

Das soziale Werden und die Fabulationen der Gesellschaft

Umriss einer bergsonianischen Soziologie

Heike Delitz

1. EINFÜHRUNG: EINE SOZIOLOGIE DES WERDENS ODER DER INTENSITÄT

Bei Henri Bergson und denjenigen französischen Autoren, die der Linie seines Denkens folgen, entfaltet sich ein spezifischer, kritischer Vitalismus – nicht nur außerhalb der soziologischen Theorie (in Philosophie und Ethnologie), sondern auch in ihr. In dieser soziologischen Theorie ist das Leben nicht nur Objekt des Sozialen, Gegenstand gesellschaftlicher Politiken und wissenschaftlicher Disziplinen. Es wird zugleich und letztlich als Urheber dieser Politiken und Disziplinen mitgeführt: Es ist Subjekt seines Denkens und aller sozialen Phänomene. Innerhalb dieses allgemeinen Zuges des lebenssoziologischen Denkens (wie wir ihn in der Einleitung akzentuiert haben) zeichnet sich eine Soziologie des Lebens im Ausgang von Henri Bergson dabei durch einige Spezifika aus: Bergson verleiht den Dingen eine »neue Wahrheit, eine neue Aufteilung, eine außergewöhnliche Zerlegung«, heißt es bei Gilles Deleuze (2003a: 28), und die bergsonsche Philosophie ist insbesondere darin »außergewöhnlich«, dass sie alle philosophischen Fragen noch einmal neu stellt – entlang der Probleme der *Zeit*, der Temporalität, des Werdens oder der Intensität. Alle Umstellungen innerhalb des soziologischen Blickes folgen tatsächlich einer einzigen, zunächst philosophischen Entscheidung:

»Die auf Subjekt und Objekt, auf deren Unterscheidung und Vereinigung bezogenen Fragen müssen eher in Abhängigkeit von der Zeit als in Abhängigkeit vom Raum gestellt werden« (Bergson 1991: 79).

Bergsons Überzeugung lautet: Primär und real ist in allen ontologischen Regionen nie die Identität oder das Sein. Real ist das permanente Anders-Wer-

den, oder qualitative (und insofern ›intensive‹ und nicht extensive) Sukzession. *Intensität* ist also ein Schlüsselbegriff, mit dem sich das bergsonische Denken kennzeichnen lässt, neben anderen Begriffen, die ihrerseits für den Ausgang vom Werden, der permanenten Veränderung stehen: *durée, devenir, élan, différentiation*. In allem geht es um das Insistieren auf dem Unterschied von Raum und Zeit; auf der Wesensdifferenz zwischen intensiven und extensiven Unterschieden; oder auf der eigenen Qualität des Temporalen. Dieses ist nicht ausgedehnt, nicht quantitativ und extensiv. Die Zeit ist kein teilbares und homogenes Medium, vergleichbar dem Raum. Die temporale Dimension des Wirklichen ist vielmehr unteilbare, kontinuierliche und unvorhersehbare sowie nicht revidierbare Aufeinanderfolge. Diese Unterscheidung zweier Modi von Vielfalt oder Mannigfaltigkeit ist grundlegend für alles Weitere, und Bergson trifft sie bereits in seiner Dissertation von 1889, in *Zeit und Freiheit (Essai sur les donnés immédiates de la conscience)*. Seither entfaltet sich die bergsonische Philosophie als eine Philosophie des Werdens oder der Differentiation, in Kritik einer jeden Identitätsphilosophie, an Vorstellungen des Seins und der Repräsentation sowie der zu ihnen gehörigen cartesianischen Trennungen der ontologischen Bereiche.

Dieser philosophischen Diskussion folgend werden dann auch im soziologischen Blick – durch Bergson selbst sowie ihm folgende Autoren – Umstellungen vorgenommen. Vier Schritte lassen sich in der bergsonischen *soziologischen* Methode nennen: Zunächst werden die gewohnten Dualismen auch des soziologischen Denkens verlassen. Diese soziologische Theorie operiert jenseits der Trennungen von Körper und Kognition, Artefakten und Sozialem, Leben und Gesellschaft, Natur und Kultur. Sodann wird das soziologische Bezugsproblem neu formuliert. Dafür ist ein im französischen Kontext berühmtes Argumentat Bergsons entscheidend, die »Kritik negativer Ideen«: Negative Begriffe wie der der ›Unordnung‹, so hatte Bergson im Schlusskapitel der *Schöpferischen Evolution* gezeigt, sind identitätslogische Begriffe, die zudem in sich inkonsistent sind, und zu Pseudoproblemen führen. In der Ersetzung der negativen durch positive Begriffe tritt dann im bergsonischen soziologischen Denken ein neues oder zumindest reformuliertes Bezugsproblem auf: Ersetzt wird die soziale Unordnung durch das Anders-Werden des Sozialen. Die Leitfrage der soziologischen Theorie lautet hier nicht, ›wie soziale Ordnung statt Unordnung möglich‹ ist, sondern ›wie und warum sich Kollektive fixieren‹, welche Funktion die Fabulation einer kollektiven Einheit und Identität hat – und in welchen Momenten und dank welcher Kräfte neue Kollektive emergieren. Drittens tritt an die Stelle der objektivistischen Haltung der (positivistischen) Sozialforschung eine Haltung, die das Soziale im Namen des Lebens selbst zu denken sucht: Das Leben soll als das anerkannt werden, das jeder sozialen Tatsache zugrunde liegt, ihr Subjekt ist. Und schließlich liegt ein Schritt der bergsonischen soziologischen Methode darin, all jene soziologischen Theorien

zu kritisieren, die den sozialen Wandel als sekundär gegenüber einem gesellschaftlichen Sein konzipieren; und solche, die gesellschaftliche Veränderungen evolutionistisch und damit deterministisch denken. Im Evolutionismus der Systemtheorie oder in der Geschichtsphilosophie der Marxismen ist »alles gegeben« (wie Bergson für evolutionsbiologische Theorien sagt, 2013: 51). Solche Konzepte und auch die Vorstellung eines Übergangs von »vormodernen« zu modernen Gesellschaften führen in letzter Instanz dazu, das Neue zu negieren – und damit die menschliche Freiheit.

1.1 Bergson und die französische Soziologie

Von einer bergsonschen *Soziologie* zu sprechen, das mag nun zunächst überraschen. Beides scheint sich nicht nur theoriegeschichtlich, sondern auch systematisch auszuschließen. Tatsächlich waren und sind die Vorbehalte gerade gegenüber diesem Autor groß, und dies insbesondere im soziologischen Denken. Das Klischee eines Irrationalisten, Metaphysikers und substanzialistischen Lebensphilosophen ist hartnäckig und hat auch in Frankreich selbst eine lange Tradition. Sie reicht bis in die Gründungsszene der französischen Soziologie und hatte von Beginn an wissenspolitische, strategische Gründe. Die Durkheimianer zeichnen – sofern sie sich herablassen, den zeitgenössisch bereits berühmten Namen Bergson zu erwähnen –, stets das Bild eines haltlosen, irrationalistischen und eines mystischen Denkers, der »die« Wissenschaft zerstöre. Zugleich zeichnen die Durkheimiens das Bild eines Psychologen, eines Denkers der Intuition oder des »inneren« Lebens. Auch in der deutschen Rezeption sind beide Lektüren verbreitet (man denke etwa an den Eindruck der Husserlianer, Bergson sei der bessere Phänomenologe, und an alle, die Bergson mit dem Denken einer »Lebensschwungkraft« assoziieren). Im Rahmen der soziologischen Theoriebildung ist tatsächlich zunächst vor allem die Aversion der Durkheimiens interessant: Neben dem Konkurrenten Gabriel Tarde stand die Philosophie Henri Bergsons für all das, was die neue Disziplin (erfolgreich eingeeengt auf die *école française de sociologie* um Durkheim) gerade nicht sein wollte und vehement abwehrte:¹ In der Abwehr beider konnte sich diese »soziologische« Perspektive gegenüber der philosophischen und »psychologischen« als neu und zugleich als die eigentliche Königswissenschaft kenntlich machen. Gegenüber der (auch) Bergson zugeschriebenen, generellen philosophischen »Spekulation« etabliert sich die Soziologie als positive, empirische Wissenschaft; gegenüber der bergsonschen »Subjektphilosophie« und

1 | Vgl. zu den disziplinbildenden Aversionen Kap. I in Delitz 2015, zusammenfassend Delitz 2013. Bei Durkheim selbst siehe v.a. ders. 1976 und 1993: 159f., sowie (nur implizit auf Bergson verweisend) z.B. 1975 und 1961: 87f.). Siehe zudem Halbwachs 1967, Hubert 1929, und aus dem Blick Dritter: Agathon 1911, 1913.

seinem ›Psychologismus‹ als Soziologie; gegenüber seinem ›Mystizismus‹ als Rationalismus.

Insgesamt ist die Rezeptionsgeschichte gerade dieses Autors eine wechselhafte. Es ist die Geschichte sich radikal verändernder Lektüren: Den anfänglichen überschwänglichen Enthusiasmen, dem ›gloire de Bergson‹ (Azouvi 2007) standen früh erbitterte Gegnerschaften gegenüber, zu denen also auch die Vertreter der *Nouvelle Sorbonne* gehörten. In den 1920ern kam es wegen der nun etablierten Präsenz der Philosophie Bergsons zu rabiaten Brüchen. Vor allem der einsetzende französische Marxismus (von Georges Politzer und Paul Nizan) ist von der Abwehr Bergsons (und Durkheims) motiviert. Dadurch ermöglicht setzten dann in den 1940ern neue Lektüren ein, die in Bergson eine neue, andere, weder irrationalistische noch phänomenologische oder psychologische Denkweise sichtbar machten. Illustre Namen wie die von Maurice Merleau-Ponty, Jean Hyppolite, Jean Wahl und Gilles Deleuze sind hier zu nennen. Seither gibt es einen Bergson jenseits der (gleichwohl auch bleibenden) Klischees. Dabei war und ist es insbesondere Deleuzes Interpretation (*Le Bergsonisme*, Deleuze 1989 [1966]), der die bergsonsche Philosophie zu einer des 21. Jahrhunderts macht, indem er sie als allgemeine Philosophie der Differentiation oder des Anders-Werdens, und als ein Immanenz-Denken oder als Monismus liest.

Diese Lektüre ist zunächst eine rein philosophische. Tatsächlich ist Bergson weitgehend ein philosophischer Autor. Ihn interessieren Fragen der allgemeinen Ontologie, der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Gleichwohl hat das Konsequenzen für das soziologische Denken, die Bergson auch bereits selbst gezogen hat. Explizit in Reaktion auf Durkheim hat er 1932 eine soziologische Theorie entfaltet: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* sind ein »livre de sociologie«, wie er an seinen ›untreuen‹ Schüler Maurice Halbwachs schreibt (Bergson 2002: 1387): Es handele sich ja schließlich um eine ganze Wissenschaft und nicht nur um eine Schule. In diesem Buch, das eine kritische Würdigung der durkheimschen Soziologie darstellt, übernimmt Bergson vieles. Er teilt mit Durkheim mindestens die soziologische, nämlich funktionale Perspektive auf Religion und Moral; sowie das Interesse für totemistische Gesellschaften. Zugleich entfaltet Bergson letztlich eine andere Perspektive, die der erwähnten Reformulierung aller Fragen entlang der temporalen Dimension folgt: Soziale Phänomene bestehen in ständigem Werden. Das Problem einer jeden kollektiven Existenz ist daher weniger die Unordnung als vielmehr Veränderung, Nichtbeständigkeit und Unvorhersehbarkeit. Statt für die Abweichung und deren Sanktion interessiert sich diese soziologische Theorie deshalb für kollektive »Fabulationen« – für die Fabulation kollektiver Identitäten oder Schließungen; und für die Emergenz neuer Kollektive durch neue, affektive, Resonanz erzeugende soziale Ideen.

