage hat Lévi-Strauss Bergson Durkheim vorgezogen, im bereits erwähnten Schlusskapitel von *Das Ende des Totemismus*. Im Gegensatz zu Durkheim erlaube eben Bergson, eine neue Kausalität einzuführen – die ›symbolische‹ oder ›metaphorische‹ Kausalität, in der *mit, während und durch* die Klassifizierung der Tiere und Pflanzen *auch* die der menschlichen Individuen und Gruppen erfolgt. Weder ist also die Klassifikation der Natur eine Projektion der sozialen Ordnung, noch kann man umgekehrt sagen, »daß das soziale Leben [und] die Beziehungen zwischen Mensch und Natur eine Projektion ... sind«, die sich im »Geist« vollziehen.⁶⁴ Indem nun Henri Bergson ›umgekehrt symmetrisch‹ zu Durkheim denkt, indem er nämlich nicht das Soziale voraussetzt, sondern das Vitale, sieht ihn Lévi-Strauss in einer besseren Position, um die »Fundamente einer wirklichen soziologischen Logik zu legen«. ⁶⁵ Während also Durkheim dazu neigt, das Soziale schon vorauszusetzen, vermag Bergson, weil und insofern er das »Gegenteil eines Soziologen im Durkheim'schen Sinne« ist, weiter zu sehen. Die Klassifikationen werden »von der Sozialordnung verwendet ..., um sich zu konstituieren«, das Soziale konstituiert sich *im selben Akt* wie das Denken.

Dasselbe gilt für das Inzestverbot. Weder ist die Gesellschaft dem Verbot vorauszusetzen (wozu Durkheim neigt), noch besteht das Inzestverbot vor dem Sozialen. »Die vielfältigen Regeln, die bestimmte Arten von Gattinnen verbiete oder vorschreiben, sowie das Inzestverbot, das sie alle umfaßt, werden in dem Augenblick klar, da man voraussetzt, daß die Gesellschaft existieren muß«. Nicht der Gesellschaftszustand hat die Regelung von Verwandtschaft und Heirat nötig gemacht, sondern diese ist

63 Vgl. C. Lévi-Strauss, *Mythologica* 1: *Das Rohe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971, z.B. 217: die Analyse der Mythen vom Opossum, einem »modrigen und verfaulten Tier«, das als Gegenteil der Kultur (Agrarkultur) gilt. »Gleichsam als Hohlform der fehlenden Landwirtschaft illustriert [es] die zukünftige Form und kann gleichzeitig auch ... das Instrument sein, dank dem die Menschen sie erwerben. Die Einführung der Landwirtschaft durch das Opossum resultiert also aus der Transformation einer Seinsweise in ihr Gegenteil. Ein logischer Gegensatz projiziert sich in die Zeit«).

64 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, 154.

65 Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus*, 125.

märe Durkheim-Bergson- nahe, obwohl und gerade weil beide diametral entgegengesetzte Dinge denken. Aus diesem Blick ordnen sich die Fronten noch einmal neu. Wenn Didier Eribon in Lévi-Strauss' Sartre-Kritik die Fortsetzung jenes »langen Kampfes« sieht, der das französische Denken seit der Polemik »zwischen Durkheim und Bergson« bestimmt habe,⁷¹ dann steht für uns Lévi-Strauss also *auch* auf der Seite von Bergson. Gewiss war er kein Bergsonianer; gleichwohl hat dieses soziologische Denken einen teils expliziten, teils indirekten Bergson-Effekt. Es liest sich gerade in zentralen Fragen noch einmal neu. Versteht man den Bergsonismus nicht als einen (Sartre vorhergehenden) Existentialismus, dann versteht man auch den Strukturalismus von Lévi-Strauss nicht als einen ahistorischen Formalismus oder Intellektualismus.

71 D. Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen* (1994), München 1998, 250.

gültig« gemacht.⁸ Posthum sind weitere Arbeiten über die gegenstaatlichen Gesellschaften erschienen, in denen die Unterscheidung zentrifugaler und zentripetaler Gesellschaften auftaucht.⁹ Clastres arbeitet eng mit Cornelius Castoriadis, Claude Lefort (mit dem er 1977 die Zeitschrift *Libre. Politique – anthropologie – philosophie* gründet), Deleuze und Guattari¹⁰ sowie Gauchet¹¹ zusammen. Die politische Theorie all dieser Denker weist grundlegende Gemeinsamkeiten auf, und Deleuze und Guattari, Gauchet und nicht zuletzt Claude Lefort knüpfen dabei auch ganz explizit an Clastres an.¹²

der politischen Anthropologie sodann verband (G. Balandier, *Politische Anthropologie* (1967), München 1976, 52). Gegen Marxismus, Strukturalismus und Strukturfunktionalismus will Balandier die ständigen Eruptionen, die *Bewegungen* am Grund des Sozialen beschreiben: in den alltäglichen Aktivitäten. Er spricht von einer ›dynamistischen Anthropologie‹, für die sich Strukturen nur abhängig von ihren immanenten Dynamiken betrachten lassen. Balandier, Schüler von Gurvitch, nennt seine Bezugsautoren selten, bis auf Mauss. Siehe G. Balandier, *Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale*, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 30 (1961), 23–34, ders., *Sociologie dynamique et histoire à partir de faits africains*, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 34 (1963), 3–11.

8 M. Gauchet, Introduction: Les figures du politique, in: Ders., *La condition politique*, Paris 2005, 9–44, 11f.

9 V.a. Clastres, Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften (1977), in: Ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, 33–82.

10 Die Inspiration ist gegenseitig. Vgl. Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus* (1972), Frankfurt/M. 1977; *Tausend Plateaus*, 568ff.; sowie P. Clastres, Les Marxistes et leur anthropologie, in: *Recherches d'anthropologie politique*, in: *Libre*, 3 (1978), 157–170, 162. Zur Herkunft der Begriffe organloser Körper und Rhizom B. Glowczewski, Guattari et l'anthropologie: aborigènes et territoires existentiels, in: *Multitudes* 34 (2008), 84–94: »Die Begeisterung von Guattari für die totemistischen Wege und den Gebrauch der Träume wurde ausgelöst durch die Tatsache, dass das Verwandtschaftssystem ... Strategien zu nutzen scheint, um Strukturen der zentralisierten Herrschaft zu vermeiden – ein Echo wiederum auf ›société contre l'État‹. Die ›Kriegsmaschine‹ antwortet auf Clastres' *machine prophétique*; der wiederum die ›Staatsmaschine‹ übernimmt (s.u. und G. Sibertin-Blanc, État et généalogie de la guerre: l'hypothèse de la ›machine de guerre de Gilles Deleuze et Félix Guattari, in: *Astérion* n°3, 2005, 277–299).

11 Die Gesellschaft verdankt sich einer ›Schuld des Sinns‹, sie gründet sich immer woanders her, sie muss sich abhängig von einem »Außen und Anderem denken, um sich überhaupt zu denken« (den Ahnen, Gott): 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, 73.

12 Lefort hat ihm zwei Hommages gewidmet: Pierre Clastres, in: *Libre* 4 (1978), 50–54; ders., *L'œuvre de Clastres*, in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sau-*

Umstritten ist das Werk von Clastres namentlich nun wegen dieser Denkfigur der *absichtsvollen* kollektiven Abwehr namentlich des Staates. Es ist seine zentrale gesellschaftstheoretische These, und diese wird oft als schlechte Metaphysik verstanden. Es wird also entscheidend sein, in welchem Sinn das *contre* der Gesellschaften gegen den Staat zu verstehen ist – zu verstehen ist das »lebendige *Paradox* der Gesellschaften gegen den Staat« selbst.¹⁶

Ein indirekter Bergsonismus

Wie ist das kollektive Unbewusste zu denken, wie können Mitglieder von Gesellschaften etwas abwehren oder neutralisieren, das sie (noch) nicht ›haben‹: das ist die Frage, die diese Gesellschaftstheorie beantworten muss. Und es scheint uns, als stecke darin erneut, und erneut vermittelt über Deleuze, Bergsons Kritik negativer Begriffe und ihre Alternative, das Konzept ›differenzierende Aktualisierung des Virtuellen‹. Es scheint, als hätte Clastres, wenn er sich auf Bergson bezöge, gute Karten, sich zu erklären in seiner Kritik an jedem noch so versteckten Evolutionismus, also Eurozentrismus. Indes hat er sich nirgends auf ihn bezogen. Gleichwohl teilt Clastres mit Bergson zwei zentrale Konzepte: das Denken durchgängig positiver Phänomene und die entsprechende Kritik negativer Begriffe; sowie das genetische Modell einer Aktualisierung des Virtuellen inklusive der Kritik am Evolutionismus sowie an der Vermengung von Wesens- und Gradunterschieden. Das gesamte Werk richtet sich, noch mehr als das von Lévi-Strauss, gegen das Verkennen der ›primitiven‹ Gesellschaften, und zwar, insofern ›wir‹ bei ihnen nur graduelle Unterschiede zu ›uns‹ sehen – dabei handelt es sich doch um Wesensunterschiede. Immerhin einer hat die konzeptionelle Identität des Denkens von Bergson und Clastres gesehen:

»In der klassischen Metaphysik [und daher auch in Sozial- und Geisteswissenschaft] denken wir die Zeit als linear und die Geschichte als kumulativ; wir imaginieren eine aufsteigende Linie, die vom Weniger zum Mehr führt, vom Nichts zum Etwas, vom Möglichen zum Realen. Bergson denunziert ein solches Denken in seiner Kritik der Idee des

La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, in: *Revue française de science politique* 38 (1988), 818–827, sowie die Einrechnung von Gesellschaften-für-den-Krieg oder genauer, des ›Raubes‹ in Ders., *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011, 464ff.

¹⁶ M. Richir, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de Société contre l'Etat: in: M. Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 61–71, 61.

flusses ist. Schon dies verbietet, die »Universalität des Krieges auf sie zu beziehen«. ¹⁹ Bleibt der strukturalistische Diskurs. Zu Lévi-Strauss pflegt Clastres ein ambivalentes Verhältnis, er ist ein untreuer Schüler. Einerseits weiß er um dessen Verdienste. Sein eigener Weg sei »von einem Denken unserer Zeit vorgezeichnet, welches das der Wilden ernst zu nehmen verstand«, so sagt er, hinzufügend, dass dieses Denken auffordere, nun »weiterzugehen«. ²⁰ Clastres wirft Lévi-Strauss insbesondere vor, die Gewalt nur als ›Unfall‹ des solidarischen Tauschs anzusehen und diese Gesellschaften damit ganz zu verfehlen. Lévi-Strauss habe den vom »Tausch ausgehenden Diskurs über den primitiven Krieg« zur Basis seines soziologischen Werkes gemacht, seine ganze Gesellschaftstheorie hänge von seiner negativen »Konzeption der Gewalt« ab. ²¹ Das Kernmodell des Strukturalismus ist ›Gegenseitigkeit‹; und zwischen den »feindseligen Beziehungen und der Darbringung gegenseitiger Leistungen« besteht für Lévi-Strauss daher eine Kontinuität, die letztlich stets vom Tausch ausgeht, während er Kriege nur als sekundäre Ergebnisse »unglücklicher Transaktionen« verstehen kann. ²² Im Strukturalismus hat der Krieg also keine

»Positivität«, in ihm drückt sich nicht das gesellschaftliche Sein der primitiven Gesellschaft aus, sondern nur die Nicht-Verwirklichung dieses Seins, welches ein Sein-für-den-Tausch ist. Der Krieg ist das Negativ und die Negation der primitiven Gesellschaft, insofern sie bevorzugter Ort des Tausches ist. ... Der Krieg ... verliert dabei *jede institutionelle Dimension*«. ²³

19 Clastres, Archäologie der Gewalt, 47f.

20 P. Clastres, Kopernikus und die Wilden (1969), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 7–27, 25. Zum Respekt gegenüber Lévi-Strauss vgl. ders., *Entre Silence et Dialogue* (1968), in: R. Bellour/C. Clement (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 1979, 33–38: Die Ethnologie bilde die *einzig* Brücke zwischen der abendländischen und den primitiven Zivilisationen, und zwar die von Lévi-Strauss, die sich nicht auf die Opposition von Vernunft und Unvernunft, Entwicklung und Wilden beruft und zudem ihre eigene provisorische Erkenntnis einräumt. Auch trug Clastres zur Festschrift für Lévi-Strauss bei (Prophètes dans la jungle, in: P. J. Pouillon (Hg.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Paris/La Haye 1970, 535–542). Letztlich schied er von Lévi-Strauss aber im Streit. Dazu (›Ich bin kein Strukturalist‹) vgl. z.B. P. Clastres, *Entretiens* (1967), in: *Revue du MAUSS permanente* [<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article205>].

21 Clastres, Archäologie der Gewalt, 49ff.

22 Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, 177.

23 Clastres, Archäologie der Gewalt, 54f.

uns also künftig damit befassen, die Natur dieser Beziehung zu verdeutlichen und ihre strukturalen Implikationen herauszuarbeiten.«²⁷

Kritik des Ethnozentrismus und seines Evolutionismus

Die Grundidee dieser Gesellschaftstheorie lautet also: Der anthropologische Diskurs verkennt die nicht europäischen Gesellschaften, weil er kriegerische Gewalt nicht als sozial konstitutiv, nicht als etwas Positives anerkennt. ›Die kriegerische Ordnung ist die Ordnung, die wir nie suchen‹, so würde Bergson sagen – statt eine Unordnung zu sein, ein Unfall, die Krise oder Pathologie der Gesellschaft. Damit geht ein zweiter Irrtum einher. Man versteht diese Gesellschaften, die keine Staatsform aufweisen, stets als *unpolitisch*, spricht ihnen das Politische ab. Damit spricht man ihnen aber auch das Gesellschaftliche ab, da man sich angewöhnt hat, jede Gesellschaft durch ihre politische Form zu definieren. Ständig denken ›wir‹ (so jedenfalls Clastres) politische Macht als Hierarchie, autoritäre Beziehung, Zwang Weniger gegenüber Vielen, kurz: als von oben nach unten verlaufende Asymmetrie von Kräften. Instituiert eine Gesellschaft keine derartig koerzitive, vielmehr eine a-koerzitive, nicht zwingende Macht, interpretieren wir dies nur als *Mangel*, als ›Fehlen politischer Macht‹, als Gesellschaft ohne Macht. Unschwer erkennt man das nach wie vor »vorhandene Hindernis der anthropologischen Forschung«, den *Ethnozentrismus*, der »jeden Blick für die Unterschiede mediatisiert, um sie zu *identifizieren* und letztlich zu beseitigen«. ²⁸ Der Ethnozentrismus ist nicht von einem *Evolutionismus* zu trennen, der Überzeugung, die Geschichte verlaufe nur in eine Richtung, wobei er zwischen den Gesellschaften immer nur graduelle Unterschiede erkennen kann. Sieht der Ethnozentrismus die anderen Gesellschaften dann als solche, denen etwas von uns fehlt (der Staat, die Macht, die Schrift, der Markt, die Geschichte), fällt er zugleich ein *normatives* Urteil. Diesen Gesellschaften fehlt dann etwas, das sie aber als Gesellschaft notwendig, per definitionem »brauchen«: Es sind gar keine »richtigen Gesellschaften«. ²⁹

Stets vermischt die Kennzeichnung von ›Gesellschaften ohne‹ ein Tatsachen- mit einem Werturteil, sofern diese Gesellschaften stets auch als stagnierend, inferior, primitiv (wie bemerkt, benutzt Clastres selbst diesen Begriff – mit Sicherheit bewusst, ohne es uns aber zu erklären), als

27 P. Clastres, Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlingstums (1962), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 28–47, 39.

28 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 16f.

29 P. Clastres, Die Gesellschaft gegen den Staat, 179.

Die Frauen werden von ihr gestellt; der Häuptling kann der Gruppe nie ebenso viele zurückgeben, auch dadurch steht er in deren Pflicht. Kurz, die drei ›Zeichentypen‹ folgen einer nicht symmetrischen Verteilung, sie begründen keine Gegenseitigkeit, die doch dem strukturalistischen Paradigma zufolge das Kollektiv in Gang hält. Die Gesellschaft konstituiert sich gerade in der Trennung von Macht und Zwang, der Institution einer nicht-zwingenden Macht. Das zeigt sich auch im erstgenannten Aspekt: Der Häuptling ist einer der Friedenszeit, er schlichtet ›nur‹ Meinungsverschiedenheiten; und dies nicht, indem er sich eines Zwangs bedient (den er nicht besitzt), sondern gegründet auf sein Ansehen, auf seine Gerechtigkeit und sein Wort. Kann er nicht verhindern, dass ein Streit in Kampf ausartet, hat er keine Entscheidungsbefugnis mehr. Zudem kann er sich nie sicher sein, dass seine ›Befehle‹ befolgt werden, seine Macht hängt vom »guten Willen der Gruppe ab«. Daher ist der Häuptling an der »*Aufrechterhaltung des [inneren] Friedens*« interessiert. Kurz, die Gruppe konstituiert sich, indem sie sich gegen eine verungleichende, die Einzelnen unterteilende Macht wendet. Diese Art des Häuptlingstums bedeutet eine gewollte »Ohnmacht der Institution.«³²

Es gibt eine eigene soziale Rationalität, welche – in der Institution einer ohnmächtigen Macht – unserer Fassung des Politischen in der Linie Hobbes-Schmitt diametral entgegengesetzt ist. Dies gilt umso mehr, als dieselben Gesellschaften *Macht* und *Natur* in eins setzen (wie die Mythen zeigen). Die Kultur gilt ihnen als Negation von *Natur* und *Macht*. *Macht* und *Natur* sind also nicht zwei verschiedene Dinge, die nur das negative Kennzeichen verbindet, nicht *Kultur* zu sein; sie werden als *eins* verstanden, während *Kultur* und *Macht* wiederum radikal getrennt werden. Die *Macht* gilt diesen Gesellschaften nicht als *Kulturelles*, sondern als »Wiederauftauchen der *Natur* selbst«. ³³ Indem die Verwandtschaft von *Macht* und *Natur* also als »doppelte Begrenzung des Universums der *Kultur*« erscheint, haben diese Gesellschaften ein weiteres Mittel erfunden, um die virulente politische Autorität zu »neutralisieren«, sie haben sich dafür »entschieden, selbst deren Begründer zu sein, aber so, daß die *Macht* nur als die sofort beherrschte *Negativität* erscheint.«³⁴

In der Konstitution der Gruppe durch die Negation der *Macht* (*Macht* ist nicht *Kultur*, sondern *Natur*) und durch die Vermeidung eines *Machtgefälles* offenbart sich eine ›soziologische Intentionalität‹, ein kollektiver *Abwehrmechanismus*. Die Gruppe wehrt mit der schwachen Position des Häuptlings und der Gleichsetzung von *Macht* und *Natur* etwas ab, das an ihrer Schwelle steht, aber nicht zugelassen wird. Und es steht

32 Clastres, Tausch und Macht, 38.

33 Clastres, Tausch und Macht, 45.

34 Clastres, Tausch und Macht, 46.

»Es gibt einerseits die primitiven Gesellschaften oder Gesellschaften ohne Staat, andererseits die Gesellschaften mit Staat. Die Anwesenheit oder Abwesenheit der Staatsformation (die vielfältige Formen annehmen kann) weist jeder Gesellschaft ihren logischen Ort zu und zieht zwischen den Gesellschaften eine Linie irreversibler Diskontinuität.«³⁸

Das Auftauchen der »Staatsmaschine«³⁹ ist der zentrale Einschnitt, der zwei Gesellschaftstypen trennt. Es ist die Schwelle, die sich die »primitiven« Gesellschaften versagen: »jenes geheimnisvolle, irreversible, für die primitiven Gesellschaften tödliche Auftauchen dessen, was wir unter dem Namen Staat kennen.«⁴⁰ Sicher lässt sich die Frage nach Moment und Ursache dieses Auftauchen des Staates nicht konkret stellen; aber es lassen sich die »Voraussetzungen seines Nicht-Erscheinens präzisieren.«⁴¹ Zunächst ist der »*Raum des Häuptlingstums ... nicht der Ort der Macht*«. Der *chef* ist nicht der künftige Despot, das Häuptlingstum also ist nicht der Keim des Staatsapparates. Sicher entsteht im Kriegsfall ein gewisses Prestige und damit Potential einer politischen Teilung – aber ist der Krieg vorbei, so wird der Häuptling erneut einer ohne Macht. Nie wird Prestige Autorität. Eine losgelöste Macht ist in diesen Gesellschaften »unmöglich«, es gibt keinen »leeren Raum, den der Staat ausfüllen könnte.«⁴²

Die Mythen bestätigen erneut diese positive Einrichtung, die Abwehr von etwas, das an der Schwelle steht: nun des Staates. Die Mythen bestätigen die These, dass man es hier nicht mit Gesellschaften *ohne*, sondern vielmehr mit solchen *gegen* den Staat zu tun hat. In diesen Mythen ist nämlich stets das *Eine* das *Böse*, das Gute hingegen ist das *Nicht-Eine*, die Zersplitterung oder Zerstreung. In den Mythen ereignet sich mithin die Anwesenheit des Staates, der Staat wird mythisch gedacht. Hinter der metaphysischen Gleichung *das Böse = das Eine*, die in den Mythen zum Ausdruck kommt, steckt die gesellschaftliche Gleichung: Das Eine, von dem die Mythen sprechen, *ist der Staat*, dessen Wesen das *Vereinigende* ist. Die Mythen kennzeichnen die politische *Teilung* als Unglück, durch die moralische Verurteilung des *Einen*.⁴³

Es gibt noch ein Feld, das der Kontrolle der Gesellschaft zu entgleiten tendiert, nämlich die Demographie, die nicht nur von Regeln, sondern auch von »Naturgesetzen beherrscht ist«. Das kollektive Leben wurzelt »sowohl im Sozialen wie im Biologischen«. Nun kann die »primitive« Gesellschaft aber nur »funktionieren«, wenn sie zahlenmäßig begrenzt ist;

38 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 189, 191.

39 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 193.

40 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 189, 191.

41 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 195.

42 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 199f.

43 Clastres, Gesellschaft gegen den Staat, 206f.

schaften nicht in zwei Gruppen fallen (Gesellschaften mit; Gesellschaften ohne Macht). Die politische Macht ist ein *universelles* Merkmal des Sozialen, sie ist ihm »immanent«. Aber diese allgemeine Tendenz aktualisiert sich in »zwei Hauptformen« (zwangsausübende; nicht zwangsausübende Macht). Zweitens, die politische Macht als Befehl-Gehorsam-Beziehung »ist nicht *das* Modell der wahren Macht, sondern nur ein *Sonderfall*«, und es gibt keinen Grund, »gerade diese Modalität der Macht ... zum Bezugspunkt und Erklärungsprinzip aller anderen Modalitäten zu machen«. Und drittens: Selbst Gesellschaften ganz ohne politische Institution (z.B. ohne Häuptlinge) haben »das Politische«. Selbst in ihnen »stellt sich die Frage der Macht«, und zwar »in dem Sinn, in dem ... *etwas in der Abwesenheit existiert*.«⁴⁸

Die Diskontinuität der beiden Gesellschaften ist radikal. Sie befinden sich an entgegengesetzten Enden der sozialen Logik, nicht in einer evolutiven Linie, und wenn Soziologen, Ethnologen, Archäologen von »vormodernen« Gesellschaften sprechen, schleicht sich jene eurozentrische Illusion ein, in der man die andere Gesellschaft in Kontinuität zu uns denkt. Ebenso verkehrt ist es aber, diese Diskontinuität nur negativ zu bestimmen, als »Gesellschaften *ohne*«, denn dann verfällt die Analyse der logischen Illusion negativer Begriffe. Demgegenüber gibt es im Gesellschaftlichen keine Absenz; die kopernikanische Drehung der Anthropologie ist die Versagung der *Idee des Nichts*. Jeder Gesellschaftsform eignet eine *positive* Realität, wobei die anderen Gesellschaften nicht einfach anders *sind*, sondern sich dagegen *wehren, so zu werden wie wir*. Es gibt also eine allgemeine gesellschaftliche *Tendenz*, ein Virtuelles (Vereinheitlichung, Auflösung der elementaren Einheiten). Für Clastres bestimmt diese *zentripetale* Tendenz gleichzeitig das Mittel, um ihr entgegenzuwirken: Sie bringt auf der Ebene der Elemente *zentrifugale* Kräfte ins Spiel, die die Gesellschaft erneut »ins Gleichgewicht« bringen.⁴⁹

Offenbar nimmt also diese Gesellschaftstheorie eine *differenzierende* gesellschaftliche Tendenz an: ein Virtuelles, das sich in der Aktualisierung differenziert (erinnern wir uns an Bergsons Definition der »Tendenz«: als Bewegung der Bifurkation, der Spaltung). Noch einmal: Inwiefern »*können die Mitglieder solcher Gesellschaften etwas abwehren, etwas neutralisieren, das sie ignorieren?*«,⁵⁰ handelt es sich um eine *contradictio in adjecto*? Clastres selbst räumt sie ein, unsere Unfähigkeit, hier anderes zu sehen als eine schlechte, »finalistische Metaphysik«. ⁵¹ Welche Konzeption des Realen wäre hier besser geeignet als die bergsonsche, der alles

48 Clastres, Kopernikus und die Wilden, 22f.

49 P. Clastres, Unabhängigkeit und Exogamie (1963), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 49–77, 69f., 72.

50 Richir, *Quelques réflexions épistémologiques préliminaires*, 62.

51 Clastres, Tausch und Macht, 42f.

den und *gleichzeitig* ... zum Lachen bringen kann«. ⁵⁴ Tatsächlich lachen die Indianer über die Mythen, deren komische Wirkung »bleibt nie aus«, das Schmunzeln »weicht schnell einem kaum unterdrückten Glucksen, dann schallendem Gelächter, bis am Schluß nur noch Freudengeheul erschallt«. ⁵⁵ Ein Mythos erzählt etwa von einem alten Häuptling und Schamane, der sich, nachdem er mit knapper Not seine Heilung erreicht hat, »zügelloser Ausschweifung« hingibt. Er »mißbraucht die Unschuld und Freundlichkeit seiner eigenen Enkelinnen, um sie im Wald zu schänden. Kurz, ein grotesker Held, und man lacht auf seine Kosten«. Ein anderer handelt vom Jaguar als »Einfaltspinsel«, der ständig in die Fallen derer tappt, die er »verachtet. Der Jaguar ist groß, stark und dumm, nie versteht er, was ihm zustoßt, und ohne die wiederholte Hilfe eines unbedeutenden kleinen Vogels wäre er schon längst umgekommen. Jeder seiner Schritte zeugt von seiner Torheit und der Lächerlichkeit seiner Person«. Die Mythen stellen also Schamanen wie Jaguare als »Opfer ihrer eigenen Dummheit und Eitelkeit dar«. Wieso sind die Mythen komisch, wenn sie doch die Existenz des Kollektivs sichern sollen und von Furcht einflößenden Wesen handeln? Die Indianer fürchten sowohl den Schamanen (als Herrn über Leben und Tod) als auch den Jaguar (als »ihr Ebenbild«); im wirklichen »Leben sind also das Lachen der Menschen und der Jaguar stets voneinander getrennt.« ⁵⁶ Clastres entdeckt nun eine »kathartische« Funktion: Die Mythen setzen eine Leidenschaft frei, sie erlauben, sich dem »geheimen Zwang« hinzugeben, *gerade* »über das zu lachen, was man fürchtet«. ⁵⁷ Das Komische der Mythen beraubt sie gleichwohl nicht ihres Ernstes; und während sich die Indianer gegen ihr besseres Wissen belustigen, tragen die Mythen unbemerkt die »Kultur des Stammes weiter«, womit sie die »fröhliche Wissenschaft der Indianer« darstellen. ⁵⁸ Sie lachen, um sich ihre *Gesellschaft zu repräsentieren*, und zwar in einer Weise, in der auf der Ebene des Mythos erlaubt, was auf der Ebene des Realen untersagt ist: Das Lachen über die eigenen, rigiden Regeln, das deren ›Geschmeidigkeit‹ aufrechterhält (so hätte Bergson gesagt), deren institutionelle Anziehungskraft, deren Affektivität und damit Legitimität. ⁵⁹

54 P. Clastres, *Worüber lachen die Indianer?* (1967) In: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 126–147, 126.

