


Heike Delitz

Bergson-Effekte

Aversionen und Attraktionen im
französischen soziologischen Denken

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

<https://doi.org/10.5771/9783845277523>, am 05.06.2024, 21:12:49

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, 21:12:49

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 Dualismen 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-*

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 philosophe*, 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 bergsonischen 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 verfeimten 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 *bergsonschen 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.

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 soziozentrische 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 durkheimische 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 durkheimische 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-