Im Anschluss an die bergsonsche Philosophie werden dann weitere soziologische Konzepte als spezifisch bergsonianische Soziologien kenntlich. In ihnen werden gegenüber dem, was Bergson selbst entfaltet, weitere Konsequenzen dieser Philosophie gezogen. Das gilt zum einen für die Aufmerksamkeit auf die Untrennbarkeit von Körper und Kognition, von Affekten, Sensationen, Bewegungen, Handlungen und Bedeutungen innerhalb einer Theorie sozialer Beziehungen. Und es gilt zum anderen für die Weitentwicklung einer Theorie der Imagination von Gesellschaft – ihrer imaginären Institution (Castoriadis 1984). Nicht immer sind diese Beeindruckungen durch die Philosophie Bergsons explizit. Oft bleiben sie implizit. Zuweilen wird der jeweilige »Bergson-Effekt« (Delitz 2015) auch versteckt. Offen beeindruckt von Bergson zeigt sich zunächst allein George Sorel (vgl. ebd.: 46f.), von dem sich freilich Bergson wiederum missverstanden und missbraucht sieht – da Sorel die Legitimation gegenstaatlicher Gewalt auf die Theorie der *Schöpferischen Evolution* stützt. Offen bringt zudem Maurice Hauriou soziologische Theorie und bergsonschen »Vitalismus« zusammen, in der Theorie der Institutionen und ihrer Erfindung (Hauriou 1965a) sowie im Konzept der »fortwährenden Schöpfung von Neuem«, der Unvorhersehbarkeit der Institutionen (Hauriou 1965b: 102). Später sind bergsonianische Konzepte des Sozialen – in der Bandbreite von einer Ontologie des Sozialen bis zur Gesellschaftstheorie und vergleichenden Methodologie – bei André Leroi-Gourhan und Gilbert Simondon zu sehen, deren Aufmerksamkeit auf dem Werden der technischen Artefakte liegt; bei Georges Canguilhem, der die positivistische Soziologie einer kritischen Lektüre unterzieht und eine Gesellschaftstheorie des Neuen als Selbstkorrektur des Lebens skizziert; bei Claude Lévi-Strauss und Pierre Clastres, deren vergleichende Methode der bergsonschen Kritik negativer Begriffe entspricht; bei Gilles Deleuze und Cornelius Castoriadis im Blick auf Imaginationen von individueller wie kollektiver Identität.

1.2 Vier Aspekte bergsonianischer Soziologie: Sozialtheorie, Gesellschaftstheorie, Methodologie, Kritik

In einem ersten Überblick lassen sich vier Aspekte einer bergsonianischen Soziologie unterscheiden: 1. Bergsons Prozess- oder Differenzphilosophie, die Philosophie des *Anders-Werdens*, wird zur Grundlage einer Gesellschaftstheorie, in der das Problem einer jeden Gesellschaft weniger die soziale Unordnung als vielmehr die ständige Veränderung des Sozialen ist. Gesellschaften werden als imaginäre Instituierungen bestimmt, als kontrafaktische, notwendige Fabulationen einer kollektiven Identität. Zugleich liegt das Interesse der Gesellschaftstheorie auf jenen Momenten, in denen neue Kollektive emergieren. Ebenso wie Kollektive unterliegt auch das Individuum oder Subjekt einem Werden. Es wird bestimmt als permanente Subjektivierung oder Individua-

tion. 2. Die bergsonsche Ontologie, das Denken der Immanenz von Ausgedehntem und Unausgedehntem oder Körper und Geist (die Bergson in *Materie und Gedächtnis* entfaltet, Bergson 1991) wird zur Grundlage einer Sozialtheorie, in der Körper und Affekte zutiefst berücksichtigt sind. Das Soziale besteht nicht nur aus Sinn, sondern ebenso aus Körpern und Affekten. Beteiligt sind daran nicht allein die menschlichen, sondern ebenso andere Körper. 3. Im Zuge von Bergsons ›Kritik negativer Begriffe‹ entfaltet sich zum einen eine gesellschaftsvergleichende Methodologie. Eine von Bergson beeindruckte vergleichende Analyse wird sich auf die Positivität einer jeden Gesellschaft konzentrieren, statt nicht-europäische Gesellschaften mit negativen Begriffen zu kennzeichnen (als Gesellschaften ohne Geschichte etwa). Verbunden ist damit eine tiefe Kritik an evolutionistischen Denkweisen. Diese sind zweifach falsch, zum einen, da sie nichts Neues kennen; und zum anderen, weil sie ethnozentrisch sind. 4. Das bergsonsche Denken entfaltet – aus derselben Kritik negativer Begriffe – zugleich eine eigene normative Perspektive: einen Kritischen Vitalismus, der darauf dringt, das Leben als Subjekt aller sozialen Tatsachen und Konzepte anzuerkennen.

Im Folgenden stellen wir zunächst das Werk von Bergson dar, seine Philosophie ebenso wie sein *livre de sociologie*, das die Aufmerksamkeit auf soziale Erfindungen legt, sowie auf die Notwendigkeit sozietales Fixierungen, fabulierter Schließungen. Die »Tür wird immer offen bleiben für weitere Schöpfungen«, schreibt Bergson (1992: 60). Stets wird es neue Gesellschaften geben. Und jedes Kollektiv ist dabei gezwungen, sich seine Kontingenz und Veränderlichkeit zu leugnen. Postfundamentalistisch gesagt (vgl. Marchart 2013): Für Bergson sind Gesellschaften als kollektive Ganzheiten oder Identitäten ebenso unmöglich wie notwendig. Im zweiten Teil interessieren dann diejenigen soziologischen Theorien, die sich in Konsequenz der bergsonschen Philosophie entfaltet haben – im Blick auf die kritische Perspektive, die daraus folgt; die Theorie von Gesellschaft und Subjekt; sowie die methodologischen, und erneut kritischen Überlegungen einer vergleichenden Gesellschaftsanalyse.

2. DAS WERK BERGSONS

2.1 Eine Philosophie des ›intensiven‹ Werdens oder der Kontinuität

Henri Bergsons Name steht seit Ende des 19. Jahrhunderts für eine neue Philosophie, die singular ist, insofern sie eine Prozessphilosophie, eine Philosophie des Werdens ist. Dieses Werden wird nicht allein im Bewusstsein, im ›inneren‹ Leben verortet. Es findet in allen ontologischen Regionen statt, einschließlich der anorganischen Materie. (Zudem entfaltet Bergson eine nicht-cartesiansche Philosophie, in der es kein ›Innen‹ gibt. An die Stelle von Dualismen

steht hier ein Monismus). Besondere Intensität oder Geschwindigkeit gewinnt das Werden im Vitalen, im Leben einschließlich dem Leben des Menschen. Immer erneut geht Bergson dabei von einer zentralen Unterscheidung aus, der angesprochenen Unterscheidung zweier Mannigfaltigkeiten, für welche die Begriffe von Zeit vs. Raum, Qualität vs. Quantität oder Intensität vs. Extensität stehen, und grundlegend: Werden vs. Sein. Bergsons Kritik richtet sich dabei auf die *falsche Vermischung von Wesensdifferenzen* (vgl. zu diesem Teil von Bergsons Methode Deleuze 1989): Nur zu oft wird die Zeit nach dem Raum moduliert, und damit als homogen teilbar verstanden. Dabei handelt es sich indes beim Temporalen um eine ganz eigene, qualitative Dimension, die sich durch Kontinuität, Untrennbarkeit, und intensive Unterschiede statt extensiver Teilungen auszeichnet. Zeit ist unvorhersehbares und irreversibles, ständiges Werden oder genauer, Anders-Werden. In Anerkennung dieser Zeitqualität geht Bergson dazu über, in jedem seiner Werke die empirischen Phänomene einer Einzelwissenschaft neu zu formulieren, indem er für jede ontologische Region eine Prozess- oder Differenztheorie anstelle einer Identitätstheorie formuliert, das Werden anstelle der Zustände, die Intensität anstelle der Extensität privilegiert. Real ist der temporale Charakter der Wirklichkeit, real sind die intensiven Relationen, qualitative, sich durchdringende Prozesse des Werdens. Das gilt zunächst für die Gegenstände der Psychologie. Was Bergson zeitgenössisch kritisiert, ist die Vermengung von Intensivem und Extensivem, wenn (in der Assoziationspsychologie) etwa intensivere Affekte als solche mit größerer ›Ausdehnung‹ vorgestellt werden.

»Man nimmt gewöhnlich an, daß [...] Empfindungen, Gefühle, Affekte und Willensanstrengungen, zu- und abnehmen können; einige versichern uns sogar, daß eine Empfindung zwei-, drei-, viermal so intensiv genannt werden kann als eine andre [...]. Wie aber sollte eine intensivere Empfindung eine solche von geringerer Intensität enthalten können?« (Bergson 1989: 9)

Die Intensität eines Affekts bedeutet keine quantitative Steigerung desselben Affekts, sondern den Übergang zu *anderen* Affekten – qualitativen oder intensiven Fortschritt, Anders-Werden. Intensives Mitleid wird zu Widerwille, dann zu Furcht, Sympathie, Demut (ebd.: 22). Und in diesen Übergängen wird *das Subjekt ein anderes*. Bergson kommt es zugleich darauf an, das (subjektive wie jedes andere) Werden als unvorhersehbar sichtbar zu machen – als indeterminiert. Letztlich ist Bergson ein Denker des Neuen, der Freiheit. Daher hängt er so an dieser Konzeption der Zeit. Nur wenn das Temporale nicht als räumlich vorgestellt wird, sondern als Werden, wird das Neue *als solches* gedacht – und nicht als etwas, das bereits virtuell anwesend war, vorher möglich, oder gar determiniert. Nur eine solche Konzeption erlaube die Vorstellung einer »freien Persönlichkeit« (ebd.: 168). Wird hingegen Sukzession in Simultaneität über-

setzt, die Zeit mit Begriffen des Raumes gedacht, das Intensive in Begriffen des Extensiven, ist stets nur möglich, das Identische zu denken. Dann handelt es sich um einen Pseudobegriff von Freiheit in einem grundlegend mechanistischen Denken – so lautet das Ergebnis von *Zeit und Freiheit*, dem *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Bergson 1994).

Um Freiheit geht es auch in *Materie und Gedächtnis*, dem ersten Hauptwerk von 1896, in dem Bergson eine Theorie der Affekte, der Verbindung von Körper und Geist in der »Aufmerksamkeit auf das Leben« (Bergson 1991: VI u.ö.) entfaltet. Erneut blickt er dabei vor allem auf die Psychologie, aber auch insgesamt auf die Erkenntnistheorie: Kognitive Aktivitäten unterscheiden sich, so lautet die Grundthese, von den körperlichen Bewegungen nicht dadurch, dass sie ›innen‹ ablaufen (es gibt kein Innen). Wenn diese nicht ›innen‹ sind, dann ist aber auch der Körper, und genereller, die Materie nicht ›draußen‹. Bergson ersetzt in diesem Werk die cartesianischen Dualismen von Ausgedehntem und Unausgedehntem, Form und Materie, Körper und Geist durch eine Ontologie der Immanenz. Kognitive Akte, Erinnerungen, Begehren sind ebenso Aktivitäten von Lebewesen wie Bewegungen oder Handlungen. Sie unterscheiden sich nur durch ihre Bewusstseinsspannung oder ihre »Lebensintensität« (ebd.: 274 u.ö.): Für das menschliche gilt wie für alle Lebewesen, dass Wahrnehmungen und Erinnerungen eine letztlich vitale Funktion haben. Wahrnehmung ist keine Spekulation; ihr ›Bild‹ ist nicht ›im‹ Gehirn. Wahrnehmungen sind Selektionen von ›Bildern‹ im Blick auf eine Handlung. Und Erinnerungen werden aktuell, sind funktional, wenn sie in die Handlung eingehen. Kurz: Wahrnehmung und Erinnerung bezeichnen differente Pole der *Affektion des Körpers* oder virtueller Handlungen. Kognitive und körperliche Aktivitäten unterscheiden sich nicht ontologisch, sondern im Ausmaß der Affiziertheit durch die Handlung, oder die Intensität der Aufmerksamkeit auf das aktuelle Leben. Auch kognitive Aktivitäten sind solche des Körpers, und die Freiheitsgrade steigen dabei, je weniger Aufmerksamkeit eine aktuelle Handlung erfordert. Man könnte auch sagen, in diesem (komplizierten und ungewöhnlichen) Werk entfalte Bergson ein intensitätstheoretisches oder ein lebenssoziologisches Konzept der *Person*.