55 Clastres, *Worüber lachen die Indianer?* 127.

56 Clastres, *Worüber lachen die Indianer?* 140.

57 Clastres, *Worüber lachen die Indianer?* 142.

58 Clastres, *Worüber lachen die Indianer?* 146.

59 Clastres, *Worüber lachen die Indianer?* 141.

ihres Fortbestands verankert.« Die zweite Frage nun fällt kürzer aus, sie enthält das praktische Interesse dieses Autors, seine gesellschaftskritische, politische Zielsetzung: »*Wie tauchen neue gesellschaftlich-geschichtliche Formen auf?*«⁴ Beide Fragen sind eng verknüpft, ebenso wie die Antworten. Und beide Fragen scheinen diejenigen des hier rekonstruierten Paradigmas als Ganzem zu sein. So gesehen, wäre die ›geschlossene‹ Gesellschaft die Antwort auf die erste Frage; die ›offene‹, oder vielmehr ›sich öffnende‹ die auf die zweite.

Die Leitidee von Castoriadis lässt sich aber auch folgendermaßen formulieren: Die Seinsweise des Sozialen ist das permanente Auftauchen von Anderem – unvorhersehbares, irreversibles Anderswerden. Zu denken ist jede Gesellschaft als die Einzelnen übergreifendes Kollektiv zunächst als ständige Erfindung, als kreative (unvorhersehbare) Selbstschöpfung. Diese Selbstschöpfung allerdings muss sich jede (jede bisherige) Gesellschaft notwendig verleugnen. Die Gesellschaft ist daher wesentlich eine *imaginäre Institution*, sie verbirgt sich ihr faktisches Anderswerden, indem sie sich einen Ursprung außer sich setzt, sich eine Vorstellung ihrer Herkunft und Zukunft macht, sich eine Identität gibt. Jede Gesellschaft ist auf diese soziale Deutung ihrer Zeit verwiesen und ebenso auf eine entsprechende Einteilung der Einzelnen und Dinge. Keine – keine faktische, ›heteronome‹ – Gesellschaft kann sich vorstellen, *je ganz anders gewesen zu sein, oder je ganz anders zu werden*. Gerade Castoriadis hat die um das Neue und um das ständige Werden kreisende Denkweise Bergsons gesellschaftstheoretisch fruchtbar gemacht. Wie wohl kein zweiter soziologischer Theoretiker (ausgenommen nur Deleuze und Simondon) denkt er das Soziale in seiner ständigen Veränderung und in den gegenläufigen Mechanismen, die die Gesellschaft einrichtet. Castoriadis entfaltet dabei auch – nach Bergson – eine Kritik der Identitätslogik (›identitäre Logik‹, ›Mengenlogik‹), die er als Strategie der Einteilung und Hierarchisierung der Einzelnen deutet. Castoriadis geht dabei über das hinaus, was Bergson selbst zu denken möglich war – und doch hat er alle Bezüge abgestritten.

Castoriadis (1922–1997) studiert Recht, Wirtschaft und Philosophie in Athen. In kommunistischen und trotzkistischen Bewegungen engagiert, emigriert er 1945 nach Paris, um an der Sorbonne eine »Doktorarbeit in Philosophie zu schreiben, des Inhalts, dass jede rationale philosophische Ordnung ... in Aporien ... mündet«.⁵ 1949 begründet er die linke, nicht marxistische Gruppe und Zeitschrift *Socialisme ou Barbarie* (gemeinsam mit Lefort und Lyotard; bis 1965). Wegen der politischen Verfolgung in seiner Heimat schreibt er noch bis 1970 unter

4 Castoriadis, Das Imaginäre: die Schöpfung, 29.

5 C. Castoriadis, *Getan und zu tun* (1989), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften* 4, Lich 2011, 183–269, 196ff.

Ein tiefer und tief verleugneter Bergsonismus

Es gibt mehrere Punkte, an denen Affinitäten zu Bergsons Denken auf-fallen: Hintergrund ist wie bei allen hier behandelten Autoren (1.) die Priorität des *Werdens* gegenüber dem Denken des Seins. Konkret heißt das für Castoriadis (2.) des stetigen Anderswerdens der vor-subjektiven, prä-sozialisierten Einzelnen (Psyche-Somas), die mit ihrer Affektivität und Imaginationskraft (ihrem Vorstellungsstrom) das Rohmaterial des Sozialen bilden, dessen *vitale* tragende Kräfte. Diese Kräfte werden (3.) in Kontinuität und Differenz zum Tier herausgearbeitet. Das menschliche Leben erscheint wie bei Bergson als das Instinkt-ermangelnde Leben, dessen Affekte, Triebe und Vorstellungen konstitutiv überschüssig und dessen ›Werkzeuge‹ nicht fixiert sind. Diese lebens-theoretische und anthropologische Ebene indes wird vergleichsweise beiläufig entfaltet. Die Konzentration gilt (auch in unserer Darstellung) ganz der Gesellschaftstheorie. Es finden sich (4.) tiefe Analogien zu Bergsons gesellschaftstheoretischem Konzept der geschlossenen und offenen Gesellschaft, als dynamische Tendenzen der Schließung und der gegenläufigen, stets nur momentanen Öffnung – ein Konzept, das bei Castoriadis in den Begriffen der heteronomen und autonomen Gesellschaft auftaucht. Die imaginäre Fixierung oder Institution entspricht (5.) der Fabulation. Diese hat auch für Castoriadis einen »positiven Charakter«, den der »Selbstkreation des Sozialen«. Wie die »Fabulation Bergsons ist das ›radikale Imaginäre‹ bei Castoriadis« die »Bewegung der Instituierung« der Gesellschaft.⁹ Das gesellschaftstheoretische Denken ist (6.) ein nicht-evolutionistisches (nicht-deterministisches) Denken und eines, das die klassische Identitätslogik kritisiert, da sie das Andere stets zum Selben und die Zeit zu einer vierten Dimension des Raumes mache. Castoriadis reinterpretiert den Begriff der Gesellschaft in einem Konzept, in dem die Zeit nicht ›überflüssig‹ ist. Bergson bleibt hier auch begrifflich (*création, devenir, temps*) präsent – auch, wenn Castoriadis die ›verräumlichte‹ Zeit anspricht, der gegenüber er das Konzept der imaginären, der gesellschaftlich instituierten und gegliederten Zeit entfaltet:

»Die Kritik an der ›Verräumlichung‹ der Zeit und ihrer ›Reduktion auf die Ausdehnung‹ bleibt fruchtlos, solange man nicht die traditionellen Bestimmungen des Seins – des Seins als Bestimmtheit – aufgibt. Denn ist das Sein erst einmal als Bestimmtheit gedacht worden, muß es auch schon als Zeitlosigkeit gedacht worden sein. Alle Zeitlichkeit wird von da an zur zweitrangigen und abgeleiteten Modalität. Übrig bleibt dann nur noch die Frage (über die sich die Philosophie während ihrer gesamten Geschichte den Kopf zerbrochen hat), wie es eine Verschiedenheit von

9 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 63.

bergung der Selbstschöpfung der Gesellschaft ahnte,¹³ liest sich die explizite Bezugnahme auf Bergson so:

Sicher, »Bergson hat vieles erkannt und richtig erkannt. Die ›Schöpfung‹ jedoch, sofern man sie so nennen kann, Resultat eines ›Elan vital‹, Streben, sich von der Materie zu befreien; ausschließliche Fokussierung auf das ›Leben‹; die reine und unvermischte Qualitäten erlangende Intuition im schlichten ... Gegensatz zu einer der Fabrikation und dem Quantitativen zugewandten Intelligenz; der falsche, naiv verabsolutierte und ontologisierte Widerspruch zwischen Diskretem und Kontinuierlichem: all dies, und der Rest, Unverständnis der wesensmäßigen Verbundenheit, die auf unzählige Arten Bestimmung und Schöpfung oder ... Mengentheoretisch-identitätslogisches und Poietisches eint. Umso unlösbarer folglich die Aporien der Zeit.

Bei ihm ist kein Platz für die wichtigste Schöpfung von allen: die von Sinn und Bedeutungen. Stattdessen Entdeckung einer bereits vorhandenen geistigen Wirklichkeit, Gott, paradoxerweise fast zwangsläufige Konsequenz dieses in die menschliche Geschichte verlängerten Elan vital, der schließlich in die ›dynamische Religion‹ mündet. Bergsons Spiritualismus; dem Anschein zum Trotz einheitliche Ontologie; durch und durch egologische (... vollkommen ›klassische‹, um nicht zu sagen kartesianische) Perspektive; radikale Verkenning der gesellschaftlich-geschichtlichen Schöpfung – Konvergenzlinien seiner Denkweise und -welt, ohne Berührungspunkte mit meiner.«¹⁴

Gleichwohl, der entscheidende Akzent, der auf der *Zeit* und dem *Werden* liegt, die Kritik der Identitätslogik, all dies verweist zu sehr auf Bergsons Philosophie, als dass uns Castoriadis über seine Zugehörigkeit zum Paradigma hinwegtäuschen könnte. Was die Gründe dieser Verleugnung angeht, so steht zu vermuten, dass sein Originalitätsgestus eine Rolle spielt (der Gestus, der uns übrigens auch bei Bergson begegnete: ›die ganze Philosophie hat bisher das Neue verkannt‹), wie auch die generell polemische Art, die ihn dazu führt, selbst dort einen Autor noch als naiv hinzustellen, wo dieser etwas exakt im selben Sinn entfaltet (die Kritik an den Begriffen kalte/heiße Gesellschaft von Lévi-Strauss¹⁵). Einzig Merleau-

13 C. Castoriadis, Institution der Gesellschaft und Religion (1978–1980), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 87–110, 94.

14 C. Castoriadis, Vorwort zu *Domaines de l'homme* (1985), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 13–24, 16.

15 Castoriadis, *Gesellschaft*, 360. Womöglich lässt sich die Polemik durch die relative Erfolglosigkeit von Castoriadis erklären: Anders als der berühmte Lévi-Strauss am *Collège de France*, anders als Foucault und Deleuze wird er keine hervorgehobene Position an der Universität erhalten (so Collectif, *La pensée*

»Mit diesem Ausdruck meinen wir die Einheit jener doppelten Mannigfaltigkeit von Dimensionen, die sich in der Gleichzeitigkeit (Synchronie) und Aufeinanderfolge (Diachronie) entfalten und die gewöhnlich mit den Ausdrücken ›Gesellschaft‹ und ›Geschichte‹ bezeichnet wird. Je nach dem Akzent, den wir auf die eine oder andere Seite legen möchten, werden wir hin und wieder ohne weitere Präzisierung vom ›Gesellschaftlichen‹ oder ›Geschichtlichen‹ sprechen.«²⁰

Der neuralgische Punkt der Konzeption ist die Frage, wie die Rede von ›der‹ Gesellschaft in der Formel *Gesellschaft als imaginäre Institution* zu verstehen ist. Handelt es sich um ein *Kollektivsubjekt*? Castoriadis ist sich der Problematik dessen bewusst. Die Gesellschaft, so wird er seinen Kritikern zuvorkommen, weist einen eigenen ontologischen Modus auf, sie ist durch keinen anderen zu erklären, weder durch die Idee des Subjekts noch des Organismus oder auch des Systems. Denn was wären die stabilen Funktionen, was der Zweck?²¹ Auch die anderen verfügbaren Gesellschaftsmetaphern erlauben nicht, die Beziehungen zwischen Ökonomie, Recht, Politik, Religion einerseits und Gesellschaft andererseits adäquat zu fassen: Stets wird nämlich unterstellt, dass hier überhaupt eine Trennung vollzogen werden kann, während doch die »Gliederungen erst durch die Gesellschaft geschaffen werden.«²² Dasselbe Argument könnte Castoriadis gegen den Einwand erheben, er vergäße in der Rede von *einem* zentralen Imaginären der Gesellschaft die Konflikte. Sie werden ihrerseits erst durch die Gesellschaft instituiert.

Der ›eigene‹ ontologische Bereich nun ist die gleichzeitige Konstituierung von Gesellschaft und Subjekten, die getragen wird von einer prä-individuellen Seinsweise, den vitalen Kräften – dem Imaginären, dem Vorstellungsstrom, dem unstillbaren, stets verschiebbaren Begehren dieses Lebewesens. Auf der einen Seite steht also die instituierte Gesellschaft. Auf der anderen läuft das Werden in den Einzelnen weiter, bleibt der instituierende Grund immer mitzudenken. Statt der Frage, ›wie soziale Ordnung möglich sei anstelle von Unordnung‹ (die zwei Zustände dualistisch trennt, sich ausschließende Blöcke des Seins voraussetzt), schiebt sich die Frage: Wie instituiert sich eine Gesellschaft, eine soziale Ordnung entgegen dem weiter wirkenden Anderswerdens, auf dem die Institution aber zugleich beruht? Bergson hatte in Bezug auf die Differenz und Immanenz der geschlossenen und offenen Gesellschaft von *natura naturata* und *natura naturans* gesprochen.²³ Castoriadis wird an diesel-

20 Castoriadis, *Gesellschaft*, 184, Fn. 10.

21 Castoriadis, *Gesellschaft*, 303ff.

22 Castoriadis, *Gesellschaft*, 306f.

23 Bergson, *Die beiden Quellen*, 46, siehe oben.

reduziert. Wie Bergson, so wird Castoriadis demgegenüber zwei distinkte Mannigfaltigkeiten einführen: Die Zeit (die es doch ›gibt‹, die doch ›wirkt‹, so Bergson) gibt es nur, wenn sie nicht auf Räumlichkeit reduziert, nicht als ›Rahmen‹ gedacht wird, *in dem* sich die Gesellschaft entfalte (so Castoriadis). Die Zeit ist »radikale Andersheit, das heißt absolute Schöpfung«. Und diese wird erst angemessen gedacht, »wenn *das*, was auftaucht, nicht schon ... *im* Seienden bereits vorhanden war. Eine solche Zeit gibt es nur, wenn das Neue nicht bloße Aktualisierung eines vorherbestimmten Potentiellen ist«. ²⁷ Eins in eins sind das Bergsons Worte. Castoriadis kreist ganz um diesen ›seinen‹ Einsatz, der eine konsequente Eintragung des Bergsonismus in die Gesellschaftstheorie darstellt: Die Zeit ist »Selbsterzeugung absoluter Andersheit«, sie ist »ontologische Schöpfung«. Sie muss als das gedacht werden, wodurch anderes entsteht und nicht bloß identisches unter der äußerlichen Form des Unterschieds. Erst dann ist die Zeit nicht mehr *überflüssig*. Sie ›ist‹ das »Auftauchen *anderer* Gestalten«, ²⁸ nun *neuer Gesellschaften* oder *neuer Typen* von Gesellschaften, und darüber hinaus die *ständige Selbstveränderung jeder Gesellschaft*. ²⁹

Gerade die Gesellschaft also ist nicht mit dem identitären, sequentiellen Schema (dem Denken in Zuständen) zu denken. Ihre Geschichte ist keine »Abfolge von Bestimmtem«, sondern »Auftauchen von radikal Anderem, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit«. Die Zeit ist »immanente[s] Über-sich-hinaus-Gehen, Quelle und Auftauchen der ontologischen Genese«. Diese Zeit ›ist‹ das Gesellschaftlich-Geschichtliche. Ihre ontologische, ihre schöpfende, gesellschaftskonstitutive Kraft lässt sich in jenen Momenten erwischen, in denen die »*instituiierende* Gesellschaft in die *instituierte* einbricht«, wobei sie sich aber sofort erneuert als (andere) *instituierte* Gesellschaft schafft. Solche Momente, in denen die emergierende Gesellschaft aufblitzt, Neues entsteht, sind Momente »katastrophischer Einbrüche« wie eine Revolution. Darüber hinaus besteht jede Gesellschaft grundlegend, und selbst die, die (wie etwa totemistischen Gesellschaften) allein auf ihre »Konservierung bedacht scheint«, nur, indem sie sich »unaufhörlich verändert«. Ständig werden neue Individuen geboren, diese selbst haben stets andere Begehren, Wünsche, Gedanken, Gefühle. ³⁰

Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist Selbstveränderung und Selbstschöpfung, es untersteht der wirkenden Zeit, dem Werden. Andererseits ist es – und hier kommt der zentrale Begriff der ›imaginären Institution‹ ins Spiel – nur existent oder aktuell, in dem es sich zu ›stabilen‹ Ge-

27 Castoriadis, *Gesellschaft* 323.

28 Castoriadis, *Gesellschaft*, 326f.

29 Castoriadis, *Gesellschaft* 314

30 Castoriadis, *Gesellschaft* 342f.

lich ist jedes Symbolische auf »Außersymbolisches«, nämlich seinen imaginären Anteil bezogen.³⁵ Dies gilt einerseits generell, in Hinsicht auf die Einbildungskraft, die die Einzelnen als Lebewesen mitbringen. Voraussetzung jedes Symbolischen, jeder Selbstrepräsentation und Selbstfixierung der Gesellschaft ist die elementare Fähigkeit, in einem Ding anderes als es selbst zu sehen – es symbolisch zu nehmen. Diese Einbildungskraft ist das positive, das produktive, schöpferische oder *radikale Imaginäre*. Das schöpferische Moment steckt somit letztlich in der Einbildungskraft dieser Lebewesen; indes nicht als Einzelne. Der »Einzelne kann private Phantasmen, nicht aber Institutionen hervorbringen«. ³⁶ Jede Gesellschaft lässt ein *Magma* gesellschaftlicher Bedeutungen entstehen, das sie in den Handlungen des Einzelnen, seinem Blick, Gehör und Tastsinn, sogar in seiner »Körperwahrnehmung« verankert.³⁷ So macht das Gesellschaftliche die Einzelnen zu Subjekten, wie sie umgekehrt auf dem individuellen Körper samt seiner kognitiven, perzeptiven und affektiven Vermögen beruht.

Das Symbolische wurzelt also, nun mit Bergson, im »fabulatorischen« Vermögen. Andererseits beruht es auf dem *aktualen Imaginären* oder dem *Imaginierten*³⁸ – der je konkreten Imagination, die einer gegebenen Gesellschaft zugrunde liegt, die sich wiederum in das *zentrale gesellschaftliche Imaginäre*, und *sekundäre* und *n-te gesellschaftliche imaginäre Bedeutungen* unterteilen lässt. Denn warum, so fragt sich Castoriadis, »muß eine Gesellschaft die notwendige Ergänzung ihrer Ordnung gerade im *Imaginären* suchen«? Warum besetzt sie ihre Welt »mit einem Sinn, der der Gesellschaft nicht von realen Faktoren ›diktirt‹ worden ist«, der nicht rational ist, sich also nicht von woanders her erklärt?³⁹ Weil das je konkrete oder eben aktuelle gesellschaftliche Imaginäre die je spezifische Einheit des Symbolischen einer Gesellschaft begründet, es motiviert deren Zeichenketten; und weil es auch die ökonomischen Funktionen einer Gesellschaft motiviert: Der Mensch lebt immer *für etwas*. Anders gedreht: Das »Imaginäre muß sich mit dem Symbolischen verschränken, weil sich die Gesellschaft sonst nicht hätte ›sammeln‹ können, muß aber auch mit dem Ökonomisch-Funktionalen verbunden sein, weil sie sonst nicht hätte überleben können« – und doch erklärt es sich nicht aus ihnen. Seine Wirkung ist überschießend. Ohne es bliebe das je spezifische Symbolische wie das, was eine Gesellschaft für funktional hält, »unverständlich«. ⁴⁰ Als imaginäre Bedeutungen, als

35 Castoriadis, *Gesellschaft*, 216f.

36 Castoriadis, *Gesellschaft*, 247.

37 Castoriadis, *Gesellschaft*, 550.

38 Castoriadis, *Gesellschaft*, 251.

39 Castoriadis, *Gesellschaft*, 220.

40 Castoriadis, *Gesellschaft*, 224f.

entlang zweier Arten von Mannigfaltigkeit, der identitätslogischen Menge und der magmatischen Menge. In der ersten operiert die Gesellschaft mit »Elementen«, »Klassen«, »Eigenschaften« und »Relationen«, die als bestimmt und wohl unterschieden gesetzt« sind.⁴⁵ *Sein ist hier Bestimmt-Sein*. Dies führt allerdings zur geschilderten Verkennung der Selbstinstitution, des eigenen permanenten Werdens, und zur Einteilung der Welt und der Einzelnen, ihrer Zuordnung und Vereindeutigung. In der imaginären Dimension gilt demgegenüber: *Sein ist Bedeutung*. Bedeutungen sind als solche überschüssig, intensiv, magmatisch. Das Gesellschaftliche schaffe somit nicht nur ontologisch, sondern auch logisch Neues.⁴⁶ Castoriadis räumt durchaus ein, dass der Begriff des Magmas schwer zu bestimmen sei; es gelinge allenfalls, mittels »widersprüchlicher Metaphern eine intuitive Beschreibung von dem zu geben«, was er darunter verstehe, nämlich eine »unbegrenzte Masse von Termen«, die untereinander ständig »changieren können«, ineinander übergehen, statt sauber getrennt werden zu können.⁴⁷

Das zentrale Imaginäre (heteronome und autonome Gesellschaft)

Jede Gesellschaft zentriert sich in einem Projekt, sie »gibt sich etwas zu tun«, sie hat einen ihr eigentümlichen, affizierenden und integrierenden »Drang«. Es gibt für jede Gesellschaft ein »Magma von Affekten«, wie Castoriadis auch sagt, eine Stimmung, eine besondere Art, sich selbst, die Welt und das Leben zu erleben. »Aufgrund dieses Dranges ist in der Vergangenheit und Gegenwart der Gesellschaft eine Zu-kunft (*l'a-venir*) enthalten, etwas, das stets zu *tun* bleibt.«⁴⁸ Die Institution der Gesellschaft kennzeichnet sich demnach nicht nur durch Vorstellungen und Ideen. Ihre Integrationskraft wäre unzureichend: Dies wäre nur das, was im Durkheim-Paradigma gedacht wurde, das kollektive Bewusstsein, während das menschliche Lebewesen doch vor allem auch aus dem *Körper* mit seinen *Affekten* besteht. So ist insbesondere eine religiös instituierte Gesellschaft nie nur ein Ideenkomplex, auch nie nur rituelle Praxis. Sie instituiert immer auch einen religiösen Affekt, einen »religi-

45 Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 34.

46 Castoriadis, *Gesellschaft*, 310.

47 Castoriadis, *Gesellschaft*, 565. Zum Begriff des Magmas (einem zunächst von dem Autorenkollektiv »Bourbaki« entfalteten mathematischen Begriff) siehe ausführlicher Castoriadis, *Die Logik der Magmen und die Frage der Autonomie* (1981), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 109–146.

48 C. Castoriadis, *Macht, Politik, Autonomie* (1978–1987), in: Ders., *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* 1, Lich 2006, 135–168, 145.

Castoriadis nennt exemplarisch die mosaische Religion. Wie jede Religion ist sie um ein zentrales Imaginäres (Gott) gruppiert; wie jede führt sie Riten ein; als Institution braucht sie Sanktionen. Aber weder als Religion noch Institution wäre sie von Dauer, wenn sie nicht um das zentrale Imaginäre einen »Gürtel von sekundärem Imaginärem wuchern ließe. Gott hat die Welt in sieben Tagen geschaffen ... Warum *sieben?*« Die ›7‹ ist eine sekundäre Bedeutung, sie organisiert den Alltag und hat viele weitere Folgen. Die »Steinigung jenes armen Teufels, der am Tag des Herrn Holz in der Wüste sammelte«, die »Höhe der Mehrwertrate, die Häufigkeit des Geschlechtsverkehrs in christlichen Gesellschaften« etc.⁵³

»Der aus den individuellen Vorstellungen von Gott (oder der Götter) bestehende angebliche ›Referent‹ ist selbst erst durch die Schöpfung und Institution der zentralen imaginären Bedeutung ›Gott‹ *geschöpft* worden. Die Bedeutung ›Gott‹ schöpft ein ›Objekt‹ individueller Vorstellungen und spielt zugleich eine zentrale Rolle bei der Organisation der Welt einer monotheistischen Gesellschaft, weil Gott als Ursprung des Seins und zugleich als ausgezeichnetes Seiendes, als Norm und Ursprung des Gesetzes, als letzte Grundlage aller Werte und Orientierungspunkt des gesellschaftlichen Handelns gesetzt ist. Auf ihn bezieht sich das Auseinanderfallen eines sakralen und eines profanen Bezirks; ihm zuliebe werden zahllose gesellschaftliche Tätigkeiten instituiert und Objekte geschaffen, die über sonst keinen ›Seinsgrund‹ verfügen.«⁵⁴

Auch in der gesellschaftsanalytischen Frage ist der Blick auf das Religiöse zentral. Alle bisherigen Gesellschaften haben sich, so Castoriadis, einen außergesellschaftlichen Ursprung gegeben (lange in Form eines mythischen Gründers oder Gottes). Sie sind heteronome Gesellschaften, ganz wie es Durkheims Religionssoziologie analysiert. Das »Rätsel« dieser heteronomen Gesellschaft – die Frage, *warum sich das Gesellschaft-Geschichtliche notwendig die eigene Setzung verbirgt* – fällt damit mit dem »Rätsel der Religion« zusammen – der Frage, warum es in jeder bisherigen Gesellschaft religiöse Institutionen gibt.⁵⁵ Gesellschaften erfinden sich einen Ursprung jenseits ihrer selbst, weil ihre Selbstinstitution stets kontingent ist, zufällig. Sie schwebt über einem ›Abgrund‹, wie Castoriadis sagt.