Um Freiheit geht es ebenso in *Schöpferische Evolution*, dem zweiten Hauptwerk von 1907, in dem Bergson sich mit der Biologie auseinandersetzt. Die These ist: Eine evolutionsbiologische Theorie verfehlt das Leben, da sie es finalistisch denkt, als gerichtete Abwicklung und nicht als unvorhersehbare Entwicklung. Für die Evolutionsbiologie ist, wie Bergson zeigt, im Grunde alle Evolution gegeben, da sie mechanistisch denkt, oder kausalistisch. ›Leben‹ heißt dagegen kreative, schöpferische Entfaltung, ständiges Anders-Werden. Und es besteht nicht in den einzelnen Lebensformen (obgleich es nur in ihnen aktuell ist), sondern im Grunde ist vom Leben nur zu sprechen, wenn man die temporale Linie mitdenkt, das Werden einbezieht. Leben ist als Ganzes

nie da – es wird, oder es ist ein Virtuelles. In diesem Zusammenhang benutzt Bergson den berühmten Begriff des *élan vital*: das Leben als Virtuelles, das indes nur in seinen differentiellen Aktualisierungen existent ist (vgl. dazu Deleuze 2007). Dabei denkt Bergson dieses virtuelle Ganze des Lebens als »Schöpfungsverlangen«: Leben ist insgesamt Verlangen, sich der anorganischen Materie zu bemächtigen, um in sie »Interterminiertheit« einzuschleusen. Dabei findet es differente Wege, es muss sich spalten, und es ist die »Dualität der Tendenz« sowie die Trägheit der Materie, aus der sich die vielfältigen Lebensformen erklären (ebd.: 287f.), die verschiedenen Weisen und Intensitäten von Energieversorgung, Mobilität und Handlungsfreiheit. Kurz: Das Leben ist *Anders-Werden*, Differentiation, oder »Tendenz«, insofern das Wesentliche einer Tendenz darin liege, sich in »Form einer Garbe« zu entfalten, sich zu differenzieren, in »divergierende Richtungen« (ebd.: 121) zu weisen. Die menschliche Lebensform unterscheidet sich darin von anderen Formen (Pflanze und Tier und deren Differenzierungen in Gattungen, Arten, Individuen) nicht per se. Sie unterscheidet sich durch die Freiheitsgrade der Handlung. Oder, der Unterschied liegt in der *Lebensintensität* – diese ist umso größer, je größer die »Spannung der Dauer« ist, der Verzögerung zwischen Reiz und Handlung, die das sensomotorische System zulässt. Eine größere »Spannung des Bewusstseins in der Zeit« erlaubt intensives Leben: Da es eine »wachsende Anzahl äußerer Momente« gegenwärtig halten kann, ist ein solches Lebewesen in größerem Maß fähig, freie Handlungen zu vollziehen (ebd.: 304). In diesem Sinn bestehen »zwischen der rohen Materie und dem der Reflexion fähigsten Geist alle möglichen Intensitäten des Gedächtnisses« oder der »Freiheit« (ebd.: 274).

Um Freiheit geht es schließlich in der Auseinandersetzung mit Ethnologie und Soziologie (*Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, 1932): nun um die des einzelnen Individuums, die Gesellschaft zu kritisieren, mit individuellen Fabulationen neue Kollektive emergieren zu lassen, sofern diese auf Resonanz stoßen, affektiv sind. Oder, es geht um das Neue im kollektiven Leben – und notwendige, gleichwohl imaginäre oder fabulierte Stabilisierungen. Zuvor hatte Bergson in der Diskussion mit der einsteinschen Relativitätstheorie seine Leitunterscheidung noch einmal bestätigt gesehen: Indem Einstein mannigfaltige Zeiten denkbar macht, »die mehr oder weniger schnell vergehen, mit den Gleichzeitigkeiten, die zu Zeitfolgen, und den Zeitfolgen, die zu Gleichzeitigkeiten werden, wenn man den Standpunkt wechselt« (Bergson 2014: 65f.), macht auch die Physik auf ihre Weise darauf aufmerksam, dass Zeit und Raum Verschiedenes sind und die Zeit (*durée*) nicht angemessen konzipiert ist, wenn man sie nach dem Maß des Raumes misst (*temps*):

»Keine Frage ist von den Philosophen stärker vernachlässigt worden als die nach der Zeit; und dennoch sind sich alle darin einig, sie für grundlegend zu erklären. Dabei stellen sie zunächst Raum und Zeit auf dieselbe Ebene; und wenn sie dann das eine einge-

hend untersucht haben (und das ist im Allgemeinen der Raum), überlassen sie es uns, das andere ebenso zu behandeln« (ebd.: 66).

2.2 Bergsons Soziologie: Das soziale Werden und die Fabulation kollektiver Identität

In *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* avisiert Bergson von Titel und Inhalt her zunächst eine Ergänzung der bisherigen Soziologie. Neben dem sozialen Druck, neben dem negativen Zwang gibt es eine zweite Quelle der kollektiven Existenz (sei sie moralisch oder religiös ausformuliert): den affektiven Appell, die positive Überzeugung. Das Werk stellt also zunächst eine (wenn auch nicht unkritische) *Affirmation* der Durkheim-Soziologie dar.² Was ihr vorzuwerfen ist, ist: nur die eine Hälfte des sozialen Lebens konzipiert zu haben, der man eine zweite hinzufügen muss. Eines der zentralen Konzepte im Buch Bergsons ist in der Tat die Unterscheidung zweier Formen von Moral und Religion – einer ›schließenden‹ oder statischen und einer ›öffnenden‹ oder dynamischen:

»Eines der Resultate unserer Analyse war die radikale Unterscheidung von offen und geschlossen im Gebiete des Gesellschaftlichen. Die geschlossene Gesellschaft ist die, deren Mitglieder untereinander bleiben, gleichgültig gegen die übrigen Menschen, immer bereit anzugreifen oder sich zu verteidigen, kurz, auf eine kämpferische Haltung beschränkt« (Bergson 1992: 207).

Die offene Gesellschaft hingegen enthalte »im Prinzip« die gesamte Menschheit – sie weist keine Schließung auf, basiert nicht auf Dogmen, Tabus und Sanktionen. Indes muss man hier dazu lesen: *im Prinzip*. Realiter besteht jede kollektive Existenz im »soziale[n] Druck« (ebd.: 207f.), jede neue (moralische, rechtliche, religiöse oder politische) Idee muss die Form der ›geschlossenen‹ Gesellschaft annehmen. Sie übernimmt von ihr die »Verpflichtung« sowie »Symbole und Bilder« (ebd.: 209). Mit Durkheim ist sich Bergson hier durchaus einig. Verpflichtungen, Normen, Tabus und Traditionen sind für kollektive Existenz notwendig. Das durkheimsche Konzept normativer Integration ist hilfreich, um die Mechanismen zu erkunden, mit denen das soziale Leben sich fixiert. Bergson interessiert sich dabei namentlich für die religiösen Imagina-

2 | Vgl. zur Kritik an Durkheim Delitz 2015: Kap. 2; sowie Bouaniche/Keck/Worms 2004; Lefebvre/White 2010: 464ff. und den Annex in Bergson 2013. Zur Interpretation der *Beiden Quellen* siehe auch Worms 2004 und 2012. Im Übrigen sehen manche Durkheim-Forscher (wie z.B. La Capra 2001: 254f.) umgekehrt auch eine Beeinflussung Durkheims durch Bergson – nämlich im Konzept der kollektiven Erregung der *Elementaren Formen des religiösen Lebens*.

tionen von Göttern und andere transzendente Gründe des Kollektivs; sowie für die totemistischen Klassifikationen, in denen soziale Differenzen und Identitäten an die Differenzen und Identitäten natürlicher Gattungen gebunden werden. Auch interessieren gerade die totemistischen Gesellschaften, weil sie in idealtypischer Weise mit sanktionierten Denk- und Bewegungsweisen verknüpft sind, mit Tabus und Vorstellungen von Heiligem.

Es gibt über diese Übernahmen hinaus instruktive Unterschiede. Zunächst lässt sich mit Lévi-Strauss (1965: 125) sagen, dass Bergson gegenüber Durkheim die »Fundamente einer wirklichen soziologischen Logik« legt, insofern in Bergsons Interpretation des Totemismus konsequenter eine These der symbolischen Konstitution von Gesellschaft entfaltet wird: In der Klassifizierung von Tieren und Pflanzen bilden sich die Kollektive, statt sich im Totemsystem nur noch auszudrücken, wie es jedenfalls zuweilen bei Durkheim (Durkheim/Mauss 1996: 254ff., vgl. aber Durkheim 1994: 316f.) heißt. Sodann erklärt sich auch die Funktion der totemistischen Identifikation mit Tieren oder Pflanzen innerhalb dieser symbolischen Erzeugung von Kollektiven. Der Totemismus ist, wie Bergson erneut deutlicher als Durkheim sagt, ein Mechanismus der Erzeugung kollektiver Identität durch Differenz. Totemistische Kollektive integrieren sich, indem sie sich voneinander unterscheiden: »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«. Um sich und anderen nämlich klar zu machen, dass »zwei Clans zwei verschiedene Gattungen« darstellen, dass sich Kollektive unterscheiden und different sind,

»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 [...], daß die beiden Clans *verschiedenen Blutes* sind« (Bergson 1992: 144).

Der Totemismus ist weniger ein System, das den Menschen mit einem Tier oder einer Pflanze gleichsetzt; er ist weniger eines, in dem Affekte oder kollektive Erregungen grundlegend sind, als vielmehr eines, in dem sich Gruppen differenzieren, indem sie eine Identität mit einem Tier (Pflanze) fabulieren. Die totemistische Identifikation beruht darauf, dass Tier- und Pflanzengattungen ein symbolisches System differentieller Abstände darstellen. [Man muss dazu erwähnen, dass die Durkheim-Rezeption ihrerseits Wandlungen unterliegt, und dass es derselbe Lévi-Strauss war, der den späten Durkheim, den »totemistischen« Durkheim sowie Marcel Mauss erneut in den Vordergrund gerückt und Durkheim insgesamt in der französischen Rezeption rehabilitiert hat. Die Theorie der symbolischen Existenz von Kollektiven ist zudem eben bei Durkheim bereits entfaltet, der den Totemismus als ein Symbolsystem ver-

stand, in welchem die Zeichen der Totems »viel heiliger« sind als die Tiere selbst (Durkheim 1994: 185).]

Eine entscheidende Neuaktzentuierung der Gesellschaftstheorie lässt sich bei Bergson aber in einem weiteren, mit dem Begriff der Differenz eng verknüpften Aspekt sehen: im Gesellschaftsvergleich; und vor allem im Verhältnis von Leben und Gesellschaft, Sozialem und Sozietalem. Diese Neuaktzentuierung liegt darin, dass ›Differenz‹ bei Bergson stets eine spezifisch temporale Qualität aufweist. Die Differenzierung der Gesellschaften darf nicht als statische Differenz, sondern sie muss dynamisch gedacht werden – als Prozess des Anders-Werdens, als *Differentiation*. Das gilt auch für totemistische Gesellschaften und deren Interpretation – und für alle anderen. Dieser Gedanke ist aus der Theorie des organischen Lebens übertragen: 1907 hatte Bergson das Leben insgesamt als *Differentiation*, als Entfaltung einer »Tendenz« definiert. Leben vollzieht sich in Form differenzierender Aktualisierung, permanent wird es anders, ist Prozess. Das Leben ist daher nie ›da‹, sondern es *wird* permanent. Als solches ist es immer virtuell; und existent oder aktuell ist es allein in den individuellen Lebensformen. Diese nun erweisen sich im retrospektiven Blick als einander divergent, als sich gegenseitig ausschließend – als differenziert, wobei sie die ausgeschlossene, alternative Lebensform mittransportieren. ›Leben‹ besteht nur in dieser Vielfalt, und darüber hinaus in allen vergangenen und künftigen Lebensformen.

»Leben ist Tendenz, und das Wesen einer Tendenz ist es, sich in Form einer Garbe zu entwickeln, welche schon durch ihr bloßes Wachstum divergierende Richtungen erschafft, unter denen ihr Schwung sich aufteilt« (Bergson 2013: 120).