An dieser Stelle setzt Castoriadis nun seinerseits eine Wesensdifferenz zweier Gesellschaftstypen (darum kreist das Werk in seiner praktischen,

53 Castoriadis, *Gesellschaft*, 221.

54 Castoriadis, *Gesellschaft*, 591.

55 Castoriadis, *Institution der Gesellschaft und Religion*, 105. Auch dieser Text verweist auf M. Gauchet, *La dette du sens et les racines de l'Etat* (1977), der wiederum auf Pierre Clastres beruht (s.o.) – so bilden die hier behandelten Theorien Zirkel, sie kreisen in einer aufwärts steigenden Spirale, deren treibende Kraft Bergson für uns darstellt.

das sich dieser Möglichkeit ihrer »Selbsterstörung stellt und diese *risziert*«. Denn die

»Demokratie beseitigt das Heilige ... die Menschen akzeptieren endlich, was sie bisher niemals ... haben akzeptieren wollen (und was wir tief in unserem Inneren nie ... akzeptieren werden): dass sie sterblich sind und dass es kein ›Jenseits‹ gibt. Allein auf Grundlage der profunden und unmöglichen Einsicht in die Sterblichkeit eines jeden von uns und die Vergänglichkeit all unseren Tuns können wir wirklich als autonome Wesen leben – und wird eine autonome Gesellschaft möglich.«.⁶⁰

Das Symbolische 1: Ordnung der Koexistenz und der Sukzession

Das Imaginäre muss das Symbolische »benutzen«, nicht, um eine Gesellschaft nur noch »auszudrücken«, sondern »um etwas zu werden, das nicht mehr bloß virtuell ist« – sondern aktuell.⁶¹ Erneut findet sich dieses Begriffspaar – und erneut in Entgegensetzung zum Potentiellen/Wirklichen oder Möglichen/Wirklichen! Jede Gesellschaft instituiert sich nur mittels ihr je eigener Symbolismen, mittels eines ihr eigenen symbolischen Netzes. Die imaginären Bedeutungen, die es in letzter Hinsicht motivieren, brauchen Bilder, Figuren: Phoneme, Wörter, Banknoten; Standbilder, Kirchen, Werkzeuge, Uniformen, Körperbemalung sowie alle natürlichen Dinge, sofern sie benannt und bestimmt sind.⁶² Diese symbolische Welt der Gesellschaft entfaltet sich wiederum in zwei Vektoren, als gesellschaftlich instituierter Raum und als gesellschaftlich instituierte Zeit. Die »*Gesellschaft erschafft sich als Figur, das heißt als Verräumlichung*«, und sie schafft sich »als *Anderssein/ Anderswerden dieser Figur; d.h. als Zeitlichkeit*«. ⁶³ Stets operiert die Gesellschaft mit einer Vorstellung der eigenen Herkunft und Zukunft; sie setzt sich eine Ordnung der Sukzession, eine zeitliche Gestalt oder Zeitlichkeit. Es ist hier »nicht etwa nur so, daß jede Gesellschaft eine besondere Art hätte, die Zeit zu erleben; vielmehr *ist* jede Gesellschaft eine Art, Zeit zu erschaffen, sein zu lassen, das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen«. ⁶⁴

So gibt es etwa die zyklische Zeitlichkeit der mythischen Selbstsetzung; die eschatologische Zeitlichkeit oder die unendliche, akkumulative Zeitlichkeit der Neuzeit und des Kapitalismus – verschiedene Arten, in denen Gesellschaften sich ihre Zeit vorstellen, ihr Werden fixieren, Vergangenheit und Zukunft gliedern, mittels der identitären oder metri-

60 Castoriadis, *Die Logik der Magmen*, 143f.

61 Castoriadis, *Gesellschaft*, 218.

62 Castoriadis, *Gesellschaft*, 398f.

63 Castoriadis, *Gesellschaft*, 370.

64 Castoriadis, *Gesellschaft* 349.

etwa bei den Bororo, Inuit oder Tuareg) alle die gleichen Gebäude oder Zelte bewohnen.⁶⁷

Beide Dimensionen sind eng verflochten; beide beruhen auf der Identitätsdimension, dem, was sich wiederholt, was identisch ist. Die Zeitdimension ist für Castoriadis aber auch grundlegender als der Raum, denn nur sie ist mit jenem Auftauchen von Andersheit verbunden, das das Sein der Gesellschaft letztlich ausmacht. Sie *ist* das Auftauchen, das ›notwendig‹ von je anderen Räumen begleitet wird.⁶⁸ Diese Theorie der sozieta- len Zeit und des sozieta- len Raumes stellt eine wirkliche Ergänzung des bergsonschen Denkens dar, seine konsequente Gesellschaftstheorie.⁶⁹

*Das Symbolische 2:
Legein und teukein, die Diskurse und die Artefakte*

Die Wirkkraft des Symbolischen liegt – auf einer anderen Ebene, nun der Frage der ›symbolischen Form‹ oder der Medien, in denen sich die instituierende Gesellschaft in ihren verschiedenen Aspekten instituiert oder aktualisiert – in sprachlichen wie nichtsprachlichen Aussagen. Castoriadis konzentriert sich dabei einerseits – unter der Kategorie des *legein* – auf die Sprache, weil diese per se identitätslogisch funktioniert. Er deutet andererseits aber auch eine *Technik*- oder *Artefakt*-Theorie an, unter der Kategorie des *teukein*. Beide sind eng verknüpft: Im Sagen/Sehen/ Denken und auch im Herstellen/Handeln wird darüber entschieden, wie die Einzelnen sich im sozialen Gefüge einordnen, wie sie die Welt verstehen, welche Wünsche und Begehren in ihrem Horizont liegen. Beide Dimensionen sind ein Wert-Operator. In ihnen legt eine Gesellschaft fest, was/wer einen Wert hat. Wie Simondon im Begriff des *apeiron*, so greift

67 Eine solche Ausweitung des Ansatzes von Castoriadis in: Delitz, *Gebaute Gesellschaft*, in Bezug auf die Differenz der räumlichen Gestalt, die Zelte oder aber fixe Architekturen darstellen: dies., *Gesellschaften der Städte, Gesellschaften der Zelte*; und dies., ›Die zweite Haut des Nomaden‹.

68 Castoriadis ist an dieser Stelle durchaus selbstkritisch; er habe die Bedeutungsaufladung des Raumes »nicht klar genug herausgearbeitet«: C. Castoriadis, *Zeit und Schöpfung* (1983–1988), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften* 3, Lich 2010, 227–262, 252ff. Dies die Dimension, auf die sich dafür Simondon konzentriert: auf das Netz der gesellschaftlich aufgeladenen Ankerpunkte, mit der sich ein Kollektiv strukturiert, sich eine ›Transduktion‹ vollzieht. Siehe oben und ausführlicher H. Delitz, Gilbert Simondons Theorie der ›sozialen Form‹, in: S. Möbius/S. Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs*, Bielefeld 2012, 109–130.

69 Vgl. die Analyse institutioneller Temporalitäten bei Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

Konzept des ›Gefüges‹ bei Deleuze – man erkennt den Artefakt- und Affekttheoretischen, nicht-cartesianischen Zug dieser Gesellschaftstheorie.

Das Reale – oder das Vitale

»Das Gesellschaftlich-Geschichtliche taucht auf in einer Umgebung, die weder gesellschaftlich noch geschichtlich ist: im Präsozialen oder Natürlichen.«⁷⁴

Die reale Schicht, an die sich das Symbolische und damit das gesellschaftliche Imaginäre anlehnen, ist die *Natur* (anders formuliert, ist die Gesellschaft »das *Andere* der Natur«⁷⁵). Diese Natur dient der Organisation der Welt als »Träger und Leitfaden«. So kann keine Hirtengesellschaft ernsthaft glauben – ungeachtet ihrer Religion –, die Befruchtung der Schafe sei *nur* das Werk der Geister; die primäre natürliche Schicht ist überall ›die Gleiche‹.⁷⁶ Natur/Reales ist zunächst all das, was der Wahrnehmung zugrundeliegt, der Grund der ›Bilder‹ (Bergson), die immer schon eine Selektion aus, eine Abschattung vieler anderer Perzeptionen voraussetzen. Zudem scheint die natürliche Schicht das zu enthalten, was Simondon als *apeiron* denkt: Die Natur *vor* ihrer Trennung in Anorganisches/Organisches, Organismen, Subjekte, die *in* all diesen Entitäten anwesend ist. Die ›natürliche Schicht‹ besteht insbesondere aus den vorsubjektiven, präsozialen Einheiten, dem »*Psyche-Soma*« (statt Geist-Körper, bei denen man es bereits mit organisierten Weisen zu tun hat). Castoriadis wird an dieser Stelle mehr oder weniger ausdrücklich einen Tier-Mensch-Vergleich voraussetzen. Die Menschheit »taucht aus dem Chaos, dem Abgrund, dem Bodenlosen empor. Sie tut dies als Psyche: Bruch mit der geregelten Organisation des Lebewesens, Strom der Vorstellungen, Affekte und Intentionen (*flux representativ/affectif/intentionnel*), der danach strebt, alles auf sich zu beziehen«. Nur so – kanalisiert – findet dieses menschliche Lebewesen eine »halbwegs zufriedenstellende Form«, ohne sie wäre es »radikal lebensunfähig«.⁷⁷ In gewisser Hinsicht sind menschliche Gesellschaften zwar mit Tiergesellschaften vergleichbar: Wie jede tierische Spezies »*errichtet, schöpft* jede Gesellschaft *ihre eigene Welt*, in die sie sich einschließt.«⁷⁸ Doch ebenso wesentlich sind die Differenzen. Es gibt keine Grenze des Sinns, alles ist in der Psyche überbordend und kontingent,⁷⁹ während das Tier organisch und af-

74 Castoriadis, *Gesellschaft*, 347.

75 Castoriadis, *Gesellschaft*, 580.

76 Castoriadis, *Ontologische Tragweite*, 162.

77 Castoriadis, *Institution der Gesellschaft und Religion*, 88.

78 Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 31.

79 Castoriadis, *Das Imaginäre: die Schöpfung*, 32f.

es einmal symbolisiert, sanktioniert, das heißt institutionalisiert worden ist«. Gerade hier zeigt sich die »Nicht-Reduzierbarkeit des Gesellschaftlichen« auf Individuelles.

»Damit nämlich die Strebungen eines individuellen Unbewußten mit denen anderer in Verbindung treten können, damit die Rede des Propheten keine ... Halluzination oder das Glaubensbekenntnis einer unbedeutenden Sekte bleibt, müssen ... gesellschaftliche Bedingungen das individuelle Unbewußte ... umgemodelt und es auf jene ›frohe Botschaft‹ vorbereitet haben. Und auch der Prophet arbeitet ... durch das Instituierte, ... auch wenn er es umwälzt«. ⁸⁴

An genau derselben Stelle – dem Scharnier, der Falte zwischen der geschlossenen und der offenen, der instituierten und der instituirenden Gesellschaft – stehen Bergsons ›Mystiker‹. Im Grunde kann Castoriadis all seine zentralen Begriffe und Konzepte aus dem bergsonischen Denken schöpfen, während er sich etwa auf Lacan oder Varela beruft. Anders als Bergson, Simondon und Deleuze muss Castoriadis dabei nicht mit einer allgemeinen Philosophie ansetzen, die den zeitlichen Charakter jeder Realität herausarbeitet: Das haben diese vor ihm getan. Anders als Bergson muss er weder eine Kritik des Evolutionismus im allgemeinen und der in ihm steckenden Identitätslogik führen, noch eine allgemeine Theorie des Lebens ausarbeiten. Er kann sogleich zur soziologischen Kernfrage kommen: Was ›ist‹ eine Gesellschaft, welche Rolle spielen die verschiedenen Vermögen des Affektiven, Imaginären, Symbolischen und Rationalen, und welche die Körper und Artefakte?

Dabei ist die Immanenz von instituierter und instituierender Gesellschaft das zentrale Konzept – das *ineinander verschränkte permanente Anders-Werden und die gegenläufige, immer nur momentane Fixierung als gesellschaftlich notwendiger Mechanismus* steht an der Stelle, an der andere soziologische Theorien fragen, wie soziale Ordnung anstelle von wahrscheinlicherer (drohender oder gedachter) Unordnung möglich sei. Mit anderen Worten: Die Immanenz von *instituiertes/instituierender* Gesellschaft steht an Stelle der Dualität von Ordnung/Unordnung. Wie Bergson geht es Castoriadis um die emphatische Betonung der Freiheit, gegen alle Evolutionismen der Gesellschaftstheorie betont er immer erneut, Gesellschaften seien unvorhersehbare soziale Erfindungen. Weder gehen sie auseinander hervor, noch entwickeln sie sich aus vorhergehenden Widersprüchen. Sie sind Selbst-Schöpfungen.

84 Castoriadis, *Gesellschaft*, 247f.

bisher behandelten Autoren der Bergson-Effekt ist (womöglich auch bei Lévi-Strauss!). Hier handelt es sich um eher thematische als konzeptionelle Übernahmen. Gleichwohl ist auch dieser Bergson-Effekt nicht gering zu schätzen: Bergson bietet Bataille immerhin einen ersten Impuls zu dessen grundlegender Denkweise, einer soziologischen Theorie nicht-rationaler, nicht-nützlicher Phänomene. Der sozialen Bedeutung des Nicht-Nützlichen spürt vor allem seine Kunstsoziologie nach. In ihr geht es um nicht weniger als um die Frage: *Wie macht sich der Mensch zum Mensch*, wie wird die Natur zur Kultur? In jedem Fall teilt Bataille mit Bergson den Blick auf das Vitale im Sozialen. Und doch: Es klingt alles anders, die Tonlage ist Bergson letztlich entgegengesetzt. Bataille ist eher Nietzscheaner. Diese Soziologie interessiert sich für die aggressive Form des Gabentauschs und generell für den in modernen Gesellschaften verfeimten Teil ihrer selbst: Luxus, Menschenopfer, Kriege, Zerstörungen, alle Formen der Verausgabung. So scheint es hier erneut eine *negative* Bewegung zu geben, eine Abstoßung von Bergson, diesmal zu einer nietzscheanischen Lebenssoziologie.

Bataille fällt namentlich in der Lektüre von *Le Rire* auf, wie entgegengesetzt beide, Bergson und er, Bergson und Nietzsche, denken. Bergson habe zwar das Lachen ernst genommen, aber das ganze Spektrum des ›bösen‹ Lachens ignoriert. Bataille berichtet also, die Lektüre dieses Buches (die er anlässlich einer bevorstehenden Begegnung mit dem Philosophen auf sich nahm⁴) habe ihn nicht zufriedengestellt, aber immerhin »stark interessiert«. »Ich las also das kleine Buch, das mich aus anderen Gründen als denen des Inhalts begeisterte.«⁵ Von Bergson hatte er bis dahin noch nichts gelesen, und so nahm er sich zunächst das schmalste Buch vor. Was ihn begeisterte, war wohl allein die Möglichkeit, das Lachen philosophisch zu thematisieren. Die Art und Weise Bergsons scheint ihm ganz ungenügend, das Lachen sei »sehr arm beschrieben«, das doch »auf der Ebene der gelebten Erfahrung« nicht weniger als Gott entspreche, wie Bataille sich ausdrückt:⁶ Das kleine, aber hartnäckige Phänomen des Lachens eröffne die ›absolut negative‹ Erfahrung. Gott sei ein »*Effekt des Nichtwissens*«. ⁷ In der Tat hatte Bergson nur das Lachen über Komisches beschrieben. Bataille aber sucht nach dem Ganzen: Wieso lachen wir, *Menschen*? Weil es Unbekanntes gibt, aufgrund unseres Nicht-

4 Bataille hatte wohl 1920 in Oxford Bergsons Vortrag *Le possible et le reel* gehört, so P. Macherey, *À quoi pense la littérature*, Paris 1990, 100.

5 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes I (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII*, Paris 2002, 214–233, 221. Vgl. auch ebd., Notes (Plan für die A-Theologie, 1950), 562f. Bataille erwähnt das Treffen mit Bergson auch in: *L'Expérience intérieure* (1943), in: Ders., *Œuvres complètes V: La Somme athéologique*, Paris 1973, 7–189, 80.

6 G. Bataille, Notes, in: Ders., *Œuvres complètes VII*, Paris 1976, 562.

7 G. Bataille, Non-savoir, rire et larmes, 229.

Bezuges Natur-Kultur. Bataille würdigt zunächst Lévi-Strauss' *Elementare Strukturen*, in der Definition der Kultur als Regel oder einer Normativität gegenüber der Kausalität und dem Natürlichen. Worauf Bataille aber den Akzent legt, ist, dass der Mensch sich hier selbst verneint. Wie und warum hat sich ein vitales Wesen selbst verneint, wie kommt es zum Verbot, wie hat der Mensch den Übergang *zu sich selbst* vollzogen? Es scheint Bataille problematisch, diesen Übergang als einen von Natur zu Kultur zu betrachten. Lévi-Strauss spreche im Grunde nicht von der Animalität, sondern abstrakt von der *Natur*, er spreche auch nicht vom Menschen, sondern abstrakt von der *Kultur*. Diese »abstrakte« Sicht, die insbesondere den historischen Moment ausschließt, in dem »Mensch und Animalität sich entgegensetzen«, ist ungenügend. Nur in der Geschichte sei erkennbar, *worum es sich beim Menschen handelt*.¹⁰ Zweitens dürfe man nicht allein das Verbot betrachten (die Regel), sondern müsse ebenso die Überschreitungen (Transgressionen) analysieren. Sie sind das, worin sich der Mensch »im Vollsinn« zum Mensch macht. So ist die Verfemung der vitalen Natur im Menschen (im Verbot des Inzests, der Regelungen in Bezug auf die Exkremente, die Körperlichkeit, das Menstrualblut) notwendig für das kollektive Leben, das *Soziale*. Und doch ist es ebenso notwendig, die Verbote zu übertreten, die Kunst, das Spiel, das Fest sind genauso zentral. Dies ist die Leitidee seiner Analyse der prähistorischen Kunst, des Erotismus, der Ökonomie: in Radikalisierung von Durkheims These der kollektiven Erregung.

*Lascaux – die Erfindung der Kunst
und die Selbsterfindung des Menschen*

Die spektakuläre, 1940 entdeckte Höhle in den französischen Pyrenäen enthält Malereien und Zeichnungen vornehmlich großer Tiere, die lange als erste bildliche Darstellungen gelten. Sie sind 20.000 Jahre alt und stammen damit aus der Zeit des Aurignacien, der Rentierzeit oder auch des Cro-Magnon-Menschen (*homo sapiens*). Seit 1930 hat Bataille die folgende These entwickelt¹¹: Von diesem Menschen könne man im Gegenteil zum Neandertaler erstmals sagen, er sei »unseresgleichen«, und zwar, weil er über die freie Tätigkeit verfügt. Er besitzt bereits eine schöpferische Kraft. Er schuf »aus dem Nichts die Welt der Kunst«, womit der »Geist beginnt, sich mitzuteilen.«¹² Diese Kunst war ungeplant, der Mensch habe sich hier selbst überrascht; diese Kunst zeigt die Grenzen

10 Bataille, *L'Histoire de l'érotisme*, 42f.

11 G. Bataille, *L'art primitif* (1930), in: Ders., *Œuvres complètes I. Premiers écrits: 1922–1940*, Paris 1970, 247–254.

12 G. Bataille, *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Genf 1955, 11.

homo faber.¹⁷ Alles sieht so aus, als vereine er im Bild, was er *war*, und bestätige, *was er nicht war*. Es könnte dieser »hybride Mensch« die »Gefühlswelt als Ganzes bezeichnen, in welcher das Menschliche sich ausbildete«: Die Verneinung des arbeitenden Menschen »zugunsten einer göttlichen und unpersönlichen, dem Tiere verbundenen Kraft. Es mußte doch der damalige Mensch glauben oder fühlen, er zerstöre eine natürliche Ordnung durch die Einführung einer berechnenden Tätigkeit der Arbeit«. ¹⁸ Die Menschen von Lascaux haben sich also der Darstellung des Tierhaften in sich gewidmet, und zwar eines Tierhaften, *dass sie gerade nicht mehr waren*. Und sie haben so gemalt, als ob sie sich noch in Gestalt des Tieres sehen. Im Tier sehen die gewordenen Menschen den »stärksten Ausdruck ihres Menschentumes« – gerade in dem, was sie nicht mehr sind.¹⁹ Sie haben sich in den Tieren erkannt, insofern das Leben, das diese verkörpern, gegenüber der nützlichen Tätigkeit gesteigert scheint, insofern es »schön« ist.²⁰ Deshalb auch habe man zur Strichzeichnung greifen müssen. Alles alles andere hätte nur von »arbeitsamer Geschicklichkeit« gezeugt.²¹ Diese Bilder zeugen von der Erfindung einer neuen Welt.

Der verfemte Teil: Eine vitalistische Gesellschaftstheorie

Die Textgeschichte des bekanntesten soziologischen Werkes von Bataille ist komplex. Der Text besteht aus mehreren, 1933 bis 1953 entstandenen Manuskripten. *Der verfemte Teil* (*La Part maudite. I: La Consumption*, 1949) enthält eine »Theoretische Einführung«, die »Allgemeine Ökonomie« mit ihrer These der sozialen Notwendigkeit der Verausgabung. In der französischen Werkausgabe sind zudem die *Préliminaires à la rédaction d'un essai d'économie générale' a paraître sous le titre: La Part maudite*« von 1946 dem Text vorangestellt (in der deutschen Fassung erscheint dies als »Anhang«). Vor allem dieser Text liefert Bataille die Grundlage seiner Gesellschaftstheorie, den konzeptionellen Grund des Beharrens auf der notwendig *unproduktiven Verausgabung*, der gegenüber Produktion und Reproduktion nur sekundär sind. In Fragmenten über die Grenzen des Nützlichen (*La limite de l'utile*, 1939–1945)

17 Bataille, *Lascaux*, 27.

18 Bataille, *Lascaux*, 121.

19 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt/M. 2004, 276ff.

20 Bataille, *Lascaux*, 24.

21 Bataille, *Lascaux*, 123.

Nutztiere sind »Energiesummen, die die Landarbeit verfügbar gemacht hat«, die wir nutzen oder verzehren; auch alle Artefakte entsprechen den »Notwendigkeiten eines dynamischen Systems« und sind in den Energiehaushalt einzurechnen.²⁶ Vor allem das Soziale, die menschliche Welt speist sich letztlich aus Solarenergie:

»Die Sonnenenergie, die wir sind, ist eine Energie, *die sich verliert*. Verzögern können wir das wohl, aber die Bewegung, die will, daß sie sich verliert, können wir nicht aufheben. Das System, zu dem wir gehören, kann die Strahlung aufhalten, indem es sie im Wachsen akkumuliert, *aber es kann nicht endlos wachsen*. Zu einem gegebenen Zeitpunkt, wenn das Wachstum des Systems seine Grenze erreichen wird, wird die aufgefangene Energie nicht anders können, als ihren Lauf wiederaufnehmen und *sich verlieren*. Der Sonnenstrahl, *der wir sind*, findet am Ende die Natur und den Sinn der Sonne wieder: er muß sich verschenken.«²⁷

Wie alle parasitären, an anderen Organismen partizipierenden Lebensformen ist der Mensch Ergebnis des solaren Energieüberschusses. In dieser vitalen oder ›allgemeinen‹ Perspektive sichert die Freisetzung von Energie Dauer und Ausdehnung jeglichen Lebens. Nur vom ›partikularen‹, vom gewöhnlichen Gesichtspunkt aus handelt es sich bei der Verschwendung, der Energievergeudung allein und primär um einen Verlust. Insbesondere der »extreme Reichtum« unserer »höheren Aktivitäten darf als glanzvolle Freigabe des Überschusses definiert werden«²⁸ – Luxusausgaben, Prachtbauten, Kriege sind vielleicht gigantische, aber in jedem Fall notwendige Verausgaben. Nur ›uns‹ erscheinen sie unnützlich oder grausam – weil ›wir‹ (anders als etwa die Azteken) eben keine rituelle Kultur der Verausgabe mehr kennen; weil ›wir‹ uns diesen Teil der Ökonomie verfehlt haben. Für die unsere wie für alle Gesellschaften aber ist »das entscheidende Lebensproblem«, das wir zu lösen haben,²⁹ nicht die Einsparung von Energie und Ressourcen, sondern vielmehr deren Verausgabe. Die ständig einströmende Sonnenenergie muss eingesetzt werden – die Alternative ist nur, ob man dies aktiv oder passiv tut, zum eigenen Vorteil oder Schaden.³⁰ Aus dieser Sicht verkennt die moderne Gesellschaft (ob in Form des Kapitalismus oder des Kommunismus) Grundlegendes, wenn sie sich als Produktivitäts- oder Arbeitsgesellschaft versteht und allein daraus ihre Werte und Normen bezieht.

26 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 289.

27 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 290f.

28 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 296.

29 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 296f.

30 Bataille, Die Ökonomie im Rahmen des Universums, 295.

Der Islam lasse sich als (absichtlich) »ruinöse Lebensweise«³⁵ verstehen, in einer Gesellschaft, die mit ihrer religiösen Institution in eins fällt (das religiöse Oberhaupt ist Gesetzgeber, Richter, Befehlshaber). »Man kann sich keine strenger geeinte Gemeinschaft denken«, deren »unerschütterliche moralische Einheit« den Islam für eine »*unbegrenzte Ausdehnung*« prädestinierte. Kurz, diese religiöse Idee begründet eine »ausgezeichnete Maschinerie«³⁶, deren Affektivität, deren Resonanz sich gerade aus der Divergenz zu unseren unternehmenden Gesellschaften speist. Bataille nennt auch einen dritten Gesellschaftstyp, der Konsumtion und Produktion im Gleichgewicht hält – etwa waffenlose Gesellschaften wie die des Lamaismus. Zu verstehen ist hier insbesondere deren »lasche Reaktion« auf politische Invasionen.³⁷ Diese Gesellschaft erfindet eine Institution, die den ganzen Überschuss verbraucht, den die Gesellschaft produziert, eine Gesellschaft, in der 150.000 bis 500.000 Mönche von drei bis vier Millionen Einwohnern ernährt werden.³⁸ Diese bemerkenswerte Institution erkläre sich nur aus der Sicht der allgemeinen Ökonomie. Der Überschuss ist weiterhin Ursache für jede soziale »Bewegung, Strukturveränderungen und Geschichte schlechthin.«³⁹ Der Lamaismus garantiere den sofortigen, permanenten Verzehr des Überschusses; der Islam gewinne seine Kraft aus der rhythmischen Verzehrung und aggressiven Ausdehnung. Die kapitalistische wie kommunistische Moderne mit ihrem normativen Kern einer durchgesetzten, säkularisierten calvinistischen Arbeitsethik – stellt sich aus Batailles Sicht demgegenüber als grundlegend problematisch dar. Uns fehle die Fähigkeit, »*souverän* zu sein, statt Ding zu sein«, zu lachen statt zu arbeiten.⁴⁰

Ersichtlich handelt es sich hier um eine eigenwillige Gesellschaftstheorie; ersichtlich ist sie in allem etwas überzogen; ersichtlich teilt Bataille keinen Bergsonismus im Sinne derjenigen Denkhaltung, die wir nun abschließend skizzenartig systematisieren wollen: Es fehlt die Kritik negativer Begriffe; es fehlt die Philosophie der Differenz; es fehlt das Immanenz-Konzept. Gleichwohl: der Punkt, an dem Bataille Bergson trifft – nämlich die lebenssoziologische Konzeption, dass auf dem Grunde des Sozialen das Vitale liege (einschließlich seiner grundlegend energetischen Definition) – ist grundlegend für seine These eines verfemten, aber konstitutiven Teils jeder Gesellschaft.

35 Bataille, Der verfemte Teil, 116ff.

36 Bataille, Der verfemte Teil, 120f.

37 Bataille, Der verfemte Teil, 124.

38 Bataille, Der verfemte Teil, 139.

39 Bataille, Der verfemte Teil, 140.

40 Bataille, Der verfemte Teil, 166f.

klärt, nicht die rein positiven Bewegungen etwa zur Symboltheorie – so diente das bergsonsche Denken in den (ebenso oft versteckten) Übernahmen dazu, positiv eine spezifische, unverwechselbare Denkart im Blick auf das Soziale und die Gesellschaft auszufalten.

Die Übernahmen haben mithin nicht ›nur‹ einen Wert für die Geschichte des soziologischen Denkens, in der nun ein ganzes Kapitel hinzu erzählbar wird. Sie haben ihn auch in theoretischer, konzeptioneller Hinsicht. Sofern diese Autoren nämlich paradigmatisch argumentieren, an einem Paradigma teilhaben – insofern sie Bergsons Theorieentscheidungen, seine singulären Konzepte und Begriffspersonen teilen –, sind sie systematisch interessant für das Spektrum der soziologischen Theorien. Dies war die Vermutung zu Beginn dieser archäologischen Arbeit, neben der ihr zugrunde liegenden Annahme, es müsse Bergson doch, als der große französische Philosoph und zugleich als der verfemte Philosoph, der er war, nicht nur in der französischen Philosophie und den weiteren Geisteswissenschaften, sondern auch im französischen soziologischen Denken Spuren hinterlassen haben. Und tatsächlich wird das Spektrum der soziologischen Theorien hier um einen komplexen, ganz anderen Ansatz ergänzt. Man müsste diesen als einen neuen Vitalismus, als Neo-Vitalismus bezeichnen, wenn dieser Begriff gerade in der Soziologie nicht zu vorurteilsbehaftet wäre. Der Begriff *Lebenssoziologie* wäre der alternative Begriff hierfür, wobei man wichtige Theoriekerne des spezifisch französischen, eben spezifisch *bergsonianischen Paradigmas* innerhalb der lebenssoziologischen Konzepte immer gleich mit erwähnen müsste: Einerseits das Theorem der *Differentiation* und der *Differenzierung*, also dasjenige Theorem, welches das Anders-Werden an die Stelle des Seins, der Identität setzt, und zwar in einer Differenzphilosophie, die diese nun auch nicht als räumlich zu denkende, gleichzeitige, sich ausschließende Dualität denkt, ebenso wenig wie als gesetzmäßig aufeinander folgende Stadien einer Dialektik. Und andererseits das Theorem der *Immanenz* von Körper, Artefakten, Emotionen, Aussagen, das an die Stelle der ontologisch-epistemologischen Dubletten der Transzendental-, Bewusstseins- oder Subjektphilosophie rückt. Als dritten Aspekt dieses lebenssoziologischen Ansatzes könnte man den spezifischen *Vitalismus* kenntlich machen, wie ihn Canguilhem rehabilitiert hat: als Anerkennung der Tatsache, dass es sich beim humanwissenschaftlichen Wissen (auch der soziologischen Theorie) um eines handelt, in dem das Leben *Subjekt und Objekt* ist. Es geht diesem Vitalismus also keineswegs um eine substanzmetaphysische Auffassung des Lebens, die im Werk Bergsons nirgendwo auftauchte (schon da es ihm grundsätzlich darum geht, die Ontologie des Seins, der Identität zu ersetzen).

Sind lebenssoziologische Konzepte solche, die berücksichtigen, dass wir es beim Menschen und seinen sozialen Phänomenen mit vitalen Phänomenen zu tun haben, dann wären mindestens der Pragmatismus, die

Wir kommen auf das Paradigmatische des Bergsonismus in dieser gemeinsamen Theoriebewegung im Folgenden ausführlich zu sprechen: dem dient dieser Ausblick vor allem (neben dem, die lange theoriegeschichtliche Reise zusammenfassenden, Rückblick). Wir konzentrieren uns also ganz auf jene idiosynkratische, wiedererkennbare Denkbewegung, die in den verschiedenen Werken sichtbar wurde. Der Vergleich zu anderen Perspektiven hingegen wird nur kursorisch und ausgesprochen vorläufig ausfallen. Die gesamten Überlegungen – und das wollten wir damit an dieser Stelle eigentlich nur sagen – galten mithin nicht in erster Linie Bergsons Werk an sich, denn es bleibt zweifelsohne ein philosophisches, und nur zum Teil soziologisches Werk. Die Überlegungen drehten sich neben dieser, überraschend komplexen und raffinierten Gesellschaftstheorie Bergsons, vor allem um die von diesem Werk angezogene, positiv affizierte Soziologie und Ethnologie respektive Anthropologie: um eine spezifische Konzeption des Sozius, des Gegenstandes der Soziologie, und um eine spezifische Auffassung darüber, was eine Gesellschaft, was ein Kollektiv, was eine Institution *ist*; wie sie emergieren, sich instituieren (auf Dauer stellen), sich verändern und worin sich Gesellschaften unterscheiden.

Freilich musste auch Bergsons Oeuvre selbst noch einmal in einem eigenen Kapitel dargestellt werden, gerade wegen seiner Berühmtheit, wegen der Vorbegriffe, die man immer schon von diesem Werk hat – und gerade gegenläufig zu diesen Vorbegriffen. Eine Arbeit zu Bergson oder eben zu dessen Effekten, zu seiner Spur, hat es gerade im soziologischen Kontext schwer; beides scheint ein Widerspruch in sich. Zu verfestigt ist immer noch (ein Jahrhundert später) das Bild, das man von ihm hat – bereits, indem man ihn als Lebensphilosoph tituliert, was ihn in unmittelbare Nähe zu Nietzsche rückt. Mit diesem hat Bergson faktisch eher wenig gemein, sieht man einmal vom beiderseitig benutzten Begriff des Lebens ab (und liest man auch Nietzsche nur verkürzt).⁵ So ist Bergson namentlich die bei Nietzsche immer präsente Frage der Macht des Wissens sowie der Macht hinter den Werten fremd. Er sucht nach einer dem Wirklichen sich anschmiegenden, alternativen und vor allem adäquateren Konzeption der Realität – nicht danach, das Wissen zu verdächtigen, einem mehr oder weniger versteckten sozialen Interesse zu dienen. Auch ist ihm das Leben kein Konkurrenzkampf (was man ihm umgekehrt natürlich vorwerfen könnte). Der Begriff *élan vital* schließlich ist in diesem Zusammenhang ein präzise darstellbares Begriffskonzept, keine ominöse Kraft, Substanz und auch kein geheimnisvolles Fluidum. Namentlich uns, den deutschen Lesern, ist diese spezifische Philosophie wenig vertraut. Es fehlen Forschungen zu diesem wichtigen Autor; es fehlen

5 Zu den von Bergson und Nietzsche gleichwohl geteilten Problemen vgl. François, *Bergson, Schopenhauer, Nietzsche*.

in der Tat an der Stelle zu stehen, an der andere Theorietraditionen die Frage setzen, wie soziale Ordnung anstelle von wahrscheinlicherer Unordnung möglich sei.

Zwischen dem ersten Bergson-Effekt (disziplinbildende Aversionen) und dem zweiten (Attraktionen einer neuen Denkweise) gibt es chronologisch eine *Phase des Verschwindens und Wiederauftauchens* von Bergson. Ende der 1920er waren Bergson wie Durkheim aus der Mode, man brach polemisch und radikal mit beiden, vor allem aber mit Bergson, dessen Verabschiedung man eigens Pamphlete widmete. Seit Beginn der 1930er war er dann tatsächlich nicht mehr der allgegenwärtige Philosoph Frankreichs. Von nun an wandte sich die französische intellektuelle Szene ›den Deutschen‹ (Hegel, Husserl, Heidegger) zu. Theoriegeschichte bot dieses Verschwinden indes die Chance, das bergsonsche Werk noch einmal neu zu lesen, es mit neuen Augen zu entdecken, jenseits der alten Vorurteile. Theoriesystematisch wichtig war hier zudem der Bruch Gaston Bachelards mit Bergson: als Bruch, in dem jener diesem gleichwohl treu blieb, nämlich im Konzept der *Historizität* des Wissens. Es ist eine Historizität, die Bergsons Theorem des unvorhersehbaren und irreversiblen Werdens gleicht – in der Konzentration, die hier auf dem *Neuen* liegt. In diesem ambivalenten, in diesem widerwilligen Bergsonismus liegt der Beginn der französischen Historischen Epistemologie, jenes Denkprojektes, das zu so illustren soziologischen Autoren wie Canguilhem, Foucault und Bourdieu führt.⁷ Es handelt sich mithin bei Bachelard – anders als bei den ihm zuvor kommenden marxistischen Denkern Georges Politzer und Paul Nizan (die in Bergson den Ideologen der bürgerlichen Gesellschaft verabschiedeten) – nicht nur um den Bruch mit Bergson, sondern zugleich um die Fortführung seiner Denkweise.

Abschließend gilt es nun, diese verschiedenen Bergson-Effekte, die negativen, vor allem aber die positiven einmal jenseits der einzelnen Autoren und Werke zusammenzuziehen – umso mehr, als es der Arbeit durch die Theoriegeschichte, durch die verschiedenen Autoren und Werke hindurch um die These eines spezifischen, geteilten Ansatzes im französischen soziologischen Denken und in diesem überhaupt ging. Wegen der Kluft zwischen dieser modernen Denkweise der Differenz und Immanenz auf der einen Seite; und dem geläufigen Bild einer spekulativen Lebens-

⁷ Auch Bourdieu hat bei Canguilhem studiert, um Soziologie als strenge Wissenschaft zu betreiben; sein Soziologieverständnis (der Bruch mit dem Alltagsverständnis; der Blick auf das Soziale als Objekt *und* Subjekt) ließe sich analog zu Canguilhems Wissensverständnis verstehen. Bourdieu ist mit seinem Durkheim-Erbe gleichwohl weit entfernt vom Bergsonismus. Zu seiner Nähe zu Canguilhem/Bachelard vgl. P. Bourdieu/J.-Cl. Chamboredon/J.-Cl. Passeron, *Soziologie als Beruf. Wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis* (1968), Berlin/New York 1991.

in allen menschlichen Dingen einschließlich aller Arten des Wissens, der Moral und der Religion das Primat des Kollektivs, der Gesellschaft erkannt haben. Insbesondere in Bezug auf die anorganischen und organischen Körper, aber auch auf das Wissen ist diese Transzendenz und Priorität des Kollektivs dem soziologischen Bergsonismus fremd. Niemand geringeres als Claude Lévi-Strauss wusste, dass es gute Gründe gibt, in Hinblick auf die Frage nach der Gesellschaft Bergson gegenüber Durkheim vorzuziehen. Mit Marcel Mauss, aber auch mit Bergson also hat Lévi-Strauss die Durkheim-Konzeption des Sozialen und damit die Konzeption der französischen Soziologie vom Kopf auf die Füße gestellt: Es galt, die *Konstitution* der Gesellschaft in den Praxen des Wissens zu denken, statt diese einfach vorauszusetzen.

Implizite Aversionen

Die Disziplin-begründende Bewegung der Aversion betraf nun genauer erstens das methodologische und epistemologische Selbstverständnis der *école française de sociologie* – das Verständnis dessen, was Wissenschaft und Wissen sind; wie sich Begriffe bilden; was deren Grundlage ist; wie Erkenntnis zustande kommt. Dies ist, wie wir sahen, von Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* über den Klassifikationsaufsatz von Mauss-Durkheim bis zu Durkheims *Elementaren Formen des religiösen Lebens* die Ebene, auf der Bergson stets kategorisch (und stets implizit) abgewehrt wird. Explizit wird dies nur in Durkheims Vorlesung zum Pragmatismus. Kennt man aber Bergsons Begriffe und Konzepte, weiß man von der schnellen Berühmtheit seiner Thesen, so ahnt man die Auseinandersetzung hinter den Worten der Durkheimiens, hinter der Berufung auf den Rationalismus und Positivismus. Diese Auseinandersetzung wird insbesondere in Durkheims Wissenssoziologie geführt. Demgegenüber weisen andere Themenfelder (Familiensoziologie, Religionssoziologie, Moderne-Analysen) kaum einen Bergson-Effekt auf. Immerhin wird man hier vermuten können, dass die entscheidende Neuerung des letzten Buches von Durkheim, die Einführung der schöpferischen kollektiven Erregung, von diesem nicht unbeeindruckt war. Aber dies bleiben Vermutungen. Zudem hat diese Gebiete Bergsons Philosophie schlicht lange Zeit nicht besetzt – er, der in Bezug auf die Moralphilosophie, die man von ihm verlangte, einmal äußerte, es sei ja niemand gezwungen, ein Buch zu schreiben; er, der auch keine Theologie respektive Religionsphilosophie vorlegte, sondern eine Soziologie, lange nach Durkheims Tod. Die Wissenssoziologie hingegen ist ein zentraler Teil des Forschungs- und Selbstverständigungsprogramms der durk-

»Es ist oft behauptet worden, die Menschen hätten ihre Vorstellung von den Dingen ursprünglich am eigenen Vorbild entwickelt. Nach dem Vorstehenden können wir nun präzisieren, worin dieser Anthropozentrismus besteht, den man besser als *Soziozentrismus* bezeichnen würde. Im Zentrum der ersten Formen eines Systems der Natur steht nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft und nicht der Mensch objektiviert sich in diesen Systemen.«⁵

Letztlich geht es dem Durkheimismus stets darum, den sozialen Ursprung des Denkens, der Kategorien, der symbolischen Ordnungen, der Erinnerungen und Bilder des Gedächtnisses, aber auch der Religion, der Selbstmordrate, der Moral und so fort zu behaupten und aufzuweisen. Das Kollektiv ist als vorgängige Größe zu denken. Es ist zwar den Einzelnen nicht nur äußerlich, wie Durkheim selbst gegenüber einigen allzu rigiden Bemerkungen in den *Regeln der soziologischen Methode* eingeräumt hat. Sie verinnerlichen es auch. Das Kollektiv ist den Individuen gegenüber aber stets primär. Es ist die Gesellschaft, die dem individuellen Bewusstsein wie dem individuellen Körper als Grundlage dient, beides rahmt, einbettet, strukturiert.

Im Klassifikationsaufsatz ist schließlich auch die vergleichende Soziologie als spezifische Methode dieser französischen Schule der Soziologie durchgeführt. Deutlich wird hier der *Evolutionismus* des Paradigmas, die Vorstellung einer einlinigen Entwicklung der Gesellschaften, auf der primitive und entwickelte Gesellschaften in einer Kontinuität verortbar sind, auf der sie alle einen Kernbestand teilen. In dieser Vorstellung gibt es nichts Neues im Gesellschaftlichen, nur eine fortschreitende funktionale Differenzierung und damit auch eine fortschreitende Individualisierung. Zu erwähnen bleibt noch, dass sich (trotz organisistischer Metaphern und biologischer Analogien) diese französische Soziologie in deutlicher Distanz zum Leben, das sie doch selbst ist und beschreiben will, hält. Dass der Mensch ein vitales Wesen ist, spielt keine Rolle, wenn man Gesellschaften als Tatsachen beschreiben will. Dabei sind es doch Tatsachen *des Lebens*, in letzter Instanz! Dies wird der Einwurf sein, mit dem Bergson Durkheim in mehrfacher Hinsicht korrigieren wird. Und obgleich Bergson von Durkheim in keinem Text erwähnt wird, so war den Zeitgenossen, diesen ihrerseits stets parteiischen Dritten, die Konstellation allzu deutlich. Durkheim galt ihnen vielfach als der *Anti-Bergson*, und auch Bergson selbst hat ihn so wahrgenommen. Explizit bestätigt die Pragmatismus-Vorlesung dies, auch wenn wir diese nur aus dritter respektive vierter Hand kennen.

5 Durkheim/Mauss, Über einige primitive Formen von Klassifikation, 254f.

fenbar unmöglichen Methode zu arbeiten vorgibt, gegenüber dem wissenschaftlich einzig möglichen rationalistischen Positivismus. Vor allem bei Maurice Halbwachs, der sowohl Schüler Bergsons als auch Mitarbeiter und Erbverwalter Durkheims war, ist die thematische Gebundenheit an Bergson und die methodologische und epistemologische Feindschaft ihm gegenüber deutlich. Das sozial- wie kulturwissenschaftlich grundlegende Theorem des ›kollektiven Gedächtnisses‹ speist sich explizit aus dem Anliegen einer Umdrehung des bergsonschen Gedächtnisbegriffes, den Halbwachs für subjektivistisch hält. Gerade hier wurde auch deutlich, wie groß die Kluft zwischen der Bergson-Rezeption in der Soziologie und seiner tatsächlichen Denkweise ist. Das Gedächtnis hatte Bergson ja gerade nicht bewusstseinsphilosophisch und transzendentaltheoretisch konzipiert, sondern immanenz- und lebenstheoretisch, im Kontinuum mit den Handlungen des Körpers und im Kontinuum von Materie und Bewusstsein. Auch bei Henri Hubert (in der Bergsons Zeit-These letztlich entgegengesetzten Soziologie der Zeit) und Marcel Mauss (in der Kritik am *homo faber* sowie an Bergsons Gesellschaftstheorie) waren die Abstoßungen nachvollziehbar. Gemessen an der Schärfe der Kritik, aber auch an der Treue zu Durkheims Soziozentrismus und Evolutionismus ist gerade auch dessen Bergson-Affinität letztlich als marginal einzuschätzen. Ob seine Betonung des Lebens der Gesellschaften eine Ernstnahme des menschlichen Lebens bedeutet, ob das Gabe-Theorem ein vitalistisches Moment hat, bleibt Spekulation, ebenso wie die Vermutung einer Bergson-Nähe in der kollektiven Effervescenz Durkheims. Namentlich für die Theoriegeschichte der französischen Soziologie, für deren Wahrnehmung als klassische Theorien der Ritual- und symbolgestützten Konstitution des Kollektivs, bleiben solche Vermutungen irrelevant. Gemessen an den Abstoßungen blieben dann auch einzelne Versuche einer Synthese von Durkheim und Bergson marginal, wie im Fall des belgischen Soziologen Éugène Dupréel mit seiner vergessenen Emergentztheorie des Sozialen, und wie im Fall von Maurice Hauriou. Dieser wurde mit seiner Bergson-inspirierten Institutionentheorie zwar breit rezipiert, allerdings jenseits der Soziologie.

ist: an ontologisch grundlegender Stelle. Um diese basale temporale Dimension des Wirklichen denken zu können, führt Bergson die Unterscheidung zweier verschiedener Mannigfaltigkeiten ein, während man bisher (so Bergson) nur eine Art Vielheit dachte. Es ist diese Unterscheidung, die seine Leitidee darstellt, um die Bergson ständig ringt – so, wie ein richtiger Philosoph im Grunde immer nur eine einzige Idee habe, die er ununterbrochen versuche, adäquat auszudrücken: »Ein Philosoph, der dieses Namens würdig ist, hat im Grunde nur immer eine einzige Sache im Auge gehabt: außerdem hat er mehr versucht, diese Sache auszusprechen, als daß er sie direkt ausgesprochen hätte.«¹ Formuliert wird diese Leitidee zunächst am Fall der Differenz zwischen dem verräumlichten oder fragmentierten Begriff von Zeit (*temps*) einerseits (Zeit der Physik), und dem allein adäquaten, nämlich *temporalen* Begriff der Zeit als kontinuierlicher Sukzession (*durée*) andererseits. Diese temporale Dimension des Wirklichen wird von Bergson etwa am Fall der Erfahrung von Musik erläutert – auf die Töne muss man warten; und nur in ihrem Zusammenhang ergeben sie eine Melodie.² Oder sie wird erläutert am Schmelzen eines Zuckerstückes, also gerade an einem anorganischen, chemischen Prozess.³ Das individuelle Erleben stellt somit nur einen besonderen Fall der je eigenen *durée* der Seinsbereiche dar; wichtiger noch, die Differenz von *durée* und *temps* stellt nur einen besonderen Fall der allgemeinen Unterscheidung zweier Arten von Vielheiten oder Mannigfaltigkeiten dar. Unterschieden sind die Vielheiten des Homogenen und Heterogenen, des Diskontinuierlichen und Kontinuierlichen, des Quan-

1 Bergson, Die philosophische Intuition, 131.

2 Bergson, *Zeit und Freiheit*, 67f.: Die »meisten Menschen ... reihen die sukzessiven Töne in einem Idealraume aneinander und bilden sich ein, sie zählten dann die Töne in der reinen Dauer. ... Sicherlich gelangen die Glockentöne nacheinander an mein Ohr; es ist aber von zwei Dingen nur eines möglich: entweder nämlich behalte ich jede einzelne dieser sukzessiven Empfindungen im Gedächtnis, um sie mit den andern in organische Verbindung zu bringen und eine Gruppe zu bilden, die mich an eine Melodie ... gemahnt: in diesem Falle *zähle* ich die Töne nicht... Oder aber ich nehme mir ... vor, sie zu zählen; und dann muß ich sie aus ihrer Verbindung lösen. ... Ein Zeitmoment ... kann nicht festgehalten werden, um zu andern addiert zu werden«.

3 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 20: Das Nacheinander ist selbst im Anorganischen eine »unbestreitbare Tatsache. ... Will ich mir ein Glas Zuckerwasser bereiten, so muß ich ... warten, bis der Zucker schmilzt. Dieses kleine Faktum ist sehr aufschlußreich. Denn die Zeit, die ich warten muß, ist nicht mehr jene mathematische, die sich auch dann noch mit der Erstreckung der gesamten Geschichte der materiellen Welt zur Deckung bringen ließe, wenn diese auf einen Schlag im Raum hingebreitet wäre. Sie fällt zusammen mit meiner Ungeduld, das heißt mit einem Teil meiner eigenen Dauer, der weder willkürlich ausdehnbar noch einschrumpfbar ist...«

eine Ordnung setzt, und dann ihre Existenz abzieht. Man denkt hier und in allen ähnlichen Fällen damit immer ein *Mehr*, anstelle eines *Weniger*, wie es die Begriffe doch suggerieren – die Unordnung wird vorgestellt als weniger enthaltend als die Ordnung. Ebenso verhält es sich mit allen genealogischen Konzepten, deren Grundlage die *Vorstellung der Möglichkeit von Wirklichem* ist – das Mögliche wird so vorgestellt, als ob es bereits existiere und sich nur noch verwirklichen müsste. Das Mögliche wird als Wirkliches *minus* dessen Existenz vorgestellt, als bereits Wirkliches mit dem *zusätzlichen* kognitiven Akt der Negation. Daher also ›liebt es Bergson nicht zu sagen, das Mögliche verwirklicht sich‹; daher die Formel der Aktualisierung des Virtuellen. Die Frage, wie Ordnung möglich ist, ist eine Reformulierung der Frage der klassischen Metaphysik – der Leibniz-Frage ›Warum etwas ist und nicht vielmehr nichts‹. Es handelt sich um Phantomprobleme, weil sie auf falschen logischen Schlüssen beruhen und vor allem, weil sie die Wirklichkeit in Zuständen, statisch denken. Bergsons Kritik negativer Begriffe ist letztlich eine Kritik an der Identitäts- oder Repräsentationslogik als jener Denkweise, in der auch die Moderne eher Zustände als Veränderungen denkt, Blöcke des Seins und der Erkenntnis, die einander entsprechen sollen.

»Wenn man (bewußt oder unbewußt) den Weg über die Idee des Nichts nimmt, um zu der des *Seins* zu gelangen, dann ist das *Sein*, zu dem man so gelangt, eine logische oder mathematische Wesenheit und somit unzeitlich. Und folglich drängt sich eine statische Konzeption des Realen auf: Alles erscheint als mit einem einzigen Mal und in Ewigkeit gegeben. Doch man muß sich daran gewöhnen, das *Sein* unmittelbar zu denken, ohne einen Umweg zu machen, ohne zuerst beim Phantom des Nichts anzuklopfen, das sich zwischen uns und das *Sein* schiebt.«⁴

Dies ist Bergson zufolge das grundlegende Dispositiv des europäischen Denkens: die Identitätslogik mit ihrer Bevorzugung des Seins. Dies steckt hinter dem Unwillen oder Unvermögen, das Anders-Werden zu einem ontologischen Grundprinzip zu machen, die Differenz ernst zu nehmen. Tatsächlich denkt ebenso die platonische wie die aristotelische, die hegelianische wie kantianische Philosophie die Wirklichkeit in sich entsprechenden Zuständen. Tatsächlich ist eine Philosophie der Differenz genau das Gegenteil dieser Tradition, wie Bergson im Blick auf Leibniz, aber auch Spencer und Comte zeigt. In dieser Tradition steht dann auch die moderne Wissenschaft, wenn sie die Zeit stets so konzipiert, dass sie diese in Sekunden einteilt, sie verräumlicht. Dies erweist sich insbesondere in den Lebenswissenschaften, in Biologie und Psychologie sowie den Humanwissenschaften als verfehlt. Es ist schwierig, in diesem Dispositiv das Werden einer Ordnung zu denken, das Werden einer Struktur.

4 Bergson, *Schöpferische Evolution*, 338.

*Die Theorie der Immanenz:
ein zweiter Aspekt des soziologischen Bergsonismus*

Die Ontologie der Immanenz ist der zweite paradigmatische Zug des Bergsonismus. Hier geht es um Bergsons Kritik an jeglichen cartesianischen Dualismen im Bezug von Körper und Geist, Subjekt und Objekt, Wahrnehmung und Handlung, *Materie und Gedächtnis*. Die Unterschiede dieser Kategorien werden nun auf einer Ebene gradueller Differenzen sichtbar, sie sind einander nicht heterogen und äußerlich, sondern auf einer Ebene der Kontinuität zu denken. Körper und Geist sind, da nur graduell verschieden, einander ontologisch nicht entgegengesetzt. Sie bilden die beiden Pole eines Kontinuums in der Aktivität dieses spezifischen Lebewesens. Alle kognitiven Fähigkeiten also, welche die transzendente Sicht stets dem Empirischen, der Welt entgegengesetzt (das Erkennen als kontemplative Tätigkeit konzipierend), dienen Bergson zufolge der praktischen Aufmerksamkeit auf das Leben (*attention à la vie*). Die Wahrnehmung ist eine interessierte Auswahl der Bilder der Welt: jener, die den Körper für die Handlung aktuell interessieren. Insbesondere der Begriff des Bildes (*image*) wird hier von Bergson neu definiert: Er ist nicht absolut unterschieden von den Körpern, kein Abbild, das ihnen auf der Seite der Erkenntnis gegenübersteht. ›Bilder‹ sind vielmehr die Arten, auf die ein Körper von anderen affiziert werden kann und auf die er selbst zu affizieren vermag. Gedacht werden Relationen zwischen Körpern, oder Affekte. In dieser Theorie der Affektivität offenbart sich Bergson als Nachfolger Spinozas und als Vorreiter aktueller Affekt-Theorien (die sich häufig auf Deleuze beziehen). Gerade für das soziologische Denken ist dieser Teil des Bergsonschen Werkes im aktuellen Kontext der *turns*, des Wiedereintritts bisher ignorierte Seiten der sozialen Realität in die soziologische Theorie, womöglich besonders resonanzfähig. Aus der Immanenz-Konzeption in *Materie und Gedächtnis* folgen bei Bergsons Nachfolgern aber auch Körpertheorien und Artefakt-Theorien; zudem tritt die Materialität des Sozialen neu in den Blick, und zwar buchstäblich die Materie, die Stoffe. Diese Berücksichtigung der Materien ist die Konsequenz der zunächst kontraintuitiven Verabschiedung aller uns gewohnten Trennungen in diesem wohl schwierigsten Buch Bergsons, insbesondere eben der cartesianischen Trennung des Ausgedehnten vom Unausgedehnten. Das entscheidende Theorem ist dabei das der spezifischen *durée*, der je eigenen Rhythmen oder energetischen Potentiale der Materien, die je ihre eigenen Formen haben, je ihre Affektivität, ihre Individuierung oder evolutive Tendenz. Die Materie wird in Bezug auf das Gesellschaftliche tatsächlich als aktiv gedacht, es gibt im Bergsonismus einen ›technologischen Vitalismus‹. Die Ontologie der Immanenz

griff der *Fabulation*. Die totemistischen Gruppen, die sich mit je einem Tier identifizieren und ihre Her- und Zukunft als mythische Traumzeit fabulieren, stehen hierfür exemplarisch, insofern die mythische Fabulation kein individuelles Abweichen zulässt. Die Mythen ›erzählen sich‹ (so Lévi-Strauss) stets auf dieselbe Weise. Statt einer massiven Dualität in den Begriffen der geschlossenen und offenen Gesellschaft handelt Bergson nun hier (im Begriff der *Fabulation*) erneut von der permanenten Bewegung des Sozialen. Es gibt immer neue soziale Erfindungen, neue Ideen oder *Fabulationen*, die durch ihre Affektivität ein neues Kollektiv hervorbringen. Die institutive bleibt in der instituierten Gesellschaft wirksam. Die *natura naturans*, das Leben wirkt in den konkreten, geschlossenen, stabilisierten oder fixierten Gesellschaften (*natura naturata*) weiter, und aus ihm allein erklärt es sich. Gesellschaften sind Phänomene des Lebens. Deshalb sind für dieses soziologische Denken alle Ordnungstheorien verfehlt: Sie können das soziale Werden nur als negatives (Anomie, Krise, Unordnung) oder sekundäres Phänomen (sozialer Wandel, soziale Bewegung) gegenüber der Identität eines Kollektivs konzipieren. Dabei setzt diese doch das aktive Moment der Institutionierung, die Schöpfung einer Gesellschaft voraus! Umgekehrt erweist sich nun gerade Durkheims Konzept des *lien social* als allein negatives, nämlich, insofern hier allein oder vorrangig der Zwang das Definiens des Sozialen ist. Logisch zuerst kommt indes die schöpferische Imagination, die affektive, anziehende soziale Idee, erst darauf folgt die Verpflichtung, die von dieser ausgeht. Hauriou wird Bergson in einer solchen Theorie des aktiven, positiven Moments der Institution sogar noch vorgreifen. Seine ›Theorie der Institution und ihrer Gründung‹ hat die Konsequenz aus *L'évolution créatrice* bereits 1925 gezogen. Eher implizit und nebenbei bietet Bergson neben dieser Gesellschaftstheorie (die wie Durkheim strukturtheoretisch ansetzt) auch eine Handlungstheorie, eine Theorie des *Socius*, der Akteure (wobei genau genommen im Bergsonismus weder eine Kollektiv- noch Handlungs-zentrierte Theorie vorliegt: beides ist eng verwoben). Das Anders-Werden geht in Gestalt der Einzelnen als Lebewesen, die mit ihrem Körper ihre eigenen Kräfte und Energien einbringen, in das Kollektiv ein. Die menschlichen Körper wiederum sind von ihren Artefakten nicht zu trennen. Gedacht werden damit bereits bei Bergson ›Gefüge‹ von Körpern und Dingen, im 1907 formulierten Konzept des *homo faber*. Dieser Aspekt seiner Immanenzontologie bleibt indes zunächst ohne soziologische Konsequenz – sie wird von Simondon, Le-roi-Gourhan und Deleuze gezogen, in deren Neukonzeption des *Sozius*.

minante, klassische soziologische Themen, weshalb sich das Paradigma zunächst *ex negativo* in den Blick nehmen lässt – von dem her, was es in der Gesellschaftstheorie und -analyse gerade nicht für interessant, weil nicht für konstitutiv und nicht für adäquat hält. Es gilt zunächst für alle *Klassen-* oder *Schichtentheorien*, deren angenommene Hierarchien und massive, unveränderliche Blöcke aus der bergsonschen Perspektive nie so starr erscheinen, dass man sie zur Grundlage der Gesellschaftstheorie machen könnte. Das Paradigma entfaltet keine herkömmliche Theorie sozialer Ungleichheit. Aus demselben Grund entfaltet es auch keine herkömmliche Individualisierungstheorie, und keine Theorie der funktionalen Differenzierung im Sinne linearen Fortschreitens vom Homogenen zum Heterogenen. All dies ist aus Sicht der hier behandelten Autoren zu vorherbestimmt, als dass es der sozialen Wirklichkeit gerecht würde – sei es, weil man voraussetzt, Ungleichheit sei eine konstitutive Größe in *allen* wirklichen und möglichen Gesellschaften; sei es, weil man eine evolutionistische und damit verdeckt finalistische Sicht annimmt. So kann etwa eine Individualisierungstheorie kaum denken, dass sich ›die‹ Individualisierung in modernen Gesellschaften auch einmal ganz anders oder gar nicht vollziehen könnte.