Leben ist Entfaltung von Divergenz: Die Denkfigur der Bifurkation, der Spaltung wird nun auch auf das sozietale oder gesellschaftliche Leben übertragen. Dies hat Konsequenzen für die Betrachtung der Vielfalt der Gesellschaftsformen, für vergleichende Analysen: Die divergenten Modi kollektiver Existenz schließen einander aus. Gesellschaften entfalten sich in entgegengesetzter Weise, statt in einer evolutionären Linie der Entwicklung; und stets kann es neue geben. Hier nimmt Bergson zum einen die Methode der strukturalen Anthropologie vorweg, den kontrastiv vergleichenden Blick (auf staatliche oder gegenstaatliche Formen kollektiver Existenz, oder auf Gesellschaften, die sich historisch, und solche, die sich antihistorisch instituieren). Auch das ist eine Korrektur Durkheims: Anstatt im Totemismus und in anderen nichtmodernen Gesellschaften einfache, vormoderne, primitive oder archaische Formen des sozialen Lebens zu sehen, handelt es sich um zeitgenössische, der unseren entgegengesetzte Institutionalisierungen. Es handelt sich um andere Möglichkeiten kollektiver Existenz, wobei die sozietaalen Formen aufeinander verweisen: Jede Gesellschaft zeigt »virtuell die wesentlichen Merkmale« der anderen

(Bergson 1992: 92f.). Damit wird eine jede evolutionistische Perspektive abgelehrt, die immer ethnozentrisch ist – auch diejenige Durkheims.

Mit dem Ausgang vom Anders-Werden verbinden sich weitere Neuakzentuierungen. Diese hängen nun damit zusammen, dass die gesamte bergsonsche Philosophie auf das Neue, die Freiheit angelegt ist, dass sie von der Bewegung, Veränderung ausgeht. Leben ist kontinuierliches Werden; und dieses Werden, das Vitale wird nun als das *Subjekt* einer jeden Gesellschaft, einer jeden kollektiven Fixierung und Einheitsbildung sichtbar. Gesellschaften werden ebenso wie ihre Einzelnen anders, und können doch nur als solche bestehen, wenn sie sich fixieren, wenn sich das Leben organisiert und instituiert. Wie das organische Leben nur in den Lebensformen (der Arten und Gattungen) existiert oder aktuell ist, so muss sich soziales Leben formen. Dabei bleibt es stets Leben. Es ist das Leben, das sich selbst kontrolliert, Abweichungen sanktioniert. Bergson spricht hier von einer »Verteidigungsmaßnahme der Natur« gegen die Erkenntnis der Kontingenz und der Veränderlichkeit des Sozialen (ebd. 103, 109). Institutionen oder soziale Tatsachen entsprechen in diesem Sinne einer »vitalen Forderung« (ebd. 144, 145 u.ö.). Das Leben normalisiert sich selbst – auch dieser Gedanke ist nicht durkheimianisch, er ist vitalistisch. Die Normen sind dem Leben nicht äußerlich. Insofern wird Bergson sagen, es bleibe alles »dunkel«, wenn man die sozialen Tatsachen auseinander erklären will (das Soziale aus dem Sozialen), und alles werde »klar«, wenn man hinter ihnen »*das Leben selbst* sucht« (ebd.: 79): Letztlich ist jede Ethik, Religion, Politik vitaler Natur.

Diesem Denken des Lebens als Subjekt von Gesellschaft (und nicht nur Objekt) ist tatsächlich ein Großteil der Ausführungen in *Die beiden Quellen* gewidmet: So diskutiert Bergson religiöse und moralische Institutionen als Selbstkorrektur des Lebens (gegen individuelle Idiosynkrasien, ebd.: 95; gegen die Gewissheit der Sterblichkeit, ebd.: 103; gegen die der Unvorhersehbarkeit, ebd.: 109f.). Das *Leben* also erklärt, warum und wie eine »Gesellschaft das Individuum verpflichtet«: Es erklärt die Funktion der Religion, der Fabulation von Göttern und Tabus.³ Zum anderen erklärt das Leben auch, wie neue Kollektive entstehen, sich soziale Erfindungen ereignen. Im Gegensatz zu dem, was Durkheim denkt, sind Einzelne nicht allein Produkte ihrer Gesellschaft. Sie können sich ebenso »zum Richter über die Gesellschaft« machen (ebd.: 79). Stets können sich neue Ideen als affektiv erweisen, Resonanz erzeugen, kann ein Kollektiv emergieren. Bergson denkt hier etwa an die Liebe zur Natur und an die Religionsstifter.

»So hat das Gebirge, zu allen Zeiten, seinen Betrachtern gewisse Gefühle eingeflößt, die den Empfindungen vergleichbar sind und ihm in der Tat anhaften. Aber erst Rousseau hat mit Bezug auf die Berge eine neue und originale Gemütsbewegung geschaffen. Die-

3 | Zur »Fabulation« siehe auch Mullarkey 2007: 55ff. und Seyfert 2011: 51ff.

se Bewegung ist landläufig geworden, nachdem Rousseau sie in Umlauf gesetzt hatte. Und noch heute ist es Rousseau, der sie uns empfinden läßt, ebensosehr und noch mehr als das Gebirge [...], vermöge einer wirklichen Schöpfung« (ebd.: 33).

Und es ist dabei der Affekt oder die Emotion, die »Erzeugerin von Ideen« wird, statt diese nur sekundär zu begleiten (ebd.: 35). Beide Aspekte sozialen Lebens – nicht nur die Neuerfindung, Öffnung, sondern auch Fixierung, Institutionalisierung, Schließung – basieren mit anderen Worten auf der Fähigkeit der »Fabulation«, der »fabulatorischen Funktion« (ebd. 84ff.), die ihrerseits bestimmt wird als durchgängig positive, erzeugende Funktion. Die Fabulation ist keine verminderte Denkfähigkeit, keine verworrene Kognition. Fabulation oder Imagination heißt nicht »bloße« Vorstellung. Sie ist auch nicht nur sekundäre Legitimation – einer Moral durch die Vorstellung eines gesetzgebenden Gottes (Durkheim). Fabulation, Erfindung von Bedeutungen, bringt etwas zur Existenz. Die Imagination erzeugt eine Moral und letztlich »Gesellschaft«, denn kein Ideal könne »obligatorisch werden, wenn es nicht schon wirkend ist« – und dann sei »nicht seine Idee das Verpflichtende, sondern sein Wirken« (ebd.: 210). Die derart instituierende, schöpferische Fabulation hat zwei Funktionen: Zunächst ist sie ein »virtueller Instinkt« (ebd.: 22), sie dient der Imagination einer kollektiven Identität und Einheit, einer Schließung von Gesellschaft, dem kollektiven Bedürfnis nach Stabilität. Zum anderen entspricht die Fabulation dem jeder Schließung zugrundeliegenden »Verlangen« *des Lebens* »nach Vorwärtsbewegung« (ebd.: 87). Neue Fabulationen führen zum Anders-Werden des sozialen Lebens, zur Erfindung neuer Kollektive.

Dieses Verhältnis von Leben und seiner Fixierung, Sozialem und Sozialem bestimmt Bergson (nach allem, was wir zu seiner Prozessphilosophie sagten) als *Verhältnis von etwas Grundlegendem zu dem, was Aspekt von ihm ist*: Das Werden, die Veränderung ist »real«; die Stillstände sind imaginiert. Insofern heißt es im eingangs zitierten Satz, es sei – auch im Sozialen – »immer der Aufenthalt, der eine Erklärung verlangt, und nicht die Bewegung«. An einer zentralen Stelle fasst Bergson dieses Verhältnis von Werden und imaginärer Identität, Sozialem und Sozietalem spinozistisch: Es ist das Verhältnis von *natura naturata* und *natura naturans*. Zwischen beiden, zwischen geschlossener und offener Gesellschaft, statischer und dynamischer Moral und Religion liegt die »ganze Kluft zwischen Ruhe und Bewegung« (Bergson 1992: 46).⁴ Die Kluft von Ruhe und Bewegung; Was zunächst als Unterscheidung zweier Gesellschaftstypen erscheint, bestimmt ein Grundlegendes gegenüber einem As-

4 | Bei Spinoza heißt es (1999: I, Lehrsatz 29): *Natura naturans* ist das, »was in sich selbst ist und *durch sich selbst geschaffen wird*«, *natura naturata* das, »was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes oder vielmehr der Natur irgendeines seiner Attribute folgt«.

pekt oder einer Perspektive. Es ist die Bewegung, die jeder scheinbaren Ruhe zugrunde liegt, das Werden ist primär und real und unterliegt den imaginären Fixierungen. Das *Instituierende, natura naturans*, Leben aktualisiert sich in soziotalen Formen, institutionalisiert sich, tritt auf in Formen der *natura naturata*. Das Leben ist instituierend, es unterliegt jeder Institutionalisation; das Leben ist die *instituierende* Gesellschaft, die den je aktuellen, *instituierten* oder sich fixierenden Gesellschaften zugrundeliegt. Zu erwischen ist es dabei (ebenso wie das Leben in den organischen Formen) nur in diesen, seinen Aktualisierungen (zum Beispiel in Fabulationen kollektiver Identität, sei es eines bestehenden oder eines neuen Volkes). Und erneut gilt: Letztlich ist jede soziotale Form ein Phänomen des Vitalen. Das Leben ist Subjekt. Weder gibt es daher wirklich Stillstand, noch einlinige Evolution.

In diesen Aspekten entfaltet Bergson eine mehrfach alternative Soziologie zu derjenigen Durkheims, auch wenn er viel von diesem übernimmt: Es handelt sich um einen anders akzentuierten Gesellschaftsbegriff, der die Veränderung und Fixierung zu beobachten erlaubt, die Mechanismen, in denen sich Kollektive fixieren und Subjekte formieren, ebenso enthält wie beispielsweise Revolutionen (bei Simondon) oder auch neue Kollektive, die aus technischen Erfindungen hervorgehen. An dieser Stelle erweist sich eine von Bergson informierte Soziologie gegenüber einer von Durkheim informierten zutiefst kritisch – kritisch gegenüber der positivistischen oder objektivistischen Haltung, die das Leben zu einem macht, das der Norm unterworfen ist, das keine eigenen Normen aufweist (Normen werden als rein sozial verstanden); kritisch gegenüber einer Soziologie, welche die Ordnung privilegiert. In diesem Zusammenhang ist instruktiv, dass Bergson Durkheim einmal als einen »Gegner der Freiheit« verstanden hat (Benrubi 1942: 63).

Alternativ ist diese Soziologie schließlich, weil sie ein entsprechend anderes Bezugsproblem formuliert. Es ist für Bergson weniger soziale Unordnung oder Desintegration, vor der eine Gesellschaft permanent steht. »Unordnung« ist, so lautet die angekündigte *Kritik negativer Begriffe*,⁵ genau besehen ein leerer Begriff, und das Problem der Ordnung ein Scheinproblem. Die Voraussetzung, welche soziologische Theorien wie diejenige Luhmanns oder Durkheims mit der kantischen Erkenntnistheorie teilen, lautet: *Unordnung sei wahrscheinlicher als Ordnung*. Für Bergson (2013: 320) ist dies »weniger Gedanke, als Affekt«. Der Begriff der »Unordnung« enthalte ja bereits alles, was der Unordnung angeblich fehlt – die Ordnung, die in Gedanken subtrahiert wird. Der negative Begriff (Unordnung), der stets den Ausgangspunkt der Ordnungsfrage darstellt, ist in sich selbst widersprüchlich. Denn genau besehen enthält er »mehr und nicht »weniger« als der positive Begriff: Im Begriff der Unordnung steckt

5 | Vgl. zur Konsequenz der bergsonschen Kritik negativer Begriffe Caeymaex 2010.

immer schon eine Ordnung, die zugleich abgezogen wird. Die Frage nach der Möglichkeit von Ordnung statt Unordnung impliziert,

»daß in der Idee des Leeren *weniger* enthalten wäre als in der des Vollen, *weniger* im Begriff der Unordnung als in dem der Ordnung. Tatsächlich aber steckt in den Ideen der Unordnung und des Nichts [...] mehr als in denen der Ordnung und der Existenz, weil sie mehrere Ordnungen und mehrere Existenzen und außerdem ein Spiel des Geistes enthalten, der unbewußt mit ihnen jongliert« (Bergson 1949: 119).