Auch dreht sich das bergsonsche Denken kaum um Theorien und Analysen der *Arbeitsbezüge* (samt aller von ihnen aus konzipierten Gesellschaftskonzeptionen), weil nämlich unter dem Terminus der Arbeit der *socius* immer nur das menschliche, intentionale Subjekt ist, das zudem meist als ein von sich entfremdetes gedacht wird – als eines, das sich von seiner wahren Identität entfernt. Insofern konnte auch Touraine nicht dem Bergsonismus zugeordnet werden, und insofern das Werk von Hardt und Negri den marxischen Begriff der Arbeit durch Foucaults Biopolitik, durch (die Macht über) das Leben ersetzt, ist es trotz aller Anleihen bei Deleuze und Simondon eher postmarxistisch als bergsonianisch.¹ (Die gesellschaftstheoretischen Arbeiten von Deleuze changieren natürlich dazwischen; wir haben ausdrücklich nur Schneisen durch diese geschlagen.) Stattdessen interessiert sich das bergsonsche Paradigma an dieser Stelle der Arbeit eher für die technische Aktivität, als Beziehung zwischen Akteuren und Dingen (bei Leroi-Gourhan und Simondon und in den Gefüge-Analysen von Deleuze). Diese Ensembles sind interes-

1 M. Hardt/A. Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2002. Es gibt hier via Deleuze viele Bezüge zu Bergson, die Hardt und Negri selbst so einschätzen: »Auch wir erkennen die Notwendigkeit, auf den schöpferischen Kräften des Virtuellen zu beharren, doch dieser bergsonsche Diskurs genügt uns nicht, insofern wir auch auf der Realität des geschaffenen Seins beharren, auf seinem ontologischen Gewicht und auf den Institutionen, welche die Welt strukturieren, indem sie aus Kontingenz Notwendigkeit schaffen«. Sie verweisen in dieser Korrektur des ›bergsonschen Diskurses‹ auf Simondon (Anm. 2 zu Teil IV, Kap. 1: »Virtualitäten«).

Theorien der *Macht* oder der sozialen *Konflikte* kommen wenig vor (bei Leroi-Gourhan und Simondon fehlen sie scheinbar ganz). Bergson selbst hat wenig Interesse für eine Konflikttheorie, er interessiert sich viel eher für die produktiven, schöpferischen, als die repressiven Momente im Sozialen (bewusst gegenüber Durkheim). Wenn im Paradigma Macht-Theorien entfaltet werden (bei Clastres und Deleuze, in enger Verbindung zu Foucault), dann so, dass diese entsprechend als produktiv gedacht wird. Zudem ist das Thema der Macht erneut nicht die Grundlage der Gesellschaftskonzeption, weil sich nicht alle sozialen Phänomene durch das Interesse nach Dominanz erklären. So hat sich selbst bei dem punktuellen Bergsonianer Bataille gezeigt, dass die soziale Hierarchisierung immer nur ein Aspekt des Sozialen ist und auf einem allgemeineren, vitalen Phänomen basiert. Generell scheint das relative Desinteresse für Konflikte (das auch bei Castoriadis auffällig ist, wenn er von *einem* zentralen Imaginären einer Gesellschaft spricht) und das größere Interesse für das Anders-Werden von Subjekten und Kollektiven damit zusammenzuhängen, dass Konflikttheorien zum Denken von Dualitäten neigen, unveränderlicher Blöcke, die miteinander in Konflikt stehen. Das bergsonsche Paradigma entfaltet dann auch keine *Kritische Theorie* der Gesellschaft als Kritik gesellschaftlicher Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, als Kritik an dialektischen Zwängen und Verhängnissen der kapitalistischen Gesellschaft. Das kritische Potential ist im Paradigma sehr wohl vorhanden, wie wir zeigen werden. Nur speist es sich eben nicht aus jenem starren, zumal identitätstheoretischen Bild einer ›von sich entfremdeten‹ Menschheit.

Was sich in dem Gemenge von auf den ersten Blick sehr unterschiedlichen, zu verschiedenen Zeiten schreibenden und in verschiedenen Disziplinen verorteten Autoren (die sich indes tatsächlich oft aufeinander beziehen) nun *positiv* bietet, sind Innovationen in sozialtheoretischer (was ist das Soziale, wer und was gehört zum Sozios?) und gesellschaftstheoretischer Hinsicht (wie entstehen Institutionen respektive wie Gesellschaften und wie sind sie angemessen zu konzeptualisieren?). Auch werden gesellschaftsanalytische Fragen (worin unterscheiden sich Gesellschaften, mit welchen Konsequenzen für die Einzelnen?) auf eine ganz bestimmte Weise beantwortet. Dabei sei noch einmal betont, dass der Bergson-Einfluss bei den betrachteten Autoren nie der einzige ist – dass etwa Deleuze selbstverständlich auch von Nietzsche, Spinoza, Hume her kommt; dass sich Castoriadis selbst viel lieber in der Tradition von Aristoteles verortet und die Bergson-Auseinandersetzung nicht die einzige von Durkheim ist. Gleichwohl: Weil das Gewicht Bergsons für die französische Soziologie bisher unbestimmt ist, weil es eine ganze Geschichte des Verdachts, der verzerrenden Lektüren gibt, die hierzulande wie auch in Frankreich selbst einen genaueren Blick auf Bergson aus der Sicht der soziologischen Theorie behindert haben, deshalb lohnt es sich,

leuze, so dass die Materie ihrerseits (und mit ihr die Artefakte) zu neuen Kollektivierungen, etwa zu neuen technischen Ensembles führt.

In vieler Weise blitzen in dieser Aufzählung bereits Themen und Theorien auf, wie sie in den letzten Jahren und Jahrzehnten in der soziologischen Theorie unter den zuweilen gegeneinander isoliert scheinenden Stichworten des *affective* respektive *material turn* oder der *agency*, der Zuwendung zu den Körpern und Artefakten sowie zu den Sinnlichkeiten einerseits, und des älteren *cultural* oder *symbolic turn* sowie des *iconic* oder *pictorial turn* andererseits gedacht werden.² Insbesondere scheint der Bergsonismus hier zunächst dem *affective turn* in der soziologischen Theorie, also dem Eintritt des Körpers mit seinen eigenen Aktivitäten in die soziologische Konzeption und Forschung. Insofern alle neueren Affekttheorien an Deleuze anschließen, und damit an Bergson, wäre der *affective turn* auch als Bergson-Effekt zu beobachten gewesen – hätten wir uns hier nicht allein auf das französische Denken beschränkt.³ Im Bergson-Paradigma sind aber nicht nur die Affekte und damit die organischen (menschlichen und nicht menschlichen) Körper berücksichtigt. Es sind auch die Artefakte berücksichtigt, die mit ihren eigenen Affektivitäten einhergehen. Berücksichtigt ist ebenso das Materielle, das beiden als Grundlage dient. In Konsequenz der Immanenzontologie werden aber auch ebenso zentral das *Symbolische* und *Imaginäre* mit bedacht. Denn auch dieses Symbolische und das es tragende, in ihm zur Existenz kommende Imaginäre sind nicht vom Materiellen zu trennen – wenn Symbole immer eines realen Trägers, eines Artefakts oder eines Körpers bedürfen, die ihre eigene Logik mit sich bringen. Und noch aus einem anderen Grund wird das Imaginäre (die für das Kollektiv instituieren-

- 2 Vgl. zu diesen Themenentwicklungen A. Reckwitz, Nachwort, in: *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist 2006, 705–728. Es werden vier Themen als besonders aktuell verstanden: 1) die *Performativität* der Kultur, 2) ihre *Materialität*, 3) die »*instabile, selbstwidersprüchliche*« soziale Praxis; 4) entsprechende Gesellschaftsanalysen. Als aktuelle kultursociologische Theoretrends werden auch die Einbeziehung des Affektiven; des Körperlichen, des Artefaktischen und des Kreativen genannt; wobei sich diese Züge auf zwei zurückführen lassen: auf die Materialität, und auf die »nicht-rationalistische« Logik des Sozialen.
- 3 B. Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002 (neben Bergson-Deleuze schließt er auch an W. James an). Wenn der *affective turn* »neue Konfigurationen von Körpern und Technologien« im Ausgang von deren »präindividuellen Kräften« erschließt, erkennt man auch die Relevanz Simondons (Klappentext von: P. Ticineto Clough (Hg.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, London/Durham 2007). Siehe zu den *affect studies* M. Gregg/G. J. Seigworth (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham/London 2011 und zur Gesellschaftstheorie ausgehend von der Affektivität der Institutionen: Seyfert, *Das Leben der Institutionen*.

werden erstens eigengesetzliche Handlungsgefüge aus menschlichen sowie nicht-menschlichen (artifizialen wie organischen, realen wie imaginären) Entitäten – es gibt nur graduelle Differenzen zwischen ihnen. Die Dinge sind nicht durch den Graben geteilt, der das Ausgedehnte vom Unausgedehnten trennt. Der Vorschlag ist mit anderen Worten, die Handlung nicht auf eine »irgendwie immer schon vorgegebene (meist menschliche) Einheit zu beziehen«, sondern auf ein emergentes, »aktives« Gefüge, das mit einer selektiven und produktiven »Kraft« ausgestattet ist und als Gefüge immer ein »handelndes« ist, Akteur. Zweitens ist jedes Gefüge je konkret zu bestimmen, jedes hat seine Eigengesetzlichkeit, abhängig von den Elementen sowie den Bewegungen, die es »durchlaufen«.⁴

Intersubjektive Anerkennungsverhältnisse, rationale Handlungsmotive, Kommunikationssysteme bilden ersichtlich nicht den Fokus in der Definition dessen, wer oder was Akteur, Sozios ist. Es geht um das Werden je konkreter Gefüge oder Ensembles aus anthropologischen, naturalen und artifiziellen Elementen, und diese werden nicht primär im Hinblick auf Stabilität beobachtet, sondern im Blick auf ihr Werden, ihr »Aktiv-« und »Expressiv-Werden«.⁵ Man erinnere sich an die technischen Ensembles bei Simondon: Es ist nicht allein der Techniker, der dem Ton seine Form aufdrückt, sondern es ist der Ton, der einen bestimmten Druck erfordert und sich in eine bestimmte Form bringen lässt. Jedes dieser Gefüge oder Ensembles ist zudem das einer je spezifischen Gesellschaft. Das Gefüge-Konzept ist kein rein handlungstheoretisches Konzept, es hat einen direkten Bezug zur Ebene der Gesellschaft, ihrer Subjektformung, ihrer Einwirkung auf vorindividuellen Körper und Psyche. Man erinnere sich an die konkreten Gefüge, die Deleuze und Guattari vor Augen stellen: das Zelt-Boden-Bewohner; Reittier-Waffen-Reiter; mit den je verschiedenen visuellen, taktilen, olfaktorischen und auditiven Perzepten und Affekten sowie den Imaginationen und Aussagen, die diese Gefüge je begleiten. Oder man denke an die technischen Ensembles bei Simondon, die Mensch, Natur und Kollektive vernetzenden Infrastrukturen mit ihrer eigenen selektiven und affektiven – Kollektiv-stiftenden, integrierenden – Kraft. Man erinnere sich schließlich an die *faits* und *Tendenzen* bei Leroi-Gourhan: Die Stoffe mit ihrem eigenen Nomos, ihrer Formtendenz und ihrer Tendenz, eine Bearbeitung und damit körperliche Technik herauszufordern; man erinnere sich aber auch

4 Seyfert, Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie, 469ff. In wissenssoziologischer Hinsicht (dem, was wir hier als (neo-)vitalistische Annahme bezeichnen, dass es *das Leben selbst* ist, das sich in Gestalt der Soziologie beschreibt) vgl. ders., Wissen des Lebens. Lebenssoziologische Beiträge zur Wissenssoziologie, in: *Sociologia internationalis* 44 (2007), 2, 193–215.

5 Seyfert, Wissen des Lebens, 199 und 197f.

vorhersehbar, immer wieder anders. Sodann und vor allem liegt ein erster Vorteil des Gefüge-Konzeptes und damit der bergsonianischen Sozialtheorie in der systematischen Durcharbeitung, in veritabler philosophischer Grundlagenarbeit. Zweifellos berücksichtigt auch die ANT eine Vielfalt von Entitäten: das Artifizielle in seinen Verbindungen mit Akteuren, Ideen, Organisationen, Erwartungen, Imaginationen, vergangenen Ereignissen und künftigen Horizonten. Auch sie denkt eine (unvorhersehbare, ereignishafte) Ko-Evolution von Gesellschaft, Artefakten und Wissen.⁸ Und auch sie hat eine flache Ontologie – im Sozialen gibt es keinen Wechsel des Maßstabs oder der ontologischen Bereiche, es ist »immer flach und gefaltet«.⁹ Die ANT ist nun, wie sie selbst betont, in erster Linie eine *Methode*. Sie ist eine methodische Anweisung, wie man die konkreten Weisen analysiert, in denen sich menschliche und nicht-menschliche Entitäten zu Kollektiven assoziieren. Auffällig ist hier auch, dass Bruno Latour seine Ontologie selbst zuweilen in den Begriffen von Deleuze erläutert, mit dem er sich seit seiner ersten Veröffentlichung 1973, einer Studie über den Bergsonianer Charles Péguy, auseinandersetzt.¹⁰ Wenn es nach ihm ginge, so schrieb er sogar einmal, könne die Akteur-Netzwerk-Theorie eher ›Aktanten-Rhizom-Ontologie‹ heißen.¹¹ Auch bekennt er, dass er »Deleuze sehr sorgfältig gelesen« habe.¹²

Der zweite Vorteil der bergsonschen Konzepte scheint zu sein, dass hier die Sozialtheorie vollständiger ist. Die Vielfalt der Dimensionen, die berücksichtigt werden, ist reicher, sofern die ANT zunächst weder eine Affekttheorie, noch eine Theorie der Materialität oder gar eine Lebenstheorie entfaltet. Die Stoffe mit ihrer Eigendynamik, ihren Potentialen für Formen, körperlichen Aktivitäten und Affekten fehlen, ebenso wie der organische, vitale Körper mit seinen eigenen Potentialen und psycho-

8 M. Callon, Die Soziologie eines Akteur-Netzwerkes: Der Fall des Elektrofahrzeuges, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 175–193, 176.

9 B. Latour, Über den Rückruf der ANT, in: A. Belliger/D. J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 561–574, 564.

10 B. Latour, Les raisons profondes du style répétitif de Péguy, in: *Péguy Ecritain, Colloque du Centenaire*, Paris 1973, 78–102. Die Bedeutung dieser ersten Veröffentlichung für das Gesamtwerk Latours betont H. Schmidgen, *Bruno Latour zur Einführung*, Hamburg 2011, v.a. 27–36; ders., Die Materialität der Dinge? Bruno Latour und die Wissenschaftsgeschichte, in: G. Kneer/M. Schroer/E. Schüttelpelz (Hg.), *Bruno Latours Kollektive: Kontroversen zur Entgrenzung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2008, 15–46.

11 Latour, Über den Rückruf der ANT, 564.

12 B. Latour/T. H. Crawford, An Interview with Bruno Latour, in: *Configurations* 1.2 (1993) 247–268, zitiert nach Schmidgen, *Bruno Latour*, 17. Zum Einfluss von Deleuze (Deleuze/Guattari) auf Latour ebd., v.a. 16ff.

ANT die Stabilisierung von Kollektiven durch Techniken beschreibt – der Akzent liegt darauf, wozu uns Dinge zwingen, statt darauf, was Neues mit ihnen einhergeht. Kurz, der Akzent, der auf dem Neuen, dem Anders-Werden, der ungeplanten und ständigen Emergenz liegt, scheint in der ANT zu fehlen. In dieser Hinsicht bleiben die Differenzen deutlich. Die ANT ist »keine Theorie des *Werdens*«, sondern eine Theorie »konkreter individueller Entitäten«. ¹⁵

Gleichwohl scheinen beide Paradigmen weiterhin Grundlegendes gemein zu haben, nämlich die Verschiebung des Bezugsproblems der soziologischen Theorie, die Neuakzentuierung der Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung. Jedenfalls könnte man den folgenden Satz von Latour zunächst so auffassen: »Für Soziologen der Ordnung des Sozialen ist Ordnung die Regel, während Wandel, Verfall oder Schöpfung die Ausnahme bilden. Für Soziologen der Assoziationen ist Performanz die Regel, und das zu Erklärende, die erstaunlichen Ausnahmen, besteht in jeglicher Art von Stabilität ... Als wären in beiden Denkrichtungen Hintergrund und Vordergrund vertauscht«. ¹⁶ Aus bergsonscher Sicht ist allerdings Ordnung keine unwahrscheinliche Ausnahme, sondern eine zur Existenz von Gesellschaft notwendige, imaginäre, symbolische und materielle Schöpfung, unter der das Schöpfende weiterläuft. Statt Umdrehung des dualistischen Paares (von Durkheim zu Latour) denkt diese Sicht – wie wir bereits öfters betont haben – die Immanenz der institutierenden und instituierten Gesellschaft, des *Werdens* und momentaner Ordnungsimaginationen. Zudem reformuliert hier Latour doch Wort für Wort das erste Bezugsproblem statt dessen Gegenteil, wie er uns glauben machen will: die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung anstelle der viel wahrscheinlicheren Unordnung!

Gibt es auch konkrete Bezüge, gibt es (negative oder positive) Bergson-Effekte der Akteur-Netzwerk-Theorie? Kaum, bis auf die Liebe von Deleuze. Am meisten erstaunt zweifellos, dass *der* bergsonsche Denker der technischen Artefakte und ihrer Sozialität, Gilbert Simondon, nur *en passant* erwähnt wird. Latour hat ihn wohl als Standardliteratur in Sachen Technikphilosophie wahrgenommen, den man zwar selbstverständlich kennt, ¹⁷ der aber deshalb auch langweilig sei. Zudem hält Latour Simondon für einen Hegelianer. Das aktuellste Projekt, *differente Existenzmodi* zu beschreiben, folgt daher nicht ihm, sondern Étienne

15 G. Harman, Response to Shaviri, in: Ders./L. Bryant/N. Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 291–303, 291.

16 Latour, *Eine neue Soziologie*, 61.

17 B. Latour/A. Illiadis, Interview vom 24.9.2013, <http://figureground.org/interview-with-bruno-latour>.

gilt sie für Latour als einem, der sich zunehmend vom radikalen Empirismus bei William James fasziniert zeigt.

Mit der James-Nähe von Latour lassen sich Spezifik und Aktualität des bergsonschen Paradigmas daher exemplarisch und kursorisch auch im Vergleich zum *Pragmatismus* andeuten. Dieser kann zu Recht beanspruchen, das kreative Handeln und damit das Neue gegenüber den klassischen Traditionen der soziologischen Theorie am tiefsten berücksichtigt zu haben. Er berücksichtigt es jedenfalls tiefer als Max Weber und alle ihm folgenden Theorien, wenn Weber das kreative Handeln nur negativ, von der Logik der Rationalität her – nämlich als deren »Störung« – konzipieren kann.²² Sie berücksichtigt es auch eher als Durkheim und seine Nachfolger, bei dem ja eine Handlungstheorie generell zunächst nicht prominent ist und der dann (bis auf die erwähnte, Bergson-affine Stelle der *Elementaren Formen des religiösen Lebens*) insbesondere auch keine Theorie des Neuen, des unvorhersehbaren Werdens hat. Eine solche Theorie fehlt auch jeder Theorie rationaler, also kalkulierender Wahl, sofern diese vorgegebene Ziele oder Werte denken muss, und es ihr schwerfällt, neue, unvorhersehbar gewesene Effekte des Handelns zu denken, das Aufkommen neuer Werte und Ideen. Hier hat der Pragmatismus sein Verdienst – aber gerade er verfehlt aus bergsonscher Sicht das Kreative oder Neue, wenn er es nämlich als Problemlösung definiert, in der nicht das *Problem* erfunden wird, sondern sich für gegebene Probleme verschiedene Lösungen abzeichnen und dabei das kreative Handeln als Auswahl aus bestehenden Alternativen gilt – als gehe das Mögliche der Handlungen ihrer Existenz voraus. Für diese Konzeption des kreativen Handelns als ›Durchspielen‹ alternativer Handlungsvollzüge²³ ist John Deweys *Logic. The theory of Inquiry* (1938) zentral. Folgen wir Hans Joas:

»In seiner radikal ›präsentischen‹ Metaphysik existieren die Ergebnisse gegenwärtiger Handlungen nicht; sie liegen ja noch in der Zukunft. Die Auffassung von Zielen als antizipierter Zukunftszustände beschreibt deshalb ihre Rolle im gegenwärtigen Handeln nicht zureichend, da sie als *Antizipationen* eben in der Gegenwart liegen. ... Dewey führt deshalb den Begriff ›end-in-view‹ ein ... Indem wir erkennen, daß uns bestimmte Mittel zur Verfügung stehen, stoßen wir erst auf Ziele ... ›Ends-in-view‹ sind ... *Handlungspläne*, die das gegenwärtige Handeln strukturieren. Sie leiten uns bei der *Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des*

22 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Tübingen 1980, 2.

23 H. Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M. 1992, 295 u. 297.

muten. Haben wir es auch hier mit einer ›radikal präsentistischen Metaphysik‹ zu tun, wie bei Whitehead, so dass der Pragmatismus in dieser Hinsicht von Bergson tatsächlich weit entfernt wäre?²⁹ In der Frage, welche soziologischen Theorien sich aus den Grundannahmen je ergeben, stünden dann auch zentrale Unterschiede zu vermuten; es bedürfte indes eines eigenen Buches, um sie herauszuarbeiten. Der Neopragmatismus von Hans Joas ist in Hinsicht auf die Gemeinsamkeit gegenüber anderen soziologischen Paradigmen instruktiv: Beide teilen die Konzentration auf eine Theorie des *Neuen*, der *Entstehung neuer* Werte, Kollektive, Institutionen. Eine entscheidende Differenz liegt demgegenüber (neben der erwähnten Frage das Werden) auch darin, dass der Pragmatismus das kreative Handeln, also das Soziale, *anthropozentrisch* modelliert: Das Soziale ist hier ausschließlich die (kommunikative, symbolische) Interaktion zwischen Menschen, während der Bergsonismus die soziale Beziehung nicht allein über Subjekte definiert.

Sind Bergsonismus und auch die *Philosophische Anthropologie* Lebenssoziologien – die das Vitale im (und jenseits des) Menschen in der soziologischen Theorie mitführen –, so würde sich nun diese von jener Lebenssoziologie darin trennen, dass sie letztlich eher räumliche als temporale Relationen zur Grundlage ihres Denkens macht. Beide sind, so gesehen, komplementär, sogar kongenial. Wir müssen uns erneut auf wenige Andeutungen beschränken: Helmuth Plessners Begriffe der ›Körpergrenze‹ und der ›exzentrischen Positionalität‹ können dabei für die Perspektive der Philosophischen Anthropologie (auch im Blick auf das soziale Leben) als zentral gelten: In der Ausbildung von Membranen sind Lebewesen für Plessner konstitutiv ›grenzrealisierende Dinge‹. Die Grenze zwischen Körper und Umwelt individualisiert das Lebewesen doppelt: »einschließend-abschirmend gegen die Umgebung und aufschließend-vermittelnd zu ihr«. Und wenn Plessner sagt, die Körper-Grenze gegen die Umwelt mache ein Individuum zu einem »Lebe>wesen« (und nicht die temporale Individuation), so kann man dies durchaus als Gegenposition zu Bergson deuten.³⁰ Von der Relation zur eigenen Körpergrenze

54–68, 66). Vgl. zum Bezug beider die kritische, um Briefe und weitere Texte ergänzte Edition: H. Bergson, *Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité. Édition critique*, Paris 2011.

29 So erneut G. Harman, Response to Shaviri. Latour bezieht sich in der Unterscheidung differenter Existenzweisen v.a. auf Whitehead und James (Latour, *Reflections on Etienne Souriau's Les Modes d'existence*, 305ff.).

30 Plessner, *Die Stufen des Organischen*, 357. Zum Verhältnis Plessner-Bergson H. Delitz, Helmuth Plessner und Henri Bergson: Zwei Lebensphilosophien, zwei Philosophische Anthropologien, und speziell in Bezug auf die Raum- resp. Zeit-Problematik dies., Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens. Zu Plessners *Lachen und Weinen* als Pendant einer ›französischen‹ philosophischen Anthropologie siehe Fischer,

erwähnen gälte: der Vitalismus im Sinne des Wissens des Lebens; die artefakt- und körpersoziologische Konzeption; das Mitdenken der biologischen Grundlage, der Unfestgestelltheit und gerade deshalb der Potentialität und Historizität des Menschen, sowie seiner Notwendigkeit, sich zu fabulieren, und sich zu entscheiden für eine Lebensführung. Indem bei Plessner die Notwendigkeit, sich in Kollektiven zu schließen, indem bei ihm das Anders-Werden des Lebens in Begriffen der Macht gedeutet wird, trennt auch ihn der politische Realismus von Bergson.³⁵ Das ständige Anders-Werden nennt Plessner »Unergründlichkeit«, und das menschliche Wissen über die eigene Unergründlichkeit soll bei ihm gerade *nicht* zu einem Denken führen, das »in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegun an das Leben sucht (vgl. Bergson)«. Es soll zu einer politischen Grundhaltung zum Leben führen, einer *politischen* Anthropologie, in welcher sich der Mensch als »Können zu«, als »Macht« fasst. Die Anerkennung der eigenen Unergründlichkeit, der historischen Variabilität, also ständigen Anders-Werden führt für Plessner dazu, dass sich der Mensch »theoretisch und praktisch als offene Frage« erkennt. Es gibt kein fixes Wesen des Menschen; und deshalb muss und *kann* er sich feststellen, sich ein Kollektiv, eine Lebensform, eine Individuation wählen.

»Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat. ... Der Mensch steht als *Macht* notwendig im *Kampf* um sie, d. h. in dem *Gegensatz* von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund und Feind*. ... So scheint es, daß eine Verbindlichkeitserklärung der Unergründlichkeit für das Wissen vom Menschen, wie sie die Lebensphilosophie trägt und von ihr durchgehalten wird, indem sie den Menschen in den Horizont seiner von ihm errungenen Geschichte einspannt und freigibt, den Primat des Politischen für die *Wesenserkenntnis des Menschen*, die philosophische Anthropologie, bedeutet.«³⁶

In dieser – gesellschaftstheoretischen – Hinsicht sind sowohl Plessner als auch Gehlen eher Nietzsche als Bergson nahe. Dasselbe gilt natürlich für Foucault und die gesamte ihm folgende Forschung zur Biopolitik als Verknüpfung von Macht und Wissen in Bezug auf das Leben.

35 Vgl. Fischer, Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz, 336f.

36 H. Plessner, Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931), in: Ders., *Gesammelte Schriften V*, Frankfurt/M. 1981, 135–233, 188, 191, 200.

haben, neue Gefühle und Gedanken. Man erinnere sich an die Arten des Nicht-Menschlich-Werdens bei Deleuze, beispielsweise beim Lesen von Kafkas »Verwandlung« (momentanes Käfer-Werden). Ein moderner Vitalismus ist es auch im Sinn der Unvorhersehbarkeit oder *Emergenz der Kollektive*. Es handelt sich – nun auf der Ebene der gesellschaftlichen Dynamik, des Übergangs von einer Gesellschaftsform in die andere – gerade nicht um ein deterministisches (evolutionistisches oder finalistisches) Denken. Keine Gesellschaft geht zwangsläufig aus der anderen hervor oder entwickelt sich aus ihren Widersprüchen. Jede ist eine soziale Erfindung. Dabei erweisen sich die Gesellschaften (Kollektive, Institutionen, Ethnien) gegenüber ihrer permanenten, liminalen und unvorhersehbaren Veränderung (einfach wegen ihrer zeitlichen Existenz) gerade als gegensätzliche Mechanismen der Fixierung, der imaginären Institution: Ist das Werden grundlegend, so sind sie zu ihrer Existenz gerade darauf angewiesen, sich festzustellen, ihrem Werden einen Sinn und eine Geschichte zu geben, sich eine Herkunft und Zukunft zu fabulieren; sich Routinen einzurichten und Erwartbarkeiten zu schaffen. Gesellschaften sind dann je verschiedene solcher imaginärer Institutionen, dazu da, sich die fortwährende Entstehung von Neuem zu verleugnen. Der dritte Aspekt des modernen Vitalismus betrifft die *Antriebskräfte*, die in die Gesellschaft eingehen: Wie kommt es letztlich, dass sich gleichwohl Strukturen und Kollektive verändern, woher kommt das Begehren in den Einzelnen, woher der »Drang« oder der je »eigentümliche Affekt« einer Gesellschaft? Angenommen werden in den Individuen oder vielmehr, in den prä-individuellen, a-subjektiven Körpern vitale (naturale) Energien – die psychischen und imaginativen Energien des Menschen als eines spezifischen, nicht festgestellten Lebewesens. Diese Energien gehen in die Handlungen und Instituierungen ein, werden von ihnen kanalisiert, wobei nie vorhersagbar ist, auf welche Institutionen Kollektive kommen und welche Idee zur Leitidee einer Institution wird. In Ergänzung der Innovationssoziologie, die bisher vornehmlich Techniksoziologie ist, und in Ergänzung einer Theorie der Kreativität des intersubjektiven Handelns werden auf sehr verschiedenen Ebenen also Theorien *sozialer Erfindungen* entfaltet: auf handlungstheoretischer, auf gesellschaftstheoretischer und auf gesellschaftsanalytischer Ebene. Bei Kollektiven, Institutionen und Gesellschaften handelt es sich stets um eigendynamische Prozesse, die nur retrospektiv kausal (oder mechanistisch) zu erklären sind, als Summen- oder Agglomerationseffekte; ebenso wenig sind sie als vorher intendiert zu klären. Mit der eigendynamischen Emergenz des Kollektivs formuliert der Bergsonismus neben der Theorie des kreativen Handelns also eine Theorie der *Kreativität des Sozialen schlechthin*.

darin vergleichbar der Philosophischen Anthropologie, namentlich dem ideativen Moment bei Gehlen – das *Imaginäre*, die *Einbildungskraft*, die *Fabulation* ausgezeichnet: Vor dem Symbolischen und vor dem Realen oder Funktionalen ist die Imagination dasjenige, das die Gesellschaft zusammenhält, versammelt, begründet. Sie stattet noch die Rationalität mit einer eigenen Affektivität aus und sie geht auch dem Symbolischen vorher, die Zeichenketten allererst motivierend.

*Die Gesellschaftsanalyse: Differenzierende Aktualisierung;
durchgängige Positivität der Gesellschaften*

Das Denken der Positivität des Sozialen folgt aus Bergsons Kritik negativer Begriffe, gerade, wenn es um die Gesellschaftsanalyse und den Vergleich verschiedener Gesellschaften geht. Das Paradigma entfaltet eine eigene komparative Methode der Gesellschaftsanalyse, die es darauf anlegt, die (je positiven, mit einer eigenen sozialen Rationalität ausgestatteten) Divergenzen von Gesellschaften zu sehen, statt sie in eine evolutive Reihe einzuordnen, die letztlich immer auf die europäische-angloamerikanische Moderne zuläuft. So hatte Pierre Clastres die Gesellschaften mit Staat nicht den staatenlosen Gesellschaften gegenübergestellt, was bedeutete, dass man ihnen einen Mangel im Vergleich zu ›uns‹ zuspräche, sie als inferior betrachtet, als noch nicht entwickelt, als ›uneigentliche‹ Gesellschaften, die man nur von unserer eigenen Existenz in eine Vormoderne zurückverlegt. Es seien Gesellschaften-gegen-den Staat, die sich mit bestimmten Institutionen gegen den latent anwesenden, virtuellen Staat wehren. Genauso hat Lévi-Strauss seine Differenz der ›kalten‹ und ›heißen‹ Gesellschaften konzipiert. Statt dass man es bei den nicht modernen Gesellschaften mit solchen zu tun habe, die ohne Geschichte seien, bewahren sich diese ihre Konsistenz, indem sie die Geschichte verleugnen. Wir hingegen nutzen das Neue, um es unsererseits ›zum Motor unserer Entwicklung zu machen‹, zur Aufrechterhaltung einer speziellen Art der imaginären Institution der Gesellschaft. Ähnlich versteht Leroi-Gourhan seine Einteilung der Gesellschaften in diejenigen, die etwas erfinden oder entlehnen, und diejenigen, die Erfindung oder Entlehnung abwehren. Stets geht es also um positive Akte von Kollektiven, statt um etwas, das ihnen fehlt, zu dem sie nicht fähig wären. Der neuralgische Punkt dieser Methode des Gesellschaftsvergleichs ist die Frage, wie folgendes zu denken ist: Wie wird etwas, zumal kollektiv, abgewehrt, was dadurch gerade nicht existiert? Der Vorschlag war, hier die Denkfigur der Aktualisierung eines Virtuellen anzusetzen: Der Staat, die zentralisierende Organisation des sozialen Körpers ist virtuell wirklich, aktualisiert sich aber nicht, da Institutionen erfunden werden, die ihn verhindern –

onistischen Theorien also. Betroffen sind damit aber auch all jene Paradigmen, die sich durch eine starke Gegenüberstellung von Individuum und Kollektiv kennzeichnen. Auch für diese ist es schwer, das ständige Anders-Werden des Kollektivs zu denken, da sie dieses primär holistisch und statisch konzipieren, während Veränderungen nur sekundär gedacht werden können – als Abweichungen von einer gegebenen Struktur, statt als ständige Strukturierung. Auch sind es gerade diese Theorietraditionen, die die Frage, wie ›soziale Ordnung möglich‹ sei, an den Beginn ihrer Konzeption stellen. Demgegenüber gilt es anzuerkennen, dass es im Sozialen stets andere Einrichtungen, andere Instituierungen gibt – der radikal gedachten menschlichen *Freiheit* entsprechend, auf der es Bergson, aber auch Simondon, Canguilhem und letztlich wohl auch Deleuze ankam.

Eine weitere, eng damit verbundene Kritik bezieht sich auf die praktische Konsequenz der *Vermengung des Normalen mit dem Normativen*. Dies trifft nun namentlich alle positivistischen soziologischen Theorien, jenen, die sich vorstellen, die Gesellschaft objektiv, gesetzmäßig erkennen zu können; jene, die das in einer Gesellschaft oder von ihnen als ›normal‹ definierte mit dem Normativen, Wertvollen gleichsetzen. Die Kritik richtet sich auch auf sie, sofern daraus eine bestimmte Behandlung des Einzelnen folgt. Bei Bergson und vor allem Canguilhem gibt dies ausdrücklich zu einer Sorge Anlass, zur Besorgnis vor einer *Brutalisierung* des individuellen Lebens, seiner Behandlung als einer bloßen Sache, wie es die Definition des *fait social* als einer den bloßen Dingen vergleichbaren Tatsache nahelegt. Das Paradigma nimmt letztlich aus diesen Gründen – um dem Wert der Unvorhersehbarkeit des Lebens und dem Wert des Individuellen gerecht zu werden – auch von der Kategorie der Unordnung in soziologischen Theorien Abstand und spricht stattdessen von einer Vielheit »differenzieller und in permanenter Veränderung begriffener institutioneller Gefüge«. Aus dieser Perspektive »verweist der Begriff Unordnung auf ein implizites Wertesystem, anhand dessen ein bestimmtes Ordnungsgefüge einem anderen vorgezogen wird«. ⁴⁰ Man versteht, weshalb das Paradigma eine *Kritische Theorie der Werte* entfaltet: Da eine Theorie der Ordnung stets eine bestimmte Ordnung als Unordnung bezeichnet (wie bereits Bergson sagte: nämlich ›die, die wir gerade nicht suchten‹), vor allem aber, weil das Leben in sich wertbehaftet ist, also immer neue Ordnungen hervorbringt. Jedes Wissen ist aus dieser Sicht keine bloß spekulative Tätigkeit und auch keine nur praktische Angelegenheit; es ist also keine anthropozentrische Angelegenheit des Subjektes. In letzter Instanz ist es (aus Sicht dieses modernen Vitalismus) eben das *Leben*, das sich hier, auch im Wissen, betätigt. Es ist in sich wertbehaftet; es selbst erfindet immer neue Normen und Ordnungen. Mit Canguilhem und Bergson, für Lévi-Strauss, für Deleuze und

40 Seyfert, *Das Leben der Institutionen*, 46.

Ordnungen stehen nie still, sondern sie verändern sich permanent. Die gesellschaftsanalytische Frage wäre dann, worin sich diese differenten sozialen Ordnungen unterscheiden und welche man aus welchen Gründen für vorzuziehenswert hält. Grundlegender noch ist die Frage, ist das Grundproblem, das die soziologische Theorie für ihren Gegenstand definiert, hier nicht die Unordnung, sondern das *Werden*: Die Basis, vor der sich die Gesellschaft abhebt, ist nicht die gedachte oder drohende Unordnung, sondern es ist das ständige Anderswerden, die temporale Bewegung der *socii* und damit des Sozialen selbst. Und die Frage lautet nun *einerseits*, wie sich Gesellschaften gegenüber dem Werden an ihrem Grund imaginär, fabulatorisch instituieren, wie sie sich fixieren (schließen), und *andererseits*, wie sie gleichwohl an bestimmten Punkten, in bestimmten Momenten anders, neu werden. Wie, durch welche Kräfte öffnen sie sich? Gesellschaften werden also nicht entlang der beiden Zustände, der statisch konzipierten Blöcke der Ordnung und der ihr entgegengesetzten Unordnung gedacht. Die Perspektive privilegiert immer das Werden vor dem Sein, die Veränderung vor der Struktur, so dass sich diese aus jenem erklärt, als momentaner Aspekt. Und dieses soziologische Konzept ist wirklich als eines des sozialen *Werdens* zu bezeichnen, es ist nicht zu verwechseln mit einer Theorie sozialen Wandels, sozialer Transformationen, und auch nicht mit Theorien sozialer Bewegungen. Theorien sozialen Wandels sind Theorien, die den Wandel einer bestehenden Ordnung, und mithin den Wandel von *etwas* beobachten, wobei sie diesen Wandel zumeist als einlinig definieren – als Wandel zu zunehmender Bürokratisierung, Differenzierung, Individualisierung. Theorien sozialer Bewegungen hingegen beziehen sich immer auf Teilbewegungen in einer ansonsten statisch gedachten Gesamtgesellschaft. Das Werden als permanente und unvorhersehbare Veränderung des Realen, der gegenüber das ›Etwas‹ stets sekundär und momentan ist, ist beiden Begriffen entgegengesetzt. Darin zeigt sich letztlich – sofern das Bezugsproblem das Grundlegende ist, das eine soziologische Theorie von anderen solcher Theorien unterscheidet – die Spezifik dieses lebenssoziologischen Paradigmas. Für dieses stellt sich jede Frage nach dem Sozialen vitalistisch, es interessiert sich für das Schöpferische, Positive, Produktive. Insofern geht das Werden der Einschränkung, der Disziplinierung oder Konsolidierung vorher, und erklärt diese. Dabei behauptet diese Soziologie nun gerade nicht, »dass alles ordnungsloses Chaos sei«⁴³ (wie man Bergsons ›Überbetonung‹ des Werdens entgegenhalten könnte), denn wie wir gesehen haben, ereignen sich sehr wohl Strukturierungen, die retrospektiv beschrieben werden. Vor allem aber kommt dem Chaos (oder der Anomie) hier schlicht kein konzeptioneller Sinn zu. Als Abwesenheit jeglicher Ordnung gehört es zu jenen negativen Begriffen, denen Bergsons Kritik

43 Seyfert, Wissen des Lebens, 197ff.

gie der Gegenwart vorlegen; das wäre die Aufgabe spezieller Monografien. Methodisch liegt eine Begrenzung in der Beschränkung allein auf publizierte Texte. Archivforschungen hätten das Machbare überschritten, was nicht heißt, dass dies nicht wichtig wäre: etwa im Falle Canguilhem und immer dort, wo in den Archiven unveröffentlichte Vorlesungsmanuskripte, Vorträge, Briefwechsel und ähnliches liegen. Auch wäre es wichtig gewesen, über kritische Ausgaben zu verfügen (nicht zuletzt hinsichtlich der Aversionen, beim Werk von Durkheim und Mauss). Schließlich ist die Berücksichtigung der Autoren nicht erschöpfend. Es gibt weitere Bergsonianer, die soziologische Themen entfaltet haben, von denen einige hier nur sehr kurz erforscht und behandelt wurden (Jean Pryzlski, Maurice Pradines, Raymond Ruyer), andere gar nicht (Roger Bastides, Raoul Allier), da sie vermutlich eher einen punktuellen Bezug zum Werk Bergsons haben. Dasselbe gilt für Henri Lefebvre, und dann für neuere Autoren wie Michael Hart und Antonio Negri, für Brian Massumi und so fort – der bereits angesprochene *New Vitalism* der kulturtheoretischen und sozialwissenschaftlichen Theorie ist ein über Deleuze vermittelter Bergson-Effekt.

In jedem Fall wären auch weitere Disziplinen interessant. Gerade für die französische Geschichtswissenschaft wäre ein Bergson-Effekt zu vermuten, denn wer »als Historiker und Philologe über moderne Zeitkonzepte der Geschichte – Ereignis und lange Dauer, Augenblick und Wiederholung – nachdenkt, tritt in den Schatten philosophischer Reflexion: Viel, wenn nicht alles verdankt er Kierkegaard und Nietzsche, Bergson und Valéry«.44 Die französischen Historiker Bertrand Gille, Marc Bloch und Lucien Febvre haben, sofern sie sich vor allem für den Begriff der *durée* interessierten, sicher erneut einen eher punktuellen Bergsonismus. Ihnen gegenüber scheinen die Technikhistoriker und -soziologen André-Georges Haudricourt und Georges-Hubert de Radkowski eine Gesellschafts- und Artefakt- sowie Körpergeschichte betrieben zu haben, die die Tradition von Durkheim und Mauss mit derjenigen von Bergson und Leroi-Gourhan verbindet. Auch hier aber bleibt der Bergson-Bezug (sofern es ihn gibt) implizit. Das Thema der Geschichtswissenschaft als historischer Sozialwissenschaft gibt Gelegenheit, am Schluss noch jenen Bergsonianer anzusprechen, der hier gar nicht gewürdigt werden konnte:

44 U. Raulff, *Der unsichtbare Augenblick*, 11. Auch (24) zitiert er Raymond Arons Vermutung, dass der Bergsonismus am Ursprung der gesamten Ideenbewegung stand, die zur Erneuerung vielleicht nicht so sehr der historischen Erkenntnis führte, wohl aber der Vorstellung, die sich die Historiker und Philosophen davon machen: (R. Aron, Note sur Bergson et l'histoire, in: *Les études bergsoniennes IV*, Paris 1956, 43–51, 46). Der Historiker allerdings liest Bergson wie es scheint, erneut psychologistisch: Die *durée* »duldet kein Längemaß. Sie ist eine Bewußtseinstatsache oder richtiger: Sie ist die Tatsache des Bewußtseins schlechthin, bezeichnet sie doch dessen Seinsweise«.

Dank

Zu danken für die Unterstützung dieses gewagt erscheinenden Theorie-Unternehmens ist zunächst Joachim Fischer. Seine Rekonstruktion der modernen deutschen Philosophischen Anthropologie (Plessner, Scheler, Gehlen) hat diese als einen möglichen Horizont soziologischen Denkens neben den etablierten Theorieperspektiven eröffnet, als ebenso relevant und ganz anders ansetzend: mit einem spezifischen Wissen der Biologie, mithin von der vitalen Eigenart des menschlichen Lebens aus, seinen sozialen, sozietaalen und kulturellen Phänomenen auf die Spur zu kommen. Er hat damit zugleich die Option eines ›lebenssoziologischen‹ Paradigmas in der gegenwärtigen soziologischen Theorie sichtbar gemacht. Von hier aus ergab sich das Interesse, an jener genuin französischen Theorietradition im 20. Jahrhundert zu arbeiten, die sich in Vielem mit der deutschen Philosophischen Anthropologie trifft, von ihr her aber auch ihre Differenz offenbart. Diese Idee hat erste Resonanz in den langjährigen europäischen Forschungskontakten gefunden, die sich in den beiden trilateralen, DFG-geförderten Forschungsprojekten Philosophische Anthropologie – Herkunft, Zukunft / L'Anthropologie philosophique. Ses origines et son avenir (2005–2007) und Philosophische Anthropologie: Tradition und Aktualität / L'Anthropologie philosophique – Tradition et actualité dans le contexte franco-allemand (2009–2011) um Joachim Fischer, Gérard Rautet, Hans Rainer Sepp und Ada Neschke kristallisiert haben. J. Fischer und dem Vorstand der Sektion Kultursoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie ist zudem für den Raum zu danken, in der Soziologie lebenssoziologische Konzepte zu diskutieren (zuerst unter dem Titel ›Soziologien des Lebens‹, 2006, zuletzt auf der von Frithjof Nungesser, Robert Seyfert und mir organisierten DGS-Sektionsveranstaltung »Aktivität – Exzentrizität – Intensität. Lebenssoziologische Konzepte« 2014 in Trier).

Die Ausgrabungsarbeit der positiven Bergson-Effekte, der Übernahmen des bergsonschen Denkens in der französischen Soziologie verdankt ihren Grundimpuls, ihren *élan* ebenso vielen Gesprächen mit Robert Seyfert, der früh einen Theorienvergleich von Plessner und Deleuze und dann eine von Bergson, Deleuze, Castoriadis und anderen inspirierte Institutionentheorie schrieb. Ihm verdankt sich unsere Überzeugung, dass das bergsonsche Denken etwas Unverkennbares, aber schlecht bekanntes darstellt; und etwas Relevantes gerade für die soziologische Theorie. Seither bilden sein und mein Interesse speziell für Bergson im Grunde ein einziges Unternehmen innerhalb der soziologischen Theorie, wie wir mit Joachim Fischer das allgemeine Interesse für lebenssoziologische Denkweisen teilen, es auf verschiedene Weise fruchtbar machend. Meine

Literaturverzeichnis

- Abensour, Miguel (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987
- Présentation, in: Ders. (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 7–18
- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt/M. 1980
- Einleitung, in: Émile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M 1967, 7–44
- Adloff, Frank, Marcel Mauss' Soziologie und Anthropologie interaktionistisch lesen, in: *Soziologische Revue* 35 (2012), 236–244
- Agathon (Henri Massis/Alfred de Tarde), *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, Paris 1911
- *Les jeunes gens d'aujourd'hui...*, Paris 1913
- Allier, Raoul, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, Paris 1925
- *Le Non-Civilise et nous*, Paris 1928
 - *Magie et religion*, Paris 1935
- Alliez, Eric, Présentation. Tarde et le problème de la constitution, in: Gabriel Tarde, *Monadologie et sociologie*, Le Plessis-Robinson 1999, 9–32
- Différence et répétition de Gabriel Tarde, in: *Multitudes Web* 2001 (http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=72)
 - Die Differenz und Wiederholung von Gabriel Tarde (2001), in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 125–134
- Alliez, Éric/Querrien, Anne, L'effet-guattari, in: *Multitudes* 34 (2008), 22–29
- Althusser, Louis, *La Philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris 1962
- *Für Marx* (1965), Frankfurt/M. 2011
 - Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste (1966), in: Ders., *Écrits philosophiques et politiques*, II, Paris 1997, 393–415
- Angermüller, Johannes, Qu'est-ce que le poststructuralisme français? In: *Langage et société* 120, 2/2007, 17–34
- *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*, Bielefeld 2007
- Aron, Raymond, Note sur Bergson et l'histoire, in: *Les études bergsoniennes IV*, Paris 1956, 43–51
- *Hauptströmungen des soziologischen Denkens 2: Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Max Weber* (1967), Köln 1971
- Audouze, Françoise, Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution, in: *Journal of Archaeological Research* 10, 4, 2002, 277–306
- Audouze, Françoise/Schlanger, Nathan (Hg.), *Autour de l'homme: contexte et actualité d'André Leroi-Gourhan*, Antibes 2004

- Die Ökonomie im Rahmen des Universums (1946), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 289–298
- Der verformte Teil (1949), in: Ders., *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–236
- L'Histoire de l'érotisme (La Part maudite. Essai d'économie générale) (1951), in: Ders., *Œuvres complètes VIII: L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951–1953. La souveraineté. Annexes*, Paris 1976, 8–165
- Non-savoir, rire et larmes I (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII: L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951–1953. La souveraineté. Annexes*, Paris 2002, 214–233
- La souveraineté. La Part maudite III (1953), in: Ders., *Œuvres complètes VIII: L'histoire de l'érotisme. Le surréalisme. Au jour le jour. Conférences 1951–1953. La souveraineté. Annexes*, Paris 1976, 242–456
- *Lascaux oder die Geburt der Kunst*, Genf 1955
- Bayet, Albert, *Morale bergsonienne et sociologie*, in: *Annales sociologiques* 1935, 1–51
- Beilecke, Françoise, *Französische Intellektuelle und die Dritte Republik: das Beispiel einer Intellektuellenassoziation 1892–1939*, Frankfurt/M. 2003
- Benda, Julien, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Paris 1910
- Une philosophie pathétique, in: *Cahiers de la Quinzaine* 2 (1913)
- *Sur le succès du Bergsonisme: Précédé d'une réponse aux défenseurs de la doctrine*, Paris 1914
- *De quelques constantes de l'esprit humain: critique du mobilisme contemporain*, Paris 1950
- *Verrat der Intellektuellen* (1927), Frankfurt/M. 1983
- Benrubi, Isaak, *Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich*, Leipzig 1928
- *Souvenirs sur Bergson*, Paris 1942
- Bergson, Henri, *Cours 1. Leçon de psychologie et de Métaphysique* (1888/89), Paris 1990
- *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen* (1889), Hamburg 1994
- *Compte rendu de 'La Genèse de l'idée de Temps' de G. Guyau* (1891), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 349–356
- *Rez.* (1891), in: Jean-Marie Guyau, *Die Entstehung des Zeitbegriffs*, Cuxhaven 1993, 107–113
- *Cours 2. Leçons d'esthétique; Leçons de morale, psychologie et métaphysique à Clermont-Ferrand*, Paris 1992
- *Cours 3. Leçons d'histoire de la philosophie moderne, théories de l'âme*, Paris 1995
- *Cours 4: Cours de Bergson sur la philosophie grecque*, Paris 2002
- *Histoire de l'idée des temps* (Cours au Collège de France 1902), in: *Annales bergsoniennes* 1, Paris 2007, 25–68
- *Cours de psychologie de 1892–1893 au lycée Henri IV*, Paris 2008

- *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932), Frankfurt/M. 1992
- *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris 2008
- Lettre de Bergson à P. Masson-Oursel (1932), in: Ders., *Correspondances*, Paris 2002, 1386–1388
- Lettre de Bergson à Floris Delattre (1935), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 1522–1528
- Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français (1935), in: Ders., *Mélanges*, Paris 1972, 1514–1516
- *Sur le pragmatisme de William James. Ed. critique*, Paris 2011
- Bergson, Henri/Lévy-Bruhl, Lucien, La correspondance Bergson/Lévy-Bruhl, in: *Revue philosophique* 4 (1989), 481–492
- Bernard, Claude, *L'introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris 1865
- Bert, Jean-François, Lire ce que Marcel Mauss a lu, in: *Revue de philosophie et de sciences humaines* 17, 2006
- Berthelot, Jean-Michel, 1895: *Durkheim: L'avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse 1995
- Berthelot, René, *Un Romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste 2: Le pragmatisme chez Bergson*, Paris 1911
- Besnard, Philippe, La formation de l'équipe de *L'Année sociologique*, in: *Revue française de sociologie* 20 (1979) 7–31
- *Etudes durkheimiennes*, Genf 2003
- Bianco, Guiseppe, Portées du nom Bergson. Portrait de groupe avec philosophe, in: *Philosophie 109: Philosophie(s) française(s)* 2011, 43–59
- *La réaction au bergsonisme: transformations de la philosophie française de Politzer à Deleuze*, thèse, Paris 2009
- Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy, in: *The European Legacy* 16 (2011), 855–872
- Le Bergson de Deleuze entre existence et structure, in: Adnen Jdey (Hg.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Paris 2014, 99–116
- *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris 2014
- Binet, Alfred, Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie, in: *L'Année Psychologique* 14 (1907), 152–231
- Bing, Francois/Braunstein, Jean-François, Entretien avec Georges Canguilhem (1995), in: *Actualité de Georges Canguilhem. Le Normal et le Pathologique*, Le-Plessis 1998, 121–135
- Bloch, Marc, Mémoire collective, tradition et coutume: A propos d'un livre récent, in: *Revue de synthèse historique*, XL (1925), 118–120, 73–83
- Blondel, Charles, *La conscience morbide*, Paris 1914
- Les cadres sociaux de la mémoire, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 101 (1926), 290–298
- *La mentalité primitive*, Paris 1926
- *Introduction d la psychologie collective*, Paris 1928
- Böhringer, Hannes, Fehlendes Volk. Über den Begriff des Ritornells in *Tausend Plateaus* und *Was ist Philosophie?* von Gilles Deleuze und Fé-

- Canguilhem, Georges, La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme (1929), in: Ders., *Œuvres complètes I (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011, 221–229
- Sociologie. Les causes du suicide (1931), in: Ders., *Œuvres complètes I (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011, 375–383
 - Rez. R. Aron, La sociologie allemande contemporaine (1936), in: Ders., *Œuvres complètes I (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011, 487f.
 - Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice (1943), in: Frédéric Worms (Hg.), *Annales bergsoniennes III: Bergson et la science*, Paris 2007, 99–160
 - Cours sur ›Les normes et le normal‹, 1942/43, unveröffentlicht
 - Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique, in: *Revue de Métaphysique et la Morale* 52 (1947), 322–332
 - Maurice Halbwachs, l'homme et l'œuvre, in: *Mémorial des années 1939–1945*, Paris 1947, 223–241
 - *La connaissance de la vie*, Paris 1952
 - Das Denken und das Lebendige (Einleitung) (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 15–22
 - Aspekte des Vitalismus (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 149–181
 - Maschine und Organismus (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 183–232
 - Das Normale und das Pathologische (1952), in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 281–307
 - *Die Herausbildung des Reflexbegriffs im 17. und 18. Jahrhundert* (1955), München 2007
 - Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft (1955), in: Ders., *Schriften zur Medizin*, Zürich 2013, 90–113
 - Sur une épistémologie concordataire (Hommage à Bachelard 1957), in: Pierre Bourdieu, *Soziologie als Beruf: wissenschaftstheoretische Voraussetzungen soziologischer Erkenntnis*, Berlin 1991, 99
 - Qu'est-ce que la Psychologie ? (1958), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 365–381
 - *Das Normale und das Pathologische* (1943/1966), Frankfurt/M. 1977
 - La nouvelle connaissance de la vie: Le concept et la vie (1966), in: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris 1968, 335–364
 - Vie, in: *Encyclopaedia universalis* 16, Paris 1974, 764–769
 - Célestin Bouglé, in: *Association amicale des anciens élèves de l'École Normale Supérieure* 1978, 31–32
 - Tod des Menschen oder Ende des Cogito? In: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen 1988, 17–49

- Zeit und Schöpfung (1983–1988), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 227–262
- Getan und zu tun (1989), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 183–269
- Die griechische polis und die Schöpfung der Demokratie (1991), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 17–68
- Das griechische und das moderne politische Imaginäre (1991), in: Ders., *Philosophie, Demokratie, Poiesis. Ausgewählte Schriften 4*, Lich 2011, 93–122
- M. Merleau-Ponty and the Weight of the Ontological Tradition, in: *The-sis Eleven 36* (1993), 1–36
- Imagination, Imaginäres, Reflexion (1988–1997), in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich 2010, 293–351
- Cazeneuve, Jean, La commémoration du centenaire de Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1960, 223–227
- La sociologie de Georges Gurvitch, in: *Revue française de sociologie* 1966, 5–13
- Chapoulie, Jean-Michel, La seconde fondation de la sociologie française, les Etats-Unis et la classe ouvrière, in: *Revue française de sociologie* 32/33 (1991), 321–364
- Château, Jean-Yves, Vorwort, in: Gilbert Simondon, *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen*, Zürich 2011, 7–28
- Präsentation, in: Gilbert Simondon, *Imagination et Invention* (1965–66), Paris 2008, IX–XXXIII
- *Vocabulaire de Gilbert Simondon*, Paris 2008
- Châtelet, François, Préface, in: Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1975, I–XVIII
- Chatué, Jacques, *Epistémologie et transculturalité 2: Le paradigme de Can-guilhem*, Paris 2009
- Chevalier, Jacques, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959
- Chimisso, Cristina, *Writing the History of the Mind. Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, Hampshire 2008
- Clark, Terry, Émile Durkheim and the institutionalization of sociology, in: *Archives européennes de sociologie*, IX (1968), 37–71
- Clastres, Pierre, Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlings-tums (1962), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 28–47
- Unabhängigkeit und Exogamie (1963), in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 49–77
- Worüber lachen die Indianer? (1967) In: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 126–147
- Entre Silence et Dialogue (1968), in: Raymond Bellour/Catherine Clement (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 1979, 33–38

- Kommentar zur Einleitung aus Gilbert Simondon's Du Mode d'existence des objets techniques, in: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung* 1/2011, 83–92
- Cuvillier, Armand, Les leçons de sociologie d'É. Durkheim, in: *Les Études philosophiques* 9 (1954), 174–186
- Préface, in: Émile Durkheim, *Pragmatisme et sociologie. Cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913–1914 et restitué par Armand Cuvillier d'après des notes d'étudiants*, Paris 1955, 7–26

- Davy, Georges, *Émile Durkheim: Choix de textes avec étude du système sociologique*, Paris 1911
- La Sociologie de M. Durkheim, in: *Revue philosophique* 72 (1911), 42–71, 160–185
- Emile Durkheim: I. L'Homme, in: *Revue de Métaphysique et de la Morale* 26 (1919), 181–198
- Emile Durkheim II, L'œuvre, in: *Revue de Métaphysique et de la Morale* 27 (1920), 71–112
- La Sociologie, in: G. Dumas (Hg.), *Traité de psychologie*, Paris 1924, Bd. 2, 765–810
- *Éléments de sociologie. I: Sociologie politique*, Paris 1924
- *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1931
- Henri Bergson (1859–1941), in: *Revue Universitaire*, 1941 (Nr. 4–5), 321–336
- Compte rendu de Sociologie générale par E. Dupréel, in: *L'Année sociologique* 3. Série (1948/49), 123–130
- Le Social et l'humain dans la sociologie durkheimienne, in: *Revue philosophique* 141 (1952), 321–350
- In memoriam: Émile Durkheim, in: *L'Année Sociologique* 3^e (1957), vii–x
- Émile Durkheim, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), 3–24
- Allocution, *Annales de l'Université de Paris*, XXX (1960)
- Debaise, Didier, *Un empirisme spéculatif: lecture de «Procès et réalité» de Whitehead*, Paris 2006
- Eine Philosophie der Zwischenräume. Whitehead und die Frage nach dem Leben, in: Bernhard Dotzler/Henning Schmidgen (Hg.), *Parasiten und Sirenen. Materielle Kulturen der Produktion von Wissen*, Bielefeld 2008, 125–141
- de Heusch, Luc, Le renversement de la dette (propos sur les royautes africaines), in: Miquel Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 41–59
- Delbos, Victoire, Essai critique: Matière et Mémoire par Henri Bergson, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1897, 353–389
- Deleuze, Gilles, *David Hume* (1953), Frankfurt/M. 1997
- (Hg.), *Instincts & institutions*, Paris 1955
- Instinkte und Institutionen (1955), in: *Ders., Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt/M. 2003, 23–27

- Die Immanenz: ein Leben (1995), in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, 20–33
- Das Virtuelle und das Aktuelle (1995), in: Peter Gente/Peter Weibel (Hg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt/M. 2007, 249–252
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* (1972), Frankfurt/M. 1977
- *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* (1980), Berlin 1992
- *Was ist Philosophie?* (1991) Frankfurt/M. 1996
- Delitz, Heike, Gesellschaften der Städte und Gesellschaften der Zelte. Zur politischen Effektivität der Architektur, in: Ernst Seidl (Hg.), *Politische Raumtypen. Zur Wirkungsmacht öffentlicher Bau- und Stadtstrukturen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2009, 15–34
- *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt/M., New York 2010
- ›Die zweite Haut des Nomaden‹. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen, in: Peter Trebsche/Nils Müller-Scheeßel/Sabine Reinhold (Hg.), *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vormoderner Gesellschaften*, Münster u.a. 2010, 83–106
- Helmuth Plessner und Henri Bergson: Zwei Lebensphilosophien, zwei Philosophische Anthropologien, in: Guillaume Plas/Gérard Raulet (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie im Kontext. Konkurrierende Denksätze*, Nordhausen 2012, 279–307
- *Arnold Gehlen. Klassiker der Wissenssoziologie Band 14*, Konstanz 2011
- Gilbert Simondons Theorie der ›sozialen Form‹, in: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kultursoziologie des Designs*, Bielefeld 2012, 109–130
- Die ›wohlbeleibte‹ und ›blättrige‹ Version der *école française de sociologie*, in: *Soziologische Revue* 35 (3/2012), 245–252
- *Émile Durkheim zur Einführung*, Hamburg 2013
- »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.): *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, 43–51
- ›Anthropo-Biologie‹: Arnold Gehlen und Henri Bergson, in: Karl-Siegbert Rehberg/Tino Heim/Patrick Wöhrle (Hg.), *Arnold Gehlen – Zur Genese und Aktualität seines Werkes*, Frankfurt/M. i.V.
- Helmuth Plessner und Henri Bergson: Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens, in: Kristian Köchy/Francesca Micheli (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg 2014 (im Druck)
- Delitz, Heike/Bogusz, Tanja (Hg.), *Émile Durkheim - Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt/M., New York 2013
- de Radkowski, Georges-Hubert, *Anthropologie de l'habiter*, Paris 2002
- Descola, Philippe, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986
- La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique, in: *Revue française de science politique* 38 (1988), 818–827

- *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (1893), Frankfurt/M. 1988
- *Die Regeln der soziologischen Methode* (1894/1895), Neuwied 1961
- L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie (1895), in: Ders., *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris 1975, 403–434
- L'état actuel des études sociologiques en France (1895), in: Ders., *Textes. 1. Eléments d'une théorie sociale*, Paris 1975, 73–108
- *Der Selbstmord* (1897), Frankfurt/M. 1993
- *La Prohibition de l'inceste et ses origines* (1897), in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 37–101
- Zur Bestimmung der religiösen Phänomene (1897/98), in: Joachim Matthes (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek 1967, 120–141
- Individuelle und kollektive Vorstellungen (1898), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 45–86
- *Leçons de sociologie (1890–1900). Physique des mœurs et du droit. Cours de sociologie dispensés à Bordeaux entre 1890 et 1900*, Paris 1950
- Sur le totémisme (1900/1901), in: Ders., *Journal sociologique*, Paris 1969, 315–352
- Die Soziologie und ihr Wissenschaftsbereich (1900), in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 164–180
- Lettres à Célestin Bouglé (1900–1904), in: *Revue française de sociologie* 17 (1976), 165–180
- Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M. 1967, 84–116
- Sociologie religieuse et théorie de la connaissance, in: *Revue de Métaphysique* 1909, 733–758
- 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
- Idéal moral, conscience collective et forces religieuses (1909), in: Ders., *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris 1975, 12–22
- Werturteile und Wirklichkeitsurteile (1911), in: Ders., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, 137–157
- *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912), Frankfurt/M. 1994
- Le sentiment religieux à l'heure actuelle (1914), in: *Archives des sciences sociales des religions* 27 (1969), 73–78
- Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: Le progrès moral et la dynamique sociale (1914), in: Ders., *Textes 1: Eléments d'une théorie sociale*, Paris 1976, 64–70
- Pragmatismus und Soziologie (1914), in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt/M. 1993, 10–168
- Der Dualismus der menschlichen Natur und seine sozialen Ursprünge (1914), in: F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Opladen 1976, 368–380
- *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité Allemande et la guerre*, Paris 1915

- *L'Enseignement de la sociologie dans les écoles normales primaires*, Paris 1933
- Introduction, in: Émile Durkheim, *Leçons de sociologie physique des mœurs et du droit*, Paris 1950
- Fischer, Joachim, Philosophische Anthropologie. Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945, in: *Zeitschrift für Soziologie* 35 (2006), 322–347
- *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2008
- Lévi-Strauss und die deutsche Soziologie: Strukturalismus, Philosophische Anthropologie und Poststrukturalismus, in: Michael Kauppert/Dorette Funcke (Hg.), *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*, Frankfurt a.M. 2008, 175–191
- Ekstasik der exzentrischen Positionalität. *Lachen und Weinen* als Plessners Hauptwerk. In: Bruno Accarino/Matthias Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, Berlin 2008, 253–270
- Kommentar zu Heike Delitz, in: ders./Stephan Moebius (Hg.), *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden 2014, 52–56
- Fitzi, Gregor, *Soziale Erfahrung und Lebensphilosophie: Georg Simmels Beziehung zu Henri Bergson*, Konstanz 2002
- Foucault, Michel, *Psychologie und Geisteskrankheit* (1954), Frankfurt/M. 1968
- *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (1963), Frankfurt/M. 1988
- Diskussion über den Roman (1964), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 449–513
- Eine Geschichte, die stumm geblieben ist (Über E. Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, anlässlich des Erscheinens der französischen Übersetzung, Paris 1966. Frz. 1967), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 703–708
- *Archäologie der Wissenschaften* (1969), Frankfurt/M. 1981
- Über die Archäologie der Wissenschaften. Antwort auf den *Cercle d'epistemologie* (1968), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 887–979
- Jean Hyppolite, 1907–1968 (1969), in: Ders., *Schriften Band I: 1954–1969*, Frankfurt/M. 2001, 991–998
- Der Ariadnefaden ist zerrissen (1969), in: Gilles Deleuze/Ders., *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 7–12
- *Theatrum Philosophicum* (1970), in: Gilles Deleuze/Ders., *Der Faden ist gerissen*, Berlin 1977, 21–58
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (1975), Frankfurt/M. 1976
- *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France* (1975–76), Frankfurt/M. 1999

- The sociological domain: The Durkheimians and the founding of French sociology*, Cambridge 1983, 120–131
- Gertenbach, Lars, Geschichte, Zeit und sozialer Wandel: Konturen eines poststrukturalistischen Geschichtsdenkens, in: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 2008, 208–225
- Girard, René, Differentiation and Undifferentiation in Levi-Strauss and Current Critical Theory, in: *Contemporary Literature* 17 (1976), 404–429
- Glowczewski, Barbara, Guattari et l'anthropologie : aborigènes et territoires existentiels, in: *Multitudes* 34 (2008), 3, 84–94
- Gouhier, Henri, Maine de Biran et Bergson, in: *Études bergsonniennes* 1, Paris 1947, 131–173
- Granet, Marcel, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris 1925
– *Die chinesische Zivilisation* (1928), Frankfurt/M. 1985
- Grappe, André, Bergson et Pradines, in: *Les Etudes philosophiques* 4 (1993), 433–446
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (Hg.), *The Affect Theory Reader*, Durham/London 2011
- Groenen, Marc, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, Bruxelles 1996
- Grogin, Roger, *The Bergsonian Controversy in France, 1900–1914*, Calgary 1988
- Gross, Neil, Durkheim's Pragmatism Lectures: A Contextual Interpretation, in: *Sociological Theory* 15 (2002), 126–149
- Guchet, Xavier, Théorie du lien social, technologie et philosophie. Simondon lecteur de Merleau-Ponty, in: *Les Etudes philosophiques* 2, 2001, 219–237
– *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, Paris 2010
- Guéroult, Martial, *Malebranche*, 3 Bände, Paris 1955–1959
- Gurvitch, Georges, Les idées-maîtresses de Maurice Hauriou, in: *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique* 1–2 (1931), 155–194
– La philosophie sociale de Bergson (1941), in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 53 (1948), 294–306
– *La vocation actuelle de la sociologie. Vers la sociologie différentielle*, Paris 1950
- Guth, Suzie, The First French Sociology Textbooks (1920–45), in: *Current Sociology* 56 (2008), 183–199
- Gutting, Gary: *French philosophy in the twentieth century*, Cambridge 2001
- Halb wachs, Maurice, *Leibniz*, Paris 1906
– *Das kollektive Gedächtnis* (1925–44), Stuttgart 1967
– *Soziale Morphologie. Ausgewählte Schriften* (1938), Konstanz 2002
– *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (1925), Frankfurt/M. 2006
– *Les cadres sociaux de la mémoire collective. Ed. Critique*, Paris 1994

- Zu Bergsons Metaphysik der Zeit, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 3 (1934), 321–342 (erneut in: Ders., *Kritische Theorie* 1. Frankfurt/M. 1968, 175–199)
- Materialismus und Moral, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 161–195
- Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 2 (1933), 1–53
- Hottois, Gilbert, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris 2004
- Hubert, Henri, Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie (1905), in: Ders./Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1929, 189–229
- Texte autobiographique, in: *Revue française de sociologie*, 20 (1979), 205–208,
- Hubert, René, *Manuel élémentaire de sociologie*, Paris 1930
- Hyppolite, Jean, Henri Bergson et l'existentialisme, in: *Etudes bergsoniennes* 2, Paris 1949, 208–215
- Aspects divers de la mémoire chez Bergson (1949), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968) I, Paris 1971, 468–488
- Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson, in: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Vol. 2, Mendoza 1949, 915–921
- Vie et existence d'après Bergson (1950), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968) I, Paris 1971, 489–498
- Néant et Existentialisme, in: *Bergson et nous. Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française* 2, Paris 1960, 142–164
- L'épistémologie de Gaston Bachelard (1962), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968) I, Paris 1971, 661–674
- Sens et existence dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty (1963), in: Ders., *Figures de la pensée philosophique. Ecrits de Jean Hyppolite* (1931–1968) II, Paris 1971, 731–758
- Résumé du Cours 'Histoire de la pensée philosophique' de l'année scolaire 1965/66 au Collège de France, in: Guiseppe Bianco (Hg.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris 2013, 235–243
- Isambert, François-Albert, Henri Hubert et la sociologie du temps, in: *Revue française de sociologie* 20, 1 (1979), 183–204
- Izard, Michel, Lévi-Strauss en son siècle, in: Ders. (Hg.), *Claude Lévi-Strauss*, Paris 2004, 15–19
- Jacob, Benjamin, La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1898, 170–201
- Jaisson, Marie, Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925–1945), in: *Revue d'histoire des sciences humaines*, 1999, 1, 163–178

- Knöbl, Wolfgang, Social Theory from a Sartrean Point of View. Alain Touraine's Theory of Modernity, in: *European Journal of Social Theory* 2 (1999), 403–427
- König, René, Bilanz der französischen Soziologie um 1930, in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 56–96
- Emile Durkheim 1858–1917 (1958), in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 107–139
 - Marcel Mauss (1872–1972) (1972), in: Ders., *Emile Durkheim zur Diskussion. Jenseits von Dogmatismus und Skepsis*, München 1978, 257–283
 - Émile Durkheim. Der Soziologe als Moralist (1972), in: Dirk Käsler (Hg.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, 1. München 1976, 312–364
 - *Autobiographische Schriften*, Wiesbaden 1998
- La Capra, Dominique, *Emile Durkheim. Sociologist and Philosopher* (1972), Aurora 2001
- Lafitte, Jacques, *Réflexions sur la Science des Machines*, Paris 1932
- Lafrance, Guy, *La philosophie sociale de Bergson. Sources et interpretation*, Ottawa 1974
- Lantier, Raymond, Hommage à Henri Hubert, in: *Revue archéologique* 1928, 289–308
- Laplantine, Françoise, o.J.: *Le vivant et le vécu, l'expérimentation et l'expérience, la catégorie et l'énergie* (recherche.univ-lyon2.fr/crea/sites/creal/IMG/pdf/LAPLANTINE-2.pdf)
- Lash, Scott, Lebenssoziologie: Georg Simmel in the Information Age, in: *Theory, Culture & Society*, 22 (2005), 3, 1–23
- Life (Vitalism), in: *Theory, Culture & Society* 23 (2006), 323–329
- Latour, Bruno, Les raisons profondes du style répétitif de Péguy, in: *Péguy Ecrivain, Colloque du Centenaire*, Paris 1973, 78–102
- Gabriel Tarde und das Ende des Sozialen (2001), in: Christian Borch/Urs Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Frankfurt/M. 2009, 39–61
 - Über den Rückruf der ANT, in: Andrea Belliger/David J. Krieger (Hg.), *ANThology: ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, Bielefeld 2006, 561–574
 - *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Eine Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt/M. 2007
 - Reflections on Etienne Souriau's Les Modes d'existence in: Graham Harman/Levi Bryant/Nick Srnicek (Hg.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, 304–333
 - Some Experiments in Art and Politics, in: *eflux* 23 (3/2011) <http://www.eflux.com/issues/23-march-2011/>
 - *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris 2012
- Latour, Bruno/Crawford, T. Hugh, An Interview with Bruno Latour, in: *Configurations* 1.2 (1993) 247–268

- *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* (1964/65), Frankfurt/M. 1980
- *Les racines du monde. Entretiens avec C.-H. Roquet*, Paris 1982
- *Pages oubliées sur la Japon. Recueil posthume établi et présenté par Jean-François Lesbre*, Paris 2004
- Le Roy, Edouard, *Science et Philosophie*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 1899, 375–425, 503–562, 706–731 und ebd. 1900, 37–72
- *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*, Paris 1912
- *Bergson et Bergsonisme*, Paris 1947
- Lévi-Strauss, Claude, *Contribution a l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, in: *Journal de la société des américanistes* 28 (1936), 269–304
- *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, in: *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, I (2) (1945), 1–12
- *La sociologie française*, in: Georges Gurvitch (Hg.), *La sociologie au XXe Siècle*, T. II, Paris 1947, 513–545
- *French Sociology (1947)*, in: Georges Gurvitch (Hg.), *Twentieth Century Sociology* 2, New York 1954, 503–537
- *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1949), Frankfurt/M. 1993
- *La politique étrangère d'une société primitive*, in: *Politique étrangère* 2 (1949), 139–152
- *Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950)*, in: Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie* I, München 1978, 7–41
- *Der Strukturbegriff in der Ethnologie (1952/1953)*, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 299–346
- *Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am Collège de France (1960)*, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 11–44
- *Was die Ethnologie Durkheim verdankt (1960)*, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 57–62
- *Sinn und Gebrauch des Modellbegriffs (1960)*, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1975, 87–98
- *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Paris 1961
- *Das wilde Denken* (1962), Frankfurt/M. 1973
- *Das Ende des Totemismus* (1962), Frankfurt/M. 1965
- *Mythologica 1: Das Rohe und das Gekochte* (1964), Frankfurt/M. 1971
- *Mythos und Bedeutung II. Ein Gespräch mit Raymond Bellour (1978)*, in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980, 162–218
- *Von der Irrationalität der Geschichte. Ein Gespräch mit Jean-Marie Benoist (1979)*, in: Ders., *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*, hg. v. A. Reif, Frankfurt/M. 1980, 236–251
- *Entretien*, in: *Le Nouvel Observateur* II, 5.7.1980, 15–17
- *Stillstand und Geschichte. Plädoyer für eine Ethnologie der Turbulenzen (1983)*, in: Ulrich Raulff (Hg.), *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue*

- Maire, Gilbert, *Bergson mon maitre*, Paris 1953
- Malebranche, Nicolas, *Von der Erforschung der Wahrheit* (1674/75), Hamburg 1968
- Maniglier, Patrice, (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011
- Marcel, Jean-Christophe, Georges Gurvitch: les raisons d'un succès, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 110, 2001, 97-119
- Marcel, Jean-Christophe/Mucchielli, Laurent, Eine Grundlage des *lien social*: das kollektive Gedächtnis nach Maurice Halbwachs, in: Stephan Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs - Aspekte des Werks*, Konstanz 2003, 191-225
- Maritain, Jacques, *La philosophie bergsonienne. Etudes critiques*, Paris 1914
- Massis, Henri, *Evocations. Souvenirs. 1905-1911*, Paris 1931
- Massumi, Brian, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002
- Maunier, René, Invention et diffusion, in: Dominique Gusti (Hg.), *Mélanges*, Bucarest 1936, 341-348
- Mauss, Marcel, *La prière*, Paris 1909
- 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
 - In memoriam Emile Durkheim. L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, in: *L'année sociologique* NS 1 (1923/24), 7-29
 - Die Gabe. Funktion und Form des Austauschs in archaischen Gesellschaften (1923/24), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 9-144
 - Wirkliche und praktische Beziehungen zwischen Soziologie und Psychologie (1924), in: Ders., *Soziologie und Anthropologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 145-173
 - 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
 - Divisions et proportions des divisions de la sociologie (1927), in: Ders., *Œuvres. 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 178-245
 - Les civilisations, éléments et formes (1929), in: Ders., *Œuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris 1969, 456-479
 - Mauss' Werk, von ihm selbst dargestellt (1930), in: Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.), *Gift - Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden 2006, 345-359
 - La sociologie en France depuis 1914 (1933), in: Ders., *Œuvres 3. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris 1969, 436-459
 - Die Techniken des Körpers (1935), in: Ders., *Anthropologie und Soziologie* 2, Frankfurt/M. 1989, 199-209
 - Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938, in: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84 (1990), 87

- Morin, Edgar, Castoriadis, un titan de l'esprit, in: *Le Monde*, 30.12. 1997
- Mossé-Bastide, Rose-Marie, *Bergson, éducateur*, Paris 1955
- Mucchielli, Laurent, *La Découverte du Social: Naissance de la Sociologie en France (1870–1914)*, Paris 1998
- Für eine kollektive Psychologie: Das durkheimsche Erbe bei Maurice Halbwachs und seine Auseinandersetzung mit Charles Blondel (1999), in: Stephan Egger (Hg.), *Maurice Halbwachs - Aspekte des Werks*, Konstanz 2003, 69–114
 - Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde, in: *Revue d'histoire des sciences humaines* 3 (2000), 161–184
- Muhle, Maria, *Eine Genealogie der Biopolitik: Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Bielefeld 2008
- Müller, Bertrand, Critique bibliographique et stratégie disciplinaire dans la sociologie durkheimienne, in: *Regards sociologiques*, 5, 1993, 9–23
- Müller, Hans-Peter, Editorial, in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 159–163
- Emile Durkheims Moralpolitik des Individualismus, in: *Berliner Journal für Soziologie* 19 (2009), 227–247
- Münch, Richard, *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber* (1982), Frankfurt/M. 1988
- Namer, Georges, Postface, in: Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire. Ed. critique*, Paris 1994, 297–367
- Postface, in: Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective. Édition critique*, Paris 1997, 239–295
- Niethammer, Lutz, *Kollektive Identität: heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000
- Nizan, Paul, *Die Wachhunde* (1932), Leipzig 1981
- Oger, Erik, Einleitung, in: Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis*, Hamburg 1991, IX-LVII
- Paquette, Guy, *Le fait social chez Bergson*, dactylographié. Thèse. 3e cycle. Lettres, Paris 1969
- Péguy, Charles, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Paris 1914
- *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris 1931
- Peter, Lothar, Élan Vital, Mehr-Leben, Mehr-als-Leben. Lebensphilosophische Aspekte bei Henri Bergson und Georg Simmel, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* 1994 (1996), 7–60
- Peyre, Henri, *Durkheim: The Man, His Time and His Intellectual Background*, Ohio 1960
- Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background, in: Kurt H. Wolff (Hg.), *Emile Durkheim: 1858–1917*, New York 1979, 3–31

- Der Ort des Materiellen in den Kulturtheorien. Von sozialen Strukturen zu Artefakten (2002), in: Ders., *Unschärfe Grenzen*, Bielefeld 2008, 131–156
- *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012
- Rehberg, Karl-Siegbert, Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Gerhard Göhler (Hg.), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994, 47–84
- Renouvier, Charles, *Science de la morale*, Paris 1869
- Richard, Gaston, Dogmatic atheism in the sociology of religion (1923), in: William Pickering (Hg.), *Durkheim on Religion*, London 1975, 228–276
- Richir, Marc, Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de Société contre l'Etat: in: Miquel Abensour (Hg.), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris 1987, 61–71
- Ricœur, Paul, Réponses à quelques questions, in: *L'Esprit* 31 (La pensée sauvege et le structuralisme, 1963), 628–653
- Symbole et temporalité, in: *Archivio di Filosofia* 1–2 (1963), 16–34
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2003
- Riley, Alex T., Durkheim vs. Bergson? The Hidden Roots of Postmodern Theory and the Postmodern ›Return‹ of the Sacred, in: *Sociological Perspectives* 45 (2002), 243–265
- Rhodes, R. Colbert, Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch, in: *Theory and Society* 5 (1978), 45–73
- Rolland, Romain, *Péguy*, Paris 1971
- Rosa, Hartmut, *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005
- *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung - Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin 2012
- Roux, Jacques (Hg.), *Gilbert Simondon: une pensée opérative*, Saint-Étienne 2002
- Ruyer, Raymond, Le psychologique et le vital, in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du samedi 26 novembre 1938, Paris 1939, 159–195
- *Éléments de psycho-biologie*, Paris 1946
- *La Genèse des formes vivantes*, Paris 1958
- *L'animal, l'homme, la fonction symbolique*, Paris 1964

- Sartre, Jean-Paul, *L'Imagination* (1936), Paris 2010
- *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft* (1940), Reinbek 1994
- *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis 1* (1960), Reinbek 1980
- Sasso, Robert/Villani, Arnaud (Hg.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze. Les Cahiers de Noesis* 3, 2003

- Psycho-sociologie de la technicité, 3: Technicité et sacralité, Conclusion, in: *Bulletin de l'École pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon* 1961, 319–350
 - *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris 1964
 - *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité* (posthum 1989/unveröffentlicht 1964), Paris 2007
 - Das Individuum und seine Genese. Einleitung (1964), in: Claudia Blümle/Armin Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*. Zürich 2007, 29–45
 - Culture et technique, in: *Morale et Enseignement (Bulletin de l'Institut de philosophie)*, Université libre de Bruxelles 55–56, XIV (1965)
 - Ergänzende Bemerkung zu den Konsequenzen des Individuationsbegriffs, in: Inka Becker/Michael Cuntz/Astrid Kusser (Hg.), *Ummenge - Wie verteilt sich Handlungsmacht?* München 2008, 45–74
 - *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, Paris 2005
 - *Cours sur la perception* (1964–1965), Paris 2006
 - *Imagination et Invention* (1965–1966), Chatou 2008
 - *Communication et Information. Cours et conférences* (1964–1971), Paris 2010
 - *Tier und Mensch. Zwei Vorlesungen* (posthum, 2005), Zürich 2011
 - Die technische Einstellung (posthum 2006), in: Erich Hörl (Hg.), *Die technologische Bedingung - Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*, Berlin 2011, 73–92
- Simondon, Gilbert/Le Moigne, Jean, Entretien sur la mécanologie (1968), in: *Revue de synthèse* 130 (2009), 103–132
- Sitbon-Peillon, Brigitte, *Bergson et Durkheim: entre philosophie et sociologie. Rupture et Unité*. Klesis 2007 (philosophie-en-ligne.fr/klesis/Klesis-Sitbon-Peillon.pdf)
- À la suite de *L'évolution créatrice*: Les deux sources de la morale et de la religion - L'entropie, un principe social? In: *Archives de Philosophie* 2008, 289–308
 - *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris 2009
- Soulez, Philippe, *Bergson politique*, Paris 1990
- *Bergson: Biographie. Complétée par Frédéric Worms*, Paris 1997
- Souriau, Étienne, *Les différents modes d'existence* (1943), Paris 2009
- Srubar, Iljar, Schütz' Bergson-Rezeption, in: Alfred Schütz, *Theorie der Lebensformen*, Frankfurt/M. 1981, 9–76
- Stäheli, Urs, *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld 2000
- *Spektakuläre Spekulation. Das Populäre der Ökonomie*, Frankfurt/M. 2007
- Stedman-Jones, Susan, *Durkheim reconsidered*, Cambridge 2001
- Stiegler, Bernard, *Technik und Zeit 1. Der Fehler des Epimetheus*, Berlin/ Zürich 2009.