Mit anderen Worten: Unordnung im Sinne völliger Abwesenheit von Ordnung, von Zusammenhängen oder Normen ist undenkbar. Der Begriff der Unordnung ist kein theoretischer. Es ist ein politischer oder »praktischer« (Bergson 2013: 320) Begriff. Im Begriff der sozialen Unordnung geht es um soziale Verhältnisse, die unerwünscht scheinen, um solche, »die man nicht suchte« (Canguilhem 2009c: 303).

Folgt man dieser Kritik (die sich bei Bergson selbst auf die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit von Ordnung im Sinne von Erkenntnis richtet, weniger auf die soziologische), so erscheint die Frage der Möglichkeit sozialer Ordnung statt Unordnung als schlecht gestellt. Das gilt umso mehr, als die Kritik Bergsons darauf aufmerksam macht, dass die Ordnungsfrage zudem letztlich ein Denken in Zuständen, in Blöcken des Seins voraussetzt. Statt von zwei Zuständen (Ordnung *versus* Unordnung) wäre eher von permanenten und veränderlichen Prozessen des sozialen Ordnen zu sprechen. Eine bergsonianische Soziologie reformuliert also deswegen das soziologische Bezugsproblem: Das Problem der Gesellschaft ist nicht die Unordnung. Das Problem ist eher die permanente, unvorhersehbare Veränderung sowie die Kontingenz einer jeden Gesellschaft. Beides nötigt zur Imagination einer kollektiven Identität, zu Normierungen, zu Schließungen und Fundierungen. Dabei bleibt das Werden, die Veränderung wirklich. Nur *imaginär* sind Gesellschaften mit sich identisch und gut begründet. Immer erneut kann dasstituierende (das Leben) in die instituierte Gesellschaft einbrechen, können neue Kollektive entstehen.

3. BERGSONIANISCHE SOZIOLOGIEN

Oggleich in *Die beiden Quellen* bereits eine genuin lebenssoziologische oder vitalistische Theorie der Gesellschaft enthalten ist, so fehlen bei Bergson selbst zwei der oben erwähnten Aspekte oder Register der soziologischen Theorie: Die kritische Dimension ist ausdrücklicher bei Georges Canguilhem entfaltet; eine Theorie des Sozialen als Bestimmung sozialer Relationen und der *socii* fehlt bei Bergson ganz. Dies wird, unter besonderer Berücksichtigung der

Artefakte und Materialitäten des Sozialen, bei André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon und ihnen folgend bei Deleuze entfaltet. Die bereits von Bergson erörterte Frage kollektiver Existenz wird vor allem von Cornelius Castoriadis weitergeführt. Dessen Frage ist, wie sich Gesellschaften ihr Anders-Werden verleugnen, wie kollektive Bedeutungen instituiert werden und welche Funktion diese im Einzelnen haben. Marcel Gauchet und Claude Lefort werden dessen Frage nach dem gesellschaftlichen Imaginären weiterführen und historisch konkretisieren. Schließlich werden wir die vergleichende Methodologie der strukturalen Anthropologie als bergsonianisch grundiert diskutieren – insofern Lévi-Strauss und Pierre Clastres alles daran setzen, evolutionistische und ethnozentrische Blicke zu vermeiden, negative durch positive Begriffe ersetzend.

3.1 Kritik im Namen des Lebens

Georges Canguilhem geht es darum, die Möglichkeit des Neuen im sozialen Leben anzuerkennen – das Soziale weniger in seinen einschränkenden oder negativen Aspekten als in den erfinderischen, affizierenden und positiven Aspekten zu akzentuieren. Daraus speist sich die Kritik beider am soziologischen Positivismus, eine Kritik, die Canguilhem ausbuchstabiert. Auch er vollzieht dabei keine radikale und polemische Verabschiedung Durkheims (wie etwa der französische Marxismus der 1920er Jahre). Auch in Canguilhem vollzieht sich vielmehr ein produktives *chassé-croisé* der Perspektive Durkheims mit derjenigen Bergsons. Canguilhem problematisiert zunächst den Positivismus – weniger Durkheims, als vor allem Auguste Comtes.⁶ Der Positivismus ist nur scheinbar eine objektive, neutrale, distanzierte Wissenschaft; tatsächlich ist es eine Sozialtechnologie, die das menschliche Leben vollständig zum Objekt macht, statt die vitale Subjektivität des Wissenschaftlers mitzudenken – mitzudenken, dass das Leben letztlich Subjekt auch der Wissenschaft ist. Eine zweite Kritik richtet sich auf die Vermengung des Qualitativen mit dem Quantitativen, des Normalen mit dem Normativen. In beiden Punkten problematisiert Canguilhem eine aus vitalistischer Sicht zu starre Konzeption des Sozialen, die sich (wie Bergson für die Philosophie gesagt hatte) in der Frage nach Ordnung ein schlecht gestelltes, ein Pseudoproblem stellt, einen bestimmten sozialen Zustand privilegierend.

Problematisiert werden zunächst vor allem Medizin und Psychologie in ihrem positivistischen Wissenschaftsideal. Ebenso sieht Canguilhem aber auch in Soziologie und Ethnologie eine Tendenz, zur Humanteknik zu wer-

6 | Vgl. zu Canguilhems Kritik an Durkheim (in der Vorlesung *Les normes et le normal* von 1942/43, in Auszügen in Canguilhem 2015) Le Blanc 2002: 130-140, Braunstein 2005, Delitz 2015: 276ff.

den. Kritisiert wird in diesen Disziplinen die Haltung des Positivisten, der sich allein in der Welt distanzierter Fakten aufhalten will, und der dabei Normen als etwas versteht, das dem Sozialen und nicht dem Leben angehört. Ein an der Wissenschaft der unbelebten Natur orientierter Positivismus verwandelt den Menschen, indem er ihn ›objektiv‹ oder rein ›von außen‹ erkennen will, in ein »Insekt« (Canguilhem 1968: 279). Die Kritik gilt der *Chosification* des Menschen: Keine Wissenschaft dürfe derart Lebendige als »inert« verstehen, das Belebte nach Unbelebtem modellieren. Denn ein Lebewesen für ›brut‹ zu halten, ist – wie Bergson erkannt habe – die Bedingung, um ihm gegenüber in eine »aggressive Haltung« einzutreten, es zu »brutalisieren« (Canguilhem 2007: 135f.). Wenn Durkheim soziale Phänomene als ›reine Tatsachen‹ versteht, folgt er der Illusion, im Blick auf das Soziale rein objektiv sein zu können.

Die zweite Problematisierung betrifft Durkheims Regel, normale und pathologische Zustände in der Gleichsetzung des Normativen am Häufigen zu unterscheiden. In den *Regeln der soziologischen Methode* hatte Durkheim in der Tat soziale Tatbestände als »normal« definiert, welche »die allgemeinsten Erscheinungsweisen zeigen«, und alle anderen als »krankhaft oder pathologisch« verstanden. Dabei wird das Normale mit dem Häufigen identifiziert – mit dem »Durchschnittstypus«. Man werde also »sagen können, daß der normale Typus mit dem Durchschnittstypus in eins zusammenfließt und daß die Abweichung von diesem Schema der Gesundheit eine krankhafte Erscheinung ist« (Durkheim 1961: 148). Diese offensichtlich unhaltbare Vermengung des Qualitativen mit dem Quantitativen teilt Durkheim erneut mit Comte. Canguilhem (1977: 26f.) nennt sie den »Broussais'schen« Fehler: Der Pathologe François Broussais sah im 18. Jahrhundert alle Krankheiten als verursacht durch zu große oder zu geringe »Reizung« der Gewebe, statt darin intensive oder qualitative Differenzen zu sehen. In der Annahme bloß gradueller Differenzen sei der Positivismus letztlich ein politisch motiviertes, konservatives Ordnungsdenken, in dessen Rahmen eine Ordnung nur »graduell modifiziert, aber niemals überschritten, nie wirklich verändert werden kann« (Ebke 2012: 139f.). Indem Durkheim das Seltene zum Anormalen macht, diskriminiert er jegliche Neuerung als abweichend, als *Deviation*.

Dabei genüge es, »daran zu denken, daß in einer beliebigen Gesellschaft ein Individuum nach deren Bedürfnissen und Normen fragt und sie kritisiert«, um zu verstehen, dass eine Gesellschaft »kein Ganzes darstellt«. Statt Ordnung oder Harmonie ist Gesellschaft *stets* ein »Ort gebändigter Konflikte oder latenter Antagonismen« (Canguilhem 1977: 177). Was wie eine marxistische Position klingt, wird von Canguilhem lebenstheoretisch gedacht: Es ist das Leben, das sich in den Konflikten selbst korrigiert. Das Leben wird von Canguilhem in dieser Hinsicht auch als das definiert, was fehlt und Neues erfindet. Es ist normativ: Es ist das Kennzeichen des menschlichen Lebens, »sich nie ganz an seinem Platz« zu befinden, nie in Harmonie oder Ordnung

zu bestehen, sondern sich selbst über seine Normativität »zu täuschen« (Foucault 1988: 69f.). Insofern es permanent auf der Suche nach seiner Norm ist, insofern liegt die »Wahrheit« des Sozialen für Canguilhem nicht in der sozialen Ordnung, sondern in der Fähigkeit, über diese zu streiten. Man könne daher »ohne Absurdität« sagen, dass »*der Normalzustand einer Gesellschaft eher Unordnung und Krise ist*« (Canguilhem 2013: 110).

In beiden Kritiken bezieht sich Canguilhem ausdrücklich auf Bergson, »der alles las und alles wusste« (ebd.).⁷ Es ist zum einen Bergsons Vitalismus, den Canguilhem rehabilitiert: Bergsons Philosophie bedeute weder eine wissenschaftsfeindliche, noch irrationale Haltung. Sie bedeute vielmehr die Anerkennung der »Identität des Lebens mit sich selbst« (Canguilhem 2009b: 155) oder der »Originalität der vitalen Tatsachen« (Canguilhem 2009c: 289f.). Anerkannt wird das Leben als Subjekt der politischen, medizinischen, religiösen, moralischen Institutionen. Auch benutzt Canguilhem Bergsons Kritik negativer Begriffe, sie auf die Konzeption der Norm übertragend. Nie ist das Leben Abwesenheit von Normen (Unordnung). Es ist stets normative Aktivität. Daher ist der Begriff des Pathologischen nicht der »logische Gegensatz des Begriffs des »Normalen««, weil das Leben nie die »Abwesenheit von Normen« ist, sondern eben stets »Anwesenheit anderer Normen« (ebd.: 303). Insofern also Durkheim ein statisches Konzept des Sozialen teilt; insofern seine Grundfrage die nach Integration oder Ordnung gegenüber Desintegration oder Unordnung (Anomie, Regellosigkeit, A-Normativität) ist; und insofern er soziale Tatsachen »wie ein Insekt« behandelt – insofern ist eine positivistische Soziologie das Gegenteil einer vitalistischen Soziologie.

3.2 Sozialtheorie: Prozesse des intensiven oder qualitativen Werdens

Das Konzept intensiver und extensiver Größen als zwei Arten von Mannigfaltigkeit befindet sich im Kern von Bergsons Denken, und auch im Kern des Denkens von Deleuze. Insbesondere hier wird das Konzept der Intensität zu einem der temporalen Mannigfaltigkeit *des Subjekts*, seines affektiven Werdens. Das Subjekt ist ständige Individuation, die mit Momenten größerer oder geringerer »Lebensintensität« einhergeht.

»Die Unteilbarkeit des Individuums hängt nur mit der Eigenschaft der intensiven Quantitäten zusammen, sich [...] nicht zu teilen, ohne sich wesentlich zu verändern. Wir sind aus all diesen Tiefen und Entfernungen, aus diesen intensiven Seelen gemacht, die sich entfalten und wieder umhüllen. Individuierende Faktoren nennen wir die Gesamtheit dieser umhüllenden und umhüllten Intensitäten, dieser individuierenden und individu-

7 | Vgl. zu Canguilhem als Leser Bergsons Roth 2013, Delitz 2015: 268-288.

ellen Differenzen, die einander fortwährend über die Individuationsfelder hinweg durchdringen« (Deleuze 1997: 320).