- *Französische Philosophie. Ein Abriß* (nach der frz. 2., erw. Auflage 1946), Sickingen 1948
- Waterlot, Gislain (Hg.), *Bergson et la religion: Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris 2008
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., Tübingen 1980
- Weinmann, Martin, Einführung, in: Gilles Deleuze, *Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989, 7–21
- Weisz, George, The republican ideology and the social sciences: the Durkheimians and the history of social economy at the Sorbonne, in: Philippe Besnard (Hg.), *The sociological domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, Cambridge 1983, 90–119
- Wilbois, Joseph, *Devoir et durée. Essai de morale sociale*, Paris 1912
- Worms, Frédéric, Deuxieme Partie (1918–1941), in: Philippe Soulez, *Bergson: Biographie. Complétée par Frédéric Worms*, Paris 1997
- Bergson et James, lectures croisées, in: *Philosophie* 64 (1999), 54–68
- Vocabulaire de Bergson, in: Jean-Pierre Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX^e siècle)*, Paris 2002, 15–19
- (Hg.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq. 2004
- (Hg.), *Le choc Bergson. La première édition critique*, Paris 2007–2011
- Présentation, in: Henri Bergson, *Matière et Mémoire. Édition critique*, Paris 2008, 5–14
- *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*, Paris 2009
- Pouvoir, création, deuil, survie. La vie, d'un moment philosophique à un autre, in: Pierre Maniglier (Hg.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris 2011, 349–368
- La vie dans la philosophie du XXe siècle en France, in: *Philosophie* 109 (2011), 74–91
- Worms, Frédéric/Wunenburger, Jean-Jacques (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité?* Paris 2008
- Wunenburger, Jean-Jacques, Force et résistance, le rythme de la vie, in: Frédéric Worms/Ders. (Hg.), *Bachelard, Bergson: Continuité et discontinuité?* Paris 2008, 26–37
- Zac, E., Les thèmes spinozistes dans la philosophie de Bergson, in: *Les études bergsoniennes III*, Paris 1968, 123–158
- Zourabichvili, François, Deleuze, in: Jean-Pierre Zarader (Hg.), *Vocabulaire des Philosophes (XX^e siècle)*, Paris 2002, 900–933

- 371, 375, 377f., 382ff., 391,
405, 414, 416, 425, 427f., 435,
439f., 443-448, 456f., 462f.,
470, 472, 483, 486, 488
- Espinas, Alfred 108
Essertier, Daniel 122f.
- Fauconnet, Paul 65, 110
Febvre, Lucien 21, 93
Freud, Sigmund 35, 333, 347
Foucault, Michel 23, 29, 32, 37, 43,
48, 134, 143, 161f., 269, 273,
280, 284-288, 331, 334, 342,
371, 374, 384, 406f., 421, 440,
444, 460, 462, 475f.
Friedmann, Georges 134, 137f.
- Gauchet, Marcel 68, 91, 385f., 416
Gehlen, Arnold 26f., 124f., 146,
321, 371, 430, 437, 475f., 480,
488
Gide, André 23, 142
Goethe, Johann Wolfgang 104
Granet, Marcel 245, 264
Gueroult, Martial 33, 289
Gurvitch, Georges 127f., 148, 361,
386
Guyau, Jean-Marie 91
- Hallwachs, Maurice 16, 18, 22,
43f., 53, 69, 83, 93-103, 105,
119, 280, 443, 447f.
Hamelin, Octave 108
Haudricourt, André-Georges 250,
447, 457, 486
Hauriou, Maurice 27, 41, 119,
146-154, 160, 448, 456, 463
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 17,
35, 46, 128, 134, 144, 285, 338,
407, 439f., 452, 470
Heidegger, Martin 17, 27, 35, 104,
134, 142f., 285, 290, 407, 440
Hertz, Robert 83
Horkheimer, Max 25f., 28
Hubert, Henri 16, 22, 43, 53f., 83-
92, 111-115, 218, 447f.
- Hubert, René 78
Hume, David 33, 331, 333, 338,
462
Hypolite, Jean 14, 17, 123, 134,
142f., 160ff., 200, 268, 289,
298, 331, 449, 487
Husserl, Edmund 17, 27f., 35, 134,
142, 407, 440
- James, William 28, 31, 61, 76, 123,
160, 175f., 464, 472ff.
- Kant, Immanuel 33, 54, 60, 168f.,
171, 182ff., 195, 285, 300, 334,
338, 407
Kierkegaard, Sören 486
König, René 29, 105
- La Boétie, Étienne de 385
Lacan, Jacques 332, 338, 407, 424
Lamarck, Jean-Baptiste de 203
Latour, Bruno 81, 467-472, 474
Lefebvre, Henri 134f., 486
Lefort, Claude 68, 364, 386, 402f.
Leibniz, Gottfried Wilhelm 33f., 93,
95, 136, 171, 180, 194f., 289,
338, 452
Leiris, Michel 425
Leroi-Gourhan, André 21, 41, 106,
113, 243, 245, 267, 270, 289,
291, 338, 349ff., 360, 389, 447,
456f., 459f., 462, 465f., 469,
480, 486
Le Roy, Édouard 46, 168,
Lévinas, Emmanuel 487
Lévi-Strauss, Claude, 21, 38, 40,
84, 99, 107ff., 112, 119, 128,
163, 203, 227, 229, 232, 243,
246, 336, 354, 360-391, 399,
406, 425-428, 444, 456, 459,
463, 469, 480, 482
Lévy, Bernard-Henri 11, 137, 142ff.
Lévy-Bruhl, Lucien 16, 40, 75, 77,
108, 119-122, 126, 167, 169,
218, 227, 279, 311, 362, 377
Luhmann, Niklas 26, 199, 483

Sachindex

- Aborigines: s. Totemismus
Abstammungslinie, technologische 251, 299, 351
Abstammungslinie, territoriale 356
Abstammungslinie, totemistische 352
Abwehr (einer Erfindung) 197, 231, 261–266, 353f., 358, 388, 394ff., 398f., 480f.
Ästhetik, Ästhetisches 20, 108f., 256, 261, 293, 323f., 326, 467, 479
Affekte, Affektivität 33, 39, 53, 68f., 71, 109–112, 120–124, 130, 143, 148–153, 176f., 182, 185, 188–193, 196, 210, 213, 215, 219, 221, 226, 233, 237, 239–244, 251, 256, 282, 298, 310–314, 317f., 322, 324–329, 332f., 336f., 342–348, 350f., 355–358, 362, 365, 369, 377, 383, 400f., 404, 412–415, 422, 424, 427, 434, 445, 454, 456f., 459, 461, 463–468, 477–480
Agrikultur 248, 263, 349, 358, 382
Akteur-Netzwerk-Theorie 20, 336, 467–471
Aktuelles/Virtuelles 19, 153, 163, 174, 199–210, 213, 222, 235, 241, 249–253, 260ff., 287, 292, 299, 321, 326, 333–336, 340–343, 351, 363, 370, 373ff., 388, 397f., 452f., 480f.
Amöbe 188, 254f., 270, 344
Anomie 70, 146, 282, 456, 484
Anders-Werden, soziales (Werden, Veränderung) 14f., 20, 24f., 68, 79, 89, 148, 151, 159, 186, 198, 194–199, 203, 206, 213, 286f., 302, 312, 325, 377, 341, 375–379, 402, 404, 408, 411, 419f., 424, 436, 449, 452f., 455f., 462, 470f., 476f., 482, 484
Anthropologie/Ethnologie (s.a. strukturelle Anthropologie) 13, 21, 39, 42, 94, 108, 125, 127, 172, 203, 218, 243–253, 260, 266, 278, 289, 353f., 361, 363f., 369, 375, 378, 383, 385–398, 438, 457, 459, 469
Anthropologie, historische 286
Anthropologie, Philosophische 26f., 211, 437, 474ff., 488
Anthropologie, strukturelle 108, 125, 246, 353, 361–384, 387, 391f., 469
Anthropismus, anthropistisch 144, 202, 314, 461
Anti-Bergsonismus 15f., 42f., 74f., 82, 93, 96, 99, 101, 133ff., 140–144, 154, 286, 334, 361, 443, 446, 479
Anti-Intellektualismus 13, 15, 45, 104, 161, 168, 202, 272, 364
Anti-Moderne 15, 45, 65, 74, 112, 168, 443
Anti-Rationalismus 16, 18, 70, 96, 137, 168, 443, 449
Anti-Szientizismus 45, 76
apeiron 306, 329, 420, 422
Appell (vs. Zwang) 219f., 223, 226, 328
Arbeit, Arbeiter (vs. freie Tätigkeit) 89, 228, 295, 301, 319, 328, 350, 352, 357, 395, 427–434, 460f.
Archäologie 84, 124, 126, 245, 251, 285, 398
Architektur 102, 135, 285, 314f., 333, 342, 348, 354f., 417, 419f.
Artefakte 19f., 106, 110, 148, 156, 158, 185, 189, 212, 241, 244f., 248, 251–256, 259, 270–289, 291, 294, 299f., 302f., 313–318, 322ff., 329, 333, 336, 342f., 346–352, 419–422, 424, 432,

- Efferveszenz, kollektive (Erregung)
66–71, 90, 118, 124, 148, 223,
236, 369, 428, 444, 448
- Einbildungskraft 369, 411f., 461,
473, 480
- élan vital 11, 29, 46, 61, 69f., 133,
140, 142, 153, 171, 176f., 180,
186, 201–211, 251f., 294, 297,
309, 340f., 349, 371, 373, 406,
438, 453
- Emergenz des Sozialen (s.a. Kollektivbildung u. Institution, Emergenz der) 66, 90, 118, 124, 129,
148, 153, 158, 218, 310, 314,
403, 409, 448, 459, 466, 470,
478
- Emotion (s.a. Affekte) 36, 189f.,
220f., 236f., 240, 310f., 314,
345, 436, 463, 465
- Empfindung s. Perception 55, 79,
98, 161, 179, 181f., 190f., 201,
211, 237, 450
- Empirismus 33, 91, 187, 190, 335,
451, 472
- Energie, prä-individuelle: s. apeiron
- Energie, solare 210f., 425, 427,
432f., 437
- Energie, vitale (als Träger des Sozialen) 114, 212f., 297f., 302–310,
329, 427, 431ff., 456, 461, 463–
468, 474, 478
- Entlehnung 251, 256, 262ff., 266,
350, 480
- Ensemble, technisches 265, 294,
296, 299, 303, 315, 317f., 320,
329, 464
- Epistemologie 16, 29, 37, 48, 58,
94, 122, 187–199
- Epistemologie, historische 34, 36,
139–142
- Erfindung, soziale 19f., 34, 51, 78f.,
113, 115, 148, 150f., 171, 185,
189, 200, 204, 212, 219ff., 233,
236ff., 240, 251, 275, 281ff.,
287, 292, 303, 312f., 319, 326,
329, 351, 354f., 381, 402, 424,
428ff., 453, 455f., 459,
477–480, 483
- Erfindung, technische 113, 222,
256, 261–266, 272, 292, 308,
313, 327f., 350, 358, 469
- Erinnerung (s.a. Gedächtnis; Handlung; Wahrnehmung) 88,
95–192, 112, 162, 179, 187f.,
190–193, 200f., 292, 334, 339,
357, 446, 477
- Eskimo (Inuit) 97, 118, 248, 258f.,
263, 265f., 467
- Ethik s. Moral
- Ethnisch-Werden, Volk-Werden
152, 233, 236, 249, 260, 312,
326, 357ff., 461, 463, 465, 467,
479
- Ethozentrismus 378, 392f., 481
- Eurozentrismus 369, 375, 378,
388, 398, 469
- Evolution, technische 247, 261,
266, 318, 465
- Evolutionismus, falscher/richtiger
63, 203, 319
- Existentialismus 43, 161f., 384
- Exogamie, Ausheirat 125, 366
- Fabulation, fabulatorische Funktion 67f., 104f., 113, 148, 151,
176, 221, 229–236, 240, 311,
334, 357, 365, 404, 412, 423,
456, 461, 463, 465, 479f., 484
- Finalismus 177, 204, 209, 251
- Fixierung, soziale (s.a. Gesellschaft als imaginäre Institution, Identität, Subjektwerden) 19f., 22,
54, 92, 157, 199, 216, 230, 233,
240, 292, 312f., 318, 333, 350,
352, 358, 393ff., 404, 412, 418,
424, 455f., 475f., 478f., 481,
484f.
- Freiheit 43, 46, 59f., 81, 120f., 139,
150, 157, 162, 169, 177, 181f.,
204f., 210–214, 222, 229, 241,
291f., 328f., 350, 415, 424, 433,
439, 455, 437, 469, 479, 482

- Handwerk, Handwerker 256, 298, 301, 318f.
- Hierarchie, soziale (s.a. stratifikatorische Differenzierung) 301, 342, 392, 402, 431, 460, 462f.
- Homme total 106, 108, 110, 112, 114, 245
- homo faber 112ff., 125, 212, 245, 430, 447f., 456
- homo oeconomicus 118
- Homogenität/Heterogenität (s.a. Vielfalt, zwei Arten von) 57, 59, 63, 85, 87, 182ff., 186, 226, 356, 419, 450, 460
- Humanismus 221, 227, 319
- hyle/morphe (hylemorphisches Schema) 289ff., 297, 300ff., 304, 329
- idée directrice (Leitidee) der Institution 27, 146f., 149f., 153, 173, 463
- Identität, individuelle, Identitär-Werden: s. Subjekt-Werden
- Identität, kollektive (s.a. Fixierung, soziale, u. Institution, Gesellschaft als imaginäre) 213, 264, 311, 328, 379, 402, 415, 456
- Identitätslogik, Identitätstheorie 14, 18f., 24, 55, 175, 177, 181, 193, 196, 203, 227f., 241, 301, 314, 402, 404, 406, 409, 411, 414, 419f., 424, 444, 451f., 462, 481
- Identifikation (des Menschen mit, s.a. Totemismus) 125, 232, 325, 365f., 369, 374, 456, 469
- Imagination, Imaginäres (s. Einbildungskraft u. Fabulation) 20, 53, 67f., 71, 102, 108, 124ff., 143, 151, 193, 225, 230, 233f., 239, 241, 282, 292, 316, 318, 357f., 372, 401-424, 453, 455f., 461-466, 468, 470, 477-481, 484
- Imaginäres, radikales 404, 411ff., 461
- Imaginäres, sekundäres gesellschaftliches 412
- Imaginäres, zentrales gesellschaftliches 412-416
- Immanenz: s. Ontologie der Immanenz
- Indianer 217, 263, 265f., 362, 385, 387, 392-400, 467
- Individuen/Einzelne, schöpferische (s.a. Erfindungen, Mystiker) 58, 148-152, 213, 225, 231, 234, 237, 256f., 282f., 328, 457
- Individuation, anorganische/organische (s. Werden) 191, 205, 297f., 300-310, 341, 449, 465, 474
- Individuation, kollektiv-psychische 293, 298, 310-314, 328f., 423, 449, 461, 465, 476f.
- Individuation, technische 299, 314-326
- Individuum/Kollektiv (Gesellschaft) 109, 199, 220, 225, 439, 284, 298, 302, 349, 423, 443, 445, 462, 465, 477f., 482
- Infrastruktur 317, 324, 329, 333, 355, 466
- Integration 116, 125, 158, 213, 220, 231, 234, 237, 256, 283, 287, 311f., 318, 324f., 345, 363, 366, 393f., 401, 414, 419, 427, 463, 466
- Intensität 67, 71, 78, 88, 121, 151, 154, 156f., 159, 176, 181f., 186, 190, 192f., 210f., 263, 265, 277f., 312, 314, 325, 338f., 347, 413, 414, 427, 433, 437, 451, 455, 488
- Intuition (als Methode) 24, 173f., 178-181, 294, 320, 334, 451
- Institution, Emergenz der (s.a. Kollektivbildung u. Fabulation) 27, 67, 72, 125, 147-153, 158, 225, 303, 369, 462, 474
- Institution/Instinkt 158, 189, 203, 205, 210f., 221f., 229, 234, 290, 345

- Leben/Kultur: s. natura naturans/
natuara naturata u. instituieren-
de/instituierte Gesellschaft
- Leben, als Subjekt und Objekt des
Wissens/der Normen) 19, 162,
202, 268–278, 383, 449, 457,
476, 481f.
- Lebenssoziologie 14, 19, 41, 79,
145, 215, 228, 230, 235, 138,
275, 329, 380, 426, 434, 436f.,
465f., 474, 483ff., 488
- legein/teukein 420f.
- Legitimität 146, 393, 400f.
- Macht (s.a. Politisches) 283, 333,
343, 385, 389, 392–398, 431,
438, 460, 462, 476
- Macht, a-koerzitive 385, 392f.,
395, 398
- Magie 84, 87f., 90, 110f., 113f.,
121, 124, 321, 323f., 350
- mana 85, 89f., 126, 374
- Mannigfaltigkeit, zwei Arten von:
s. Vielfalt, zwei Arten von
- Maschine (s.a. Technik) 113, 270,
293ff., 318, 326ff., 419
- Maschine zur Fabrikation von Göt-
tern 130, 223
- Materie, anorganische 129, 144,
156, 180, 185, 200, 203, 210,
248f., 251, 253, 257f., 274,
291f., 300, 303, 305f., 328,
338f., 349, 422, 450, 455, 463,
465
- Materie, organische/vitale 188,
192, 257f., 305f., 433, 463
- Materialität, Materielles (s.a. Ma-
terie, anorganische, und organi-
sche) 19f., 106, 193, 241, 246,
261, 291, 316, 329, 333, 336,
342f., 347, 349, 351, 355, 409,
454, 463f., 468f.
- Marxismus 16, 26, 134, 285, 302f.,
364, 385f., 389, 403
- Mechanismus 41, 150, 155ff., 161,
163, 177, 204, 209, 231, 280,
306
- Mechanologie 299, 304, 328
- Medizin 139, 268f., 271, 273
- Melodie 57f., 101, 164, 450
- Metall, Metallurg, Metallurgie 41,
247, 251, 255f., 263, 267, 315f.,
326, 350f., 355, 358
- Metaphysik 13, 16, 20f., 25ff., 30,
33, 37, 51, 63f., 75f., 80, 82,
86, 99, 120, 133, 140, 172, 174,
176, 194f., 203f., 225, 243, 253,
271, 291, 301, 340, 362, 388,
396, 398, 407, 436, 449, 451f.,
472
- Methode, bergsonsche: s. Intuition
- Milieu 86, 90f., 118, 121, 128,
149, 151f., 245, 249, 253, 255,
257f., 260–267, 291f., 296, 299,
304–307, 311, 316ff., 328f.,
347f., 467
- Mögliches/Wirkliches (s.a. Kri-
tik negativer Begriffe) 106, 153,
177, 185, 194–199, 228, 334,
340, 388, 418, 452, 472f.
- Monismus, pluraler 14, 180f., 206,
336, 338f., 455
- Moral 27, 40, 55, 59, 62f., 65, 67,
70–73, 75, 80, 82, 109, 110,
116f., 122–126, 129f., 135, 147,
213, 218–221, 226f., 229–234,
236, 239f., 262f., 274, 376, 396,
433f., 439, 444ff.
- Mystik 52, 77, 116, 124, 164,
219ff.
- Mystiker s. Religionsstifter
- Mythos 47, 84f., 88, 90ff., 104f.,
117, 179, 217, 231, 233f., 246,
261, 263, 311, 319, 321, 336,
361, 371, 373, 376, 379, 381f.,
394, 396, 399f., 416, 418, 423,
433, 453, 456

- Quantitatives/Qualitatives (s.a. Vielfalt, zwei Arten von) 59, 79, 85, 87f., 121, 181f., 190f., 227, 270, 276ff., 406, 413, 457, 471
- Raum, glatter/gekerbter 347f., 355f., 359
- Raum/Zeit: s. durée/temps
- Räumlichkeit/Zeitlichkeit, soziale 56ff., 102, 311, 333, 335, 347, 371, 404, 410f., 417–420, 481
- Recht 126, 146
- Religion, religiös 53ff., 63, 65–70, 73, 75ff., 82–92, 97, 102, 109, 115f., 123–126, 158f., 179, 213, 217–240, 256, 259, 264f., 267, 284, 293, 299, 321–327, 247, 357, 369, 375, 377, 405ff., 414–417, 422f., 427, 434, 444, 485
- Religion, dynamische/statische 124, 220f., 227, 230f., 234, 236, 377
- Religionsstifter (Mystiker) 40, 124, 221ff., 236f., 313, 424
- Repräsentation, Repräsentationslogik: s. Identitätslogik
- Repräsentation, parlamentarische 146, 152
- Ritual 66f., 86, 88, 92, 107, 109f., 124f., 259, 263, 318, 354, 366, 391, 397, 414, 431ff., 448, 481
- Schlüsselpunkte des Kollektivs 314, 322, 324f.
- Sein/Nichts: s. (Idee des) Nichts
- Sein/Werden 14, 54, 140f., 178, 194f., 198, 203, 227f., 266, 292, 298, 300–304, 404, 408f., 436, 452
- Selbstmord 445f.
- Simultaneität/Sukzession (s.a. Vielfalt, zwei Arten von) 121, 182, 186
- Socius, socii, Sozius 20, 22, 126, 144, 148, 221, 238, 243, 289, 299, 314, 346, 438, 456, 459f., 462–466, 484
- Solidarität 147, 218, 226, 235, 278, 313, 317f., 366, 381, 390f.
- Sozialpsychologie 42, 93, 122
- Sozialität, menschliche/tierische 229, 234, 275, 308, 340, 345
- Soziologismus, Soziozentrismus 55f., 58, 81, 91, 106f., 110, 122, 219, 225, 273, 301, 363, 445f., 448
- Sprache 59, 83, 91, 96, 125, 171, 178, 187, 189, 212, 261, 264, 267, 285, 347, 373, 393, 393, 411, 420f., 461
- Staat 135, 137, 146ff., 150, 287, 333, 346, 349, 350, 352–357, 359, 378, 385–399, 421, 480f.
- Stamm 346, 352f., 366, 400, 433
- Struktur/Ereignis 36, 243, 292, 303, 373f., 377–380, 453, 486
- Strukturelle Anthropologie, Strukturalismus (u. Poststrukturalismus) 21, 36, 89, 108, 134f., 269, 336f., 353, 361–387, 390, 394, 405, 407
- Subjektwerdung, Subjektformung 144, 157, 287, 289, 291, 310, 321, 325, 347, 350, 352, 355, 374, 409, 412, 423, 461, 466f., 469
- Subjektphilosophie, Bewusstseinsphilosophie (s.a. Transzendentes) 33, 88, 131, 143ff., 181, 436, 448, 455
- sub specie aeternitatis/sub specie durationis 25, 54f., 62, 164, 172, 451
- Symbolisches 20, 53, 58, 62, 70, 91, 107, 110ff., 144, 147, 152, 225, 230, 232, 259, 309, 311, 314f., 314f., 322, 346, 351, 363, 370–374, 376, 382, 407, 411ff., 418–424, 446, 461, 464f., 470, 474, 477, 480
- Synchronie/Diachronie 123, 246, 312, 367, 378ff., 408

- Werkzeug 113, 212, 248, 254f.,
258, 260, 263, 270, 282, 285,
308, 317f., 325, 348, 367, 404,
418, 421, 447
- Werte 117, 129f., 136f., 144, 158,
197, 269, 273, 275, 279, 416,
421, 432, 438, 472, 474, 481ff.
- Wissen(-ssoziologie) (s.a. Leben als
Subjekt und Objekt des Wissens)
33f., 37f., 43, 53, 55f., 58, 60,
73, 77, 84, 120, 123, 140ff., 162,
175f., 202, 227, 265, 268–278,
285ff., 289, 303ff., 326, 357,
363, 367, 400, 421, 427, 435,
438, 440, 444, 466, 468
- Wissenschaftssoziologie 278ff.,
296, 301f., 322f., 481, 483
- Zecke 189
- Zeit/Dauer: s. durée/temps
- Zeit, kollektive/individuelle 54,
56ff., 83–92, 101, 487
- Zeitlichkeit: s. Räumlichkeit/Zeit-
lichkeit, soziale
- Zustand/Werden: s. Sein/Werden
- Zwang (s.a. Verpflichtung) 129,
216, 219, 224, 226, 229f., 236,
255, 261, 299, 326ff., 345, 369,
392, 394, 398, 456, 463