An Stelle einer Handlungstheorie, in der ein sich gleich bleibender Akteur auf etwas oder jemand einwirkt, steht hier das Konzept permanenter Individuation. Diese findet in je spezifischen »Gefügen« statt, affektiven Relationen menschlicher und nichtmenschlicher Körper, die von spezifischen Diskursen durchquert sind. So beschreibt Deleuze das nomadische Gefüge (Waffe, Mensch und Reitkamele) mit den aus der Verbindung dieser Körper und Aussagengefügen resultierenden Affekten – der Geschwindigkeit und kriegerischen Aggressivität (vgl. Deleuze/Guattari 1992: 540f.). Oder die totemistischen Rituale: Sie erzeugen ein Tierwerden des Menschen – eine momentane, aber nicht weniger wirkliche Individuation, ein Anderswerden. Es geht dabei weder darum, ein Totemtier nur nachzuahmen, noch darum, tatsächlich Tier zu werden. Real ist nicht dieser oder jener Zustand. Real ist *das Werden selbst*, real ist das »Tier-Werden des Menschen«, »ohne daß das Tier, zu dem er wird, real« wäre (ebd.: 326). Eduardo Viveiros de Castro (1992: 270f.) hat dieses Konzept übernommen. Im rituellen Jaguar-Werden geht es den indianischen Subjekten nicht darum, ein Jaguar zu werden; der Jaguar, in den man sich verwandelt, ist nicht real. Real ist die Transformation, Individuation, Werden – im Bestreben, die Perspektive des Jaguars ebenso wie seine Bewegungen und Affekte zu übernehmen.

Ein intensitätstheoretisches, bergsonianisches Denken erweist sich zugleich allen Soziologien gegenüber different, die in Handlungen allein menschliche Akteure berücksichtigen. »Im Gegensatz zum klassischen Vitalismus« werden hier – in Radikalisierung Bergsons – nicht ausschließlich Lebewesen als lebendig verstanden; und anders als in den klassischen soziologischen Handlungstheorien »erklärt sich die Handlung nicht allein von Seiten des Menschen« (Seyfert 2008: 469f.). Hierfür sind die Autoren Leroi-Gourhan, Simondon und Deleuze zentral. Bei Leroi-Gourhan erscheint die anorganische Materie als eigene ›Tendenz‹. Sie besitzt einen eigenen »*élan bergsonienne*« (Leroi-Gourhan 1945: 357f.). Jede Materie verlangt, so beobachtet Leroi-Gourhan ethnologisch oder anthropologisch, eine eigene Aktivität; es liegt an ihr, welche Kraft und Geschicklichkeit sie erfordert. Und auch Simondon entfaltet derart einen anorganischen oder einen »technologischen Vitalismus« (Deleuze/Guattari 1992: 568). In diesem Sinne werden bei diesen Autoren (die jeder Artefaktsoziologie vorhergehen) unter den nichthumanen Akteuren insbesondere Artefakte einbezogen (und weniger andere Lebewesen, wie bei Viveiros de Castro). Menschliche Akteure sind in technische Ensembles eingebunden, wobei die Artefakte ihr eigenes Werden einbringen. Jede Materie verfügt über je eigene Form- und Affektpotentiale, wie insbesondere Simondon Bergson weiterentfaltet, das *Werden* als eine »Dimension des Seins« bestimmend – und nicht als etwas, was ein

»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« (Simondon 1964: 16, dt. HD).

Inbesondere im Sozialen geht es Simondon – im Sinne einer Theorie des Werdens – darum, die Perspektive einer »Humanenergetik« einzubringen. Deren Grundfrage lautet, *warum und in welchen Momenten Gesellschaften andere werden* (vgl. Simondon 2007a: 63) – wie kollektiv Neues auftaucht. Die Antwort lautet: Momente des gesellschaftlich Neuen sind solche mit »hoher Informationsspannung«. In ihnen erweist sich eine soziale Idee als affektiv oder informativ, sofern das Kollektiv in einem »meta-stabilen« Zustand ist (ebd.), in dem sich eine *affektive Resonanz* ereignet. Simondon verweist etwa auf neue Legenden, die neue Kollektive, ein Werden des Volkes erzeugen (Simondon 1989: 192f.). Dabei geht es bei weitem nicht nur um kognitive Prozesse, sondern um affektive Relationen zwischen verschiedenen *socii* (vgl. grundlegend Seyfert 2011).

Simondon schlägt nun einerseits vor, die »Formen, Modi und Grade der Individuation« im Physischen, Lebendigen und Sozialen (Simondon 2007b: 38) als miteinander verbundene Prozesse zu untersuchen: Die Individuation der anorganischen Materie wird in vitalen Prozessen suspendiert, verzögert, woraus die spezifisch biologischen und sozialen Individuationen resultieren, auch wenn diese grundlegend aus derselben Materie bestehen, wie anorganische Individuationen (*L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 1964). Zum anderen geht es Simondon um die Rehabilitation der technischen Dinge (*Du mode d'existence des objets techniques*, 1958, dt. 2012): Sie entfremden das menschliche Leben nicht, wie Simondon die zeitgenössische Technophobie zu durchbrechen sucht (die durchaus auch der heutigen ähnelt). Menschliches Leben *ist* technisches Leben. Und dabei ist es die anorganische Materie, in die es sich einzuschmiegen gilt: Jede Materie (Holze, Metalle usw.) erlaubt je bestimmte Formen, Artefakte und Praxen. In der Wahl der Materien gibt sich ein jedes Kollektiv eine spezifische Gestalt und verbindet die Einzelnen auf eigene Weise. Simondon denkt hier an die Instituierung eines neuen Kollektivs in der Erfindung von Dampfmaschine, Eisenbahn oder des Wasserkraftwerks: Infolge dieser zunächst kontingenten Erfindungen, die der Einschmiegung des Technikers in die Materien folgen, hat sich eine infrastrukturell vernetzte Gesellschaft herausgebildet, die sich durch Stromleitungen und Eisenbahnschienen mit der Natur und ihrer Geografie viel intensiver verbinde. Es handelt sich um eine neue Form kollektiver Existenz, und es ist *die Materie*, die dabei initiativ ist.

In der Einschmiegung des Technikers in sie muss dieser sich *ihren* Gesetzen unterwerfen, ihr Potential ernst nehmen. Da er dabei keinerlei sozialer Norm unterliegt, bedeutet die technische Aktivität für Simondon (2005: 511) die »*Einführung in die tatsächliche soziale Vernunft und in den Freiheitssinn des Individuums*«.

3.3 Gesellschaftstheorie: Imaginierte Identitäten und gesellschaftliche Gründe

Eine bergsonianische Soziologie enthält neben einer spezifischen Sozialtheorie eine wiedererkennbare Gesellschaftstheorie, ein Konzept *sozietales* Lebens. Wie skizziert, denkt bereits Bergson eine jede Gesellschaft als (wirksame, Subjekte, Begehren und Ziele formende) Imagination einer Identität des Kollektivs in der Zeit, und seiner Einheit. Ein jedes Kollektiv muss sich mithilfe der fabulatorischen Funktion schließen. Es muss sich die unvorhersehbare und permanente eigene Veränderung leugnen. An der Stelle des Begriffspaars *natura naturata* und *natura naturans* steht bei Cornelius Castoriadis das Paar der *instituierten* und *instituirenden* Gesellschaft: Jede Gesellschaft ist Veränderung, Werden, das alle vergangenen, aktuellen und künftigen Gesellschaften einschließt. Castoriadis nennt diese Dimension das »Gesellschaftlich-Geschichtliche«. Es ist das

»anonyme Kollektiv, das Unpersönlich-Menschliche, das jede gegebene Gesellschaftsformation ausfüllt und umfaßt, das jede Gesellschaft in eine *Kontinuität* von Gesellschaften einreihet [...]. Das Gesellschaftlich-Geschichtliche besteht einerseits aus vorgegebenen *Strukturen*, Institutionen und »materialisierten« Werken (die auch immateriell sein können), zum anderen jedoch aus dem, *was* da strukturiert, instituiert und materialisiert [...]. Es ist die spannungsvolle Einheit von *instituirender* und *instituiertes* Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte« (Castoriadis 1984: 184).

Kollektive müssen sich demgegenüber imaginär instituierten – imaginär fixieren; und imaginär begründen. Mithilfe der Einbildungskraft der Einzelnen (dem »radikalen Imaginären«) instituierten sie sich notwendig als eine bestimmte kollektive Form: als *diese* Gesellschaft mit *diesen* Teilungen, *diesen* Wünschen, *diesem* Projekt. Kein Kollektiv kann sich zunächst die radikale Kontingenz, die eigene Grundlosigkeit; und keine kann sich zweitens ihre permanente Veränderung eingestehen: Die »radikale Andersheit, immanente Schöpfung, nicht-triviale Neuheit« (ebd.: 342), die eine jede Gesellschaft ist. Jede gibt sich eine eigene temporale Gestalt, eine Herkunft, eine Geschichte, eine Zeitlichkeit. Jede Gesellschaft muss sich drittens ihre Selbstsetzung verleugnen. Sie kann sich »nicht als sich selbst erschaffende, als Institution ihrer selbst, als Selbstinstitution anerkennen« (ebd.: 360). Kurz: Alles spielt sich so

ab, als »müßte sich die Gesellschaft als Gesellschaft selbst verleugnen und ihr Gesellschaftsein verschleiern« (ebd.: 347).

Aus diesen Gründen erzeugt ein jedes Kollektiv eine ebenso imaginäre wie symbolische Eigenwelt, in der es eine Identität in der Zeit instituiert, eine Einheit in der Abgrenzung anderer Gesellschaften; und einen Grund ihrer selbst, ihre Notwendigkeit. Als imaginäre Institution kommt es dabei auf Wahrnehmbares an, auf ein Netz symbolischer oder kultureller Bedeutungen. Für Castoriadis stehen dabei zwei Dinge im Zentrum: Zum einen braucht eine jede Gesellschaft eine Vorstellung ihrer Sukzession, eine zeitliche Ordnung der Einzelnen, und eine Vorstellung ihrer Dauer gegenüber dem Werden. Jede Gesellschaft *ist* in erster Linie eine »Art, Zeit zu erschaffen, sein zu lassen, das heißt sich als Gesellschaft sein zu lassen« (ebd.: 349). (Sie braucht daneben auch eine räumliche Verteilung der Dinge und Einzelnen.) Zum anderen instituiert sich jede Gesellschaft in einem letzten oder leeren Signifikanten: der »primären« oder »zentralen« gesellschaftlichen Bedeutung. Diese ist als primäre in nichts anderem begründet. »Die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen – sofern es wirklich die letzten sind – *denotieren* nichts, *konnotieren* aber fast alles« (ebd.: 246). Castoriadis nennt insbesondere die Bedeutung ›Gott‹. Die Lösung des »Rätsels der Religion« (Castoriadis 2010a: 105), mithin Durkheims Frage, warum eine jede Gesellschaft religiöse Institutionen aufweist – die Lösung dessen liegt in der Notwendigkeit, einen letzten Grund vorzustellen: etwas, von dem her die instituirende Gesellschaft sich als instituierte erzeugt, ihre Selbstsetzung und damit die Kontingenz aller Normen verleugnend. Ebenso nennt Castoriadis, nun für spezifisch moderne Gesellschaften, die Nation, das Volk, Rationalität. Eine jede letzte Bedeutung kann weder weiter begründet werden, noch bedarf sie dessen. Dabei wird jede als *vorgesellschaftlich* vorgestellt; instituiert wird je ein Anderes, welches der Gesellschaft vorhergeht und diese und ihre Normen und Werte begründet. Gesellschaften fundieren sich – bislang – in einem »fundierenden Außen« (Delitz/Maneval 2017) und sind insofern heteronom und nicht autonom verfasst: »Die Entfremdung der Gesellschaft wurzelt also darin, daß sie sich so instituiert, daß sie nicht sehen will, daß *sie* sich instituiert« (ebd.: 362).

In engem Kontakt zu Castoriadis denkend, führen Claude Lefort und Marcel Gauchet diese Gesellschaftstheorie und deren analytische Frage nach dem imaginären Grund unmittelbar fort. So hat für Gauchet auch das moderne Politische teil an einer heteronom sich instituirenden Gesellschaft. Auch hier gibt es einen Grund, in dem sich die Gesellschaft die eigene Selbstsetzung verleugnet. Dieser Grund liegt im fundierenden Charakter der Menschenrechte. Zugleich liegt er in der Souveränität des Volkes (die beide zeitgleich, in der Französischen Revolution, die Stelle des Königs ersetzen – die Matrix der Macht von ihm übernehmend). An die Stelle der religiösen Legitimation der Monarchie, in der Idee des Gottesgnadentums oder der beiden Körper des

Königs setzen moderne, demokratisch instituierte Kollektive also zwei fundierende Bedeutungen. Aber auch sie basieren auf einer Selbstabspaltung, auch sie fundieren sich in Vorgesellschaftlichem (der Natur des Menschen, der Ewigkeit des Volkes). Auch hier denkt sich die Gesellschaft als abhängig von ihrem »Außen« (Gauchet 1991, vgl. ders. 2005). Und auch solche Kollektive verlangen eine Repräsentation des Gesellschaftskörpers in einer Instanz. Auch Lefort analysiert in diesem Sinne das »theologisch-politische Erbe«, das moderne Demokratien aufweisen. Dabei interessiert vor allem dessen Verwandlung durch die Form des Politischen: Einerseits beruft sich zwar die moderne Demokratie in der Erklärung der Menschenrechte und im Prinzip der Volkssouveränität auf eine unantastbare, transzendente Quelle des eigenen Seins. Zugleich durchkreuzen die Institution des Wahlrechts und die politische Kultur der Kritik diese Vorstellung. In diesen Gesellschaften ist das »Zentrum der Gesellschaft« leer. Zwar wird das Volk zum »Souverän erklärt« und instituiert sich auch diese Kollektive in der Vorstellung, es gälte, seinen ›Willen‹ zu aktualisieren. Doch bleibt die Identität des Volkes unbestimmbar – ein immer erneut zu enträtselndes »Geheimnis«, wie es bei Giesen und Seyfert (2016) heißt. Das ist das Paradox der Demokratie: Sie strebt nach der Aktualisierung einer kollektiven Identität (des Volkes, des Staates, der Nation), aber diese wird stets »durchkreuzt« (ebd.: 60).

»Das Volk konstituiert einen Identitätspol, der ausreichend definiert ist, damit sich der Status eines Subjekts anzeigt: Es besitzt die Souveränität, es soll seinen Willen ausdrücken, die Macht wird in seinem Namen ausgeübt, die Politiker berufen sich auf es [...]. Aber seine Identität bleibt latent« (Lefort 1999: 57).

Im Paar der *instituienden* und *instituierten* Gesellschaft und in der zentralen Rolle der Imagination, der Einbildungskraft können diese drei Gesellschaftstheorien – von Castoriadis, Lefort und Gauchet – als implizit bergsonianische Theorien erscheinen.⁸ Sie teilen damit ein spezifisches »postfundamentalistisches« Denken. Es handelt sich um eine Variante des Postfundamentalismus, die weniger die Heterogenität und Uneinheitlichkeit des Sozialen als das Problem einer jeden Gesellschaft setzt (Marchart 2013), als vielmehr die Ver-

8 | Die Gesellschaftstheorie von Castoriadis als ›bergsonianisch‹ zu bezeichnen, hätte er selbst freilich vehement abgewehrt (wie auch fast jede andere Filiation, etwa die zu Lévi-Strauss): »Bei ihm ist kein Platz für die wichtigste Schöpfung von allen: die von Sinn und Bedeutungen. Stattdessen Entdeckung einer bereits vorhandenen geistigen Wirklichkeit [...]. Bergsons Spiritualismus; dem Anschein zum Trotz einheitliche Ontologie; durch und durch egologische [...] Perspektive; radikale Verkennung der gesellschaftlich-geschichtlichen Schöpfung – Konvergenzlinien seiner Denkweise und -welt, ohne Berührungspunkte mit meiner« (Castoriadis 2010b: 16).

änderung, das Werden. Laclau und Mouffe – die für die erste Variante stehen – denken die hegemoniale Imagination einer Gesellschaft, einer kollektiven Identität als Reaktion auf die Unbestimmbarkeit oder Überbestimmtheit des Kollektivs. Permanent gibt es überzählige Begehren nach der Bestimmung der Gesellschaft. Zwar kann sich daher das Soziale nie fixieren – und doch existiert es »nur als Anstrengung, dieses *unmögliche Objekt* zu konstruieren« (Laclau/Mouffe 2001: 164). Gesellschaft setzt die Imagination einer Einheit, ihre Imagination als Totalität voraus, und dazu einen »Grund« (Marchart 2010, 2013). In der bergsonschen Variante des Postfundamentalismus kommt eine ergänzende Bestimmung hinzu: Auch, weil eine jede Gesellschaft im Werden steht, weil sie kontingent und selbstgesetzt ist, muss eine jede Gesellschaft einen Grund imaginieren – der ebenso die Einheit der Gesellschaft, wie deren Identität in der Zeit begründet.

3.4 KONTRASTIV-VERGLEICHENDE METHODE (KRITIK NEGATIVER BEGRIFFE)

Die Analysen von Castoriadis, Lefort und Gauchet sind kontrastiv vergleichend angelegt. Eruiert werden Differenzen und Gemeinsamkeiten moderner und historischer, religiös institutierter Kollektive. Dabei zehren sie ausdrücklich von der vergleichenden Perspektive der strukturalen Anthropologie. Über Lévi-Strauss' erwähntes Lob Bergsons hinaus ist an dieser Stelle interessant, dass die strukturale Anthropologie sich letztlich immer um zwei Verhältnisse – von Synchronie und Diachronie, und von Kultur und Natur – dreht. Sie interessiert sich für die Mechanismen, mit denen konkrete Gesellschaften ihre Veränderung, ihr Werden ebenso leugnen, wie sie ihren Einzelnen eine Bedeutung geben. Das Verfahren strukturaler Anthropologie ist dabei, den Kulturvergleich so durchzuführen, dass eine jede evolutionäre Annahme und ein jeder ethnozentrischer Begriff vermieden werden. Statt etwa die Gesellschaftsgeschichte stets als fortschreitende Rationalisierung, Individualisierung oder Differenzierung zu denken, statt alle Kollektive in eine ›Entwicklung‹ einzuordnen, erkennt strukturale Anthropologie einer jeden Gesellschaft ihre eigene Rationalität oder Modernität zu. Die differenten Modi kollektiver Existenz werden als gleichermaßen entwickelte Modi gedacht, als gleichermaßen positive, dabei entgegengesetzte Lösungen desselben Problems. Zu suchen sind daher durchgehend positive Begriffe; und zu vermeiden sind negative Begriffe.

So dient die totemistische Klassifikation der Einzelnen anhand der natürlichen Arten Lévi-Strauss zufolge dazu, eine zeitlose Identität des Kollektivs zu imaginieren. Diesen »kalten« Gesellschaften gegenüber verleugnen auch die »heißen« Gesellschaften ihr unvorhersehbares Anderswerden – indes auf umgekehrt symmetrische Weise. An der Stelle der mythischen, zeitlosen Vergan-

genheit steht die Einordnung in eine sukzessive Geschichte (Lévi-Strauss 1975, vgl. ders. 1973: 270ff.). Selbstverständlich verändern sich alle Gesellschaften und alle haben eine Geschichte. Doch die einen »geben es offen zu, während andere sich dagegen sträuben« und suchen, in dem »Zustand zu verharren, in dem die Götter oder die Ahnen sie zu Anbeginn der Zeiten geschaffen haben« (Lévi-Strauss/Eribon 1989: 181). Das gemeinsame Problem, auf das beide Formen von Kollektiven antworten, ist die Erfordernis, das eigene Anders-Werden zu gestalten, ihm eine Bedeutung zu geben. Und statt von *geschichtslosen* Gesellschaften zu sprechen, instituieren sich totemistische Kollektive *gegen die Geschichte*. Sie instituieren sich als unveränderlich; sie wehren die Geschichte ab, lassen diese nicht in die Imagination ihrer Identität intervenieren. Dagegen forcieren europäische moderne Gesellschaften die eigene Veränderung, suchen nach dem Neuen, ihre Geschichte in Form eines kontinuierlichen Fortschritts imaginierend.

In derselben Weise hat Pierre Clastres ›Gesellschaften mit Staat‹ jenen gegenübergestellt, die in ihren Institutionen den Staat abwehren. Auch sie ›haben‹ den Staat, auf latente oder virtuelle Weise – weit entfernt, dass er ihnen fehlte. Es sind keine Gesellschaften ohne den Staat. Es handelt sich um *gegenstaatliche* Gesellschaften, die in ihren Institutionen eine latente Akkumulation und Teilung der Macht abwehren. Bei Clastres folgt die strukturelle Methode deutlicher als bei Lévi-Strauss einem bergsonschen Konzept, nämlich dessen Kritik negativer Begriffe. Werden Gesellschaften negativ beschrieben – als solche ohne Staat, Markt, Schrift oder Geschichte – so wird diesen Gesellschaften stets ein *Mangel* zugeschrieben; etwas, das sie noch nicht entfaltet haben, aber entfalten werden. Statt derart die anderen Gesellschaften an unserem Fall zu messen und sie unvermerkt mit einem Werturteil zu belegen (sie seien unvollständige, noch nicht »richtige« Gesellschaften: Clastres 1976c: 179); statt sie als einfach, primitiv, archaisch oder vormodern und damit als »embryonal« (Clastres 1976a: 19f.) zu verstehen; stattdessen gilt es, im Fehlen etwa des Staates oder der Geschichte eine *positive Wahl* zu erkennen. Auch Gesellschaften, die keinen Staatsapparat aufweisen, fehlt dieser nicht. Sie wehren ihn aktiv ab, etwa mit einer schwachen Position des Häuptlings (Clastres 1976b). Strukturelle Anthropologie als vergleichende Methode ist also eine kontrastiv vorgehende, umgekehrt symmetrische Gegensatzpaare erfassende Methode, die alles darauf anlegt, ethnozentrische Blicke zu vermeiden. Das Bild, das durch sie von der Vielfalt der menschlichen Gesellschaften gezeichnet wird, ähnelt Bergsons Bild der differenten Lebensformen – die Gesellschaften erscheinen als einander implizierende, da entgegengesetzte Lösungen des Lebens auf ein gemeinsames Problem. Insofern steckt in der strukturalistischen Suche nach strukturellen Ähnlichkeiten von Gesellschaften und ihren umgekehrt symmetrischen Lösungen ein methodologischer Bergsonismus. Zugleich handelt es

sich um eine kritische Methodologie, die kritisch gegenüber jedem Determinismus, jedem Evolutionismus als einem Eurozentrismus ist.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Letztlich beginnt eine bergsonsche Soziologie immer mit dem *sozialen Werden*. Alle soziologischen Fragen werden entlang dieses temporalen Vokabulars neu gestellt. Zugleich wird das Werden als Leben gedacht: Leben heißt Werden, und genauer: unvorhersehbares und kontinuierliches Anders-Werden, Differentiation, Neues. Die sozialen Veränderungen ebenso wie die imaginären Fixierungen, Normen und Disziplinierungen sind *solche des Lebens selbst*. Thematisiert werden daher auch hier Institutionen, soziale Ordnungen, Modi der Integration von Gesellschaften, Imaginationen kollektiver Identität. Aber deren Herausforderung ist nicht die (nie reale) Unordnung. Das Bezugsproblem von Gesellschaft ist das Werden, die Kontingenz und Selbsterfindung einer jeden Institution. Und während Durkheim das Individuum vor allem in seinem sozialisierten Sein, seiner gesellschaftlichen Formung berücksichtigt, ist es die individuelle Erfindung, die Bergson zugleich stets interessiert – die Fähigkeit, neue Kollektive zu stiften. Letztlich ist es das erfinderische, auf Indetermination drängende Leben, auf dem die Aufmerksamkeit liegt, ebenso wie die dazu konträren, notwendigen, (aus-)schließenden Fabulationen einer kollektiven Identität in der Zeit und einer Einheit der Mitglieder.

Um die Eigenart des bergsonschen soziologischen Denkens zu kennzeichnen, kann man es insgesamt also noch einmal der einflussreichen durkheimischen Konzeption des Sozialen gegenüberstellen, sowie den methodologisch – im Ausgang vom konstituierten Subjekt – ähnlichen marxistischen Theorien von Gesellschaft; und andererseits den Handlungstheorien. Es lassen sich folgende Aspekte nennen, in denen die bergsonsche Soziologie eine eigene, eine lebenssoziologische Denkweise des Sozialen darstellt: Im Unterschied zu den durkheimischen und anderen Soziologien werden nicht soziale Tatsachen dem Leben gegenübergestellt. Soziale Phänomene einschließlich der Soziologie und soziologischen Theorie sind solche des Lebens. Eng damit verbunden ist eine nicht-cartesische Theorie des Sozialen, die den Körper und seine Affekte zutiefst einbezieht – Gedanken, Ideen, Erinnerungen sind solche eines Lebewesens in dessen ›Aufmerksamkeit auf das Leben‹. Hier ähnelt das Konzept dem des Pragmatismus. Indes handelt es sich beim Bergsonismus nicht um anthropozentrische Konzepte. Konzipiert wird das voneinander untrennbare Zusammenspiel anorganischer und organischer, menschlicher und nichtmenschlicher Körper, einschließlich der Materie. Aus dem lebenstheoretischen Konzept resultiert eine Theorie des gesellschaftlichen Imaginären im Sinne der Fabulation immer neuer Gesellschaften wie auch ihrer imaginären

Fundierung und Schließung. Der Akzent liegt dabei auf der Unvorhersehbarkeit, dem Neuen, ebenso wie auf der notwendigen (und doch ›unmöglichen‹ oder eben imaginären) Stillstellung. Dem entspricht eine vergleichende Methode, die negative Begriffe vermeidet und positiv ein Konzept der ›differenzierenden Aktualisierung‹ von Gesellschaften verfolgt. Schließlich eignet der bergsonschen Philosophie eine eigene kritische Haltung – in der sich der Wissenschaftler selbst daran erinnert, dass er nicht jenseits des Lebens steht, in der er die ›Originalität‹ oder Urheberschaft des Lebens anerkennt. Hier ist die bergsonsche Soziologie jeder deterministischen Vorstellung gesellschaftlicher Entwicklung entgegengesetzt, und ebenso jeder Soziologie, die sich um Integration und Ordnung dreht. Ebenso wenig werden soziale Beziehungen rationalistisch, anthropozentrisch oder cartesianisch konzipiert. In all diesen Aspekten erscheint eine vitalistische Soziologie in Nachfolge Bergsons keineswegs als irrationalistisch oder als wehmütige und denunziatorische Modernekritik. Auch handelt es sich weder um eine antiwissenschaftliche, noch ›intuitionistische‹ Denkweise. Weder geht es hier um ein Denken des ›inneren‹ Lebens, noch um einen Substanzvitalismus. Es handelt sich vielmehr um ein Denken, das – wie Plessner sagte (1975: 32) – den Menschen als Subjekt und Objekt der Natur und als Subjekt und Objekt der Kultur gleichermaßen zu denken sucht.

LITERATUR

- Agathon (1911): *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*, Paris: Mercure de France.
 — (1913): *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris: Mercure de France.
 Azouvi, François (2007): *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris: Gallimard.
 Benrubi, Isaac (1942): *Souvenirs sur Bergson*, Paris/Neuchâtel: Delachaux & Niestlé.
 Bergson, Henri (1949 [1930]): »Das Mögliche und das Wirkliche«, in: Ders., *Denken und Schöpferisches Werden. Vorträge und Aufsätze*, Meisenheim: Glan, S. 110-125.
 — (1991 [1896]): *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, Hamburg: Meiner.
 — (1992 [1932]): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Frankfurt a.M.: Fischer.
 — (1994 [1889]): *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
 — (2002): *Correspondances*, Paris: Puf.
 — (2008 [1932]): *Les deux sources de la religion et de la morale. Édition critique*, Paris: Puf.
 — (2013 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.

- (2014 [1922]): *Dauer und Gleichzeitigkeit*, Wien: philo arts.
- Bouaniche, Arnaud/Keck, Frédéric/Worms, Frédéric (2004) (Hg.), *Bergson: les deux sources de la morale et de la religion*, Paris: Ellipses.
- Braunstein, Jean-François (2005): »Canguilhem, Comte und der Positivismus«, in: Cornelius Borck/Volker Hess/Henning Schmidgen (Hg.), *Maß und Eigensinn. Studien im Anschluß an Georges Canguilhem*, München: Fink, S. 275-294.
- Caeymaex, Florence (2010): »La portée critique de l'analyse des idées d'existence et de néant«, in: Arnaud François (Hg.), *L'évolution créatrice de Bergson. Etudes et Commentaires*, Paris: Vrin, S. 261-283.
- Canguilhem, Georges (1968 [1958]): »Qu'est-ce que la Psychologie?« In: Ders., *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, S. 365-381.
- (1977 [1943/1966]): *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt a.M.: Ullstein.
- (2007 [1943]): »Commentaire au troisième chapitre de L'évolution créatrice«, in: *Annales bergsoniennes III*, Paris: Puf, S. 113-160.
- (2009a [1952]): »Das Denken und das Lebendige (Einleitung)«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 15-22.
- (2009b [1952]): »Aspekte des Vitalismus«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 149-181.
- (2009c [1952]): »Das Normale und das Pathologische«, in: Ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin: August, S. 281-307.
- (2013 [1955]): »Das Problem der Regulation im Organismus und der Gesellschaft«, in: Ders., *Schriften zur Medizin*, Zürich: diaphanes, S. 90-113.
- (2015 [1942/43]): »Cours de philosophie générale et de logique. Année 1942-1943«, in: Ders., *Œuvres Bd. IV*, Paris: Gallimard, S. 81-109.
- Castoriadis, Cornelius (1984 [1964/65, 1975]): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010a [1978-1980]): »Institution der Gesellschaft und Religion«, in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich: Edition AV, S. 87-110.
- (2010b [1985]): »Vorwort zu *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe II*«, in: Ders., *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung. Ausgewählte Schriften 3*, Lich: Edition AV, S. 13-24.
- Clastres, Pierre (1976a [1969]): »Kopernikus und die Wilden«, in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-27.
- (1976b [1962]): »Tausch und Macht: Theorie des indianischen Häuptlingtums«, in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 28-47.

- (1976c [1974]): »Die Gesellschaft gegen den Staat«, in: Ders., *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 179-209.
- Deleuze, Gilles (1989 [1966]): *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- (1997 [1968]): *Differenz und Wiederholung*, München: Fink.
- (2003a [1956]): »Henri Bergson, 1859-1941«, in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953–1974*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 28-44.
- (2003b [1956]): »Der Begriff der Differenz bei Bergson«, in: Ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 44-75.
- (2007 [1960]): »Cours sur le Chap. III de l'évolution créatrice de Bergson«, in: *Annales bergsoniennes 2. Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris: Puf, S. 166-188.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992 [1980]): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin: Merve.
- Delitz, Heike (2013): »Bergson und Durkheim, Bergsoniens und Durkheimiens«, in: Tanja Bogusz/Dies. (Hg.), *Émile Durkheim – Soziologie, Ethnologie, Philosophie*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 371-402.
- (2015): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Delitz, Heike/Maneval, Stefan (2017): »The »Hidden Kings«, or Hegemonic Imaginaries. Analytical Perspectives of Postfoundational Social Thought«, in: *Im@go. Journal of the Social Imaginary* 10, S. 33-49.
- Durkheim, Émile (1961 [1894/1895]): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied: Luchterhand.
- (1975 [1895]): »L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie«, in: Ders., *Textes. 3. Fonctions sociales et institutions*, Paris: Editions du Minuit, S. 403-434.
- (1976 [1914]): »Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: Le progrès moral et la dynamique sociale«, in: Ders., *Textes 1: Éléments d'une théorie sociale*, Paris: Editions du Minuit, S. 64-70.
- (1993 [1913/14]): »Pragmatismus und Soziologie«, in: Ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 10-168.
- (1994 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile/Mauss, Marcel (1996 [1903]): »Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen«, in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 169-256.
- Ebke, Thomas (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.

- Foucault, Michel (1988 [1985]): »Das Leben: die Erfahrung und die Wissenschaft«, in: Marcelo Marquez (Hg.), *Der Tod des Menschen im Denken des Lebens: Georges Canguilhem über Michel Foucault, Michel Foucault über Georges Canguilhem*, Tübingen: Edition Diskord, S. 50-72.
- Gauchet, Marcel (1991): *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789*, Reinbek: Rowohlt.
- (2005 [1977]): »La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive«, in: Ders., *La condition politique*, Paris: Gallimard, S. 45-90.
- Halbwachs, Maurice (1967 [1925-1944]): *Das kollektive Gedächtnis*, Stuttgart: Enke.
- Hauriou, Maurice (1965a [1925]): »Die Theorie der Institution und der Gründung. Essay über den sozialen Vitalismus«, in: Roman Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt: WBG, S. 27-66.
- (1965b [1928]): »Macht, Ordnung, Freiheit und die Verirrungen der objektivistischen Systeme«, in: Roman Schnur (Hg.), *Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze von Maurice Hauriou*, Darmstadt: WBG, S. 96-110.
- Hubert, Henri (1929 [1905]): »Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie«, in: Ders./Marcel Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris: Alcan, S. 189-229.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2001 [1985]): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.
- Le Blanc, Guillaume (2002): *Canguilhem et la vie humaine*, Paris: Puf.
- Lefebvre, Alexander/White, Melanie (2010): »Bergson on Durkheim: Society sui generis«, in: *Journal of Classical Sociology* 10 (4), S. 457-477.
- Lefort, Claude (1999 [1981]): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien: Passagen.
- Leroi-Gourhan, André (1945): *Milieu et techniques. Évolution et techniques 2*, Paris: Albin Michel.
- Lévi-Strauss, Claude (1965 [1962]): *Das Ende des Totemismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1973 [1962]): *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1975 [1960]): »Das Feld der Anthropologie. Antrittsvorlesung am Collège de France«, in: Ders., *Strukturelle Anthropologie 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-44.
- Lévi-Strauss, Claude/Eribon, Didier (1989): *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp.
- (2013): *Das unmögliche Objekt. Zu einer postfundamentalistischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp.

- Mullarkey, John (2007): »Life, Movement und the Fabulation of the Event« in: *Theory, Culture & Society* 24, 6, S. 53-70.
- Plessner, Helmuth (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.
- Roth, Xavier (2013): »Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939)«, in: *Dialogue* 52, S. 625-647.
- Seyfert, Robert (2008): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der DGS in Kassel, Frankfurt a.M., New York: Campus*, S. 4684-4694.
- (2011): *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Seyfert, Robert/Giesen, Bernhard (2016): »Collective identities, empty signifiers und solvable secrets«, in: *European Journal of Social Theory* 19 (1), S. 111-126.
- Simondon, Gilbert (1964): *L'individu et sa genèse physico-biologique; l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris: Puf.
- (2005 [1964/1987]): *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- (2007a [1964]): *L'individuation psychique et collective: A la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Paris: Aubier.
- (2007b [1964]): »Das Individuum und seine Genese. Einleitung«, in: Claudia Blümle/Armin Schäfer (Hg.), *Struktur, Figur, Kontur. Abstraktion in Kunst und Lebenswissenschaften*, Zürich: diaphanes, S. 29-45.
- (2012 [1958]): *Die Existenzweise technischer Objekte*, Zürich: diaphanes.
- Spinoza, Baruch de (1999 [1677]): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg: Meiner.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity und Divinity in an Amazonian Society*, Chicago: Chicago UP.
- Worms, Frédéric (2004): *Bergson et les deux sens de la vie*, Paris: Puf.
- (2012): »The Closed und the Open in *The Two Sources of Morality und Religion: A Distinction That Changes Everything*«, in: Alexandre Lefebvre/Melanie White (Hg.), *Bergson, Politics, and Religion*, Durham, NC: Duke UP, S. 25-39.